

PAMIĘĆ, POLITYCZNOŚĆ, WŁADZA

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski, Magdalena Micińska,
Andrzej Pieńkos, Szymon Wróbel

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Bartłomiej Krzysztan

**PAMIĘĆ, POLITYCZNOŚĆ,
WŁADZA**

**REPREZENTACJE PAMIĘCI ZBIOROWEJ
W GRUZJI, ARMENII, GÓRSKIM KARABACHU
I ABCHAZJI**

TORUŃ 2021

Wydanie książki jest subwencionowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Magdalena Bizior-Dombrowska

Korekty
Patryk Chłopek

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Bartłomiej Krzysztan
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2021

eISBN 978-83-231-4687-2
DOI <https://doi.org/10.12775/978-83-231-4687-2>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

*Mojej Mamie,
za to, że dzięki niej jestem, gdzie jestem.
Mojemu Dziadkowi,
za ormiańskie rodzinne opowieści.*

W tym kapitalizmie, żyją socjalistyczni ludzie.
Swietłana Aleksijewicz, *Czasy secondhand*.
Koniec czerwonego człowieka

Kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość;
kto rządzi teraźniejszością, w tego rękach jest przeszłość.
George Orwell, *Rok 1984*

Walka człowieka z władzą jest walką pamięci z zapominaniem.
Milan Kundera, *Księga śmiechu i zapominania*

Spis treści

WSTĘP. KAWKAZ POŁUDNIOWY JAKO PRZESTRZEŃ PAMIĘCI.....	11
Zakres, cele, hipotezy	11
Wokół paradygmatu, terminologii i ograniczeń	28
ROZDZIAŁ 1. STRUKTURA Dyskursu Pamięci Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu.....	59
Wieloznaczność pamięci zbiorowej	59
Pamięć a relacja władzy	74
Struktura pola badawczego	90
ROZDZIAŁ 2. HISTORIA I TERAŹNIEJSZOŚĆ. SOWIETYZACJA I POSTSOWIECKOŚĆ PAMIĘCI	99
Zagadnienie sowietyzacji i sowietyzacja przestrzeni pamięci	99
Sowietyzacja Kaukazu Południowego – ujęcie wąskie	104
Sowietyzacja przestrzeni pamięci – ujęcie szerokie.....	121
Sowietyzacja pamięci na Kaukazie Południowym	142
Desowietyzacja jako zerwanie, proces i struktura	163
ROZDZIAŁ 3. WYMIARY PAMIĘCI ARMENII, GRUZJI, ABCHAZJI I GÓRSKIEGO KARABACHU	183
Postkolonializm, postsocjalizm i postimperializm a pamięć	183
Pamięć i konflikt	218
Pamięć i wspólnota	242
ROZDZIAŁ 4. MIĘDZY PAMIĘCIĄ INSTYTUCJONALNĄ A KONTRPAMIĘCIĄ	277
Pamięć instytucjonalna i nowy reżim prawdy	277
Indywidualna praktyka polityczności pamięci.....	288
Gruzińska narracja styku – pamięć ambiwalentna	303
Ormiańska narracja styku – pamięć totalna	316
ZAKOŃCZENIE.....	327
MAPY	339
ILUSTRACJE	345
BIBLIOGRAFIA.....	385
SPIS ILUSTRACJI	413
SPIS MAP, TABEL I SCHEMATÓW	417
SUMMARY	419
INDEKS OSÓB	425
INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH	427

WSTĘP

Kaukaz Południowy jako przestrzeń pamięci

Zakres, cele, hipotezy

Przyczyny podjęcia tematu

W *Teogonii* Hezjod wspomina Mnemozynę, tytanidę, córkę Uranosa i Gai, boginię i personifikację pamięci. Zeus odwiedzał ją przez dziewięć kolejnych nocy, i, jak mówi pieśniarz: „Mnemozyna o pięknych włosach, zakochana, dała mu dziewięć córek: Muzy, zdobne w złote nagłowia; lubią śpiewy, płąsy i ochotę” (Hezjod 2010: 25). Jedną z nich była Klio, muza historii przedstawiana ze zwojem papirusu. Interpretując mitologiczną alegorię, można powiedzieć, że pamięć jest niezbędna dla pojawienia się muz poszczególnych sztuk. Mnemozyna uosabia pamięć czystą, typ idealny, podczas gdy muzy symbolizują kulturowe i społeczne ramy, bez których niemożliwe są jej reprezentacje. Pamięć jest wszechobecna w poezji, w muzyce, w tańcu i w historii. Mnemozyna jednak może istnieć również niezależnie od swoich córek. Niedopowiedziana, zmarginalizowana zapomniana, czasami zakazana. Wspominana w rytuałach codzienności, ucieleśniona w nieoczywistych reprezentacjach. Dyskurs pamięci składa się więc z oficjalnych reprezentacji oraz społecznej potrzeby pamiętania. Weźmy za przykład *Dzieje* Herodota, ten wyobrażony początek myślenia historycznego, który w rzeczywistości był raczej reprezentacją pamięci, splecioną z imaginacją, mitów, przekazów ustnych bądź kwestii, które zostały zasłyszane. Zainteresowanie pozaczasowością i wieloznacznością pamięci oraz fascynująca relacja między pamięcią a politycznością i polityką w praktyce działania, ale również w formie instytucjonalnej, nieustannie skłaniają do poszukiwania i badania współczesnych zagadnień, które są regulowane przez

to, co było. Nie jest odkrywczym stwierdzenie, że przeszłość jest obecna jedynie w teraźniejszości – dziś zawsze skupiało się na odniesieniu do wczoraj na podstawie przypisanych mu kategorii. Aktualne pozostaje pytanie, czy późna nowoczesność, po zwrocie pamięciowym¹ i *memory boom*², przykłada do przeszłości większą wagę niż we wcześniejszych epokach.

Obecność reprezentacji przeszłości w teraźniejszości oraz wpływ pamięci na politykę i polityczność zawsze wydawały mi się szczególnie interesujące w regionach granicznych, na stykach wielkich kręgów cywilizacyjnych i kulturowych. Niemal równocześnie więc z zaciekawieniem tematem dyskursów pamięci, moje zainteresowania badawcze, w sensie geograficznym, zostały osadzone w obszarze Kaukazu. Kaukaz, brama między Zachodem a Orientem, jak lubili ją postrzegać europejscy orientaliści³, region pamięci, w którym

¹ „Zwrot pamięciowy” (*mnemonic turn, memory turn*), jak pisze Magdalena Saryusz-Wolska, jest terminem o dwóch znaczeniach. Pierwsze obejmuje przełom w badaniach historycznych, a także socjologicznych i kulturowych na przełomie lat 80. i 90., kiedy to pamięć stała się istotnym przedmiotem badań. Drugie znaczenie można określić mianem paradygmatycznego. Ma ono mieć podobne znamiona do innych zwrotów paradygmatycznych w nauce, różniąc się znacząco tylko w polu przedmiotowym (zob. Saryusz-Wolska 2009: 7–38; 2014b: 557–558). Dla tematu książki istotniejsze jest pierwsze znaczenie, jednakże wpływ na jej kształt bez wątpienia miała również zmiana paradygmatyczna. Część badaczy z kolei stwierdza, że mamy jednak do czynienia z powstaniem zupełnie nowej dyscypliny naukowej, wymagającej konkretnego metodologicznego i teoretycznego sprecyzowania, a w konsekwencji odpowiedniej akademickiej instytucjonalizacji (zob. np. Wertsch i Roediger III 2008). Różnorodność podejść, wielość artykułów, monografii i projektów, a także niejednoznaczność metodologiczna i konceptualna nie bez przyczyny stworzyły podstawę do krytyki idei osobnych, zinstytucjonalizowanych studiów nad pamięcią (zob. np. Kansteiner 2002).

² *Memory boom* to termin określający tendencję do przywiązywania wagi do przeszłości, początkowo w społeczeństwach zachodnich, a następnie także w dawnej przestrzeni sowieckiej. Wiąże się to z produkcją niespotykanej dotychczas liczby reprezentacji, które odwołują się do przeszłości. Ważnym aspektem *memory boom* jest również publiczne zainteresowanie historią oraz postępujące jej polityczne wykorzystanie (zob. Saryusz-Wolska 2014a: 224–225). W tej książce *memory boom* jest nierozzerwalnie połączony czasowo i znaczeniowo ze zmianą polityczną i transformacją.

³ Przykładem niech będzie słynny kaukaski romans *Ali i Nino* (zob. K. Said 2017), napisany przez autora kryjącego się pod pseudonimem Kurban Said. Kaukaz

przeszłość odgrywa dominującą rolę w politycznych uwarunkowaniach współczesności. Istotność tej kwestii uświadomiłem sobie, pracując już nad pracą magisterską. Zająłem się wówczas relacjami gruzińsko-rosyjskimi w latach 2004–2008, a więc analizując przyczyny i powody eskalacji konfliktu po rewolucji róż (2003)⁴ i wybuchu wojny sierpniowej (2008)⁵. Początkowo byłem przekonany, że te przyczyny to przede wszystkim realne narzędzia uprawiania polityki w ramach *hard power* i rozgrywka geopolityczna w przestrzeni politycznej, która próbuje się wyłamać z postimperialnego porządku. Dopiero po czasie, gdy było już za późno na zmianę perspektywy badawczej, uświadomiłem sobie, jak wielkie znaczenie, szczególnie z punktu widzenia Gruzji, miały kwestie tożsamościowe i pamięciowe, próba zmiany długotrwale obowiązującego reżimu prawdy, a więc hegemonicznego modelu interpretowania przeszłości. Analogiczne do gruzińskich tendencje transformacji istnieją, o czym, zagłębiając się w temat, można szybko się przekonać, również w Armenii i Azerbejdżanie, a także w quasi-państwach – Abchazji, Górskim Karabachu i Osetii Południowej.

Nie mniej ważnym powodem zainteresowania się tematem była kwestia szczególnego miejsca Kaukazu w polskim dyskursie politycznym oraz polskim *imaginarium*. Moje młodzieńcze, dość nawiązane zainteresowanie Kaukazem zbiegło się w czasie z rewolucją róż w Gruzji, dynamiką pierwszych lat rządów Zjednoczonego Ru-

jawi się w nim jako stereotypowe wyobrażenie skrzyżowania świata Orientu z Zachodem, kosmopolityczny, a zarazem tajemniczy. Książka została wydana po raz pierwszy w 1937 roku w języku niemieckim, a jej autorem jest Lew Nussimbaum, Żyd urodzony w Baku, podający się za azerbejdżańskiego księcia, przez większość życia piszący pod pseudonimem Essad Bej (zob. Reiss 2016).

⁴ Rewolucja róż była jedną z tzw. kolorowych rewolucji, które rozegrały się w przestrzeni posowieckiej w latach 2003–2005. W listopadzie 2003 roku, po wyborach parlamentarnych uznanych przez opozycję za sfałszowane, w Gruzji odbyły się pokojowe protesty, przeniesione potem do parlamentu, podczas których domagano się ustąpienia prezydenta Eduarda Szewardnadzego. W efekcie w styczniu odbyły się wybory prezydenckie, których zwycięzcą został prozachodni reformator Micheil Saakaszwili, w marcu z kolei jego partia Zjednoczony Ruch Narodowy wygrała wybory parlamentarne (zob. np. Fairbanks 2004).

⁵ W kwestii wojny sierpniowej zob. np. Cornell i Starr 2009; Asmus 2010.

chu Narodowego⁶, a następnie wojną sierpniową z 2008 roku oraz jej konsekwencjami. Towarzyszyły temu protesty w Armenii, które ostatecznie doprowadziły do konsolidacji hybrydowego systemu z dominującą rolą partii władzy, jaką była Republikańska Partia Armenii⁷. Był to również okres wzmożonej polskiej aktywności na Kaukazie Południowym, szczególnie w Gruzji, związany z odnowieniem założeń polityki prometejskiej przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego oraz jego głębokiego osobistego zaangażowania w sprawy gruzińskie. W tym samym mniej więcej czasie Gruzja, później Armenia, zostały „odkryte”, początkowo przez polskich backpackersów, a następnie branżę turystyczną. Piszę „odkryte”, gdyż to, co początkowo było reklamowane jako orientalne, szybko okazało się znane i całkiem swojskie. Postsowieckie realia spotkały się ze zlepkim kulturowych i pamięciowych nawiązań, oscylujących gdzieś pomiędzy serialem *Cztery pancerni i pies*, tradycją polskich Ormian na Kresach Wschodnich i Kaukazem wyobrażonym we wspomnieniach zesłań Polaków po XIX-wiecznych zrywach powstańczych. Tę przedziwną mozaikę mitów i stereotypowych kalek można prześledzić, sięgając do przewodników turystycznych po Kaukazie Południowym, a także do popularnej literatury podróżniczej i reportażowej. Ciekawość i potrzeba badawczego zrewidowania publicystycznych narracji, mimo że prozaiczna z naukowej perspektywy, niewątpliwie wpłynęły na decyzję o podjęciu tematu. To wszystko zostało połączone z przyczyną osobistą, a więc niepohamowaną potrzebą podróży i osobistego poznania.

⁶ Zjednoczony Ruch Narodowy (gruz. ერთიანი ნაციონალური მოძრაობა) – gruzińska partia polityczna założona przez Micheila Saakaszwilego. Ugrupowanie było dominującą siłą polityczną w Gruzji od 2004 do 2012 roku, kiedy to straciło władzę na rzecz koalicji Gruzjińskie Marzenie (gruz. ქართული ოცნება).

⁷ Mam tu na myśli serię wydarzeń rozłożonych w czasie, które umacniały stopniowo dominującą rolę Republikańskiej Partii Armenii (orm. Հայաստանի Հանրապետական Կուսակցություն) w armeńskim systemie politycznym. Należały do nich przede wszystkim zamach w parlamencie w roku 1999 oraz regularne protesty powyborcze (zob. np. Grigoryan 2019).

O czym jest książka?

Dramatyczny przebieg rozpadu Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich oraz długotrwała transformacja na Kaukazie Południowym łączą się z procesem bezprecedensowych przemian w interpretacji przeszłości i konstruowania jej reprezentacji. Rzeczywistość społeczno-polityczna regionu kształtuje się przez konflikty zbrojne, istnienie quasi-państw, ambiwalentną sytuację geopolityczną wynikającą z roli byłego kolonialnego hegemonu, powtarzające się rewolucje polityczne i społeczne oraz wciąż niezakończoną, niejednoznaczną transformację⁸. Ta specyfika procesu przemian w zestawieniu z długą i skomplikowaną historią przestrzeni na skrzyżowaniu świata Zachodu i świata Azji stanowi podstawę przekonania o wyjątkowej pozycji Kaukazu Południowego w analizach współczesnych dyskursów pamięci. Upadek ZSRS oznaczał na Kaukazie Południowym odzyskanie niepodległości przez trzy byłe republiki związkowe – Armenię, Azerbejdżan i Gruzję. Ich transformacja polityczna, będąca w istocie wychodzeniem z imperialnego i kolonialnego podporządkowania, obejmuje głębokie przemiany prawnoustrojowe, mające na celu zbudowanie nowoczesnych państw. Z różnym skutkiem udało się na Kaukazie Południowym implementacja systemu liberalnej demokracji – Gruzja i Armenia lawirują nieustannie między niestabilną demokracją a reżimem hybrydowym, podczas gdy Azerbejdżan ewoluował od reżimu hybrydowego, przez semiautorytaryzm, w stronę skonsolidowanego autorytaryzmu⁹. Jednocześnie uzyskanie niezależności spowodowało intensyfikację procesów

⁸ W kwestii transformacji podzielam w pełni przekonanie Tarasa Kuzio, że w państwach postsowieckich konieczne jest uznanie, że obejmowała ona cztery wymiary. Poza klasycznym modelem, w którym wyróżniamy wymiary ustrojowy i ekonomiczny, dodatkowo występuje wymiar budowy instytucji państwowych (sformułowany przez Clausa Offe), a także wymiar budowy narodu (zob. Kuzio 2001). Ostatni z nich, tożsamościowy, ściśle wiąże się z projektami zmiany dyskursów pamięci.

⁹ Coroczne raporty przygotowywane przez Freedom House uwzględniają również Abchazję, Górski Karabach i Osetię Południową. Powyższy wniosek stawiam na podstawie analizy raportów z lat 1991–2018. Dostęp do raportów: „Freedom in the World” 1991–2018.

budowania nowoczesnego narodu oraz redefiniowania i konstruowania dyskursu pamięci. Konflikty etnopolityczne, o odmiennych przyczynach, przebiegu i konsekwencjach, doprowadziły do powstania quasi-państw o odmiennym statusie międzynarodowym. Są to Republika Górskiego Karabachu, nieuznawane państwo, utworzone przez Ormian na terenach *de iure* należących do Azerbejdżanu, po wojnie zakończonej zawieszeniem broni podpisanym w 1994 roku w Biszkeku, którego status pozostaje niejasny w konsekwencji wojny we wrześniu, październiku i listopadzie 2020 roku¹⁰; Republika Abchazji, na terenie byłej sowieckiej Abchaskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej, będącej częścią Gruzińskiej SRS, stworzona w wyniku wojny toczonej w latach 1992–1993 oraz Republika Osetii Południowej, utworzona na terenie Południowo-osetyjskiego Obwodu Autonomicznego w ramach Gruzińskiej SRS w konsekwencji gruzińsko-osetyjskiego konfliktu zbrojnego w latach 1991–1992. Po wojnie sierpniowej w 2008 roku niepodległość Abchazji i Osetii Południowej została uznana przez Federację Rosyjską i kilku innych członków Organizacji Narodów Zjednoczonych¹¹. Tym samym oba gruzińskie terytoria separatystyczne stały się quasi-państwami częściowo uznawanymi na arenie międzynarodowej, podczas gdy Górski Karabach pozostaje nieuznanym. Niezależnie od niejednoznacznego międzynarodowego statusu tych podmiotów

¹⁰ 10 listopada 2020 roku weszło w życie podpisane dzień wcześniej przez Armenię, Azerbejdżan i Federację Rosyjską zawieszenie broni, wstrzymujące działania zbrojne. W konsekwencji zawieszenia broni Azerbejdżan przejął kontrolę nad siedmioma terytoriami wokół dawnego Górsko-Karabachskiego Obwodu Autonomicznego okupowanymi od 1994 roku przez Armenię i nieuznaną Republikę Górskiego Karabachu, zachował kontrolę nad częścią RGK uzyskaną w wyniku działań zbrojnych. Armenia zobowiązała się również do umożliwienia Azerbejdżanowi utworzenia lądowego korytarza łączącego główną część kraju z Nachiczewanem. Na terytorium kontrolowanej przez Ormian części Górskiego Karabachu oraz korytarza lądowego zostały wysłane rosyjskie wojska pokojowe na pięć lat. Ich mandat zostanie automatycznie przedłużony na kolejne pięć, jeśli żadna ze stron nie zgłosi z sześciomiesięcznym wyprzedzeniem chęci zmiany. Te wszystkie czynniki sprawiają, że status i przyszłość quasi-państwa, jakim jest Republika Górskiego Karabachu (Arcachu), trzeba uznać za niejasne.

¹¹ Poza Rosją to Wenezuela, Nikaragua, Nauru i Syria (według stanu na rok 2020).

mają one wszystkie cechy konstytuujące państwo w myśl klasycznych teorii¹². Również wewnętrzna dynamika przemian jest w nich analogiczna do transformacji w państwach uznanych – są budowane instytucje, jest konstruowany naród, a także jest kreowana polityka pamięci. Niebagatelne znaczenie dla procesów tworzenia dyskursów pamięci w poszczególnych podmiotach mają regionalne odniesienia, a więc relacje między pamięciami lokalnymi. Równie istotne są zewnętrzne referencje, przede wszystkim odwołania do historii relacji podporządkowania lokalnym imperiom, których spadkobiercami są dziś Islamska Republika Iranu, Republika Turecka i Federacja Rosyjska. Pamięć państw i quasi-państw, zarówno w wymiarze polityki pamięci, jak i pamięci kolektywnej, we wzajemnym oddziaływaniu, determinuje wyjątkowość regionu. Zatem, w wymiarze ontologicznym i aksjologicznym, Kaukaz Południowy, w ograniczonym polem badawczym obszarze, traktuję jako osobną polityczną przestrzeń pamięci. Szczególne doświadczenie historyczne, odrębny sposób konstruowania struktur odniesienia do przeszłości, relatywność geograficznej lokalizacji oraz rewolucyjny charakter zmiany reżimu pamięci podkreślają odmiennosć tej przestrzeni. Nie oznacza to jednak, że ta przestrzeń polityczna/ region pamięci jest spójny w kontekście własnego podejścia do przeszłości, a co za tym idzie, niemożliwe jest stworzenie integralnego i jednolitego modelu pamięci.

Uznanie odrębności Kaukazu Południowego skutkuje jeszcze jedną ważną dla rozważań implikacją. Jest to kwestia poza głównym przedmiotem publikacji, zaznaczona niejako w tle, niemniej ważna w wymiarze epistemologicznym. Otóż książka opiera się na nieśmiałym założeniu o anachroniczności i nieprzystawalności do realiów obszernej i niejasnej kategorii postsowieckości, traktowanej jako uniwersalny *modus* określania szerszej przynależności politycznej, społecznej i kulturowej Kaukazu Południowego. Wieloletnie badania skłaniają mnie do wyjścia z założenia, że jest to symplifika-

¹² Mam tu na myśli klasyczne, stworzone przez Georga Jellinka określenie koniecznych wymogów, które muszą zostać spełnione, by zdefiniować państwa, a więc terytorium, ludność i władzę. Jest ono uzupełniane o kryterium zdolności utrzymywania stosunków międzynarodowych, opisane w Konwencji z Montevideo z 1933 roku (zob. Kułaga 2012: 11–12).

cja, pozbawiona wrażliwości na długie trwanie¹³ niektórych struktur i mechanizmów pamiętania, mających swoje źródła w odniesieniu do czasów sprzed początku rosyjskiej i sowieckiej podległości.

Zakres i pole badawcze

Książka nie stanowi próby stworzenia integralnego opisu pamięci w badanych przypadkach. Dyskurs pamięci – pamięć zbiorowa, obecność przeszłości w teraźniejszości, jest konglomeratem zróżnicowanych czynników, w całości go tworzących. Konglomerat ten obejmuje historiografię (sposoby opisywania przeszłości przez historyków), edukację (zawartość podręczników i programy nauczania historii), prawo (ustawy pamięciowe), politykę międzynarodową (wojny pamięci), akademicką i publicystyczną debatę o przeszłości, instytucjonalne formy upamiętniania, a więc dziedzictwo kulturowe (muzea, pomniki, ważne narracje literackie), pamięć społeczną, społeczne reprezentacje przeszłości, pamięć rodzinną. Lista się w tym miejscu nie wyczerpuje. Każdy z analizowanych w książce podmiotów zasługuje i wymagałby w rzeczywistości stworzenia studium przypadku prezentującego integralne badanie całości dyskursu pamięci. Zakres książki obejmuje, w porównawczej i relacyjnej perspektywie, analizę jednego z wymiarów dyskursu pamięci – wymiaru reprezentacji. W ujęciu przedmiotowym książka jest analizą materialnych reprezentacji przeszłości należących zarówno do polityki pamięci, jak i pamięci społecznej. W perspektywie podmiotowej rozprawa jest interpretacją dyskursu pamięci w wymiarze reprezentacji wybranych podmiotów państwowych i quasi-państwowych na Kaukazie Południowym – Armenii, Gruzji, Abchazji

¹³ „Długie trwanie” (*longue durée*), pojęcie metodologiczne wprowadzone do historiografii przez najwybitniejszego przedstawiciela tzw. drugiego pokolenia szkoły Annales, pojawia się w książce w metaforycznym rozumieniu charakterystycznym dla badań nad pamięcią. To wskazanie na ciągłość i długie istnienie struktury pamięci w przestrzeni mitycznej i symbolicznej. Jak słusznie w artykule zamieszczonym w *Modi Memorandi. Leksykonie kultury pamięci* zauważył Maciej Górny, takie rozumienie jest w znacznej mierze zbieżne z koncepcją pamięci kulturowej Jana Assmanna (zob. 2014: 93–94).

i Górskiego Karabachu. Zatem, po pierwsze, przedmiot badań stanowią reprezentacje przeszłości ujęte w formie wizualnych odniesień, przede wszystkim pomników czy muzeów. Te reprezentacje można nazwać zinstytucjonalizowanym dziedzictwem kulturowym. Choć są one głównie częścią polityki pamięci, występują również w pamięci społecznej. Po drugie, w przedmiotowym polu mojego zainteresowania znajduje się społeczno-kulturowe doświadczanie przeszłości przez interakcje z artefaktami pamięci lub z reprezentacjami przeszłości o niejednoznacznym charakterze. Przykładami takich nieoczywistych przestrzeni są bazyry czy krajobraz kulturowy miast istotnych symbolicznie. Te reprezentacje można nazwać z kolei uspołecznionym dziedzictwem kulturowym. Reprezentację definiuję, odnosząc się do koncepcji hermeneutycznej Paula Ricœura. Ma ona trzy podstawowe sensy: po pierwsze, jawi się jako ponowne uobecnienie w umyśle tego, co wcześniej nieobecne. W kontekście badań nad pamięcią to znaczenie jest podmiotowe, wskazuje na nosicieli/reprezentantów przeszłości. Po drugie, stanowi przedstawienie przeszłości w teraźniejszości, a więc wyobrażenie przeszłości zawarte w kulturowych artefaktach. Po trzecie, okazuje się odniesieniem dla historyka. W tym sensie można dokonać modyfikacji i uznać, że jest odniesieniem dla antropologa politycznego¹⁴. W tym kontekście przydatną precyzującą typologię przedstawiła Katarzyna Kaniowska, która zwróciła uwagę na trzy sposoby rozumienia pamięci: jako źródła wiedzy antropologicznej, jako przedmiotu wiedzy antropologów i jako narzędzia poznania (Kaniowska 2003).

Przedmiot analizy, a także subiektywnie wyselekcjonowane podmioty badania, implikują specyficzne określenie cezur czasowych. Analizuję proces konstruowania nowego reżimu prawdy po upadku ZSRS w 1991 roku. Ogólnie, interesuje mnie czas do 2018 roku¹⁵, poszczególne subpola podmiotowe cechują się jednak odmiennością przebiegu procesu transformacji pamięci zbiorowej. W konse-

¹⁴ Zob. Ricœur 2012: 252–253. Więcej o kwestii reprezentacji w rozumieniu Ricœura w kontekście analizowanych fenomenów piszę w podrozdziale dotyczącym *imaginarium*.

¹⁵ Do roku 2020 nawiązuję z myślą o Górskim Karabachu i jego gwałtownej przemianie, która nastąpiła w efekcie wojny jesienią tego roku.

kwencji za początek uznają moment zadeklarowania niepodległości. W przypadku Gruzji to marzec–kwiecień 1991 roku – 31 marca zostało przeprowadzone referendum, w którym 98,91% Gruzinów opowiedziało się za niepodległością, ogłoszoną następnie 9 kwietnia (zob. np. Suny 1994: 317–336). W perspektywie normatywnej rzeczywista data uzyskania niezależności to 26 grudnia, kiedy Rada Najwyższa ZSRS uchwaliła samorozwiązanie ZSRS. Niemniej zmiana reżimu prawdy wiązała się z sukcesem rewolucji róż w listopadzie i grudniu 2003 roku i ten moment wyznacza główną ramę czasową. Dla Armenii punktem początkowym jest deklaracja suwerenności ogłoszona 23 sierpnia 1991 oraz będące jej konsekwencją referendum niepodległościowe z 21 września 1991 roku, w którym 99,5% Ormian opowiedziało się za niepodległością, ogłoszoną dwa dni później (zob. np. Suny 1993a: 231–246). Analogicznie do przypadku Gruzji, normatywne uzyskanie niezależności wiązało się z rozwiązaniem ZSRS. W kontekście procesu zmiany pamięci zbiorowej można mówić o większej ciągłości. Aż do 2018 roku i aksamitnej rewolucji¹⁶ nowy projekt pamięci zbiorowej był podporządkowany relatywnej ciągłości w przestrzeni znaczeniowej. Nieco odmiennie traktując natomiast ramy czasowe analizy quasi-państw. Uzyskanie statusu, jaki Abchazja i Górski Karabach mają wspólnie, musi być postrzegane procesualnie (dążenia separatystyczne ujawniły się już w latach 80.). Konstruowanie dyskursów pamięci wiąże się jednak z rzeczywistym statusem uzyskanej w wyniku konfliktów zbrojnych niezależności od Gruzji i Azerbejdżanu. W Abchazji nastąpiło to w 1993 roku, wraz z upadkiem Suchumu 27 września, w Górskim Karabachu natomiast w 1994 roku, wraz z podpisaniem zawieszenia broni w Biszkeku 5 maja (Czachor 2014: 113–132, 300–320). W przypadku Abchazji istotne jest również pytanie, czy częściowe uznanie na arenie międzynarodowej od 2008 roku zmieniło jakkolwiek dyskurs pamięci.

¹⁶ Mianem Aksamitnej Rewolucji określono ciąg wydarzeń z wiosny 2018 roku, który doprowadził do dojścia do władzy opozycyjnego aktywisty Nikola Paszianiana. W konsekwencji, w grudniu 2018 roku wspierające zmiany ugrupowania uzyskały dominującą pozycję w parlamencie (Lansky i Suthers 2019).

Rozważając zakres pola przedmiotowego powiązany z cezurą czasową, należy uwzględnić jeszcze dwa dodatkowe czynniki. Po pierwsze, jako że najbardziej interesują mnie procesy zmiany pamięci zbiorowej w konsekwencji upadku ZSRS i transformacji politycznej, konieczne okazuje się odniesienie do sposobów konstruowania pamięci zbiorowej w czasach sowieckich, zarówno w wymiarze ogólnopaństwowym, jak i w odniesieniu do partykularnego przypadku analizowanych podmiotów na Kaukazie Południowym. Zasadniczo wiele konstruowanych reprezentacji pamięci w całej badanej przestrzeni opiera się na przeciwstawnej treści wobec tych obowiązujących w systemie sowieckim. Często były one elementami pamięci wypartej lub represjonowanej. W niektórych przypadkach odniesienie do czasów sowieckich jest istotne ze względu na kontynuację reprezentacji w formie i w treści. Poza reprezentacjami omówienie sowieckiej pamięci zbiorowej jest konieczne, aby uchwycić struktury i mechanizmy odziedziczone przez nowe reżimy prawdy. Projekty pamięci wdrożone po 1991 roku w dużej mierze opierają się na wyobrażonej rekonstrukcji historii tworzenia się narodów w nowoczesnej formie na przełomie XIX i XX wieku, a więc w krańcowym okresie istnienia Cesarstwa Rosyjskiego oraz krótkotrwałego doświadczenia państwowości w postaci Demokratycznej Republiki Gruzji (gruz. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა – Sakartwelos Demokratiuli Respublika) i Demokratycznej Republiki Armenii (orm. Դեմոկրատիկական Հայաստանի Հանրապետություն – Demokratakan Hajastani Hanrapetutjun)¹⁷. Zatem niezbędne okazuje się także odwołanie do tego okresu. Po drugie, zakładam, że specyfika pamięci zbiorowej w regionie Kaukazu Południowego sprowadza się do pozaczasowości, a więc stałego odrzucania diachroniczności i swoistej ahistoryczności. Reprezentacje, w założeniu

¹⁷ Demokratyczna Republika Gruzji istniała w latach 1918–1921, Pierwsza Republika Armenii funkcjonowała zaś w latach 1918–1920. Powstały w wyniku ogłoszenia niepodległości przez Gruzję, Armenię i Azerbejdżan, która oznaczała koniec istnienia Zakaukaskiej Demokratycznej Republiki Federacyjnej (ros. Закавказская Демократическая Федеративная Республика). Oba państwa zostały zlikwidowane wraz z sowiecką aneksją Kaukazu Południowego (zob. Suny 1994: 185–208; Hovannisian 1997: 303–46).

twórców prawdziwe, konstruowane są równoległe – w odniesieniu do czasu mitycznego, historii pradawnej oraz średniowiecza. Splatają się tu, równorzędnie postrzegane jako dane, prawdziwe wydarzenia z przeszłości, które stają się odniesieniem w pamięci zbiorowej, oraz wydarzenia legendarne, mityczne lub nawiązujące do przekazów biblijnych. Stąd w analizie pojawiają się wzmianki dotyczące wydarzeń wykraczających znacząco poza cezurę czasową.

Hipotezy

Podstawowa hipoteza książki wiąże się z relacją form i struktur dyskursu pamięci z ich treściami, wynikającymi z aktualnej dominującej narracji o przeszłości. W badanych przypadkach, w których nastąpiła zmiana hegemonicznej narracji wobec przeszłości w wyniku rewolucji i transformacji politycznej, niezmiennie pozostają formy i sposoby kreowania reprezentacji pamięci. Hipoteza główna łączy się ściśle z założeniem, że pomimo gwałtownego i dynamicznego procesu przemian na poziomie instytucjonalnym, po rozpadzie ZSRS na Kaukazie Południowym nadal nie nastąpiła rzeczywista zmiana mentalna, czyli realizacja czwartego wymiaru transformacji – wymiaru tożsamościowego. Wiąże się to z długim trwaniem struktur i mechanizmów regulujących pamięć zbiorową, przy jednoczesnej kruchości instytucjonalnej polityki pamięci. Zatem, niezależnie od zmian treści zawartych w konstruowanych nowych projektach tożsamościowych oraz modelach pamiętania, w formie i strukturze pamięć zbiorowa pozostaje niezmienna. Jest to w głównej mierze kwestia utrzymania (z wielorakich powodów) oków podporządkowania kolonialnej i imperialnej strukturze.

Druga hipoteza, częściowo powiązana z pierwszą, dotyczy jednego szczególnie istotnego wymiaru struktury pamięci zbiorowej – jej przemocowego charakteru. Zakładam, że kwestia paradoksalnej kontynuacji form upamiętniania i reprezentacji skutkuje niedemokratycznością i represyjnym charakterem dyskursów pamięci badanej przestrzeni, mimo relatywnie demokratycznych systemów politycznych we wszystkich analizowanych przypadkach. Autorytarne i totalitarne systemy polityczne charakteryzują się wyjątkową zdol-

nością do represyjnego wymazywania, implementowania polityk tabuizujących niepożądane aspekty przeszłości, zakazywaniem reprezentacji nieprzystających do integralnej formy autorytarnych ideologii. W skrajnych przypadkach, jak pisze Paul Connerton, sprowadza się to do fizycznego usuwania nosicieli pamięci (2008: 60–61). Część z tych represyjnych struktur i form konstruowania modeli pamięci zachowała się nienaruszona, po przełomie politycznym.

Trzecia hipoteza badań odnosi się do charakteru polityczności pamięci w analizowanej przestrzeni. Zakładam, że dyskurs pamięci uobecniony w reprezentacjach opiera się na konfliktowym rozumieniu jej polityczności. Zachodnie koncepcje związane z dyskursem pamięci opierają się, choć często jedynie deklaratorywnie, na założeniu, że spory o przeszłość są potrzebne w demokratycznej instytucji publicznej debaty. Powinny one nieodwołalnie zmierzać do budowania przestrzeni dialogu i porozumienia. Intencja sporów o historię wiąże się zatem z takim odniesieniem do przeszłości, które pozwoli zrozumieć minione zaszłości i nie dopuści do ich powtórzenia (podejście integrujące). Jak piszę dalej, takie rozumowanie wynika z tego, że doświadczenie Holokaustu stanowi trzon europejskiej debaty o pamięci. Doświadczenie Europy Środkowej i Wschodniej w szerszym kontekście jest diametralnie inne – tu pamięć rozciąga się między doświadczeniem dwóch totalitaryzmów (zob. np. Snyder 2015). Trudniej tu o dialog, jest on jednak możliwy (podejście neutralne, konfliktowe lub hybrydowe). Odrębność Kaukazu Południowego sprowadza się do kształtowania dyskursu pamięci w odmiennych okolicznościach. Po pierwsze, analizowane podmioty nadal tkwią w realnych konfliktach politycznych i militarnych. Po drugie, nadal są ograniczone postkolonialnymi okowami podporządkowania. Po trzecie, nowoczesne treści są zamknięte w sowieckich formach, z której najważniejszą jest model postrzegania rzeczywistości społeczno-politycznej z perspektywy konfliktu. W tej przestrzeni konflikt klasowy został zastąpiony konfliktami o pamięć w ramach relacji etnopolitycznych. Po czwarte, historia w długim trwaniu, miejsca pamięci osadzone w starożytności i średniowieczu, skutkują kontynuacją sposobów postrzegania relacji między grupami. Dotyczy to zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej funkcji pamięci.

Czwarta hipoteza ma charakter najbardziej ogólny. Jest ona raczej wskazaniem, jaki sposób postrzegania pola badawczego leży u podstaw książki, aniżeli hipotezą w ścisłym naukowym sensie. Jak zdążyłem już zarysować, określając ramy chronologiczne, pamięć zbiorowa Kaukazu Południowego – co podkreśla odrębność tego regionu jako osobnej przestrzeni pamięci – opiera się na pozaczasowości i ahistoryczności. Wszelkie próby historyzacji pamięci, odwołania do prawdziwych zdarzeń z przeszłości są, w moim przekonaniu, efektem narzuconego modernistycznego, zachodniego rozumienia tożsamości wspólnotowej odwołującej się do przeszłości. Struktury pamięci komunikatywnej w badanej przestrzeni nie ograniczają się do doświadczenia ostatnich 80–100 lat, czyli trzech pokoleń. Odniesienia do średniowiecza i czasów jeszcze bardziej odległych są równie żywe, jak referencje do czasów sowieckich i nawiązania do czasów imperialnych. Wobec tego polityka pamięci i pamięć społeczna zacierają się, sprawiając, że nie jest możliwe wyznaczenie między nimi konkretnej, realnej granicy, nawet umownej.

Cele

Wychodząc od hipotez, chciałbym podkreślić podstawowy cel książki: wskazanie, na przykładzie Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu, jak istotną częścią dyskursu pamięci jest dynamiczna, procesowa, pozbawiona ostateczności czasowej i celowej, otwarta relacja polityki pamięci i pamięci zbiorowej, uobecniona (ucieleśniona) w reprezentacjach przeszłości. W powszechnie przyjmowanym oglądzie to polityka pamięci czerpie z zasobów zachowanych w pamięci zbiorowej w celu realizacji określonych wymiernych interesów władzy (zob. np. Kącka 2015). Zakładam, że jest to konstatacja niepełna, gdyż również pamięć społeczna konstruuje się, redefiniuje i ulega przekształceniom w odniesieniu do aktualnej hegemonii polityki pamięci. Innymi słowy, polityka pamięci z założenia ma służyć kreowaniu docelowej wizji pamięci społecznej. Pamięć indywidualna, pamięć jednostki w sensie społeczno-kulturowym jest możliwa, gdy wiąże się ze społeczną ramą. To założenie można przenieść na poziom grupowy. Pamięć społeczna w dyskursie pamięci stano-

wi ramę dla polityki pamięci. Hegemoniczna pamięć indywidualna kreująca politykę pamięci (pamięć wodza, partii, dominującej narracji historycznej) musi mieć oparcie w ramie (połu) pamięci społecznej. Co ważne, nie musi ono sprowadzać się do zawartości (treści). Może, co w przypadku przedmiotu badań okazuje się znacznie częstsze, odnosić się wyłącznie do struktur i mechanizmów działania, czyli form reprezentowania przeszłości. W efekcie tego splątania, nieustannego oddziaływania, tworzy się narracja styku, wypadkowa polityki pamięci oraz pamięci społecznej. W niej właśnie konstruują się hybrydalne i modalne figury pamięci, których formy i zawartości ujęte w reprezentacjach nie pozwalają się jednoznacznie zamknąć w ramach prostej dychotomii polityka pamięci–pamięć społeczna. Okazuje się, że pamięć społeczna w badanej przestrzeni jest znacznie trwalsza od polityki pamięci, odgórnie implementowanej po rewolucyjnej zmianie, jaką był rozpad ZSRS i następująca po nim transformacja. Zatem analizy zaprezentowane w książce mają ukazać, jak prozaiczna jest zmiana instytucji i treści w ramach projektu nowego reżimu prawdy, a jak skomplikowana okazuje się zmiana mentalna w wymiarze pamięci zbiorowej.

Drugim celem książki jest przedstawienie wyselekcjonowanej części Kaukazu Południowego jako wyjątkowego, odrębnego regionu pamięci. Istnieje wiele czynników, które wskazują na rolę pamięci w przemianach politycznych na Kaukazie Południowym po rozpadzie ZSRS, jednocześnie wyodrębniając region z niedookreślonego pojęcia „przestrzeni postsowieckiej”. Czynnikiem świadczącym o odmienności, co mam nadzieję wykazuje analiza przedstawiona w książce, jest wiele. Zakładam, że wstępnie można uschematyzować je w czterech grupach. Pierwszą stanowią czynniki aksjologiczne podkreślające istotność pamięci na Kaukazie Południowym. Zarówno na poziomie instytucji politycznych, jak też na poziomie społecznym, region jest pochłonięty odniesieniami do przeszłości. To głębokie zakorzenienie historii w świadomości społeczno-politycznej niesie za sobą konsekwencje w postaci sporów o pamięć, które regularnie przeradzają się w realne konflikty. Drugą grupę czynników stanowią treści i formy odniesień do przeszłości, a więc czynniki strukturalne. Kaukaska pamięć jest wyjęta z diachronicznego rozumienia

przeszłości. Próby historyzacji przeszłości są najczęściej nastawione na wymierne polityczne rezultaty – przykładowo udowodnienie narodowego lub etnicznego starszeństwa może być argumentem uzasadniającym niepodważalność przynależności spornego terytorium do wykazującej swą wcześniejszą tam obecność grupy. W efekcie w dyskursach pamięci Kaukazu Południowego nieustannie ścierają się porządki mityczne, historyczne, wyobrażone i z gruntu fałszywe. Do trzeciej grupy należą czynniki historyczne związane z przekonaniem o konieczności stałego udowadniania zbiorowej ważności małych grup etnonarodowych oraz wychodzenia z pułapki mentalnego podporządkowania mechanizmom kolonialnym i imperialnym. Przez wyobrażenie z jednej i rzeczywiste uzależnienie z drugiej strony przestrzeń polityczna regionu pamięci kształtuje się i definiuje w odniesieniu do historii uzależnienia. Czwarta grupa obejmuje czynniki transformacyjne związane z totalnymi projektami zmiany dyskursów pamięci. Rozpad ZSRS w kontekście pamięci oznaczał upadek reżimu prawdy – konkretnej hegemonii pamiętania i zapominania. Rozpoczęto lub kontynuowano konstruowanie nowych totalnych projektów dyskursów pamięci. Ich totalność sprowadza się do istotnego elementu specyfiki regionu – projekty te obejmują nie tylko przekształcenie treści i form polityki pamięci, ale również struktur pamięci społecznej. Czy zmiana ta się powiodła, to jedno z podstawowych pytań, na które staram się odpowiedzieć w książce. W moim przekonaniu powyższe grupy czynników sprawiają, że Kaukaz Południowy może być traktowany jako region pamięci *sui generis* – osobna wyjątkowa przestrzeń pamięci.

Następnym celem książki jest przedstawienie na przykładzie badanych podmiotów dynamicznej natury pamięci. W ramach dyskursu pamięci toczy się nieustanna walka o uzyskanie władzy nad przeszłością. Procesy przemian politycznych, rewolucje i transformacje niezmiennie wiążą się ze zmianą dominującej narracji. Foucaultowska wiedzo-władza w kontekście pamięci objawia się w uzyskaniu hegemonicznej roli w określaniu, co stanowi oficjalny element przeszłości, a co powinno zostać z niego usunięte. To, co dotychczas zakazane lub zmarginalizowane, staje się dominujące. Równocześnie to, co utrzymywało hegemonię w poprzednim reżimie prawdy, jest

usuwane i tabuizowane. Analogicznie do dychotomii polityki pamięci i pamięci społecznej, nowa hegemonia w przedstawianiu przeszłości spleta się z tym, co się w niej nie mieści, co decyzją suwerena zostało wyparte, uznane za zbędne. Uzyskanie niepodległości przez państwa Kaukazu Południowego oraz ukształtowanie się nowych bytów quasi-państwowych, spowodowały całkowitą zmianę hegemonicznego dyskursu pamięci. Jest on częścią zmiany sposobu opowiadania o przeszłości w ogromnej przestrzeni geograficznej – w byłym ZSRS oraz w dawnych państwach socjalistycznych w Europie Środkowej, Wschodniej i na Bałkanach. Dotychczasowa pamięć obowiązująca w systemie sowieckim, we wszelkich możliwych lokalnych wariacjach, została odrzucona, usunięta (przynajmniej deklaratywnie) z oficjalnych narracji w każdym wymiarze dyskursu pamięci. Dotyczy to również podstawowego przedmiotu książki, czyli wizualnych reprezentacji przeszłości i ucieleśnionych form interakcji człowieka z miejscami znaczącymi. Hegemoniczna zmiana obowiązującej wizji mówienia o przeszłości okazała się jednak możliwa wyłącznie w sferze zawartości (treści). Formy i struktury pamięci, mechanizmy wykorzystywane do przedstawiania przeszłości pozostają niezmiennie.

Wreszcie czwartym celem książki jest przybliżenie polskojęzycznemu czytelnikowi reprezentacji pamięci zbiorowej w obszarze dość specyficznym. Z jednej strony, Kaukaz Południowy, szczególnie Gruzja, w mniejszym stopniu Armenia, jest dziś w Polsce ważnym odniesieniem. Na tę sytuację składają się czynniki historyczne (m.in. ormiańska diaspora w Polsce, idea prometejska), polityczne (m.in. polskie wsparcie przemian w obszarze byłego ZSRS), kulturowe (Kaukaz obecny w literaturze i sztuce) czy społeczne (niezwykle istotna destynacja turystyczna). Jednocześnie jest to region, mimo długich tradycji polskiej nauki, nadal stosunkowo słabo zbadany, szczególnie w kontekście zagadnień podejmowanych w książce. Zwłaszcza w debacie publicystycznej skutkiem takiej sytuacji jest powielanie pewnych kalek poznawczych, które zwykle są powierzchownymi uproszczeniami, a często nawet oczywistymi błędami. Przykładowo, jedną z nich jest współczesne postrzeganie Gruzji jako państwa, w którym jednoznacznie zostało odrzucone dziedzictwo

siedemdziesięciu lat przynależności do ZSRS i wcześniejszego podporządkowania Cesarstwu Rosyjskiemu. Jakkolwiek od czasu rewolucji róż niezmiennie jest rozwijany projekt tożsamościowy, który sytuuje Gruzję jako część Europy (nie tylko w sensie geograficznym), to bliższe przyjrzenie się strukturom pamięci zbiorowej wskazuje, że nostalgiczna pamięć o czasach sowieckich, wliczając w to odniesienie do postaci Józefa Stalina, stanowi ważną część gruzińskiego dyskursu pamięci. W przypadku Armenii takim uproszczeniem jest uznanie, że dyskurs pamięci głęboko podporządkowany uznaniu Ludobójstwa Ormian z 1915 roku oraz konfliktowi o Górski Karabach, jest z gruntu antyturecki i prorosyjski. Kreacja i upamiętnienie takich postaci ruchu antysowieckiego w Armenii, jak Garegin Nyżdeh¹⁸ czy Drastamat Kanajan (Generał Dro)¹⁹, wskazują, że powyższy prosty, dychotomiczny podział jest uproszczeniem. Takich publicystycznych uproszczeń można wskazać wiele, a wszystkie razem i każde z osobna podkreślają celowość książki.

Wokół paradygmatu, terminologii i ograniczeń

Rama paradygmatyczna i metodologiczna

Założeniem tej książki jest stworzenie wiarygodnej analizy, która opierając się na transdyscyplinarności, byłaby jednocześnie dobrym przykładem uprawiania antropologii politycznej. Podstawą mojego

¹⁸ Garegin Nyżdeh, właśc. G. Ter-Harutjunjan (1886–1955) – wojskowy, a także polityk Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej (zwanej Dasznakcutjun, co po ormiańsku znaczy „sojusz”), przywódca antysowieckiej Republiki Górskiej Armenii, w czasie II wojny światowej kolaborował z Niemcami, prowadząc antysowiecką politykę mającą na celu uzyskanie przez Armenię niepodległości. Po aresztowaniu w Bułgarii zmarł w łazrze. Więcej o Nyżdehu piszę w dalszej części książki.

¹⁹ Drastamat Kanajan, Generał Dro (1884–1956) – wojskowy i polityk, jeden z przywódców dasznaków (członków Dasznakcutjun). Współtwórca krótkotrwałe istniejącej Demokratycznej Republiki Armenii (1918–1920). Po sowieckiej aneksji kraju osiadł w Niemczech. W czasie wojny kolaborował, będąc członkiem Armeńskiego Batalionu Wehrmachtu. Zmarł na emigracji.

podejścia paradygmatycznego jest transdyscyplinarność, którą traktuję jako esencję antropologii politycznej, pewne ogólne założenie ideowe, a nie ściśle zdefiniowane podejście metodologiczne i epistemologiczne. W moim odczuciu tak rozumiana transdyscyplinarność jest warunkiem koniecznym uprawiania nauki na styku humanistyki i nauk społecznych. Skutkuje to koniecznością odrzucenia interdyscyplinarności z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, stała się ona wytrychem, wszechobecnym pojęciem, które zatraciło substytutne znaczenie przez nadużycie. Jan Sowa słusznie zauważa, że:

[...] podział wiedzy na dyscypliny powstał jako instytucjonalny artefakt wynikający z organizacji przedsięwzięcia, jakim jest nauka. Granice subdyscyplin nie odzwierciedlają jakichkolwiek obiektywnych podziałów w świecie. [...] Nawet samo odróżnienie nauk społecznych i humanistycznych wydaje się wątpliwe, bo czy istnieje społeczeństwo bez ludzi, albo człowiek bez społeczeństwa? (2011: 30).

Nie odrzucając całkowicie dyscyplinarności, choćby jako skutecznego narzędzia strukturyzacji instytucji naukowych, trzeba uznać, że interdyscyplinarność jest często wybiegiem, służącym faktycznemu utrzymaniu konserwatywnego *status quo*. Po drugie, zakłada ona hierarchiczność dyscyplin, do których nawiązuje konkretne działanie naukowe, w przeciwieństwie do transdyscyplinarności zakładającej ich równorzędność (Max-Neef 2005: 6–7). Hierarchizacja, zarówno w wymiarze metodologicznym, jak i przedmiotowym, byłaby, w moim odczuciu, poznawczym ograniczeniem. Co więcej, transdyscyplinarność wynika z tego, że politologia i antropologia u swoich podstaw są naukami interdyscyplinarnymi. Basarab Nicolescu ujmuje to podejście następująco: „[...] transdyscyplinarność dotyczy tego, co jest jednocześnie pomiędzy dyscyplinami, poprzez różne dyscypliny oraz poza wszystkimi dyscyplinami. Jej celem jest zrozumienie obecnego świata, którego jednym z imperatywów jest jedność wiedzy” (2010: 22)²⁰.

²⁰ Jako że definicja jest wieloznaczna, a tłumaczenie własne, zamieszczam tu cytat w oryginale: „Transdisciplinarity concerns that which is at once between the disciplines, across disciplines, and beyond all disciplines. Its goal is the

Istotne jest tu określenie sposobu ujmowania antropologii politycznej. Rozumiem ją jako spojrzenie w mikroskali (etnograficzne) na analizę relacji władzy, czyli podstawowy przedmiot nauk politycznych. Antropologia polityczna określa swą odrębność w głównej mierze przez poszukiwanie struktur i mechanizmów władzy w polityczności pojmowanej jako praktyka, dyskurs, działanie, pole znaczeniowe. Jest ona refleksją obejmującą klasyczny zakres przedmiotowy wielu dyscyplin, m.in. etnologii, politologii, socjologii i historii. Podzielam w tej kwestii przekonanie Moniki Bobako, która o wyróżnieniu antropologii politycznej pisze następująco:

Od teoretyczno-filozoficznych rozważań nad polityką i politycznością odróżnia antropologię polityczną w moim rozumieniu to, że zajmuje się ona konkretnym, uhistorycznionym doświadczeniem określonych grup ludzkich. Od empirycznych nauk społecznych i skupionej na wydarzeniach historii oddziela ją z kolei fakt, iż koncentrując się na fenomenie władzy i grupowej przynależności, nie traktuje ona kategorii strukturujących rzeczywistość społeczną jako danych. Przeciwnie same pojęcia, takie jak religia, rasa, kultura, a także np. gender, są na jej gruncie przedmiotem krytycznej refleksji i postrzegane są jako EFEKT procesów społecznych i historycznych, a nie ich „substrat” (2017: 42).

Takimi pojęciami konstruowanymi są niewątpliwie pamięć zbiorowa i historia.

Tak pojmowana refleksja musi zatem opierać się na konstruktywizmie społecznym. W ujęciu antropologii politycznej, w moim rozumieniu, sprowadza się on do splecenia dwóch fenomenów. Pierwszym jest epistemologia badania, zbudowana na przekonaniu o podejmowaniu badań nad historycznie, społecznie i politycznie skonstruowanymi pojęciami, a nie obiektywnie istniejącymi faktami. Analizie podlegają zatem znaczenia i klasyfikacje nadawane pojęciom w konkretnej ramie historycznej, społecznej i politycznej. Używając metafory Clifforda Geertza, uznaję, że każde badanie

understanding of the present world, of which one of the imperatives is the unity of knowledge.” Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej – B. K.

antropologiczne jest interpretacją interpretacji²¹. Drugim fenomenem jest temat pojmowania rzeczywistości przez jednostki i grupy w badanej przestrzeni. Perspektywa społecznego konstrukttywizmu, ukazując kreowany charakter kategorii, podkreśla jednocześnie ważność postrzegania konkretnych fenomenów jako dane, a więc tendencji do nadawania esencjonalności skonstruowanym pojęciom. Najważniejszą kwestią towarzyszącą badaczowi pozostaje pytanie o przyczyny i konsekwencje nadawania znaczenia konkretnym fenomenom i społecznego postrzegania ich jako prawdziwych czy faktycznych. To drugie zagadnienie można sprowadzić do antropologicznego metaforyzowania teorematu Williama I. Thomasa: „[...] jeśli człowiek definiuje sytuacje jako prawdziwe, są one prawdziwe w swoich konsekwencjach” (Thomas i Znaniecki 1918; cyt. za: Aroff i Kubik 2015: 7). Zheng Wang podkreśla, że pamięć zbiorowa najczęściej jest analizowana w trzech odmiennych perspektywach: prymordialnej, konstruktywistycznej i instrumentalnej. Charakteryzują się one odmiennym procesem formowania, cechami oraz reprezentacjami, w których się wyrażają (Wang 2018: 12–14). W tym kontekście w książce starałem się wskazać na konieczność relacyjnego analizowania instrumentalnej i konstruktywistycznej perspektywy kreacji pamięci zbiorowej, rozdzielonej na osi polityki pamięci (instrumentalne/instytucjonalne/polityka) i pamięci społecznej (stałe konstruowane, zmienne, nabywane).

Ważną kwestią dla ramy paradygmatycznej i metodologicznej jest sposób pojmowania władzy w wymiarze badań nad pamięcią. W naukach politycznych zwyczajowa, a w wielu przypadkach wartościowa dla przedmiotu badania analiza pamięci zbiorowej opiera się na rozważaniach nad działaniami aktorów politycznych (zarówno państwowych, jak i partyjnych), kształtujących obowiązujący w danym momencie sposób postrzegania przeszłości. Te ważne analizy obejmują rozważania nad pamięcią zbiorową w skali makro – na poziomie polityki (*the politics*). Innymi słowy, władza (często jedno-

²¹ Geertz obszernie to opisywał w najbardziej znanych zbiorach swoich esejów *Interpretacja kultur* i *Wiedza lokalna* (zob. np. Geertz 2005a; 2005b). W kontekście metodologicznym na to podejście zwrócili uwagę Norman K. Denzin i Yvonne S. Lincoln (2009: 1–44).

znacznie utożsamiana z polityką) opiera się na wykorzystaniu zasobów w celu osiągnięcia pożądanego skutku. W tej przestrzeni mieści się polityka pamięci. Na poziomie reprezentacji w tym wymiarze istotne są te, które są wdrażane w ramach hegemonicznych projektów pamięci. Jest to węższe ujęcie władzy. Antropologia polityczna proponuje ujęcie szersze. W badaniach prowadzonych w tym zakresie nad władzą i pamięcią jest możliwe „zanurzenie się” (imersja) w strukturach i mechanizmach polityki i polityczności pamięci²². Spojrzenie z perspektywy antropologii politycznej pozwala, przez zanurzenie i przybliżenie, na zbadanie dyskursu pamięci w skali mikro – na poziomie polityczności, tego, co polityczne (*the political*). Polityczność pamięci sprowadza się do jej obecności w polu działania *polis*, a więc wspólnoty, pozbawionej reprezentacji politycznej. Zatem reprezentacje przeszłości są konstruowane społecznie, bez dodatkowego instytucjonalnego pośrednika. Treści i formy (zawartość i struktura) ujęte w takich nieregulowanych reprezentacjach są w moim przekonaniu pełniejszą refleksją pamięci zbiorowej konkretnej wspólnoty. Zatem władza jest przeze mnie pojmowana w kategoriach bliskich filozofii Michela Foucaulta. Jak stwierdzają James A. Holstein i Jaber E. Gubrium:

Dla Foucaulta [...] „władza” ujawnia się w artykulacji charakterystycznych form życia społecznego, a nie w zastosowaniu określonych zasobów przez jednych, aby wpływać na życie innych. Mimo że dyskursy-w-działaniu są reprezentowane przez zasady/reżimy lub wzory działań, które dyscyplinują (historycznie lub instytucjonalnie) ich wyznawców, a dyskursywne praktyki objawiają się we wzorach rozmowy i codziennych interakcjach, to wszędzie praktyki i działania odnoszą się do ciągłego przeżywanego „działania” lub stałego realizowania społecznych światów (2009: 687).

²² O „zanurzeniu się” (imersji) jako postawie antropologicznej przydatnej również w naukach politycznych powstał wartościowy tom pod redakcją Edwarda Schatza (2009). Na temat dialogu antropologii i nauk politycznych zob. Krzysztan 2016a.

Władza jest rozproszona, a jej oddziaływanie opiera się na kulturowych i społecznych mechanizmach wpływu. W kontekście reprezentacji – podstawowego przedmiotu badania – „dyskursem-w-działaniu” i „realizowaniem społecznego świata” jest ciągła interakcja między dwoma wymiarami pamięci zbiorowej: pamięcią społeczną z polityką pamięci oraz dyscyplinującą wiedzę/władzą i hegemonii dyskursu ze społecznym pamiętaniem. W perspektywie semiotycznej konkretne znaczenia i relacje (mity i rytuały) władzy są ujęte w znakach i kodach, oddanych za pomocą reprezentacji przeszłości w szerszym kontekście ram społecznych, politycznych i historycznych. Władza (w tym przypadku władza pamięci) realizuje się w praktykach i dyskursie, a przede wszystkim przez interakcję członka wspólnoty politycznej z jej materialnymi i abstrakcyjnymi reprezentacjami. Struktur i mechanizmów pamięci zbiorowej w tym ujęciu trzeba poszukiwać, wykorzystując szczegółowe badanie „technologii” władzy, które mają je regulować.

Podejście badawcze przyjęte w książce oraz wpisanie jej w transdyscyplinarne rozważania w ramach antropologii politycznej mają swoje konsekwencje dla metod wykorzystanych w pracy. Jako że najważniejszym materiałem badawczym były fizyczne i abstrakcyjne reprezentacje pamięci, podstawowe dla rozważań są metody etnograficzne. Jak słusznie zauważa Jan Kubik, etnografia wzbogaca nauki polityczne w walor interpretatywności oraz obserwacji uczestniczącej, będącej warunkiem konstytuującym ją samą (2009: 25–30). Metody etnograficzne są istotne w jeszcze jednym wymiarze. W moim przekonaniu tylko badanie terenowe jest w stanie ograniczyć tworzenie klatek poznawczych. Edward W. Said w słynnym *Orientalizmie* wskazał rolę badań językoznawczych i tekstualnych dla europejskiej kreacji Orientu jako przestrzeni wyobrażonej (E. W. Said 2018: 190–210). Imersja przez badanie etnograficzne ma za zadanie walczyć z innym rodzajem ograniczania – próbami wpisywania Kaukazu Południowego w wielką, nieokreśloną masę postsowieckości.

Obszerny zakres tematyczny, jakim są dwa państwa oraz dwa quasi-państwa, musiał zostać oczywiście zawężony do mniejszych studiów przypadków, które zostały uznane na podstawie interpretacji badawczej za ważne egzemplifikacje mechanizmów i struktur

pamięci. W trakcie badań terenowych skategoryzowałem kilkanaście najbardziej interesujących z nich, które najlepiej reprezentują procesy polityczności pamięci na poziomie jej instytucjonalnego rozumienia. Są to wyspecjalizowane miejsca pamięci, takie jak muzea, pomniki, miejsca upamiętnienia. Interpretacja ich roli w strukturach pamięci była możliwa dzięki wykorzystaniu obserwacji uczestniczącej i częściowo uczestniczącej (Angrosino 2010b: 135; Ciesielska, Wolanik Boström i Öhlander 2012: 47), wywiadów nieustrukturyzowanych (zob. Fontana i Frey 2010: 96; Gudkova 2012: 115–116), metod wizualnych (Banks 2009: 27–28) i etnografii eksperymentalnej. Jednocześnie również miejsca pamięci indywidualnej, kontrpamięci mogły zostać zebrane i skatalogowane dzięki wykorzystaniu powyższych metod. Jednakże poza reprezentacjami fizycznymi pamięci w przestrzeni, co jasno wynika z pierwszej części tekstu, dla tej pracy równie istotne znaczenie mają abstrakcyjne mechanizmy i narracje w ramach dyskursu-w-działaniu. To swoista metoda poszukiwania fenomenów kulturowych, społecznych i politycznych, które odpowiadają za praktykę pamięci, teatr życia codziennego i podstawową polityczność. Dla sposobu opisywania badanych reprezentacji niebagatelne znaczenie miała też indywidualna interpretacja metody opisu gęstego Geertza (2003).

W pracy wykorzystuję także metodę analizy dyskursu rozumianą w szerokim sensie. Zgadzam się z Teunem A. van Dijkem, że nie jest możliwe stworzenie prostej, zamkniętej definicji. Można odnieść się do konkretnej opisowej koncepcji. Jak się wydaje, pewny jest jedynie jego procesualny i relacyjny charakter. Za van Dijkem można powiedzieć, że „dyskurs [...] [to] zjawisko, którego podstawę stanowią trzy główne wymiary, tzn. użycie języka, procesy poznawcze oraz interakcje w ich społeczno-kulturowych kontekstach” (van Dijk 2001: 42). Przez specyfikę badań to użycie języka traktuję w formie bardziej metaforycznej jako zamknięcie znaków i kodów w reprezentacjach pamięci. To one, niezależnie od formy, są narracjami/tekstami, które podlegają analizie. Upraszczając tę kwestię, można rzec, że dyskurs to struktura i proces. Przez analizę dyskursu pamięci rozumiem więc metodę polegającą na interpretacji wszystkich tych formacji dyskursywnych, które strukturalnie i pro-

cesualnie odnoszą się do przeszłości i konkretnego jej reprezentowania w terażniejszości. Jako że definiowanie podstawowych pojęć opiera się na procesualności, a transformacja hegemonicznych dyskursów pamięci ma dynamiczny charakter, w badaniach została wykorzystana metoda analizy przez śledzenie procesu (*proces-tracing*) (zob. Beach i Pedersen 2013; Bennett i Checkel 2015; Mahoney 2015).

To wykorzystanie, w niektórych przypadkach jedynie pobieżnie, wielu metod i technik badawczych wynika z przekonania o roli badacza i nauki, którą dobrze opisuje następujący cytat:

Nie istnieje żadne czyste okno, które umożliwiłoby wgląd w wewnętrzne życie jednostki. Każde spojrzenie jest zawsze filtrowane przez soczewki języka, płci, klasy i etniczności. Obiektywne obserwacje nie istnieją, są tylko obserwacje społecznie usytuowane w światach obserwatora i obserwowanego oraz pomiędzy nimi. Przedmioty lub jednostki rzadko potrafią w pełni wyjaśnić swoje czyny i intencje, a jedyne, co mogą nam przedstawiać, to opisy czy opowieści o tym, co i dlaczego zrobili. Żadna pojedyncza metoda nie jest w stanie uchwycić wszystkich subtelnych odmian ludzkiego życia (Denzin i Lincoln 2009: 1–49).

Parafrazując – również wiele metod nie jest w stanie uchwycić wszystkich subtelnych odmian ludzkiego życia, niemniej wykorzystując je, znacznie bardziej jako badacze, przybliżamy się do dokładnego opisu, nie ograniczając się do wiary w czyste, obiektywne okno.

Kilka uwag definicyjnych, terminologicznych i językowych

Kaukaz Południowy w swej przestrzeni dyskursu tkwi niezmiennie nie tylko w stanie konfliktu politycznego, ale przede wszystkim narracyjnych zderzeń. Częstokroć więc wybór konkretnej terminologii do opisu sprecyzowanych miejsc ma mocno polityczny charakter. Ta polityczność sprawia, że używając wybranej nazwy lub kategorii, można urazić uczucia którejs ze skonfliktowanych stron. Jako badacz staram się wykazać w tej kwestii maksymalnym obiektywizmem, na tyle, na ile to możliwe, jednakże istnieje kilka zagadnień, które wymagają doprecyzowania.

Pierwsza kwestia dotyczy pojęć używanych do opisu konfliktów w przestrzeni Kaukazu Południowego. Terminu „konflikt zamrożony” (*frozen conflict*) przyjęło się używać do określenia m.in. okoliczności istnienia quasi-państw powstałych po zakończeniu fazy konfliktu zbrojnego. Dotyczy to przede wszystkim quasi-państw ukonstytuowanych po rozpadzie ZSRS – Abchazji, Górskiego Karabachu, Naddniestrza i Osetii Południowej. Odrzucam użycie tego terminu, gdyż stan „zamrożenia” w jakimkolwiek aspekcie nie oddaje rzeczywistej sytuacji społeczno-politycznej. Jak słusznie stwierdza Laurence Broers, jest on oksymoronem, który prowadzi donikąd, ograniczając potencjał poznawczy (2015). Svante E. Cornell z kolei zwraca uwagę na pozorne bezpieczeństwo, które może być niesłusznie wnioskowane na podstawie tego określenia (2011: 126). Przyjęcie tego terminu w latach 90. wynikało z przekonania o tymczasowości sytuacji pokonfliktowej i rychłym odmrożeniu, które doprowadzi do rekoncylacji (w żadnym wypadku do ponownej eskalacji). Trwałość struktur pokonfliktowych quasi-państw i dynamika wydarzeń skłaniają jednak do odrzucenia terminu²³. Odrzucam także termin „konflikt postsowiecki”, gdyż, jak wykazała analiza oraz już zastane źródła, sowiecka polityka jedynie częściowo ponosi odpowiedzialność za wykreowanie konfliktów, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę kwestię dyskursów pamięci oraz historię w długim trwaniu. Przymiotnik „sowiecki” imputuje uznanie wyłączności przyczyn w czasach i systemie sowieckim. Jakkolwiek bezpośrednie powody eskalacji konfliktów są związane z kryzysem w ZSRS w latach 80., niedopuszczalne jest analizowanie przypadków Abchazji i Górskiego Karabachu wyłącznie w tej perspektywie. Podobnie nadużyciem jest uznawanie, że przyczyn konfliktów należy doszu-

²³ Nieco inną definicję przedstawia Emil Souleimanov, stwierdzając, że o zamrożeniu (*frozen*) lub utajeniu (*latent*) w kontekście konfliktów etnicznych można mówić w ich pierwszej fazie, zanim pojawi się mobilizacja i sporadyczna przemoc w drugiej fazie, a następnie eskalacja, której skrajnym przypadkiem jest wojna domowa lub separatystyczna (2013: 29–34). Przyjmując jedynie etniczny charakter konfliktów oraz ich zamrożenie, jedynym scenariuszem dla tych w przestrzeni Kaukazu Południowego jest ich ponowna eskalacja w pełnej skali, co również dotychczas się nie potwierdziło.

kiwać się tylko w bolszewickiej, a następnie stalinowskiej polityce narodowościowej, realizowanej na Kaukazie w latach 20. i 30. XX wieku. Polityka sowiecka jest jedną z ważnych przyczyn, z pewnością jednak nie jedyną. Postsowieckość może być traktowana jedynie jako następstwo czasowe oraz umowne określenie przestrzeni politycznej, a nie precyzyjne oddanie sytuacji konfliktowej. Analogicznie również „konflikt etniczny” jest niewystarczający ze względu na ograniczenie do jednego, etnicznego elementu. W tym kontekście za odrzuceniem tego terminu przemawia, jak się wydaje, występowanie wyżej opisanego czynnika „sowieckiego”, a także kwestii instrumentalnych działań aktorów politycznych oraz polityki symbolicznej i tożsamościowej. Połączenie, w wymiarze zarówno przyczyn, jak i konsekwencji, następstw polityki sowieckiej, irredentyzmu, polityki tożsamościowej, pamięci oraz głęboko zakorzenionych konfliktów etnicznych w rozpadającym się imperium sugeruje, że najbardziej adekwatny, a tym samym konsekwentnie używany w tekście, jest termin „konflikt etnopolityczny”²⁴, łączący przyczyny polityczne, historyczne i etniczne.

Drugą ważną płaszczyzną wymagającą doprecyzowania terminologicznego jest kwestia nazewnictwa terytoriów konfliktowych. Sposób definiowania tych podmiotów wywołuje kontrowersje, szczególnie że, jak pisze Galina M. Yemelianova, terminologia używana w zachodniej nauce do opisu sytuacji najczęściej opiera się na skopiowaniu wzorców zastosowanych wcześniej gdzie indziej (2015: 220–21). Wobec tych niejasności opieram się na kryterium faktyczności sytuacji w nawiązaniu do relacji państwo–suwerenność–stosunki międzynarodowe. Pisząc o Górskim Karabachu i Abchazji (oraz na marginesie o Osetii Południowej), przyjmuję termin quasi-państwo *de facto* niepodległe. Chodzi tu o niepodległość *de facto* od formalnego suwerena *de iure* (w tym przypadku Gruzji i Azerbej-

²⁴ W częściach książki poświęconych Abchazji i Górskiemu Karabachowi piszę o „przedsowieckich” oraz „pozasowieckich” przyczynach i uwarunkowaniach kreacji konfliktów. Solidnie podbudowaną teoretycznie wieloaspektową analizę konfliktów etnopolitycznych Kaukazu Południowego stworzył wspomniany już Souleimanov (2013).

dżanu). Faktyczna zależność²⁵ od innego państwa uznanego (w tym przypadku Rosji i Armenii) nie ma tu znaczenia. Istotne jest również, że oba organizmy quasi-państwowe mają odmienny charakter, jeśli weźmiemy pod uwagę kwestię uznania. Abchazja jest państwem uznanym częściowo, gdyż jej niepodległość uznały państwa członkowskie Organizacji Narodów Zjednoczonych – Rosja, Nikaragua, Wenezuela, Nauru i Syria, a także inne quasi-państwa o odmiennym statusie uznania, ale niepodległe *de facto* – Doniecka Republika Ludowa, Republika Górskiego Karabachu, Naddniestrzańska Republika Mołdawska i Republika Osetii Południowej. Republikę Górskiego Karabachu trzeba określić jako quasi-państwo nieuznawane *de facto* niepodległe, gdyż jest uznawana jedynie przez dwa quasi-państwa *de facto* niepodległe i częściowo uznawane – Abchazję i Osetię Południową.

Pisząc „Górski Karabach”, mam na myśli terytorium Republiki Górskiego Karabachu (orm. Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն – Lernajin Gharabaghi Hanrapetutjun), nieuznawanego quasi-państwa *de facto* niepodległego, *de iure* będącego częścią Azerbejdżanu. W czasach sowieckich istniał Górsko-Karabachski Obwód Autonomiczny²⁶ (ros. Нагорно-Карабахская Автономная Область), stanowiący część Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej. Do 2020 roku, kiedy toczyła się tzw. druga wojna karabachska, Ormianie kontrolowali około 92,5% dawnego NKAO, pozostała część, w rejonach szaumianowskim, martakerckim oraz

²⁵ Pisząc o faktycznej zależności, mam na myśli faktyczność rozumianą przez pryzmat mierzalności. Uzależnienie faktyczne Abchazji od Rosji i Górskiego Karabachu od Armenii można zmierzyć przez analizę takich czynników, jak posiadanie wspólnej waluty (rosyjskie ruble w Abchazji i armeńskie dramy w Górskim Karabachu) bądź też masowe używanie paszportów rosyjskich przez obywateli Abchazji i paszportów armeńskich przez obywateli Górskiego Karabachu.

²⁶ W tekstach popularnych (np. na Wikipedii) można natknąć się na nazwę Nagorno-Karabachski Obwód Autonomiczny. W moim odczuciu jest on niepoprawny, gdyż, z niezrozumiałych powodów, zawiera jedynie częściowe tłumaczenie nazwy. Z kolei forma Górno-Karabachski OA jest niepoprawna, ponieważ w języku polskim przyjęło się tłumaczenie słowa *нагорно*, *нагорный* jako „górski”, mimo pewnej niedoskonałości tej translacji.

martunińskim, pozostawała pod władzą Azerbejdżanu. To Górski Karabach w rozumieniu węższym. Ormianie karabachscy, przy wsparciu regularnych armeńskich sił zbrojnych, kontrolowali również pięć regionów Azerbejdżanu niebędących wcześniej częścią NKAO – lacyński, kelbadżarski, kubatliński, zangelański i dżebrałski; a także dwa częściowo – agdamski i fizuliński (Markedonov 2014: 128–29)²⁷. Jako że badania przedstawione w książce zostały przeprowadzone przed wojną w 2020 roku, używając w tekście nazwy Górski Karabach, korzystam z rozumienia szerszego, mając na myśli terytoria będące po zakończeniu zbrojnej fazy konfliktu w latach 1991–1994 pod władzą ormiańską. W 2017 roku na terenie Republiki Górskiego Karabachu zostało przeprowadzone referendum konstytucyjne. Jedną z decyzji, którą byli zobowiązani podjąć głosujący, miała być kwestia oficjalnej nazwy państwa. W wyniku głosowania, obok nazwy Republika Górskiego Karabachu, oficjalnie zaczęto używać określenia Republika Arcachu (orm. Հանրապետություն – Arcachi Hanrapetutjun). Jakkolwiek konstytucyjnie obie nazwy są równoprawne, to ideologicznie kładzie się duży nacisk na używanie nazwy Arcach. Ze strony ormiańskiej zmiana ma charakter ściśle propagandowy, będąc próbą zbudowania narracyjnego odniesienia do historycznej nazwy tych terenów, ich ormiańskiego charakteru oraz odejścia od nazwy mającej persko-turecką etymologię. Niemniej powszechność nazwy Górski Karabach oraz jej uniwersalność, zarówno w literaturze przedmiotu, jak i w popularnej nomenklaturze, skłania do użycia przyjętej dawniej formy. Nie ma to jakkolwiek ideologicznego antyormiańskiego charakteru. Jednocześnie trzeba podkreślić, że w wyniku wojny z 2020

²⁷ Sytuacja opisywana przez Markedonowa, do której w znaczącej mierze odnoszę się w książce, obowiązywała do listopada 2020 roku, kiedy to w wyniku eskalacji konfliktu Azerbejdżan uzyskał kontrolę nad większością terenu NKAO oraz terenów okupowanych. W konsekwencji porozumienia na tereny Górskiego Karabachu pozostające pod kontrolą Ormian zostały wprowadzone rosyjskie oddziały pokojowe na okres pięciu lat. Jako że wojna toczyła się w czasie finalnej redakcyjnej pracy nad książką, a konsekwencje dla sytuacji w Karabachu są nadal niejasne, w analizie odwołuję się do wyników przeprowadzonych badań, które zostały zakończone przed wybuchem wojny.

roku Republikę Górskiego Karabachu kontrolowaną przez Ormian z obecnymi rosyjskimi wojskami pokojowymi stanowi około $\frac{3}{4}$ istniejącego w czasach sowieckich obwodu autonomicznego w ramach Azerbejdżańskiej SRS. W książce zmiany formalne zostały zastosowane do nazw miejscowości, które zmieniły swoją przynależność (np. Szusza). Część refleksji dotyczy stanu sprzed 2020 roku. Zmiana polityczna nie skutkuje natomiast zmianą tez dotyczących przestrzeni pamięci w nieuznawanej Republice Górskiego Karabachu, mimo jej okrojonego aktualnie kształtu, gdyż ta *de facto* istnieje nadal.

Republika Abchazji (ros. Республика Абхазия – Respublika Abchazja) to częściowo uznawane quasi-państwo *de facto* niepodległe, *de iure* będące częścią Gruzji. W języku abchaskim istnieje odrębna nazwa państwa – Аpsny Аhауnтқарра (abch. Ацсны Аҳәынҭқарра). W języku gruzińskim region jest nazywany Арчазети (gruz. აფხაზეტი). Quasi-państwo objęło terytorium ustanowionej w 1936 roku Abchaskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Sowietkiej (ros. Абхазская Автономная Советская Социалистическая Республика), stanowiącej autonomiczną część Gruzjińskiej SRS. Dla ścisłości używam skrótowej formy Abchazja. Często w polskojęzycznych tekstach popularnych, przy określaniu narodu, pojawia się forma Abchazi, która jest spolszczeniem rosyjskiej nazwy Абхазы (Abchazy). Poprawniejszą i zarazem powszechniejszą formą, której używam, jest nazwa Abchazowie. Stosuje ją w swoich książkach i opracowaniach analitycznych Wojciech Górecki, z którym się zgadzam co do jej poprawności (zob. np. Górecki 2013). Takiej formy używa również Rafał Czachor (zob. np. 2014: 104).

Osetia Południowa pojawia się w książce jako tło. Republika Osetii Południowej (ros. Южная Осетия) jest częściowo uznawanym quasi-państwem *de facto* niepodległym, *de iure* będącym częścią Gruzji. Zostało utworzone na terytorium istniejącego w czasach ZSRS Południowoosetyjskiego Obwodu Autonomicznego (ros. Юго-Осетинская Автономная Область), będącego częścią Gruzjińskiej SRS. Forma Osetia Południowa jest odrzucana przez państwo gruzińskie, które uznaje tereny podległe rządowi w Cchinwali (gruz. ცხინვალი, ros. Цхинвал, oset. Цхинвал) w większości za historyczną krainę Samaczablo (gruz. სამაჩაბლო). Zdarza się także uży-

cie gruzińskiego terminu Samchret Oseti (gruz. სამხრეთოსეთი). Osetyjczycy z kolei używają formy Hussar Isyrton (oset. Хуссар Ирыстон). Ze względu na międzynarodową powszechność pozostają przy nazwie Osetia Południowa. Używam również formy Osetyjczycy, uwzględniając reguły gramatyczne i fleksyjne języka polskiego. Wydaje się ona poprawniejsza od często używanej w języku polskim nazwy Osetyńcy, która jest nieuzasadnionym rusycyzmem – w języku rosyjskim obowiązuje nazwa Осетины (Osetiny).

W przypadku pojawiającego się często w tle Azerbejdżanu i jego obywateli przyjmuję argumentację Przemysława Adamczewskiego (2014). Ze względu na formę występującą w języku azerbejdżańskim przedstawicieli narodu, jak też mieszkańców państwa określam mianem Azerbejdżanie. Język, którym się posługują, to wyłącznie azerbejdżański. Przyjmuję za zbędną, jeśli nie błędną, formę Azerowie i „język azerski”.

Do określenia mieszkańców Armenii używam niezmiennie dawnej polskiej formy Ormianie. W języku polskim występuje dystynkcja. Ormianie to członkowie etnosu historycznie zamieszkującego ziemię I Rzeczypospolitej, a także współczesne określenie tożsamości narodowej i etnicznej. Przymiotnik „ormiański” jest używany również do opisu kwestii kulturowych i języka. Jednocześnie przyjmuje się, że elementy związane z państwem Ormian bądź też nazwy geograficzne (np. Wyżyna Armeńska) określa się przymiotnikiem „armeński”. Jest to nomenklatura przyjęta przez Andrzeja Pisowicza, która zostaje w tej pracy w pełni zaadoptowana. Nazwy ormiańskie używane w pracy są latynizowane również na podstawie jego opracowania²⁸. Zgodnie z tym tokiem rozumowania pojawiające się kilkakrotnie w tekście pojęcia „siły ormiańskie” i „armia ormiańska”, w kontekście oddziałów uczestniczących w konflikcie zbrojnym o Górski Karabach, powinny być zapisane jako „siły armeńskie” i „armia armeńska”. Pozostawiam jednak formę „ormiański”, gdyż formalnie w trakcie trwania konfliktu Armenia jako państwo nie było stroną, a jedynie wspierała logistycznie partyzantkę

²⁸ Opracowanie Pisowicza na temat latynizacji języka ormiańskiego można znaleźć tutaj: <http://ksng.gugik.gov.pl/pliki/latynizacja/ormianski.pdf> (dostęp: 1.05.2020).

ormiańską złożoną z mieszkańców Górskiego Karabachu. Przynależność jest tu więc oparta na kryterium etniczności, a nie państwowego instytucjonalizmu. Również w połączeniu z rzeczownikiem „polityka” logiczne byłoby użycie przymiotnika „armeński”. Jednakże polityka pamięci i pamięć społeczna wykraczają w znacznej mierze poza zakres polityki rozumianej jako ta realizowana wewnątrz instytucji państwa. Biorąc pod uwagę diasporę ormiańską oraz społeczny, totalny wymiar pamięci Ormian, użycie przymiotnika „ormiańska” wydaje mi się znacznie bardziej adekwatne.

Analogicznie w kwestii latynizacji języka gruzińskiego także przyjmuję za podstawę opracowanie Andrzeja Pisowicza²⁹. W przypadku języków abchaskiego i osetyjskiego używam ogólnie przyjętej transliteracji międzynarodowej zgodnej z normą ISO 9, przyjętą dla języków, których alfabety oparte są na cyrylicy. Dla języka azerbejdżańskiego też przyjmuję standardową latynizację. Nazwy, które mają tradycyjnie przyjęty wariant w języku polskim (np. Erywań), są w takiej formie używane. Nazwy ulic, placów, budynków w miarę możliwości są transkrybowane i transliterowane na język polski na podstawie standardów Komisji Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski. Przy pierwszym użyciu oryginalna nazwa jest zapisana w nawiasie. Również imiona i nazwiska zostały zlatynizowane i zapisane zgodnie z normami języka polskiego. Nie dotyczy to cytowanych autorów, których publikacje ukazały się w języku innym niż polski. Wówczas w cytowaniu i bibliografii nazwiska autorów są umieszczone w takiej formie, jak w publikacji źródłowej (np. w cyrylicy lub w transkrypcji angielskiej).

Z politycznego punktu widzenia bardzo problematyczna jest kwestia nazewnictwa w Abchazji i Górskim Karabachu. W przypadku Górskiego Karabachu przy pierwszym użyciu podaję nazwę – jeśli to możliwe – w obu językach – ormiańskim i azerbejdżańskim. Następnie przyjmuję kryterium formalnego sprawowania władzy *de facto* na danym obszarze, a więc używam ormiańskich nazw w polskiej transliteracji. W przypadku nazw miejscowości w Abchazji

²⁹ Opracowanie Pisowicza na temat latynizacji języka gruzińskiego można znaleźć tutaj: <http://ksng.gugik.gov.pl/pliki/latynizacja/gruzinski.pdf> (dostęp: 25.10.2018).

przy pierwszym użyciu są one podawane w języku abchaskim oraz gruzińskim. Ze względu na powszechność rosyjskiego i częstsze użycie nazw rosyjskich w literaturze podaję następnie nazwy w tym języku. Również wobec mniej znaczących miejsc (ulice, place) używam nazw rosyjskich. Nie wynika to z antyabchaskiego nastawienia, a z powszechniejszego użycia nazw rosyjskich. Odrzucam używanie nazw gruzińskich z tego samego powodu, z jakiego nieużywane są w narracji nazwy azerbejdżańskie oraz ormiańskie – przyjmuję za podstawowe kryterium formalnego *de facto* sprawowania władzy nad omawianym terytorium.

Dla przejrzystości w tekście będę używać przymiotnika „sowiecki” zamiast „radziecki”. Pomimo debat w środowisku naukowym dotyczących prawidłowości użycia pojęć skłaniam się ku tej formie z pobudek całkowicie odmiennych od ideologicznych (zob. np. Korcuć 2015). Chodzi jedynie o spójność tekstu i o większą uniwersalność – użycie w innych językach, przykładowo angielskim i niemieckim, terminu „sowiecki”. Stosuję go również ze względu na jego zbieżność z terminem „sowietyzacja”, który ma istotne znaczenie dla interpretacji pamięci w badanej przestrzeni. Po pierwsze, wynika to z chęci ujednoczenia nomenklatury. Przymiotnik „sowiecki” podkreśla jakościowe cechy strukturalne związane z procesem „sowietyzacji”, a więc kwestię sowietyzowania systemu politycznego, kultury czy struktur mentalnych. Po drugie, wprowadzanie zmian, z politologicznej perspektywy określanym mianem „sowietyzacji”, w praktyce politycznej skutkowało implementacją integralnych elementów reżimu totalitarnego, a następnie autorytarnego, regulującego zasady codziennej egzystencji.

Ważne wyjaśnienie należy także poczynić w odniesieniu do nazw Zakaukazie i Kaukaz Południowy. W literaturze polskojęzycznej, anglojęzycznej (Transcaucasia – South Caucasus) oraz rosyjskojęzycznej (Закавказье – Южный Кавказ) nazwy te są używane zamiennie. Trzeba jednak podkreślić, że w języku rosyjskim dominuje termin Zakaukazie, w literaturze anglojęzycznej w ostatnich latach można zaś zaobserwować tendencję do częstszego użycia terminu Kaukaz Południowy. W dalszej części jest używane najszerzej przyjęte określenie geograficzno-polityczne Kaukaz Południowy, z pod-

kreśleniem wyłączenia z niej Azerbejdżanu i Osetii Południowej jako przestrzeni pola badawczego. Uznaję termin Kaukaz Południowy za bardziej adekwatny dla rozważań zawartych w książce. Politycznie obejmuje on, po upadku ZSRS, trzy państwa niepodległe – Armenię, Azerbejdżan i Gruzję, a także trzy terytoria quasi-państw – Abchazję, Górski Karabach i Osetię Południową. Politycznie odróżnia go to od Kaukazu Północnego, będącego częścią Federacji Rosyjskiej. Jednakże wyborem motywowanym *stricte* politycznymi i naukowymi racjami w pracy jest nieużywanie terminu Zakaukazie. W moim odczuciu jest to forma imperialna i kolonialna, która do języka polskiego przeniknęła z rosyjskiego. Jej użycie w pracy opierającej się w znacznej mierze na dorobku badań postkolonialnych byłoby według mnie znaczącym nadużyciem. To przekonanie wynika przede wszystkim z własnego doświadczenia badawczego – nigdy podczas długoletnich badań prowadzonych na Kaukazie nie spotkałem się tam z użyciem terminu Zakaukazie.

Limitacje

Nie jestem zwolennikiem tłumaczenia się badaczy z wszelkich subiektywnie i dedukcyjnie podejmowanych decyzji ograniczających przedmiotowy i podmiotowy zakres pola badawczego. Uważam również, że nieobecność Osetii Południowej, a przede wszystkim Azerbejdżanu w rozważaniach dotyczących pamięci zbiorowej na Kaukazie Południowym dla badaczy regionu powinna być dość jednoznaczna, szczególnie w kontekście podejmowanego zagadnienia reprezentacji. Tytuł tej pracy został także skonstruowany w taki sposób, aby podkreślać subiektywny wybór badanych przypadków. Badacz ma prawo do opisu przedmiotu na wybranych przykładach. Z drugiej strony, może wydawać się to wskazane, biorąc pod uwagę to, że Górski Karabach, formalnie część Azerbejdżanu, stanowi ważną przestrzeń badania. Analogicznie, skoro analizuję pamięć w Abchazji, quasi-państwie formalnie należącym do Gruzji, to samo powinienem uczynić z Osetią Południową, która także ma taki status. Wobec tego, dla doprecyzowania, poniżej przedstawiam podstawowe przyczyny wybranego ograniczenia. W przypadku Osetii

Południowej kwestia nieobecności jest dość prosta. Pierwotny plan badań uwzględniał to terytorium, jednakże o pominięciu tego quasi-państwa zadecydowały czynniki obiektywne, na które jako badacz nie miałem żadnego wpływu. Wielokrotnie próbowałem dostać się na to terytorium, bez skutku. Skomplikowane procedury wjazdowe, brak możliwości dotarcia od strony Gruzji, celowe bariery instytucjonalne wprowadzane przez władze osetyjskie sprawiły, że nie udało mi się dostać do Osetii Południowej, a tym bardziej przeprowadzić tam rzetelnych badań i zebrać materiałów do analizy. Ponieważ moje rozważania opierają się na metodach etnograficznych, na obecności w terenie, a także na analizie konkretnych sposobów reprezentowania dyskursów pamięci w przestrzeni, uznałem brak możliwości fizycznej obecności za dyskwalifikujące etycznie i poznawczo dla uwzględnienia Osetii Południowej. Z perspektywy naukowej pozostaje mi jedynie mieć nadzieję, że przeprowadzenie analogicznych badań stanie się pewnego dnia możliwe. Niemniej, jako że Osetia Południowa, podobnie jak Abchazja, jest ważnym odniesieniem dla gruzińskich narracji, w książce w kilku miejscach pojawiają się do niej nawiązania.

W przypadku Azerbejdżanu rzecz jest bardziej skomplikowana. Na wstępnym etapie konceptualizacji, w tym zasięgu podmiotowym, określiłem czynniki, które w moim rozumowaniu były wystarczające dla nieuwzględnienia Azerbejdżanu. Następnie na etapie badań Azerbejdżan wielokrotnie pojawiał się jako odniesienie, czego efektem jest precyzyjna konceptualizacja przyczyn limitacji, skategoryzowana w czterech grupach czynników. Pierwsza z nich obejmuje czynniki polityczne. Podstawowym przedmiotem badania jest analiza procesu dynamicznej zmiany reżimu pamięci, hegemonicznego dyskursu o przeszłości w ramach szerszej transformacji politycznej po upadku ZSRS. W przypadku Armenii, Gruzji, ale również, być może nieco paradoksalnie, Abchazji i Górskiego Karabachu nowe projekty pamięci, nowe hegemonie są konstruowane w demokratycznych lub hybrydowych reżimach politycznych³⁰. Nawiązując do

³⁰ O cyklicznych zmianach wewnętrznej dynamiki systemu w kontekście post-sowieckich przemian rewolucyjnych w Abchazji, Armenii i Gruzji pisze

teorii demokratyzacji, mimo wahań, żaden z analizowanych podmiotów nie stał się skonsolidowanym autorytaryzmem. W kwestii wolności słowa są to reżimy wolne lub częściowo wolne, gdzie są możliwe publiczne reprezentacje pamięci niezgodne z oficjalną obowiązującą hegemonią dyskursywną. Jakkolwiek, o czym piszę w wielu miejscach książki, wiele technologii władzy jest nastawionych na wymazywanie lub ograniczanie niepożądanych reprezentacji, to są one oparte na represji dyskursu – przemocy symbolicznej. Nie da się tego powiedzieć o Azerbejdżanie³¹. Odwołując się do jednostkowego przykładu takiego wymazywania, które opiera się na represjach wykraczających znacznie poza represje dyskursywne/ przemoc symboliczną, można przywołać historię Akrama Ajlisiego. Ten jeden z najważniejszych współczesnych pisarzy azerbejdżańskich, w 2012 roku opublikował książkę *Kamienne sny*³². W powieści, której akcja dzieje się na przełomie lat 80. i 90., Ajlisli przedstawił początki ormiańsko-azerbejdżańskiego konfliktu o Górski Karabach na tle implozji ZSRS. Powieść jest również zapisem indywidualnej pamięci – bohater Ajlisiego w snach przenosi się do czasów, gdy wychowywał się w małej wiosce w Nachiczewanie, w której w 1919 roku doszło do pogromów Ormian dokonanych przez armię turecką z pomocą miejscowych azerbejdżańskich muzułmanów. Bohater cierpi, przypominając sobie przez sny dzieciństwo, a jednocześnie przeżywa nową tragedię Ormian, która dzieje się w czasie rzeczywistym. Jest przekonany o tym, że Azerbejdżan nie może zaznać spokoju, bo du-

porównawczo Henry E. Hale (2014: 350–371). Ten sam autor w przypadku Górskiego Karabachu wskazuje na nierewolucyjną politykę opartą na syndromie kulawej kaczki (2014: 302–304). Nie zmienia to jednak charakteru reżimu w quasi-państwie, zbudowanym na zasadzie relatywnej demokratyczności.

³¹ O przemianach politycznych w Azerbejdżanie, które doprowadziły do konsolidacji reżimu autorytarnego, pisał m.in. Svante E. Cornell (2011: 162–198). Zmiany w systemach politycznych quasi-państw w szczególowej monografii omówił Rafał Czachor (2014). Nie da się tego powiedzieć również o Osetii Południowej, co stanowi dodatkowy argument wspierający ostateczną decyzję o nieuwzględnieniu tego quasi-państwa w badaniach.

³² Książka ukazała się pierwotnie w tłumaczeniu na rosyjski w piśmie „Дружба народов”.

chy zamęczonych nie dadzą spokojnie żyć³³. Co istotne, w powieści Ajlisli wprowadził bohaterów wzorowanych na prawdziwych postaciach, m.in. Abulfazie Elczibeju, nacjonalistycznym przywódcy Ludowego Frontu Azerbejdżanu i prezydencie w latach 1992–1993, a także historyku Zii Bunjadowie, znanym z zażartej i nieustępliwej armenofobii. Książka wywołała skandal w Azerbejdżanie. Jej treść, ukazując Ormian w pozytywnym świetle, miała w perspektywie krytyków obrażać naród azerbejdżański. Książki Ajlisliego były palone na stosach, marginalna partia polityczna zapowiedziała obcięcie piarszowi ucha, w Baku i mniejszych miejscowościach w Azerbejdżanie odbywały się protesty. Ajlisli, co ważne, został ukarany również instytucjonalnie – jego książki zostały wycofane z list lektur obowiązkowych w azerbejdżańskich szkołach, pracę stracili jego żona i synowie, a on sam, w efekcie rozporządzeń prezydenta Ilhama Alijewa, został pozbawiony honorowego tytułu ludowego pisarza Azerbejdżanu oraz emerytury. Przykład ten wskazuje na odmienny charakter represyjności pamięci w Azerbejdżanie. Tak jak w przypadku Gruzji i Armenii, można odnaleźć wiele przypadków wymazywania niepożądanych elementów z oficjalnej polityki pamięci, jak pokazały badania, istnieją one i są silnie konstruowane na poziomie pamięci społecznej. W niedemokratycznym systemie politycznym Azerbejdżanu są one penalizowane, a twórcy ich reprezentacji są poddawani nie tylko symbolicznej, ale także materialnej i fizycznej represji przez instytucje władzy państwowej.

Drugą grupę czynników odróżniających Armenię i Gruzję od Azerbejdżanu stanowią często pomijane kwestie religijne. Wielu badaczy gruzińskich i ormiańskich wskazuje, że wielowiekowa tradycja chrześcijańska w obu krajach, połączona z mitem o małych narodach, które od wieków muszą chronić się przed islamskim zagrożeniem, ma podstawowe znaczenie dla gruzińskiej i ormiańskiej

³³ Książka Ajlisliego nie została przetłumaczona na polski. Dostępne jest m.in. angielskie wydanie, w tomie zbiorowym *Farewell, Aylis. A Non-Traditional Novel in Three Works*, obejmującym jeszcze dwie opowieści (Ajlisli 2018). Wojciech Górecki napisał reportaż poświęcony książce i reperkusjom wobec pisarza (2018: 48–60). Mikail Mamedov przeprowadził naukową analizę książki w kontekście skandalu wokół niej i relacji azerbejdżańsko-ormiańskiej (2014).

tożsamości narodowej. W kontekście Gruzji pisały o tym m.in. Nino Chikovani (2012) i Nutsa Batiashvili (2012), przypadek ormiański analizowali zaś m.in. Narek Mkrtchyan (2015), Stephan H. Astourian (1994) i Razmik Panossian (2002; 2006). Nie twierdzą, że czynnik religijny, a konkretnie tożsamość chrześcijańska, ma wiążące znaczenie dla pamięci zbiorowej w obu krajach. Jak wykazały badania – z pewnością tak nie jest, nie można jednak bagatelizować jej roli, a także pewnego podobieństwa Gruzji i Armenii, które implikuje. Odwołanie do tradycji chrześcijańskiej, obok kwestii odmienności językowej i kulturowej, odgrywało podstawową rolę w procesie kreacji nowoczesnych narodów w okresie przebudzenia na przełomie XIX i XX wieku. Współcześnie wątek nierozzerwalnej więzi łączącej tożsamość religijną i etnonarodową jest podkreślany przede wszystkim przez kręgi nacjonalistyczne w obu krajach. Niemniej jako miejsce pamięci, konkretne odwołanie i nawiązanie do przeszłości, o czym piszę szczegółowo w pierwszej części, istnieje w pamięci politycznej i społecznej na poziomie reprezentacji obu państw. Istotność czynnika religijnego w pamięci Gruzji i Armenii, w kontekście nieuwzględniania w rozważaniach Azerbejdżanu, nie ma na celu uargumentowania całkowitego braku tego czynnika w przypadku tego państwa. Nie wskazuje również na określenie pola badawczego przez pryzmat przynależności do świata chrześcijańskiego – szczególnie biorąc pod uwagę skomplikowaną kwestię relacji religii i pamięci w Abchazji, o czym piszę w rozdziale poświęconym temu quasi-państwu. Jest to jedynie wskazanie, że religia nie jest czynnikiem wiążącym dla pamięci w Azerbejdżanie w szerokim sensie³⁴. Svante E. Cornell wskazuje, że doświadczenie Azerbejdżanu jest diametralnie odmienne od przypadków innych państw muzułmańskich ze względu na zawieszenie między religijną tradycją i europejskim modernizmem a wzorowaną na tureckiej, państwowej sekularyzacji i kreacji tożsamości narodowej (2011: 262–264). Wiktor

³⁴ Oczywiście, w wąskim sensie, można wskazać na narracje uwzględniające istotność islamu, podkreślane przykładowo przez partie religijne, szczególnie aktywne w latach 90. Mają one jednak charakter marginalny. Przykładem może być niefunkcjonująca Islamska Partia Azerbejdżanu. O roli religii w warunkach transformacji pisał Tadeusz Świątochowski (2002).

Sznirelman podkreśla, że przednowoczesna tożsamość przodków współczesnych Azerbejdżan opierała się na kwestii *ummy* – wspólnoty wszystkich wierzących. Została ona następnie zastąpiona nowoczesnym konstruowaniem wspólnoty etnonarodowej, gdzie ważną rolę odgrywał język (2003: 37–38). Zdanie to podzielał również Tadeusz Świętochowski (1985: 64–72). W kontekście moich badań istotne jest to, że odwołanie do islamskiej tożsamości i historii islamu nie stanowi ważnego ogniwa azerbejdżańskiej pamięci, co odróżnia ją od Gruzji i Armenii.

Z czynnikami religijnymi pośrednio wiąże się następna grupa – czynniki etnonarodowe. W porównawczym zestawieniu można stwierdzić, że Gruzini i Ormianie mają większą „ciągłość historyczną” jako naród. Jakkolwiek jestem zwolennikiem etnosymbolicznych, konstruktywistycznych i procesualnych teorii narodu i nacjonalizmu, to muszę uznać, że wydarzenia historyczne związane z przednowoczesną przeszłością i tradycją państwowości odgrywają rolę w dyskursach pamięci. Historia Gruzji i Armenii podsuwa nosicielom pamięci bogaty zbiór faktycznych średniowiecznych i starożytnych odwołań. „Młody” naród azerbejdżański, w takim sensie, jak definiował to Świętochowski, nie posiada aż tak rozbudowanych zasobów. Wobec tego, uwzględniając również symboliczny konflikt o Górski Karabach, polityka pamięci musi opierać się na większej kreacji przeszłości, co często łączy się z falsyfikacjami historycznymi (zob. prace już wspomnianego Zii Bunjadowa; Шнирельман 2003: 101–193). Oczywiście takie manipulacje dotyczą także pozostałych państw i quasi-państw regionu, jednakże przeważa tu kwestia skali. Ma to fundamentalne znaczenie dla struktur i mechanizmów regulujących proces dynamicznej zmiany hegemonii pamięci.

Ostatnią grupę czynników określam mianem zewnętrznych. Wszystkie powyższe różnice wpływają na kwestie tego, w którą stronę kierowana jest uwaga konstruujących pamięć. Wciąż dynamicznie kreowana nowoczesna tożsamość azerbejdżańska w ramach pamięci zbiorowej, a przede wszystkim w wymiarze polityki pamięci, jest skupiona na pozycjonowaniu Azerbejdżan i ich państwa jako nierozzerwalnie historycznie związanego z Kaukazem Południowym. Jest to w głównej mierze konsekwencja nieustannego konfliktu pamięci

między nimi a Armenią wokół Górskiego Karabachu (Шнирельман 2003: 194–241). Opiera się to na podkreślaniu graniczności Azerbejdżanu jako miejsca na styku Azji i Europy, jednocześnie nawiązującego do perskiej przeszłości imperialnej, tureckiej wspólnoty językowej oraz europejskiego modernizmu. Tym samym to, co stanowi jedno z podstawowych odniesień dla pamięci zbiorowej w Gruzji i Armenii, a więc dziedzictwo podległości wobec ZSRS, nie jest tak ważnym ogniwem w Azerbejdżanie. Nawiązując do wspomnianej powyżej koncepcji mezoregionów pamięci Stefana Troebsta, w moim przekonaniu w Azerbejdżanie dominuje podejście „apatyczne” do komunistycznej przeszłości (Troebst 2011). Akcja dekomunikacyjna, bardziej od wymazania przeszłości, miała na celu wykreowanie miejsca dla narracji konsolidujących (płynną po rozpadzie ZSRS) tożsamość azerbejdżańską przez konstruowanie reprezentacji narodotwórczych. W Armenii i Gruzji, a także Abchazji i Górskim Karabachu (w najmniejszym stopniu ze względu na konieczność nawiązania do Azerbejdżanu) pamięć zbiorowa konstruuje się znacznie wyraźniej w odniesieniu do Rosji jako dawnego hegemonna, w przypadku Gruzji przede wszystkim, a w mniejszym stopniu Armenii na mitycznym przeświadczeniu o byciu częścią wspólnoty Europy. Poza powyższymi czynnikami istnieje również wiele innych elementów łączących, jednakże wydają się one mniej znaczące.

Nie uwzględniam w badaniach kilku istotnych elementów będących ważną składową badań nad pamięcią, szczególnie w wymiarze polityki pamięci. W tle, jako uzupełnienie rozważań dotyczących reprezentacji przeszłości w miejscach pamięci i interakcji z nimi, nawiązuję do takich elementów, jak prawodawstwo (ustawy pamięciowe), dyskurs o przeszłości oraz historiografia jako taka. Moim założeniem od samego początku było ukazanie pamięci zbiorowej jako polityczności, działania, praktyki politycznej i dyskursu, przez analizę reprezentacji pamięci, które obejmują znaki i kody, konsolidując tym samym struktury i mechanizmy pamiętania i zapomniania, znacznie trwalsze od zawartości tekstów. Również te pomijane aspekty zasługują w polskiej literaturze przedmiotu na szczególną analizę, która mogłaby dobrze uzupełniać poniższe rozważania,

tworząc pełniejsze, integralne ujęcie Kaukazu Południowego jako regionu pamięci.

Układ książki

Książka jest podzielona na cztery rozdziały, w nawiązaniu do struktury pola badawczego adekwatnej do badań reprezentacji pamięci w przestrzeni politycznej Armenii, Abchazji, Gruzji i Górskiego Karabachu. Książkę można czytać jako całość, ale także skupiając się wyłącznie na oddzielnych rozdziałach. We wprowadzeniu w zakres tematyczny, polegającym na doprecyzowaniu poszczególnych części składowych rozważań, zostały szczegółowo opisane pole badawcze, hipotezy, cele pracy, jej zakres oraz metodologia. Wprowadzenie zawiera uwagi terminologiczne, definicyjne i językowe. Pisanie o przestrzeni pamięci Kaukazu Południowego wymagało wyselekcjonowania odpowiedniego języka, który spajałby ogromne zróżnicowanie kulturowe skomplikowanego regionu. Należało także ujednolicić chociażby kwestię tłumaczenia i transliteracji z używanych w regionie języków – w tym przypadku abchaskiego, azerbejdżańskiego, gruzińskiego, ormiańskiego, osetyjskiego i rosyjskiego. Języki te są zapisywane w czterech odmiennych porządkach alfabetycznych (gruzińskim, ormiańskim, łańskim i cyrylicy), co sprawia dodatkową trudność. Osobną kwestią były również zagadnienia terminologiczne i definicyjne. Splecenie porządków politycznego, prawnoustrojowego, kulturowego i społecznego w narracjach mnemoniczych sprawia, że konieczne jest doprecyzowanie i uzasadnienie wyboru poszczególnych terminów.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Struktura dyskursu pamięci Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu*, zawiera rozważania teoretyczne związane z obecnością przeszłości w teraźniejszości. Stanowi on konceptualizację szczegółową oraz omówienie podstawowych uwarunkowań polityczności pamięci, a także bezpośrednio z niej wynikających implikacji interpretacyjnych i analitycznych. Prezentuję w nim wybrane definicje pojęć oraz siatkę teoretyczną wykreowaną podczas wieloetapowego procesu zbierania, przetwarzania i analizy danych z badań jakościowych. Polityczność pamięci

jest zależna od konkretnego pola badawczego, którego dotyczy analiza. Znając zatem mnogość potencjalnych sposobów opowiadania o zagadnieniu, w rozdziale przedstawiam propozycję modelu interpretacyjnego, który wydaje mi się adekwatny do badanej przestrzeni politycznej. Z jednej strony, trzeba zatem wskazać na redukcyjne, konfliktowe postrzeganie polityczności pamięci przez jej nosicieli. Z drugiej zaś, należy zauważyć, że potencjał artefaktów kulturowych, ucieleśnionych miejsc pamięci pozwala na pogłębione omówienie najbardziej wieloznacznych i przemilczanych elementów. Rozdział zawiera refleksję nad zagadnieniem wieloznaczności pamięci zbiorowej, następnie jest omawiana, istotna dla zakresu książki, relacja między pamięcią, władzą i politycznością. Na podstawie tak zarysowanego tła teoretycznego na końcu rozdziału została przedstawiona struktura pola badawczego.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Historia i terażniejszość. Sowietyzacja i postsowieckość pamięci*, została omówiona kwestia przekształcania się struktury modelu pamięci i zapominania w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji w poprzednim reżimie prawdy, czyli, w historycznym ujęciu, za czasów istnienia ZSRS. Istotna w tym kontekście okazuje się refleksja nad tematem sowietyzacji, ujmowanej w postkolonialnej kategorii sowietyzacji mentalnej oraz w ujęciu wąskim jako konkretnego procesu historycznego. Staram się przedstawić sposoby budowania struktur pamięci w czasach sowieckich, gdyż biorąc pod uwagę podstawową hipotezę pracy, są one kontynuowane w pamięciach zbiorowych, kształtowanych po upadku imperialnej struktury ZSRS. Rozdział zaczyna się od teoretycznych rozważań nad odmiennymi ujęciami sowietyzacji oraz kwestią jej wpływu na przestrzeń reprezentacji. Następnie została przedstawiona historia sowietyzacji w wąskim sensie, a więc ustanawiania władzy sowieckiej w ramach procesu korenizacji i indygenizacji w każdym fragmencie pola badawczego. W dalszej kolejności analizie poddano dynamikę zmian w przeobrażających się uwarunkowaniach istnienia sowieckiego państwa. W drugiej części rozdziału opisuję konkretne lokalne uwarunkowania sowietyzacji reprezentacji przeszłości na Kaukazie Południowym. Ostatni podrozdział poświęcono kwestii desowietyzacji oraz kolonialnych ele-

mentów, które zostały zachowane w zmienionym reżimie prawdy, po upadku ZSRS.

Rozdziały trzeci i czwarty zawierają właściwą analizę reprezentacji przeszłości po przełomie 1991 roku, będąc próbą zastosowania antropologii politycznej w praktyce, przez którą przyglądam się konkretnym elementom konstruowania się polityczności pamięci Kaukazu Południowego. Sposób prowadzenia narracji opiera się na opisie wyselekcjonowanych znaczących miejsc pamięci, które reprezentują poszczególne wymiary pamięci oraz jej narracje dyskursywne w Armenii i Gruzji. Każdy podrozdział powstał na takim samym schemacie, którego podstawę stanowi klasyczny tekst antropologiczny, szczegółowo opisany przez Michaela Angrosino (2010a: 47–48). Rozpoczyna się wprowadzeniem do narzędzi badania specyficznego przykładu etnograficznego. Struktura poszczególnych części jest analogiczna, opiera się na skondensowanym połączeniu źródeł etnograficznych – wywiadów nieustrukturyzowanych pogłębionych, obserwacji uczestniczącej i artefaktów wizualnych. Jednakże pojawiają się pewne różnice w użytych pomocniczych narzędziach (choćby w przypadku przykładu etnograficznego Muzeum Stalina w Gori, gdzie bardzo istotna była eksperymentalna etnografia). W dalszej kolejności zostaje przedstawiona dokumentacja wizualna konkretnego przypadku, po której następuje etnograficzny opis gęsty z badań terenowych, w którym starałem się zawrzeć możliwie dużą liczbę detali oraz tropów antropologicznych, nie stroniąc również od ważnego etnograficznego źródła – plotek, anegdot i niedomówień. Następnie w każdym podrozdziale zamieszczam analizę i interpretację, oparte na odniesieniu do wcześniej szczegółowo opisanego tła teoretycznego przy użyciu pomniejszych referencji z badań terenowych oraz kompatybilnych prac analitycznych dotyczących badanego fenomenu. Dbając o wierność wielopoziomowemu podejściu paradygmatycznemu oraz jego ontologicznym i epistemologicznym podstawom, staram się rzetelnie i wieloaspektowo zinterpretować zaobserwowane elementy oraz ich analityczne i interpretacyjne implikacje. Poszczególne raporty są zakończone krótkim podsumowaniem w postaci wniosków ogólnych. Całość służy odpowiedzi na pytanie, jak przestrzeń i poszczególne miejsca pamięci

znaczą odczuwanie polityczności pamięć i jak wpływają na społeczne ramy pamięci.

Rozdział trzeci, zatytułowany *Wymiary pamięci Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu* zawiera analizę najważniejszych wymiarów *imaginarium* pamięci. Opisuję w nim kolejno wymiary: postkolonialny, konfliktowy oraz wspólnotowy. Dla każdego z nich subiektywnie wybrałem przykłady antropologiczne, które są rezultatem badań terenowych. Pierwszy podrozdział nosi tytuł *Postkolonializm, postsocjalizm i postimperializm a pamięć*. W ujęciu postkolonialnym przykładem etnograficznym jest wielomiejscowa etnografia postsowieckiej nostalgii i tęsknoty oraz dwoistości doświadczenia kolonialnego. W następnym podrozdziale, zatytułowanym *Pamięć i konflikt*, omawiam rzeczywistość konfliktowego interpretowania pamięci oraz egzystencję w permanentnym stanie wyjątkowym, charakteryzującym trwanie Górskiego Karabachu. W wymiarze konfliktowym jest to etnograficzne wejrzenie w wizualną przestrzeń pokonfliktową w Górskim Karabachu. W podrozdziale zatytułowanym *Pamięć i wspólnota* piszę o wspólnotowych projektach budowania nowego modelu tożsamości, korzystając z szerokiego spektrum przykładów etnograficznych z Abchazji. W wymiarze wspólnotowym posługuję się przykładem wizualnej reprezentacji tworzenia wspólnoty w Abchazji. W podrozdziale *Imaginarium pamięci*, stanowiącym spoiwo między dwiema częściami, opisuję wyobrażenie, społeczne *imaginarium* oraz jego poszczególne elementy – reprezentacje, refleksje i konstrukcje, będące podstawą do interpretowania relacji władzy i pamięci.

W rozdziale czwartym, zatytułowanym *Między pamięcią instytucjonalną a kontrpamięcią*, zostały zanalizowane przykładowe reprezentacje pamięci. Rozdział zawiera cztery pomniejsze, osobne narracje ujęte w podrozdziałach. Nawiązując do struktury badawczej, narracje te stanowią etnograficzne egzemplifikacje wymiarów dyskursywnych, kształtujących przestrzeń pamięci. W podrozdziale zatytułowanym *Pamięć instytucjonalna i nowy reżim prawdy* opisuję kreowanie nowego reżimu prawdy, który objawia się w momencie przekształceń po historycznym zerwaniu. Mechanizm opiera się tu w głównej mierze na redukcjonistycznym sposobie interpretowania

społecznych fenomenów pamięci. Drugi podrozdział, zatytułowany *Indywidualna praktyka polityczności pamięci*, stanowi opis pamięci wykluczonej i marginalizowanej w walce o hegemonię. Narracja tego fragmentu jest etnograficznym opisem przypadku Muzeum Sowieckiej Okupacji w Tbilisi, będącego częścią Gruzińskiego Muzeum Narodowego. W następnej części omawiam to, co nazwałem wcześniej indywidualną praktyką polityczności pamięci. Moja opowieść etnograficzna skupia się tu wokół jednej postaci – Soso, opiekuna i mieszkańca Muzeum-Drukarni, odosobnionego reliktu przeszłości w centrum Tbilisi. W ostatnich dwóch podrozdziałach, *Gruzińska narracja styku – pamięć ambiwalentna* oraz *Ormiańska narracja styku – pamięć totalna*, na podstawie dwóch przykładów etnograficznych, jednego z Armenii, drugiego z Gruzji, opisuję narracje styku, a więc najbardziej wyraźną społecznie ramę pamięci, będącej dyskursywnym połączeniem wiedzy-władzy i codziennego ucieleśnionego bycia politycznego. Podrozdziały zawierają narracje będące podsumowaniem i interpretacyjnym opisem powstawania narracji styku, tej wypadkowej oficjalnych i zmarginalizowanych narracji w ramach dyskursu. Opieram się tu na dwóch przykładach – analizie przypadku kulturowego krajobrazu Gori i Muzeum Stalina oraz struktur pamięci etnograficzno-filozoficznej interpretacji pojęcia Ludobójstwa w Armenii na przykładzie Muzeum Ludobójstwa w Erywaniu.

Książkę zamyka syntetyczne podsumowanie teoretycznych i analitycznych rozważań nad naturą polityczności pamięci oraz antropologii politycznej reprezentacji dyskursów pamięci w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji. Na końcu pracy została umieszczona obszerna bibliografia, obejmująca publikacje dotyczące partykularnego zagadnienia pamięci i polityki historycznej na Kaukazie Południowym, a także ukazujące podstawową dla pracy kategorię teoretyczną w nawiązaniu do szerszego kontekstu przestrzeni postsowieckiej i analizy przez pryzmat teorii postkolonialnej. Jako że książka ma transdyscyplinarny, multimetodologiczny charakter, a całość jest efektem wielopłaszczyznowych studiów i badań, zdecydowałem się na stworzenie bibliografii bez rozróżnienia na pozycje podstawowe i wtórne bądź kontekstowe.

Chciałbym podziękować profesorowi Kazimierzowi Dziubce, promotorowi mojej pracy doktorskiej, na której opiera się znaczna część rozważań zawartych w książce. Okazane wsparcie intelektualne i osobiste pomagało mi w stopniu nieopisywalnym pokonywać trudności związane z kilkuletnią przygodą, jaką było badanie dyskursów pamięci Kaukazu Południowego. Chciałbym podziękować profesorowi Tomaszowi Strykowi za nieustanną inspirację do dalszej pracy naukowej i uwagi, które znacząco wpłynęły na ostateczny kształt książki. Chcę też podziękować zespołowi Zakładu Badań nad Historią i Pamięcią Europy Wschodniej Instytutu Studiów Politycznych PAN za słowa krytyki oraz za wsparcie w trakcie pisania książki. W szczególności dziękuję dyrektorowi Instytutu Studiów Politycznych profesorowi Grzegorzowi Motyce, za zaufanie, mimo powtarzającej się konieczności wprowadzenia poprawek, oraz cierpliwość wobec zbyt często ujawniającego się zapalczego przekonania młodości o wyjątkowości własnej pracy i jej misji zbawienia świata. Dziękuję również profesorowi Przemysławowi Adamczewskiemu za nieustające dyskusje o Kaukazie, a także umacnianie przekonania, często przeze mnie podawanego w wątpliwość, że takie pisanie o tym miejscu na ziemi ma sens. Dziękuję też recenzentom książki za szczegółowe uwagi, które pozwoliły mi uzupełnić rozważania zaprezentowane w rozprawie. Dziękuję kolegom, doktorom Mateuszowi Zielińskiemu i Wojciechowi Ufłowi za niekończące się teoretyczne i filozoficzne dyskusje. Bez nich poszłoby szybciej, ale jakże mniej ciekawie. Dziękuję również osobom, z którymi miałem okazję spotkać się na konferencjach, sympozjach i szkołach letnich, a także wszystkim, którzy dzielili się ze mną wiedzą i doświadczeniem życia na Kaukazie. Część z tych osób, w czasie intelektualnej podróży przez kaukaskie reprezentacje pamięci, stała się przyjaciółmi. Dyskusje o pamięci z bliższymi i dalszymi znajomymi miały niepodważalny wpływ na trajektorię moich przemyśleń. Niemniej odpowiedzialność za wszelkie błędy, nadinterpretacje i sprzeczności ponoszę tylko ja. Wreszcie, dziękuję tym, którym jest dedykowana ta książka. Dziękuję mojej Mamie, bez której nie byłbym tu, gdzie

jestem, i która najbardziej we mnie wierzy. Dziękuję Natalii za wielką cierpliwość, kiedy praca naukowa sprawia, że zaniedbuję wszystko inne i nie mogę spełnić swojego przyjemnego obowiązku, wychodząc na spacer z psami.

Struktura dyskursu pamięci Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu

Wieloznaczność pamięci zbiorowej

Pojęcie pamięci zbiorowej

Badanie reprezentacji pamięci zbiorowej w transdyscyplinarnej perspektywie, a także specyfika struktury pamięci Gruzji, Armenii, Górskiego Karabachu i Abchazji, powodują konieczność wykorzystania elementów wielu teorii. W połączeniu z wieloznacznością pamięci zbiorowej, rozumianej jako kategoria poznawcza oraz fenomen kulturowy i polityczny, skutkuje to potrzebą odniesienia do idei i terminów definicyjnie dyskusyjnych. Jednocześnie większość pojęć używanych w książce należy do podstawowych zagadnień nauk społecznych i humanistyki, zatem podlegają one nieustannej reinterpretacji i redefiniowaniu w odmiennych kontekstach. Konsekwencją ich rozmycia jest konieczność wyboru konkretnego sposobu interpretowania danych kategorii, w zależności od ramy wyznaczonej podczas prowadzenia badań terenowych. Zarazem najbardziej nośne koncepcje dotyczące pamięci zbiorowej, jak choćby idea pamięci kulturowej Jana Assmanna, *les lieux de mémoire* Pierre'a Nory czy studia poświęcone pamięci o Holokauście, były osadzone w konkretnej specyfice kulturowo-politycznej (Assmann pisał głównie o pamięci w kulturach starożytności, a Nora odnosił się do pamięci w powojennej Francji, co ważne – przede wszystkim metropolitalnej). W wyniku rozprzestrzeniania idee znalazły ujście również w innych obszarach, pojmowanych zarówno w perspektywie geograficz-

nej, jak i dyscyplinarnej oraz kontekstualnej¹. Jest to ogromna zaleta globalizujących się studiów, a także intelektualne wyzwanie samograniczenia wobec kuszącej możliwości efektywnego przepisywania teorii, nawet w obszarach, gdzie okazuje się to przedsięwzięciem nieco na wyrost. Zatem antropologiczne badanie dyskursów pamięci to perspektywa, która, poza szczegółową imersją, wymaga też precyzyjnej konceptualizacji teoretycznej.

Filozoficzne korzenie refleksji nad pamięcią sięgają *Fedona* Platona, zagadnienie podejmowali zaś tacy klasyczni myśliciele, jak choćby Giambattista Vico (w *Nauce nowej*) czy Jean Jacques Rousseau (w *Wyznaniach*) (zob. Vico 1966; Platon 1995; Rousseau 2009). Obecność przeszłości w terażniejszości była także istotnym zagadnieniem dla Friedricha Nietzschego, np. w *Pożyteczności i szkodliwości historii dla życia z tomu Niewczesne rozważania* (2009). Pamięć jako fenomen społeczny i kolektywny pojawiła się w humanistyce stosunkowo późno, bo na przełomie XIX i XX wieku. Punktem zwrotnym stały się prace Émile'a Durkheima. Ważne fragmenty dotyczące komemoracji mitów i rytuałów pojawiają się w jego *Elementarnych formach życia religijnego* (2010). Kategorię pamięci zbiorowej w ścisłym sensie zawdzięczamy jego uczniowi i kontynuatorowi myśli, Maurice'owi Halbwachsovi. Poza wpływem Durkheima duże znaczenie dla jego koncepcji miały również kontakty z przedstawicielami pierwszej generacji historyków szkoły Annales, szczególnie z Markiem Blochem (Confino 2008: 77). Halbwachsa *Społeczne ramy pamięci* (2008) rozpoczęły dyskusję nad rolą reprezentacji przeszłości w terażniejszości oraz pamięcią i zapominaniem w kontekście tożsamości zbiorowej. Książka wydana we Francji w 1925 roku zapoczątkowała także rozważania nad konfliktową naturą pamięci. Przełomowość tej koncepcji można sprowadzić do przytoczenia najważniejszych wniosków Halbwachsa: „Tymczasem to właśnie w społeczeństwie człowiek normalnie nabywa wspomnienia, rozpoznaje je i lokalizuje”. I dalej: „W takim właśnie rozumieniu istniałaby pamięć zbiorowa i społeczne ramy pamięci i tylko w miarę,

¹ Terminów „wędrujące” i „rozprzestrzeniające się” pojęcia (idee) używam w rozumieniu przyjętym przez Mieke Bal (2012).

jak nasza myśl indywidualna umieszcza się w tych ramach i bierze udział w tej pamięci, będzie zdolna do wspomniania” (Halbwachs 2008: 4–5). Nie istnieje więc pamięć indywidualna, która nie byłaby osadzona w konkretnym kontekście społecznym, w szerszej ramie znaczeniowej i symbolicznej. Zasadniczym pytaniem, które postawił Halbwachs, a które w następstwie stało się podstawą rozważań o przeszłości w ramach studiów nad pamięcią, nie było pytanie o to, co rzeczywiście wydarzyło się w przeszłości, ale o to, co wybieramy, aby zostało zapamiętane, a co powinno być ze wspólnej świadomości wyparte. Halbwachs tę nieuniknioną społeczną ramę pamięci opisał następująco: „[...] nie ma pamięci, która byłaby możliwa na zewnątrz ram służących ludziom żyjącym w społeczeństwie do ustalania i odnajdywania wspomnień” (2008: 123).

To klasyczne rozumienie pamięci zbiorowej jest ważnym odniesieniem teoretycznym. W zestawieniu ze szczegółami wydaje się ono jednak zbyt wąskie, pełniąc jedynie funkcję magazynującą i funkcjonalną, na co zwróciła uwagę Aleida Assmann (2013b: 56–57). W koncepcjach następców Halbwachsa pamięć zbiorowa przestała być rozpatrywana tylko na binarnej osi jako narracja o przeszłości, przeciwstawna historii. W tym nurcie Karl Mannheim – jeden z najważniejszych, obok Halbwachsa i Aby’ego Warburga, wczesny teoretyk pamięci – dodaje również jako ważną formę pamięci tzw. pamięć pokoleń, a więc wyzbyte z doświadczenia współdzielenie pamięci (A. Assmann 2013b: 45–47). Opierając się na koncepcji Halbwachsa i Mannheima, Jan Assmann dzieli pamięć na komunikatywną i kulturową. Zwraca także uwagę, że istotnym pominięciem Halbwachsa było nieuwzględnienie cielesnych i reprezentacyjnych aspektów pamięci. Wynikało ono z klasycznego kartezjańskiego przekonania Halbwachsa o dualizmie ciała i ducha (J. Assmann 2008: 51). Pamięć zbiorowa okazuje się zatem wieloznacznym, splecionym konstruktem, w którym nie da się od siebie oddzielić poszczególnych biologicznych, chemicznych, psychologicznych, historycznych, politycznych, kulturowych i społecznych aspektów. Przez ramy społeczne indywidualum kształtuje przestrzeń, które są zapamiętywane i zapominane. Zniknięcie lub dyskursywne zerwanie ze społecznym odniesieniem powoduje zmianę struktury pamięci. Pamięć po-

siadają jednostki, jest ona jednak ukształtowana przez zbiorowość (J. Assmann 2008: 51–53). Jak wskazuje Lech M. Nijakowski, powołując się na definicję Barbary Szackiej, pamięć zbiorowa opiera się na trzech aspektach: poznawczym (odniesieniu do wyobrażenia o przeszłości), afektywnym (emocjonalnym przywiązaniu do pewnych narracji) oraz behawioralnym, czyli politycznym wykorzystaniu poszczególnych treści i form pamiętania (2008: 35–36). Ta wieloaspektowość i osadzenie w przeszłości wymagają wskazania, w jaki sposób jest wyznaczana granica między pamięcią zbiorową a historią oraz jaka jest rola badacza pamięci zbiorowej.

Pamięć zbiorowa i historia

Halbwachs wyznaczył zasadniczą różnicę między sposobami interpretacji przeszłości w dyskursach historii i historiografii a w dyskursie pamięci zbiorowej. Proponowane przez niego rozgraniczenie poznawczej roli historii i pamięci uznają za przestarzałe w ponowoczesnym świecie. W wizji modernistycznej, reprezentowanej przez Halbwachsa, historia i historycy jako jej nosiciele dążą do uniwersalizmu i obiektywizacji, co odróżnia ją od pamięci (w obu formach), która jest z założenia relatywna i niemożliwa do ujęcia w kategoriach uniwersalnych (stąd przykładowo rozważania Halbwachsa nad tzw. pamięcią narodową). Jednocześnie nie może istnieć zbiorowa pamięć ludzkości, gdyż nie istnieje ogólne odniesienie, konieczne do zaistnienia tego rodzaju pamiętania. Pamięć odnosi się do konkretnej grupy w przestrzeni i czasie, kiedy jest inaczej – traci swą istotę. Ostatnim elementem różnicy, o którym pisze Halbwachs, jest stosunek czasowego następstwa – historia pojawia się jako zobiektywizowana forma tam, gdzie już się nie pamięta (J. Assmann 2008: 58–61). Nora, francuski historyk, przedstawiciel trzeciej generacji szkoły *Annales*, wyznacza ostrzejszą granicę między historią a pamięcią:

Pamięć i historia to nie synonimy. Zwłaszcza dziś traktujemy te pojęcia jako binarną opozycję. Pamięć to życie, owoc żyjących społeczności założonych w jej imię. Ulega ciągłej ewolucji, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swoich kolejnych

zniekształceń, wrażliwa na manipulację i przywłaszczenie, łatwo poddaje się uśpieniu i budzi się od czasu do czasu. Historia tymczasem to problematyczna i zawsze niekompletna rekonstrukcja tego, co już nie istnieje. Pamięć nigdy nie przestaje być zjawiskiem aktualnym, relacją, która łączy nas z wieczną terażniejszością: historia potrafi natomiast jedynie uobecnić przeszłość (2011: 21).

Dystynkcje na tym się nie kończą. Nora wskazuje również na magiczny i afektywny charakter pamięci oraz intelektualizm i sekularność historii. Pamięć jest też ślepa, jest jej tak wiele, jak wiele jest grup, historia z kolei należy do każdego. I co najważniejsze, „pamięć jest absolutna, podczas gdy historia to domena relatywizmu” (Nora 2011: 21). Idea Nory jest także istotna ze względu na tę dystynkcję między dyskursem historii a dyskursem pamięci. Ostatecznie jedno z najważniejszych postawionych pytań dotyczy tego, gdzie w badanej przestrzeni przebiega granica między tymi dyskursami i jaka jest rola wykorzystania szeroko pojętej przeszłości w konstruowaniu tożsamości politycznej dzisiaj. Zakładając, co nieoczywiste, że taką granicę w ogóle da się wyznaczyć. Definiowanie pamięci i jej cech proponowane przez Norę skłania ku tezie, że pamięcią zbiorową łatwo manipulować i wykorzystywać jako narzędzie i cel w walce politycznej o „duszę” społeczeństwa. Ostatecznie sprowadza się to do wykreowania „polityki pamięci” i instytucjonalnej walki „oficjalnego pamiętania” z tym, co się nie mieści w pożądaną wizji.

Nora, a także Jacques Le Goff ujmowali zacieranie granic między historią a pamięcią oraz obecność pamięci w przestrzeni w kategoriach zmiany sposobu myślenia o niej, wynikającym z traum XX wieku. Nora pisał: „[...] jakaś głębinowa fala pamięci rozlała się ostatnio po świecie, wszędzie wiążąc ze sobą bardzo ściśle wierność dla rzeczywistej lub wyobrażonej przeszłości z poczuciem przynależności, świadomość zbiorową ze świadomością jednostkową, pamięć z tożsamością” (2001: 37). Nie jest to jedynie specyfiką pamięci Europy Zachodniej. Historia i pamięć (oraz tożsamość), także w przestrzeni Kaukazu Południowego, splatają się w dyskursie, tworząc wieloznaczną siatkę elementów, w której łączą się dyskursy pamięci komunikatywnej i kulturowej oraz historii. W tym kontekście

zadaniem historyka, co przypomina Le Goff, przywołując Witolda Kuleę, staje się walka z fetysyzacją oraz deifikacją historii i jej narracji:

Historyk musi – paradoksalnie – walczyć przeciwko fetysyzacji historii [...]. Deifikacja sił historycznych, która prowadzi do uogólnionego poczucia niemocy i obojętności, staje się prawdziwym zagrożeniem społecznym; historyk musi reagować, pokazując, że nic nie jest integralnie wpisane z góry w rzeczywistość i że człowiek może zmodyfikować zastane warunki (Kula 1961: 173; cyt. za: Le Goff 2007: 294).

Dla antropologa polityczności podstawowe zadanie sprowadza się do dostrzeżenia tych procesów zacierania się granic między pamięcią a historią w dyskursie oraz ich interpretacji z perspektywy relacji władzy i pamięci.

Pamięć komunikatywna i kulturowa a pamięć zbiorowa

Splatając francuskie i niemieckie tradycje rozważań nad pamięcią, Jan Assmann stworzył koncepcję podziału pamięci zbiorowej na komunikatywną i kulturową (1995). W jego koncepcji pamięć komunikatywna musi odnosić się do jednostki. Jej trwanie ogranicza się do długości życia człowieka i trzech pokoleń (80–100 lat). Zdaniem Halbwachsa z kolei długie trwanie to już dyskurs historii i w tym objawia się różnica między dyskursem pamięci a dyskursem historii. Assmann, odrzucając tezę Halbwachsa, stworzył koncepcję pamięci kulturowej (odwołując się do Aby'ego Warburga). Przechodząc na poziom kultury, traktowanej jako życie podług wartości, ten rodzaj pamięci trwa niezależnie od upływającego czasu i nosicieli. Objawia się w artefaktach kultury, w rytuałach, symbolicznie, fragmentach rzeczywistości, które niezależnie od jednostek mają możliwość ciągłego trwania. Assmann nazywa je za Warburgiem „figurami pamięci”, gdzie wielkie znaczenie poza warstwą oralnego odniesienia (które było wiążące dla Halbwachsa) ma „pamięć obrazowa”, czyli jej reprezentacje. Tak rozumiana pamięć ma znacznie bardziej polityczny charakter, biorąc pod uwagę jej elementy składowe definiowane

przez Assmanna: korelacje z tożsamością grupową, możliwość rekonstrukcji, formacje zinstytucjonalizowanego dziedzictwa kulturowego społeczeństwa, zorganizowanie, obligację (jasny system wartości, który wspiera relację władzy nad symboliką) oraz refleksywność (jako praktykę, autorefleksywność czy odbicie autoprezentacji grupy) (1995: 128–132). Pamięć tak rozumiana jest jednym z podstawowych fragmentów dyskursów związanych z budową wspólnot etnicznych, narodowych i państwowych. Assmann przedstawia różnicę następująco:

Tabela 1. Pamięć komunikatywna i kulturowa (za: J. Assmann 2008: 71)

	PAMIĘĆ KOMUNIKATYWNA	PAMIĘĆ KULTUROWA
TREŚĆ	Doświadczenie historii w ramach biografii indywidualnej	Mityczna prehistoria, wydarzenia z przeszłości absolutnej
FORMY	NiefORMALNE, mało wykształcone, naturalne, powstające przez powszednie interakcje	Ufundowane, kunsztowne, komunikacja ceremonialna, święto
MEDIA	Żywe wspomnienia w jednostkowej pamięci, doświadczeniu i przekazie	Trwale obiektywizacje, tradycyjne i symboliczne kodowanie/ /inscenizowanie przez słowo, obraz, taniec etc.
STRUKTURA CZASOWA	80–100 lat, horyzont 3–4 pokoleń przesuwający się wraz z terażniejszością	Absolutna przeszłość mitycznego czasu
NOSICIELE	Niewyspecjalizowani świadkowie wspólnoty pamięci	Wyspecjalizowani nosiciele tradycji

Odwołując się do modelu Assmanna, trzeba pamiętać, że powstał on jako dychotomiczny podział charakterystyczny dla badanych przez niego społeczeństw tradycyjnych i starożytnych. W tym kontekście między ukształtowaniem pamięci kulturowej a zaniknięciem pamięci komunikatywnej trzech–czterech pokoleń musiał minąć czas (*floating gap*). Zmiana cywilizacyjna i kulturowa oraz ukształtowanie nowoczesnych społeczeństw sprawiają, że propozy-

cję Assmanna należy traktować jako typ idealny i przydatną kategorię poznawczą. W ponowoczesności reprezentacje przeszłości należące do porządku pamięci kulturowej pojawiają się symultanicznie z przekazami zachowywanymi w pamięci komunikatywnej. Decydenci kształtujący politykę pamięci odwołują się zarówno do zindywidualizowanej pamięci komunikatywnej, jak i do pamięci kulturowej, w przypadku tej pierwszej tworząc ceremonialne reprezentacje przeszłości w odwołaniu do żywych wspomnień. Niemniej podział ten w dalszym ciągu jest w naszych rozważaniach przydatny. Podstawowa różnica dotyczy zagadnienia uczestnictwa i polityczności pamięci komunikatywnej i kulturowej. Dostęp do pamięci komunikatywnej jest otwarty dla wszystkich, nie istnieją mechanizmy władzy, które umożliwiałyby całkowitą kontrolę. Sprawia to, że rozproszona władza ma znacząco ograniczoną możliwość oddziaływania i manipulowania pamięcią komunikatywną. Skrajnie demokratyczna forma pamięci komunikatywnej skutkuje tym, że to w niej mieści się najwięcej reprezentacji kontrapamięci, pamięci wykluczonej i marginalizowanej, wypchniętej poza hegemoniczną narrację. Ściśle określona instrukcją jest natomiast dostępność pamięci kulturowej. W kulturach tradycyjnych wedle instrukcji otrzymywało się funkcję szamana lub innego nosiciela mitu. Przepisy regulujące opierają się na wykluczeniu i ekskluzywności. W społeczeństwach ponowoczesnych instrukcja i przepis przesuwają się na inne instytucje polityczne – muzea, pomniki, celebracje świąt państwowych. Przekształca się także struktura czasowa – absolutna przeszłość mitycznego czasu zostaje zamieniona na absolutyzowane odwołanie do pożądanego historycznego momentu. Przeobrażeniom ulegają też treści, w których mityczna prehistoria splata się z narracją historyczną zgodną z ideologią aktualnej hegemonii. Ponowoczesne polityki pamięci, dyskursywnie opierając się na odmiennych treściach i strukturze czasowej, w formie, mediach i przez nosicieli są konstruowane według tych samych mechanizmów. To ściśle zdefiniowana i określona na podstawie szczegółowego zapisu formalnego i komunikacyjnego instytucja w relacji władzy decyduje o kształtowaniu i konstruowaniu mechanizmów i struktur pamięci. W kontekście badania reprezentacji przeszłości kategoria pamięci kulturowej jest użytecz-

na, gdyż utrwała się ona w kulturowych artefaktach (pomnikach), dziedzictwie i instytucjach (muzeach). Magdalena Saryusz-Wolska twierdzi, że „[...] pamięć kulturowa istnieje ponad pamięcią zbiorową i utrwala jest w mediach, instytucjach i tekstach kultury” (Saryusz-Wolska 2009: 34). Zasadniczo zgadzając się z tą perspektywą, uznaję jednak, że pamięć kulturowa istnieje w pamięci zbiorowej, a nie ponad nią. Pamięć kulturowa zawarta w reprezentacjach i nośnikach pamięci ściśle koreluje z kwestią politycznego regulowania KANONU I ARCHIWUM, a więc tego, co może być zapamiętane oraz tego, co powinno być zapomniane, gdyż nie mieści się w hegemonicznej narracji władzy. Polityka pamięci w największym stopniu ingeruje właśnie w pamięć kulturową i nią manipuluje, zarówno w wymiarze historiografii i edukacji, jak i reprezentacji w przestrzeni, która stanowi podstawowy przedmiot moich badań. Jednocześnie pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa w formach i reprezentacjach spletają się, tworząc specyficzną narrację styku.

Pamięć zbiorowa a polityka pamięci i kontrapamięć

Czas pamięci, obsesja pamięci, fala pamięci, ofensywa pamięci – rozważania nad intensyfikacją obecności przeszłości w teraźniejszości skutkują odmiennością metafor skonstruowanych po to, aby dookreślić fenomen reprezentacji pamięci, która ogarnęła najpierw Europę Zachodnią, by następnie dotrzeć do Europy Środkowej, Wschodniej i na Kaukaz. Przykładowo Nikołaj Koposov datuje początek *memory boom* na lata 70. i 80. w Europie Zachodniej, uznając, że w Europie Wschodniej wzrost zainteresowania przeszłością rozpoczął się na początku XXI stulecia (2017: 25–59, 129–148). *Memory boom* to intensyfikacja społecznej potrzeby upamiętniania – wypełniania przeszłością teraźniejszości w celu umacniania zbiorowych tożsamości, ale również polityczne aspekty ingerowania i manipulowania przeszłością, podporządkowywania pamięci konkretnym politycznym wizjom, czyli polityka pamięci. W Polsce termin „polityka pamięci” jest zamiennie stosowany z terminem „polityka historyczna”, przy czym to drugie określenie bywa, jak się wydaje, wykorzystywane częściej ze względu na powiązania tradycji

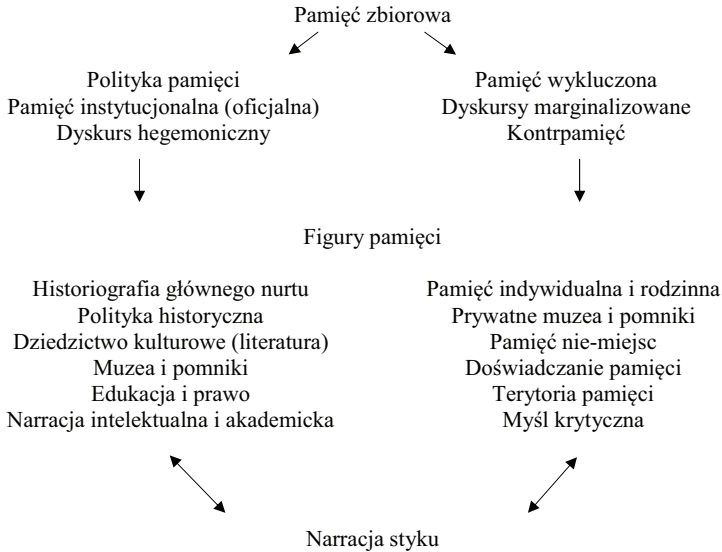
polskiej z niemiecką. To w Niemczech pod koniec lat 80. ukuto termin *Geschichtspolitik* („polityka historyczna”), który został następnie przeszczepiony na grunt polski. W tradycji francuskiej są używane zamiennie *politique du passé* („polityka wobec przeszłości”) lub *politique mémorielle* („polityka pamięci”). Joanna Kalicka i Piotr Witek słusznie zauważają, że żaden z tych terminów nie uwzględnia w nazwie historii (2014: 385). W tradycji anglosaskiej oraz rosyjskiej stosuje się też termin „polityka historyczna”, jednakże szczególnie w ostatnich latach dominuje termin „polityka pamięci” (ang. *politics of memory*, ros. *политика памяти*). Jako że rozważania nad kwestiami definicyjnymi w kontekście polityki pamięci i polityki historycznej nie są tematem książki, a także biorąc pod uwagę semantyczny chaos związany z pojęciem, o którym pisał m.in. Nijakowski (2008: 41–47), skłaniam się do konsekwentnego używania terminu „polityka pamięci”. Wynika to z przekonania, że „polityka historyczna” jest terminem nieprecyzyjnym. Wszelkie aspekty, które są w jej ramach rozpatrywane, zarówno w dyskusji akademickiej, jak i potocznie, wiążą się z przeszłością opartą na pamięci, a nie na historii, a więc konkretnej, uniwersalnej, z założenia przynajmniej obiektywnej wizji opisanego czasu przeszłego, która tylko temu ma służyć, nie będąc jednocześnie elementem aktualnych dyskursów.

Czym zatem jest polityka pamięci? Edgar Wolfrum zaproponował jej pozytywną, szeroką definicję – funkcjonując w sferze symbolicznej, jest ona społecznym środkiem konstruowania tożsamości, powstającym w efekcie dialogu polityków, historyków i społeczeństwa (1999: 26–32). Intencjonalne działanie skupia się tutaj na wszelkich aspektach i próbach przekazania wiedzy o przeszłości w celu utrzymania świadomości (edukacji, celebracji, historiografii itd.). Ta dialogiczna perspektywa nie przystaje jednak do uwarunkowań badanej przestrzeni pamięci, zdominowanej przez konfliktowe aspekty politycznego manipulowania przeszłością. Michael Bernhard i Jan Kubik stawiają jednoznaczną granicę między tymi aspektami pamięci, które są przedmiotem zainteresowania socjologii oraz – w węższym rozumieniu obecności przeszłości w teraźniejszości – politologów:

Zatem socjologia zajmuje się społecznymi mechanizmami zaangażowanymi w pojawienie się i organizację intencji pamiętania. Nauki polityczne mają inne, węższe zadanie: powinny skupić się na strategiach stosowanych przez aktorów politycznych, by sprawić, że inni pamiętają w określony, oczekiwany sposób oraz efektach takich pamięciowych manipulacji (2014: 7).

Wyznaczając precyzyjną granicę między pamięcią społeczną (albo społeczną ramą pamięci) a polityką pamięci, badacze wskazują, że politolodzy powinni być zainteresowani polityką pamięci w wąskim, państwowo-partyjnym (ideologicznym) sensie, której celem jest uzyskanie dyskursywnej hegemonii, a w konsekwencji utrzymanie lub zdobycie władzy. Zatem polityka w tym ujęciu jest nastawiona wyraźniej na konflikt niż dialog. Jest to podejście zbieżne ze stanowiskiem prezentowanym przez Nijakowskiego jako „państwowa polityka pamięci”, a które Tomasz Stryjek definiuje jako „wąskie znaczenie polityki pamięci” (2020: 14–15). Skłaniam się więc ku definicji Bernharda i Kubika, z zastrzeżeniem, że ich dychotomiczny podział i określone definiowanie polityki pamięci skutkują pominięciem ważnego czynnika pamiętania, jakim jest polityczność pamięci, ujawniająca się nie tylko w strategiach uzyskiwania hegemonii w procesie decyzyjnym, ale również w przemocowym decydowaniu na poziomie reprezentacji, jaka przeszłość mieści się w kanonie i archiwum, a jaka jest niepożądana. Rozważania nad tymi rozproszonymi narracjami władzy i polityczności uznaję za pole zainteresowania antropologii politycznej i badań transdyscyplinarnych. Reprezentacje, elementy obecności przeszłości w teraźniejszości, podlegają manipulacjom politycznym, zarówno w warstwie pamięci komunikatywnej, jak i w obrębie pamięci kulturowej. Oficjalna pamięć zawsze w określony sposób wyklucza i marginalizuje, a zatem definiuje kontrpamięć. Korzystanie z zasobów, form i struktur pamięci kulturowej i pamięci komunikatywnej, szczególnie w przestrzeni pamięci opartej na konfliktowym rozumieniu polityczności pamięci, skutkuje odwołaniem do reprezentacji, które są konstruowane na podstawie analogicznych form. Dynamikę relacji polityki pamięci i kontrpamięci oraz narracji styku obrazuje poniższy schemat:

Schemat 1. Polityka pamięci a kontrapamięć (opracowanie własne)



Pamięć oraz jej reprezentacje, refleksy, rekonstrukcje i *imaginarium*

Zgodnie z koncepcją Paula Ricoëura reprezentacja w pierwszym znaczeniu jest ponownym zaprezentowaniem w dyskursie bądź przestrzeni wizualnej tego, co nieobecne, bądź tego, co dotychczas było zakazane (Ricoëur 2012: 252–253). W nowych dyskursach historycznych pojawia się konieczność potwierdzania tożsamości, a jednocześnie odrzucenia przeszłości kolonialnej. Wykorzystywane są do tego fragmenty przeszłości, odpowiednio spreparowane i przekształcone, które w poprzednim reżimie pamięci zostały pominięte, zmarginalizowane bądź zakazane za sprawą ingerencji wiedzo-władzy – biopolitycznej decyzji suwerena, którym w tym przypadku są partia i najwyższe organy decyzyjne w Związku Sowieckim. Po uobecnieniu w umyśle najczęściej następuje uobecnienie w przestrzeni, a więc

przywrócenie do narracji pamięci. To przydatne narzędzie analityczne w przypadku istotnych kategorii postkolonialnych – nostalgii czy hybrydyczności i odniesienia do kultury centrum. Na Kaukazie Południowym takim przykładem zrekonstruowanej prezentacji przeszłości, re-prezentacji, jest upamiętnienie krótkiej, ale znaczącej symbolicznie historii Demokratycznej Republiki Gruzji w latach 1918–1921, całkowicie wypartej z podręczników i historiografii w czasach imperialnych (Jones 2014: 11–12; Toria 2014: 318–320). W dyskusję wizualną z odrzuconą przeszłością imperialną wchodzi z kolei takie elementy mnemoniczne, jak nostalgiczne Muzeum Józefa Stalina w Gori. W drugim znaczeniu reprezentacja jest po prostu przedstawieniem przeszłości w teraźniejszości, a więc bliska jest temu, co Nora rozumiał jako *les lieux de mémoire*, miejsca upamiętnienia. W tym kontekście ważne staje się to, jakie pole symboliczne, a co za tym idzie, jaki sposób prezentacji przeszłości został wybrany. Ma to istotne znaczenie dla zrozumienia mechanizmów polityczności w konkretnej przestrzeni. Przez odpowiednie mechanizmy i narzędzia interpretacyjne celowo i odpowiednio tworzonej reprezentacji pamięć ulega przekształceniom, stając się dyskursywnie regulowaną upolitycznioną kwestią. Ten rodzaj reprezentacji pamięci najczęściej jest utożsamiany z polityką historyczną. Reprezentacje w przestrzeni politycznej to także fragmenty historii mnemonicznych, które stają się osią konfliktu. Dla Ormian Muzeum Ludobójstwa w Erywaniu będzie miejscem pamięci, podstawą nowoczesnie rozumianej tożsamości grupowej, dla Azerbejdżan, jako że Ludobójstwo Ormian w dyskursie o przeszłości nie istnieje, jest historiograficznym nadużyciem. Podobnie coroczne upamiętnienie końca oblężenia Suchumu dla Gruzynów jest smutnym wspomnieniem traumy i utraty, podczas gdy dla Abchazów staje się symbolem niezależności od dyskursywnego byłego oprawcy².

Kwestia reprezentacji jest ściśle związana z jedną z cech podstawowych pamięci kulturowej, o której pisał Assmann – z zagad-

² Według Ricœur'a istnieje jeszcze jedno znaczenie słowa „reprezentacja” – jest to, jedynie poboczne dla omawianego kontekstu, rozumienie reprezentacji jako odniesienia dla historyka (2012: 252–253).

nieniem refleksywności (*reflexivity*), również rozważanym w trzech odmiennych sensach. Jak pisze Assmann, pamięć może być, po pierwsze, praktyką refleksywną (*practice-reflexive*), gdyż interpretuje wspólne doświadczenie przez mity, wyobrażenia, maksymy kulturowe, etnoteorie, powiedzenia, przysłowia czy rytuały. W tym kontekście pamięć stanowi narzędzie konieczne do interpretacji artefaktów. Po drugie, pamięć jest także autorefleksywna, gdyż używa samej siebie w celu definiowania, wyjaśniania, przekształcania, różnicowania i kontrolowania rzeczywistości społecznej. W tym znaczeniu pamięć jest żywa i dynamiczna, tak jak u Nory, podlega przekształceniom i konstruowaniu. W trzecim sensie, równie istotnym, pamięć jest refleksywna wobec własnego obrazu, gdyż odbija mapę i obraz wyobrażeń o sobie grupy, do której należy. Pamięć, reprezentowana i refleksywna w artefaktach kulturowych, ukazuje, w jaki sposób grupy społeczne (w naszym przypadku etnosy i narody południowego Kaukazu) postrzegają same siebie. Pamięć jest zagadnieniem dotyczącym w większym stopniu terażniejszości niż przeszłości, pozwala więc w tym rozumieniu refleksywności dotrzeć do wielopoziomowego sposobu przedstawiania sobie siebie przez grupy mnemoniczne (J. Assmann 1995: 132).

Reprezentacje i refleksje łączą się z kwestią stałego konstruowania pamięci, formacją pamięci czy dyskursywnymi przekształceniami. Ta zdolność pamięci (a znacznie częściej jej słabość) wynika z jej społecznego charakteru. Każda pamięć na poziomie kolektywnym nie opowiada nam bowiem jedynie o przeszłości. Można przyjąć tezę, że przeszłość jest dla pamięci jedynie odniesieniem, a ona sama konstituuje się przez konkretną ramę społeczną obecną w terażniejszości. Bez tej ramy, którą często staje się polityczne zapotrzebowanie, nie ma możliwości, by pamięć społeczna w jakiegokolwiek formie zaistniała (J. Assmann 1995: 130). Jeśli przeszłość nie jest esencją pamięci, ale jedynie jej odniesieniem, to równie duże znaczenie w konstruowanych dyskursach ma to, co wydaje się prawdziwe, albo to, co za prawdziwe chce być uznane (wracamy tutaj do rozumienia rzeczywistości społecznej zgodnie z teorematem Thomasa). Wówczas pojawiają się mity i wyobrażenia, które w pamięci pełnią odpowied-

nią funkcję, stając się najbardziej narażoną na ubezwłasnowolnienie od wiedzy-władzy częścią narracji.

Ostatnią z części składowych jest kwestia *imaginarium*, w tym kontekście rozumianego jako wspólnotowe wyobrażenie. Reprezentacje refleksywności oraz rekonstrukcje pamięci służą utrwalaniu *imaginarium*. Charles Taylor definiuje to zagadnienie następująco: „[...] *imaginarium* społeczne nie jest zestawem idei; jest raczej tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu” (Taylor 2010: 9–10; Leder 2014: 11). Interesujące dla nas jest więc to, jak pamięć działa i jak jest wykorzystywana (które jej elementy są utrwalane, a które odrzucane) do ukonstytuowania współczesnej tożsamości zbiorowej na Kaukazie Południowym. Zwracając się do figur nieuwzględnianych przez historiografię, ale często interpretowanych jako takie (rytuałów, mitów, wyobrażeń), staramy się zbudować obraz oraz jego odbicie, pole dyskursywne złożone z wyobrażeń, figur, miejsc pamięci, pamiętania i kształtowania wspólnotowości i tożsamości. Podsumowując, jak pisze Assmann:

Koncepcja pamięci kulturowej tworzy ciało złożone z ponownie użytych tekstów, obrazów, rytuałów, specyficznych dla konkretnego społeczeństwa w specyficznej epoce (to, co Foucault nazywał „episteme”, których kultywacja służy stabilizacji i przekazywaniu społeczeństwu, jego własnego obrazu. Na bazie tak pojmowanej kolektywnej wiedzy [...] grupa opiera własną świadomość jedności i odrębności (1995: 132).

Imaginarium odrębności i jedności na Kaukazie Południowym jest tematem rozważań prezentowanych w tej rozprawie. Za Charlesem Taylorem definiuję *imaginarium* tak:

Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi [...] raczej o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw (2010: 37).

Taylor zwraca uwagę na takie elementy tworzenia *imaginarium* społecznego, które wykraczają poza teoretyczne rozważanie. To raczej codzienne praktyki ujęte w takich artefaktach, jak obrazy, opowieści i legendy, które utrwalają *imaginarium*. Większość z tych praktyk przyjmuje charakter teraźniejszego odniesienia do przeszłości, więc możemy je określić mianem narracji mnemoniczych. *Imaginarium* społeczne będzie mieścić się bardziej na poziomie dyskursywnym narracji codziennej, jednakże, co opisałem powyżej, w ramach praktyki hegemonicznej narracja władzy próbuje elementy należące do drugiego z poziomów zagarnąć. Analogicznie do narodu potrzebującego nacjonalizmu, który go definiuje i konsoliduje, oraz etni wymagającej etniczności, również w przypadku kształtowania się i przekształcania *imaginarium* konieczny okazuje się zestaw konkretnych konsolidujących narzędzi. Są nimi imaginacje/wyobrażenia, będące też procesem, przez który tworzy się *imaginarium*. Polega on na przyjmowaniu jako danych elementów wyobrażonych i skonstruowanych oraz na definiowaniu własnej wspólnoty i polityczności przez ten pryzmat. *Imaginarium* realizuje się przez fizyczne lub abstrakcyjne kulturowe artefakty przedstawiające i reprezentujące wyobrażenia/imaginacje. Cztery elementy tworzące *imaginarium* – reprezentacje, refleksywności, rekonstrukcje pamięci i wyobrażenia, wyznaczają sposób trwania pamięci. Każda tożsamość zbiorowa zakorzeniona i ukonstytuowana oraz skonsolidowana wokół konkretnego dyskursu pamięci posiada, w danym momencie historycznym, specyficzną *episteme*, która wyznacza podstawową oś odwołania.

Pamięć a relacja władzy

Pamięć i zapominanie

Pamięć zawsze łączy się z relacją władzy. Milan Kundera w *Księdze śmiechu i zapomnienia* pisał, że: „walka człowieka z władzą, jest walką pamięci z zapominaniem” (Kundera 2013: 8). Jacques Le Goff dodawał, że „pamięć kolektywna jest instrumentem i celem władzy” (Le Goff 1992: 98). W ponowoczesnych i postkolonialnych społe-

czeństwach alians polityczności, władzy i pamięci okazuje się skomplikowany i wielowymiarowy. Niemniej niezmiennie jest to, że „[władza] legitymizuje się retrospektywnie i uwiecznia prospektywnie” (J. Assmann 2008: 86). Innymi słowy, umacnianie się władzy na przyszłość w teraźniejszości sprowadza się do konkretnego odniesienia do przeszłości. Równie silną relację pamięci z władzą stanowi alians władzy i zapominania. Legitymizacja i trwanie władzy, jej dyskursywna obecność są autorytarnym tworzeniem narracji opartych na zbiorowym zapominaniu, zamkniętym w odmiennych formach (zob. Connerton 2008). Jednocześnie sposób istnienia relacji pamięci w przestrzeni jest formą oczywistej przemocy symbolicznej, czyli „[...] mówiąc najprościej jak tylko można, tą formą przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współudziale” (Bourdieu i Wacquant 2001: 162). Splatanie się pamięci komunikatywnej z kulturową, a także z narracjami historycznymi, ofensywa wspomnianego przez Norę „czasu pamięci”, czy też „szaleństwa upamiętniania”, sprawia, że uczestnictwo w procesach pamięci nie ma woluntarystycznego charakteru. Estetyczny wymiar pamięci, indoktrynacja oraz propaganda instytucjonalna sprawiają, że, podobnie jak w systemie edukacji, nie można wyłączyć się jednostkowo z obecności w dyskursie reprezentacji. Jednocześnie niechęć do dzielenia mitycznych i skonstruowanych wizji skutkuje społecznym i zbiorowym wykluczeniem na poziomie jednostkowym. W wyniku wspomnianej skrajnej demokratyczności pamięci komunikatywnej (często w formie kontrpamięci) zapominane elementy dyskursu nie mogą jednak całkowicie zniknąć. Aleida Assmann przedstawia następujący model relacji pamięci z zapominaniem na poziomie pamięci kulturowej:

Tabela 2. Pamiętanie i zapominanie w pamięci kulturowej (za: A. Assmann 2013b: 77)

PAMIĘTANIE		ZAPOMINANIE	
Aktywne	Bierne	Aktywne	Bierne
Selekcja Zbiór	Akumulacja	Zaniedbywanie Lekceważenie	Negowanie Niszczenie
Pamięć pracująca	Pamięć referencyjna	Pozostałości materialne	Fizyczne zniszczenie
Kanon	Archiwum		
Muzeum Pomnik	Magazyn	Rozproszenie po zapomnianych miejscach	Tabu Cenzura Śmietnik
Biblioteka Nauki humanistyczne			

Relacja władzy między poszczególnymi poziomami pamiętania i zapominania, wiedzo-władzy oraz wykluczenia i stosunków podporządkowania może być obserwowalna we wszystkich czterech formach. W toku badań zaobserwowałem wiele przykładów wkraczania pamiętania powszechnego w przestrzeń tradycyjnie przypisaną historii, jak archiwum czy muzeum. Jednocześnie w badanej przestrzeni politycznej Kaukazu Południowego granica między aktywnym zapominaniem a biernym zapominaniem jest bardzo płynna. Intensywność i trwałość doświadczenia najpierw kolonialnego, a następnie postkolonialnego sprawiają, że trudno jest jednoznacznie określać, które elementy są zaniedbywane, a które intencjonalnie niszczone. W przypadku aktywnej pamięci i zapominania istotną rolę odgrywa kwestia intencjonalności przekazu oraz odgórnej narzuconej przez instytucje narracji, która jest tworzona z konkretnej politycznej potrzeby (zmiany nazw ulic, nowe pomniki, przywracanie bohaterów). Ten sposób upamiętniania i zapominania tworzy pierwszy wymiar, a więc politykę pamięci. Ślady, czyli swobodne przepływy pamięci, często wyłamujące się lub przeciwstawne wobec oficjalnego dyskursu, tworzą kontrapamięć – drugi wymiar pamięci, związany bardziej z podstawową politycznością i zapominany ofi-

cialnie. Specyfika pola badawczego sprawia jednak, że niektóre reprezentacje i nośniki pamięci (jak muzea i pomniki) w dalszym ciągu pozostają znaczące dla kontrapamięci. Upamiętnienia niezgodne z hegemoniczną narracją po zerwaniu historycznym są lekceważone i zaniedbywane, w niektórych przypadkach niszczone, podkreślając jeszcze wyraźniej niedemokratyczny charakter oficjalnej polityki pamięci.

Pamięć, przestrzeń i wyobrażenie

Następnym istotnym aspektem wymagającym doprecyzowania, ściśle powiązanim z kwestią reprezentacji pamięci, jest przestrzeń. Przyjętą koncepcję przestrzeni dobrze obrazuje cytat z Martina Heideggera: „Przeźrenie nie stoi naprzeciw człowieka. Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem. [...] Przeźrenie otwierają się przez to, że człowiek je zamieszkuje” (1977: 328–329). Innymi słowy, przestrzeń jest produktem wzajemnego oddziaływania poznającego podmiotu i otoczenia, w którym nie sposób oddzielić organizacji postrzeganego świata od organizacji procesu poznania, tj. pamięci, bieżącej percepcji i myślenia. Podobnie jak w umyśle ludzkim nie ma wydzielonych obszarów zajmujących się przetwarzaniem zróżnicowanych informacji (bodźców) w „to, co polityczne” i w rezultacie o treści „tego, co polityczne” decyduje przestrzenny charakter umysłu, nie istnieją także obszary życia, które *ex definitione* są „polityczne”. Mogą być one co najwyżej instrumentalnie UPOLITYCZNIONE, jednakże o ich polityczności decydują relacyjne spłoty czynników o podłożu społecznym, religijnym, ekonomicznym, kulturowym itd., które w odbiorze indywidualnym lub społecznym składają się na jej mentalno-dyskursywne wyobrażenie. Dlatego też uznaję, że przestrzeń polityczna to konstrukcja myślowa, w której definiuje się polityczność, ulegającą wraz z jej konsekwentnymi detemrinantami procesualnym, permanentnym, dynamicznym przekształceniom, zarówno egzogennym, jak i endogennym. W konkretnym przypadku pola badawczego konstrukcją myślową opisaną jako przestrzeń polityczna jest selektywnie ograniczony obszar Kaukazu Południowego, a kontekstem poli-

tyczności pamięci i jej reprezentacji w miejscach pamięci okazują się poszczególne dyskursy. Przestrzeń nie może zatem być postrzegana jako coś danego, ale jako kategoria nieustannie konstruowana, procesualnie redefiniowana.

Stefan Troebst słusznie zwraca uwagę, że trudno mówić o relacji pamięci i przestrzeni, nie odnosząc się do koncepcji *les lieux de mémoire* (miejsc pamięci) Nory oraz jej niemieckiego odpowiednika *Erinnerungsraum* (przestrzeni upamiętnienia) autorstwa Aleidy Assmann (Troebst 2010: 56). Nawiązując do polskiej tradycji badań pamięcioznawczych, Andrzej Szpociński traktuje „miejsca pamięci” Nory jako jednoznaczne z „żywą historią”, pojęciem wprowadzonym w latach 60. przez Ninę Assorodobraj-Kulę (1963). W książce używam nomenklatury tej pierwszej koncepcji, wychodząc z założenia, że wszystkie trzy podejścia są o tyle zbieżne, że używanie nazewnictw należących do perspektywy polskiej, niemieckiej i francuskiej wywoływałoby jedynie zamęt terminologiczny. Andrzej Szpociński zwraca uwagę na to, że koncepcja Nory nie została nigdzie dokładnie przez niego samego zdefiniowana, będąc jednocześnie jedną z najchętniej wykorzystywanych matryc teoretycznych w badaniach nad pamięcią (2008: 11–12). Tym samym doprecyzowanie mojego rozumienia tego terminu w kontekście relacji pamięci i przestrzeni, w wymiarze zarówno pojęciowym, jak i translacyjnym, wydaje się nieodzowne. Pierwszą kwestią jest pewien problem translacyjny. Przyjęło się tłumaczyć termin *les lieux de mémoire* jako „miejsca pamięci”. Szpociński słusznie zauważa, że termin ten nie wyczerpuje wszystkich sensów konstrukcji myślowej stworzonej przez Norę (2008: 12). Szpociński używa również angielskiego tłumaczenia *sites of memory*, podczas gdy znacznie bardziej powszechne jest tłumaczenie *realms of memory*, które można przełożyć, w zależności od kontekstu, jako „sfery pamięci” bądź „domeny pamięci”. Ze względu na przyjętą w polskim dyskursie akademickim, choć podlegającą ciągłej dyskusji, nomenklaturę pozostaję przy tradycyjnych miejscach pamięci, mając na uwadze, co wyjaśniam poniżej, że miejsce niekoniecznie musi odnosić się, jak tradycyjnie w języku polskim, do fizycznej przestrzeni. Szpociński pisze, że Nora z jednej strony odwołał się do koncepcji Halbwachsa, a więc poszukiwania i badania

konkretnych ram, w których pamięć jest uspołeczniana. Z drugiej przypomniat opisaną przez Frances Yates antyczną i średniowieczną sztukę zapamiętywania. Kolektywne pamiętanie bądź zapamiętywanie to umiejscawianie konkretnych miejsc (*loci*) z ich wyobrażeniami (*imagines*). Miało ono charakter ściśle indywidualny, zatem nieznaczący dla moich rozważań. Zgodnie z intencją Nory te artefakty kulturowe, które znaczą, nie muszą mieć materialnego wymiaru. Ich esencją jest to, że niosą ze sobą pewną opowieść, mówią nam coś o przeszłości, są regulowane społecznie i kulturowo. W miejscach pamięci indywidualna relacja między miejscem a wyobrażeniem zmienia się tu ze względu na regulację wynikającą z symbolicznej przemocy symbolicznej kultury, która tworzy określone konteksty, w jakich się pamięta (Szpociński 2008: 12–15). Próbując dookreślić myśl Nory, Szpociński definiuje „miejsca pamięci” następująco:

„Miejsca”, o jakich się tutaj mówi, mogą być rozumiane metaforycznie, jako jakiegokolwiek znaki i symbole, które skupiają na sobie uwagę, ponieważ podejrzewa się, że są depozytariuszami przeszłości. Sądzę, że takie poszerzenie stosowalności terminu „miejsca pamięci” jest uzasadnione już choćby z tego powodu, że zarówno realnym (muzeom, pomnikom, archiwom, świątyniom itd.), jak i metaforycznym „miejscem pamięci” przysługują te same właściwości: są one własnością określonych grup społecznych i skrywają w sobie takie lub inne, ważne z punktu widzenia zbiorowości wartości (idee, normy, wzory zachowań) (2008: 15).

Jeśli miejsca pamięci są własnością określonych grup społecznych, wówczas wpisują się w określoną przestrzeń pamięci. Tę z kolei tworzą wszystkie elementy składowe pamięci zbiorowej danej grupy: dychotomia pamięć komunikatywna–pamięć kulturowa, dychotomia polityka pamięci–kontrpamięć, a także relacja pamiętane–zapominane, przeplatające się w ciągłej procesualnej renegocjacji reprezentacji przeszłości w teraźniejszości.

W tym miejscu docieramy do drugiego wymiaru postrzegania przestrzeni. Każda z analizowanych części Kaukazu Południowego – Abchazja, Armenia, Gruzja i Górski Karabach – ma osobną, charakterystyczną przestrzeń pamięci. Pytanie wiążące się z jednym

z celów książki, które się tu ujawnia, dotyczy tego, czy można mówić o szerszej przestrzeni pamięci obejmującej wszystkie analizowane podmioty. Próbę odpowiedzi na to pytanie badawcze podejmuję przez poszukiwanie wspólnych elementów nawiązywania do przeszłości. Częściowo nawiążę do teorii mezoregionów pamięci Europy Wschodniej zaproponowanej przez Troebsta, w kontekście pamięci o komunizmie. Niemiecki historyk wyróżnił cztery mezoregiony w Europie Wschodniej, odmienne w przypadku kultur pamiętania³. Pierwsza to mezoregion obejmujący „społeczeństwa o silnym antykomunistycznym konsensusie dotyczącym historii”. Tu Troebst umieszcza państwa bałtyckie. Drugi mezoregion obejmuje państwa o „ambiwalentnych” kulturach pamiętania. W Europie Wschodniej to Polska, Węgry i Ukraina. Trzeci mezoregion to „apatyczne” kultury pamięci w takich państwach, jak Bułgaria, Rumunia i Serbia. I wreszcie mezoregion obejmujący „społeczeństwa, gdzie komunizm nie stracił legitymizacji”. Tu wymienione są Rosja i Białoruś (Troebst 2010: 58). Oczywiście, na co słusznie zwraca uwagę Nikołaj Kopsow, jest to wyłącznie zręczna typologia, w której łatwo znaleźć wyłomy czy niekonsekwencje (2017: 128). Dla badań istotne jest nawiązanie do niej przez konkretne przykłady opowiadania o przeszłości, w poszukiwaniu podobieństw i różnic w sposobach reprezentowania przeszłości i potencjalnego uzupełnienia typologii o społeczeństwa, państwa i quasi-państwa Kaukazu Południowego. Poza odniesieniem do przeszłości kolonialnej w ramach ZSRS i pamięci komunizmu ważne jest również rozważenie sposobów upamiętnienia konstruowania nowej hegemonii dyskursywnej i reżimu prawdy, a więc nawiązań do przeszłości przed momentem włączenia do struktur ZSRS. Jest to istotne w odniesieniu do teorii konstruowania wyobrażeń dotyczących narodu. W tym kontekście nawiązuję do koncepcji Benedicta Andersona („wspólnoty wyobrażone”) i Anthony’ego D. Smitha („etnosymbolizm”), a także prac Erica Hobsbawma i Terrence’a Rangera dotyczących roli wyobrażeniowych i wymyślonych

³ „Kultura pamięci” czy „kultura pamiętania” to termin dość rozmyty i nieprecyzyjny. Nie rozwodząc się zbyt nad definicją, traktuję go równoznacznie z pamięcią zbiorową.

fragmentów tradycji dla kształtowania idei narodowych przez pamięć (Hobsbawm i Ranger 1983; A. D. Smith 1991; 2009a; Anderson 1997; Hobsbawm 2012). Wszystkie te koncepcje łączy wspólne odejście od historiograficznego sposobu opisu źródeł narodów i skupienie się na warstwach nieoczywistych – odtworzonych tradycjach, roli mitów i wyobrażeń, rytuałach życia społecznego, transmitowaniu idei i wspomnień w przestrzeni publicznej i komemoracji, które to miały utwierdzać procesy narodotwórcze i państwowotwórcze. Aby określić przestrzeń pamięci (każdą z osobna i potencjalnie jedną wspólną) w kontekście reprezentacji – miejsc pamięci, poszukują tych wspólnotowych mitów i symboli.

Pamięć, dyskurs, hegemonia

Krytycy (nad)użycia „dyskursu” w humanistyce mają poważną podstawę do negatywnego interpretowania wykorzystania terminu wieloznacznego i definicyjnie niesprecyzowanego. Termin wywodzony z językoznawstwa i narratologii z biegiem czasu stał się ważną częścią rozważań w naukach społecznych. Badanie systemu wiedzy-władzy, jakim jest pamięć w konkretnym kontekście kulturowym, wymaga nie tyle jednoznacznego zdefiniowania, co raczej wskazania, jak dyskurs w danym przypadku jest skonceptualizowany jako kategoria epistemologiczna. Wspomniany już we wstępie Teun van Dijk proponuje definicję w szerokim ujęciu jako „wypowiedź i tekst w kontekście” (2001: 12). W tym sensie dyskurs jest nie tylko tym, co wypowiedziane, ale, jak pisze Nijakowski: „działaniem społecznym, które wykorzystując systemy symboliczne (nie tylko język), nadaje znaczenia zdarzeniom, osobom, stanom rzeczy, procesom itp. w określonej sytuacji” (2014: 102). Tak rozumiany dyskurs determinuje sposoby konstruowania i postrzegania przeszłości w teraźniejszości oraz implikacje tego procesu dla przyszłości. Dyskursywne tworzenie rzeczywistości to działanie oparte na selektywnym doborze zdarzeń, postaci, opowieści, które są reprezentowane, oraz tych, które są wykluczone. Takie konstruktywistyczne i dyskursywne ujęcie przeszłości skutkuje określoną, wielowymiarową relacją pamięci, władzy i dyskursu.

Martina Jorgensen i Louise Phillips zwracają uwagę, że niemożliwe jest przywoływanie analizy dyskursu jako władzy bez bezpośredniego odniesienia do Michela Foucaulta (2002: 12). Francuski filozof w *Archeologii wiedzy* opisuje dyskurs następująco: „Nazwiemy dyskursem zbiór wypowiedzi należących do jednej formacji dyskursywnej. [...] Kształtuje go natomiast ograniczona ilość wypowiedzi, dla których można określić pewien zespół warunków istnienia” (Foucault 2002: 138). W formacji dyskursywnej mieści się sieć rozproszonych dyskursów, określa ona również sposób działania i konstruowania dyskursu, definiuje zakres ARCHIWUM, a więc tego, co może zostać wypowiedziane. Analizując dyskurs pamięci w perspektywie Foucaultowskiej archeologii, badacz poszukuje odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób tworzy się konkretna dominująca narracja władzy o przeszłości. Jednocześnie, aby uchwycić strukturę jej tworzenia, a także formy, w których utrwalane są reprezentacje, konieczne jest określenie, co nie mieści się w ARCHIWUM. Jerzy Szacki pisze, że u Foucaulta „każdy dyskurs jest zarazem systemem władzy, oznacza bowiem narzucenie pewnej liczbie ludzi jakiejś definicji prawdy i fałszu, dobra i zła, normalności i patologii, a więc i ujarzmienie tych, którzy granicę między nimi chcieliby przeprowadzić w jakiś inny sposób” (2005: 907). Zadaniem badacza jest uchwycenie tego dominującego, instytucjonalnego dyskursu władzy oraz poszukiwanie i definiowanie przykładów pęknięć i zerwań oficjalnej formacji dyskursywnej. Badacz pamięci odnoszący się do tej koncepcji poszukuje utajonych, tabuizowanych lub zakazanych treści w kontekście, zmarginalizowanych na podstawie arbitralnego określenia przez dominujący dyskurs, co stanowi prawdę, a co fałsz. Polityka pamięci jest takim utrwalanym dyskursem – systemem władzy/reżimem prawdy, w którym produkowana i dystrybuowana jest wiedza dotycząca tego, jak i o czym trzeba pamiętać oraz jak i co ma zostać zapomniane. W kontrapamięci (w jej odmiennych formach) zachowują się natomiast fragmenty przeszłości wypierane z hegemonicznej formacji dyskursywnej władzy.

Perspektywa Foucaulta ma jednak pewne ograniczenie, które uzupełnia interpretacja jego myśli dokonana przez Ernesta Laclaua. Jak pisze Lotar Rasiński:

Foucaultowski dyskurs zdaje się znacznie ograniczonym zbiorem wypowiedzi, gdyż nie mogą się wśród nich w żadnym wypadku znaleźć codzienne akty mowy [...]. Taki dyskurs jest w zasadzie zbiorem wypowiedzi, które przeszły pewien „instytucjonalny test”, które pretendują do wypowiadania prawdy, do stania się „wiedzą” [...]. U Laclaua zaś cała rzeczywistość społeczna ma charakter „znaczący”, gdyż ujęta jest w dyskursie, stanowiącym wspólną płaszczyznę „behawioralnych” i „językowych” aspektów praktyki społecznej (2010: 181–182).

Foucault, mówiąc o dyskursie (w perspektywie „archeologii”), zajmuje się tym, co oficjalne, instytucjonalne, czyli komunikatami systemowymi. To, co odrzucone, dopiero może stać się dyskursem, jeśli zmarginalizowany system wiedzy zacznie pretendować do miana dominującego reżimu prawdy. Laclau podkreśla dyskursywność całej rzeczywistości. Jednakże jest jeszcze to, co nie jest ideologiczne, to, co spontanicznie powstaje jako praktyka życia społecznego, wypowiedzi wyabstrahowane z mającej funkcję kontrolującą wiedzę-władzy. To dyskurs istniejący równolegle w swoistych powiązaniach dyskursywnych z instytucjonalnym. To pewne narracje, często ahistoryczne, które znaczą społecznie równie wiele, politycznie splatając się nieustannie z tym, co Foucault nazywa REŻIMEM PRAWDY. Opierają się one często na referencjach do tych samych symboli. Co istotne, niekoniecznie muszą one pretendować do stania się dominującym dyskursem, częścią formacji dyskursywnej w określonym odmiennym reżimie prawdy. Nie muszą dążyć do uzyskania hegemonii. Mogą być ważną częścią społecznej pamięci, pozostałością po dawnych hegemonicznych narracjach lub też mogą wykazywać jedynie znaczenie lokalne. Niemniej stanowią ważną część pamięci zbiorowej, w ich reprezentacjach można odnaleźć struktury i formy charakterystyczne dla danej przestrzeni. Wobec tego uzupełnieniem dla koncepcji Foucaulta jest rozumienie dyskursu wywodzone z myśli Antonia Gramsciego. Tam, gdzie Foucault widział władzę jako rozproszone społeczne i kulturowe praktyki utrzymujące reżim prawdy i regulujące poszczególne dyskursy, Gramsci dostrzegł nieustanne ścieranie się ideologii w zderzających się dyskursach. Dyskursy, w tym przypadku symbolicznie uwiecznione w reprezen-

tacjach w przestrzeni, muszą być poddawane ciągłej, procesualnej walce ideologicznej o utrzymanie dominującej pozycji. Zmiana hegemonii kulturowej, z jaką z pewnością mamy do czynienia w badanej przestrzeni po upadku ZSRS, pozostawia ślady w postaci odrzuconych w nowym reżimie prawdy narracji i reprezentacji.

Polityczność pamięci

Zagadnienia przemian pamięci zbiorowych mogą być zarówno pozytywnymi procesami konstituowania się wspólnoty, jak i przestrzeniami konfliktu i antagonizmu, których niwelowanie opiera się na budowaniu instytucji politycznych. Dyskursy pamięci odnoszą się jednocześnie do pozytywnej i negatywnej (konfliktowej) interpretacji polityczności. Część teoretyków, jak Hannah Arendt czy Michaił Bachtin, stwierdza, że istotą przestrzeni polityczności są wolność i deliberacja, część z nich, jak Carl Schmitt, a za nim Chantal Mouffe, skłania się ku przestrzeni władzy, konfliktu i antagonizmu (zob. Mouffe 2005; 2006).

Jednakże w przypadku wyselekcjonowanej części Kaukazu Południowego bardziej uprawomocnione jest zwrócenie się do konfliktowego sposobu rozumienia polityczności. W badanej przestrzeni najwyraźniejszym sposobem budowania mechanizmów i struktur pamięci jest relacja konfliktowa, oparta na dualistycznym podziale polityka–polityczność (poziom ontologiczny–poziom ontyczny). Na postawienie takiej tezy pozwala doświadczenie antropologiczne, wielopoziomowa praca terenowa wykonana w tej przestrzeni politycznej. To właśnie wszechobecne, ale często nieme, jedynie zwizualizowane władza, konflikt i antagonizm, wyznaczają przestrzenie symboliczne polityczności pamięci i tożsamości kolektywnej. Nie oznacza to jakkolwiek całkowitego wyzbycia się pozytywnego rozumienia procesów pamięciowych w danym kontekście, szczególnie mając na uwadze zaawansowane programy rekoncylacji oraz budowania przestrzeni rozwiązywania konfliktów. Pamięć zawsze ma dynamiczny, procesualny i ucieleśniony charakter, zatem nie ma możliwości doszukiwania się w niej jednoznaczności. Również pozytywny

sposób kreowania dyskursu o przeszłości jest realizowany w przeszerzeniach politycznych Kaukazu Południowego.

Koncepcja polityczności Mouffe, najgłębiej osadzona w konserwatywnej krytyce liberalizmu (w rozumieniu oświeceniowym) Carla Schmitta, czerpie też znacząco z lewicowej krytyki liberalizmu, przede wszystkim z postmarksowskiej teorii hegemonii Antonia Gramsciego (Koczanowicz 2011: 113–118). Antyliberalne definiowanie polityczności, takie, które upraszczająco określimy lewicowym (rewolucyjno-radykalnym) bądź prawicowym (konserwatywnym), sprowadza istnienie społeczeństw do nieodzownego i odwiecznego istnienia antagonizmów. Tam, gdzie u Schmitta polityka jest pokojowym przedłużeniem stanu wojny, która ma w sposób mniej inwazyjny regulować istniejące antagonizmy, u Gramsciego pojawia się kategoria zmiennej hegemonii politycznej narzucanej przez klasy społeczne. Jej utrzymanie, a także niezbędna zmiana, stanowią warunek istnienia integralności społecznej. Hegemonia kulturowa wyznacza władzę polityczną (ta jest jej pochodną). Odchodząc od klasowego aspektu, który z oczywistych względów był dla Gramsciego istotny, warto zwrócić uwagę na wieloznaczną relację władzy i hegemonii kulturowej. Uzyskiwanie kontroli nad pamięcią zbiorową jest relacją władzy, zatem uzyskanie hegemonii, a w konsekwencji władzy, pozwala na zredefiniowanie i skonstruowanie polityki pamięci wedle własnej wizji kulturowej.

Jednakże zagadnienie polityczności, a precyzując – polityczności pamięci, jest zbyt wielowymiarowe, aby sprowadzać je jedynie do redukcyjnej definicji konfliktowej Mouffe, wywodzonej od Schmitta. Wynika to przede wszystkim z konstatacji niezmiennie powtarzającej się w toku badań, wedle której pamięć w swoim politycznym sensie nigdy nie występuje jako dana i niezmienna wartość. Jest ona procesem podlegającym ciągłej redefinicji i narracyjnym przeobrażeniom, nie zmierzając do demokratycznego konsensusu. Badania pamięci to nie tylko hegemoniczny wymiar, a więc instytucjonalna reprezentacja konkretnej wizji pamięci wynikająca z oczekiwań władzy, inaczej hegemonia kulturowa jednego porządku narracyjnego, który zmienia się wraz z dynamiczną alteracją władzy. Badania pamięci to również wszelkie pęknięcia i nieciągłości, które sprzeci-

wiają się oficjalnej hegemonii w polityczności rozumianej jako forma życia. Ten antyhegemoniczny wymiar pamięci albo codzienna praktyka polityczności może być zarówno negatywną kontrpamięcią otwarcie sprzeczną z wizją aktualnego hegemonia, tocząc walkę politycznych antagonizmów o uzyskanie hegemonii, jak i konsensualną próbą pogodzenia formalnie zantagonizowanych sposobów interpretacji przeszłości. Zdając sobie sprawę z możliwości budowania odmiennej wizji konstruowania polityczności pamięci, proponowanych przez takich myślicieli, jak Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Claude Lefort czy Michaił Bachtin (Koczanowicz 2011: 111–129), należy zwrócić uwagę, że w przestrzeni politycznej Kaukazu Południowego są one marginalne, funkcjonują jako pewnego rodzaju załamania istniejącego konfliktowego sposobu konstruowania polityczności. Wynika to w głównej mierze ze specyficznego wymiaru liberalnej myśli oświeceniowej w danej przestrzeni, a więc z tego, że została ona zaimplementowana w czasach imperialnych przez hegemonia (Rosję), który również nigdy nie był w pełni postrzegany jako część oświeconego, racjonalnego Zachodu. Kolonialny charakter relacji władzy, w czasie wykształcania się idei liberalnego konsensusu i dialogu, w przestrzeni postkolonialnej skutkuje zredukcyjnym sposobem rozumienia i definiowania polityczności przez elity i zmieniających się hegemonów dyskursu. Pęknięcia, swoista liminalność, anegdotyczność i hybrydalność objawiają się w dyskursach marginalizowanych. W efekcie spłycona narracja instytucjonalna opierająca rozumienie pamięci na kategoriach wroga–przyjaciela, splata się z bardziej dialogicznymi i nieoczywistymi reprezentacjami w dyskursie, tworząc trzeci wymiar poza polityką pamięci i kontrpamięcią. Ten trzeci wymiar dyskursu (narracja, która jest wypadkową – nazywam ją narracją styku) nigdy nie może się zamknąć w utopijnej teleologii. Wykazuje całkowitą zdolność redefiniowania i odnawiania, czego jednym z aspektów jest możliwość odrzucenia hegemonicznej narracji na rzecz jej antagonistycznej przeciwwagi. Ten rodzaj pamięci stanowi wypadkową polityki, w sensie instytucjonalnym i polityczności, pozwalając wyznaczyć odmienne podmiotowości polityczne nosicieli pamięci. Jest ona autonomiczną strukturą ontyczną, oddzielną świadomością, nie do końca sprecyzowaną

na dwóch pozostałych poziomach narracyjnych. Konfliktowa natura pamięci na Kaukazie Południowym, którą łatwo można przepuścić przez redukcyjny sposób interpretowania polityczności, prowadzi do pytania o to, kiedy pojawia się podmiotowość pamięci pozwalająca na świadome zaistnienie człowieka politycznego. To dialektyczne rozważanie: czy ta konfliktowość jest istotą polityczności badanej przestrzeni, czy też to, co polityczne, uobecnia się i nabiera sensu w modalnych i hybrydycznych elementach pamiętania i zapominania zaklętych w symbolicznych artefaktach i subiektywnych interakcjach? Czy może to, co polityczne wyzwała się dopiero w momencie zdefiniowania pamięci jako politycznej? Poniższa tabela przedstawia dynamikę polityczności w teoretycznym modelu zastosowanym do analizy i interpretacji danych zebranych podczas badań:

Tabela 3. Dynamika polityczności pamięci (opracowanie własne)

I	II
To, co jest polityczne, wedle założenia reprezentantów hegemonicznej narracji. Polityka realizowana przez wykorzystanie mechanizmów. Polityka nie jako sposób regulowania konfliktu, ale hegemoniczne zawłaszczanie przez narzędzia populistyczne. Polityka jako kontrolowanie zasobów przeszłości. Kategoryzacja „my” lub „przyjaciół”	To, co zmarginalizowane, odrzucone, na śmietniku, indywidualne, instynktowne, to, co chce zaistnieć w tożsamości zbiorowej albo w niej istnieje, będąc tłamszone przez hegemoniczne, często autorytarne, mechanizmy. Praktyka pamięci, która tworzy podmiot na marginesie. Kategoryzacja jako „oni” lub „wróg”
III	
Polityczność jako podstawowa cecha człowieczeństwa wyzwała integrującą <i>polis</i> w narracji styku, gdzie projekt ideologiczny, łączy się z praktyką. Ta wypadkowa narracja najpełniej oddaje kształt pamięci w określonej przestrzeni politycznej	

Tabela 3. Dynamika polityczności pamięci (opracowanie własne) (ciąg dalszy)

<p style="text-align: center;">I</p> <p>To, co zmarginalizowane, może dążyć do hegemonii dyskursywnej, po jej uzyskaniu przejmując sposób uprawiania narracji przez poprzednią hegemonię (na wyobrażeniu o uprawianiu polityki), bądź też budować relacje dialogiczną, korzystając z ukształtowanej na styku i hybrydzie podmiotowości i <i>polis</i></p>	<p style="text-align: center;">II</p> <p>To, co dotychczas hegemoniczne, dialektyczne zostaje zepchnięte na margines</p>
<p style="text-align: center;">III</p> <p>Pojawia się kolejna narracja styku, w której zostaje odwrócony porządek. To, co wcześniej marginalne zostaje ujęte jako hegemoniczne i dominujące, to, co wcześniej dominujące, staje się marginalne</p>	

Podstawowe pytanie, wokół którego rozwijam narrację, nie dotyczy istoty polityczności na Kaukazie Południowym, ani tym bardziej czysto teoretycznych dociekań i dekonstrukcji, które miałyby na celu wskazanie uniwersalnego sposobu definiowania polityczności i polityki. Redukcjonistyczny sposób rozumienia polityczności przez Mouffe wymaga niewielkiego uzupełnienia, bez uzurpowania sobie prawa do interpretacji struktur pamięci Kaukazu Południowego wyłącznie w tej perspektywie. Zatem poniżej przedstawiam dialektyczną oś narracyjną, zbieżną z wymiarami dyskursu, która pozwoli na bardziej precyzyjne opisanie tych elementów dyskursu pamięci, które są hybrydalne, marginalne, temporalne czy liminalne. Model ten jest wypadkową obserwacji uczestniczącej i badań terenowych oraz teoretyczno-konceptualnego przemyślenia uwarunkowań kształtu polityczności-w-praktyce w przestrzeni Kaukazu Południowego. Należy jednocześnie podkreślić, że polityczność ma charakter żywiołowy, dynamiczny, tymczasowy, nieskończony i redefiniujący. Nie ma ostatecznego *polis*, nie ma też ostatecznej polityczności pamięci. Zmienia się ona w zależności od wielu uwarunkowań, pozostając w ciągłym procesie zmiany.

Polityczność pamięci można umiejscowić w dwóch wymiarach. W pierwszym z nich jest ona postrzegana jako zbiór konfliktowych elementów, które w procesie nieustannego dyskursywnego zderzenia są uznawane za znaczące dla sposobu definiowania polityczności. Można je interpretować jako struktury protopolityczne jedynie w konsekwencji odgórnej przemocy fizycznej i narracyjnej, traktowane jako podstawowe determinanty polityczności opartej na sferze konfliktu. Jeśli uznana zostałaby taka forma istnienia polityczności pamięci w konkretnej przestrzeni politycznej, wówczas deterministyczna i ograniczona kontekstowo koncepcja polityczności Laclaua i Mouffe byłaby całkowicie uzasadnioną osią interpretacji. Jednakże doświadczenie antropologiczne skłania do przyglądania się elementom dyskursywnym, które narracyjnie zostały zdegradowane lub zakazane, a które pozwalają na odnalezienie jeszcze jednej, ważniejszej formy wyznaczania mechanizmów i struktur rozumienia polityczności pamięci. Można powiedzieć, że jest to rodzaj „codziennej polityczności” wyrastającej z mapowania świata za pomocą rytuałów doświadczenia, niedostrzegalnych w perspektywie hegemonicznej, przybierająca postać zawsze przygodnej narracji. Ta polityczność jest całkowicie sprzężona ze społeczną ramą pamiętania, stanowiąc jej najbardziej niewypowiedzianą podstawę. Jest ona również podwaliną do delimitacji konfliktowego postrzegania polityczności jako determinanta warunkująca sposoby istnienia narracji styku. Jak pisze Kazimierz Dziubka:

Widziany z perspektywy pierwszoosobowej ontologii świat polityczny jest tak samo zmienny, dynamiczny i płynny, jak ten, który rozpościera się wokół (rzec by można naprzeciw) podmiotu. Rzeczywistość polityczna istnieje tym samym niejako dwukrotnie, a mianowicie na zewnątrz i wewnątrz działającego podmiotu. Subiektywne obrazy tej rzeczywistości, czyli polityczność, obejmują mentalne reprezentacje polityki jako takiej (cokolwiek rozumie się współcześnie pod tym terminem) będące wytworem indywidualnego umysłu, a także tło zrodzone w wyniku doświadczania przez podmiot świata życia ukonstytuowanego na mocy tej polityki (2015: 69).

Ten poziom pamięci, obserwowalny również w ontologicznym wymiarze tej pracy, jest krytycznym odniesieniem do przekonania o potencjale budowy analitycznych modeli opierających się na dualizmie kartezjańskim. W chaotycznej strukturze organizacyjnej ponowoczesności, zarówno epistemologicznie, jak i w definiowaniu zagadnienia polityczności, oświeceniowa racjonalność jest poznawczym ograniczeniem (Bax 2011: 1–4; Dziubka 2014: 91–96). Dualizm poznawczy jest też konserwatywnym wyznacznikiem relacji wykluczenia. Polityczność pamięci jest *sui generis* siatką wzajemnie oddziałujących interakcji. Ta procesualność pamięci nie może zostać wpisana w oświeceniowe dychotomie: racjonalny umysł *versus* irracjonalne emocje, natura *versus* kultura, publiczne *versus* prywatne czy obiektywność *versus* subiektywność. Wyznacza to antyhierarchiczną, powszechną i niewykluczającą polityczność pamięci jako struktury humanistycznej przynależnej każdemu, niezależnie od społecznego, kulturowego i politycznego narracyjnego i faktycznego wykluczenia.

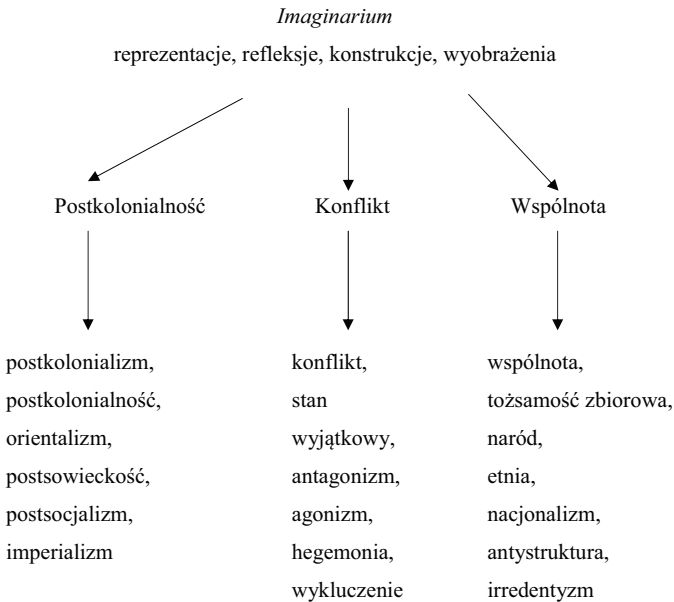
Struktura pola badawczego

Wymiary pamiętania i zapominania

W kontekście powyższych rozważań teoretycznych przyjrzymy się spleceniu podstawowych wymiarów pamiętania w analizowanej przestrzeni. Pierwszym aspektem jest swobodne, narracyjne wykorzystanie przez instytucje państwowe pamięci o socjalizmie, a także postkolonialne i neokolonialne zależności związane z poprzednią epoką. Drugim elementem jest istnienie etnopolitycznych „konfliktów zamrożonych” i powstałych w ich efekcie niepodległych *de facto* quasi-państw na Kaukazie Południowym. Ich „zamrożony” status podlega ciągłym reinterpretacjom przy użyciu wyobrażonych, konstruowanych i mityzowanych narracji pamięciowych i historycznych. Wiąże się z tym trzeci element: pamięć, wspomnienie i zapomnienie jako ważny czynnik w procesach etnotwórczych, narodotwórczych i państwowotwórczych. To sfera pamięci, która działa jako istotny aspekt budowania kolektywnej wspólnoty pamięci opartej na spo-

tach dyskursywnych. Wymiary te łączą się w *imaginarium* pamięci, określając charakter procesów pamięciowych w danej przestrzeni polityki i polityczności, a także sposób ich rekreacji oraz reprezentacji przeszłości w przestrzeni teraźniejszości.

Schemat 2. Poziomy analityczne. Wymiary pamiętania i zapominania (opracowanie własne)



Opisując zatem kolejno każdy z wymiarów, odnoszę się do poszczególnych pojęć narracji pamięci instytucjonalnej oraz narracji kontrapamięci. Przykładowo, jeśli będę rozważać na poziomie postkolonialnym zagadnienie pamięci instytucjonalnej, odniesienie będzie dotyczyć idei postsowieckości, postsocjalizmu czy wykluczenia. W analizie istotne będą takie kwestie, jak pamiętanie o przeszłości

związanej z przełomem politycznym, jakim był upadek ZSRS, zakazana narracja nostalgii i ironii w postsocjalizmie lub czynne zapomnienie (aktywna polityka renegocjacji podejścia do sowieckiej przeszłości). W wymiarze badania konfliktów w Abchazji i Górskim Karabachu narracja pamięci o codzienności jest osadzona w idei antagonistycznego rozumienia polityczności. W wymiarze konstruowania wspólnoty skupiam się na splecionych reprezentacjach wykorzystywanych w konsolidacji tożsamości po przełomie politycznym.

Między pamięcią instytucjonalną a kontrapamięcią

Aby w pełni skonceptualizować kwestię przynależności narracji pamięci, którą określam mianem pamięci instytucjonalnej, pamięci hegemonicznej albo narracji wiedzo-władzy, niezbędne jest określenie zasięgu pojmowania zagadnienia instytucji. Wraz z rozwojem humanistyki zakres i stosowane definicje zmieniały się dynamicznie, tworząc pogłębiające się niejednoznaczności, równocześnie poszerzając potencjał pola badawczego. W przypadku instytucjonalizacji pamięci albo instytucji pamięci najszerszej przyjęte pojmowanie instytucji w sensie politologicznym jest niewystarczające. Definiowanie nauk politycznych koncentruje się bowiem wokół realnego, a nawet fizycznego występowania określonych instytucji, pomijając te, które konstytuują się w odniesieniu do swojego społecznego i kulturowego wymiaru. Krótko mówiąc, politologiczne rozumienie instytucji najczęściej sprowadza się do pierwszej definicji *Słownika języka polskiego*: „[...] zakład o charakterze publicznym zajmujący się określonym zakresem spraw”⁴. Oczywiście ten wymiar instytucji jest również istotny ze względu na takie instytucje pamięci, jak archiwa czy muzea, okazuje się jednak niewystarczający. Instytucje pamięci wynikają bowiem z określonych politycznych zachowań. Znacznie bardziej adekwatne wydaje się definiowanie polegające na wykorzystaniu podstawowego socjologicznego rozumienia. W przypadku pamięci ciekawym zabiegiem jest zestawienie atomistycznej koncep-

⁴ *Instytucja*, hasło w: *Słownik języka polskiego*, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/instytucja.html> (dostęp: 1.05.2020).

cji instytucji Douglasa C. Northa oraz klasycznej socjologicznej definicji Anthony'ego Giddensa. Zdaniem Giddensa „instytucje z definicji są bardziej trwałymi cechami życia społecznego” (1984: 31). Definicja Northa z kolei staje się pewnym uzupełnieniem: „instytucje są zasadami gry w społeczeństwie lub, bardziej formalnie, obmyślonymi przez ludzi ograniczeniami, które kształtują ludzkie interakcje” (1990: 3–5). Pamięć jako instytucja albo pamięć instytucjonalna to pamięć utrwalona w normach politycznych, zależna od aktualnego dyskursu władzy. Wraz ze zmianą polityczną może ona ewoluować lub zostać zrekonstruowana w nieustannej interakcji z nieinstytucjonalną pamięcią społeczną.

Czym będzie zatem instytucja pamięci? Zmiana polityczna ujawnia zapotrzebowanie na zmianę jej narracji. Wobec tego instytucja, przykładowo muzeum, przekształca swoją narrację o przeszłości na podstawie stabilnych oczekiwań społecznych po przełomie historycznym. Tworzy się w ten sposób zespół norm, które można określić mianem polityki pamięci (która sama w sobie jest instytucją). Norma ta się instytucjonalizuje, a więc wychodząc od formy politycznego protestu, zaczyna być rozumiana w następstwie jako element polityki konwencjonalnej. Wracamy tym samym do prymarnego rozróżnienia polityki i polityczności. Upraszczając, to normowanie pamięci w ramach instytucji jest jej upolitycznianiem, czyli procesem konsolidacji jako polityki na poziomie ontycznym. Ci, którzy posiadają zasoby – władzę nad instytucjami publicznymi, tworzą nową narrację wiedzy-władzy, aby przez te instytucje umacniać wybraną (pożądaną) wersję opowieści o przeszłości. Łączy się to z koncepcją wiedzy-władzy Foucaulta, który zawile definiując to skomplikowane zagadnienie, priorytetowe dla swojej twórczości, zwrócił uwagę na legitymizowanie wiedzy-władzy przez społeczeństwo, a następnie odwrotne oddziaływanie jej samej na społeczny sposób konstruowania idei i zachowań⁵. Przykładowo muzeum jest instytucją, dopóki odgrywa rolę nośnika oficjalnej narracji o prze-

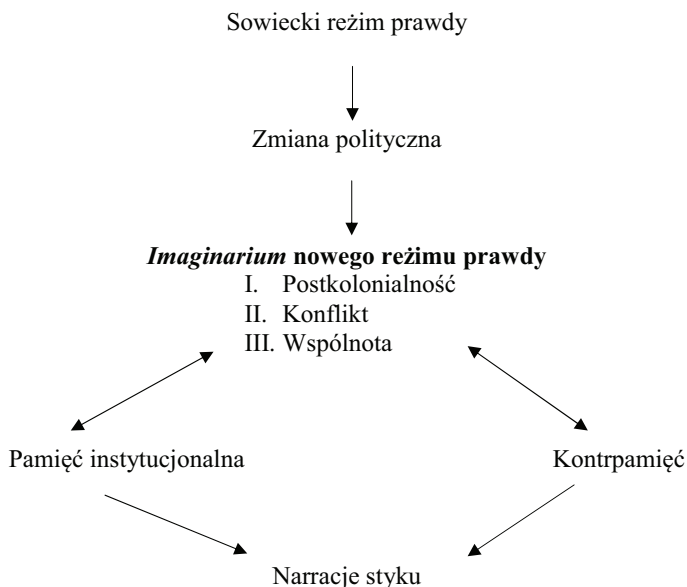
⁵ U Foucaulta nie ma takiego jasnego zdefiniowania tego splotu. Słuszność ma Ewa Bińczyk, pisząc, że Foucault zajmował się raczej rekonstrukcjami odmiennych splotów wiedzy i władzy, a nie tworzeniem spójnych teorii, które byłyby dla jego narracji ograniczające (Bińczyk 1999: 68).

szłości narzuconej przez wiedzo-władzę, jednakże przestaje nią być, gdy nie dzieli tej narracji. To, co wcześniej było wyrazem norm formalnych, teraz klasyfikuje się na poziomie społecznym, wracając do formy organizacji pamięci. Tak więc pamięć instytucjonalna, pamięć hegemoniczna, pamięć – wiedzo-władza, łączy się z aktywnym pamiętaniem i biernym zapominaniem. W tych aspektach okazuje się najwyraźniej zarysowana, jednakże nie jest to obecność wyłączna, gdyż pamięć instytucjonalną możemy obserwować również na poziomie biernego pamiętania i aktywnego zapominania, choć nie w tak dużym stopniu. Zatem zagadnienia, jakie podlegają interpretacji i analizie, na poziomie narracji wiedzo-władzy można umieścić w jednym zbiorze. Będą to takie pojęcia, jak: rekonstrukcja pamięci, pamięć zawłaszczona, instrumentalizacja pamięci, polityka historyczna, polityka pamięci, propaganda, ideologizacja, populizm, wspólnota wyobrażona, historia, historiografia, muzea, mitologizacja, polityzacja, język symboliczny, przygodność, totalitarność, wykreowana symboliczność, sowietyzacja.

Pamięć społeczna jest formą organizacji, jednakże nie ma zinstytucjonalizowanej formy. Wiąże się z pierwotną politycznością, a więc z najbardziej ludzką – demokratyczną – i jednocześnie antagonistyczną przestrzenią w ramach dyskursu. Wracamy tym samym do podstawowej dyskusji wokół sposobu rozumienia zagadnienia polityczności pamięci – dialektycznego zestawienia wizji konsensualnej i konfliktowej wizji polityczności (Mouffe 2008: 24). Choć zwracałem już uwagę, że konsensualny sposób rozumienia polityczności przez podmioty stanowi marginalną część relacji, to trzeba wziąć pod uwagę charakter ich występowania. Na niektórych poziomach narracji można odnaleźć polityczność pamięci jako przestrzeni wolności i demokratycznej dyskusji, gdzie indziej z kolei jest to zderzenie się narracji antagonizmu, konfliktu i ingerencji władzy. Przykładowo na poziomie analizy postkolonialnej, w przestrzeni polityczności, młode pokolenie Gruzinów uświadamiających siebie, ukształtowanych i socjalizowanych po wojnie sierpniowej z 2008 roku, traktuje konsensualnie konieczność odrzucenia zależności od Rosji, co wiąże się z doświadczeniem krótkotrwałej pamięci. Doświadczenie przynosi demokratyczną decyzję o świadomym odrzuceniu ko-

lonialnego połączenia. Jednocześnie w przypadku poziomu analizy konfliktów postsowieckich wizualne reprezentacje przeszłości (niezinstytucjonalizowane) wchodzą ze sobą w bezpośredni antagonizm (zarówno dla Abchazji, jak i Górskiego Karabachu). Jakkolwiek wybór jednej drogi postrzegania polityczności byłby kuszący, ze względu na potencjalnie łatwiejszą analizę, którą mógłby zapewnić, nie jest on uprawomocniony w kontekście rezultatów przeprowadzonych badań. Niezależnie od tego, w jaki sposób będziemy definiować tę przestrzeń, w której pamięć ma znacznie bardziej komunikatywny i nieugruntowany charakter, istotna jest w tej narracji jej ogólna dostępność. Właściwie nie ma wykluczonych z pamiętania o przeszłości na tym poziomie. W powyżej przywołanym podziale Aleidy Assmann części są reprezentowane (jeśli jest pamięcią kulturową, gdyż nie wszystkie jej nośniki można tak klasyfikować) bierne pamiętanie i aktywne zapominanie. Przestrzeń ta, wychodząc od bardzo pierwotnej polityczności, staje się również polem potencjalnego ataku władzy w celu zagarnięcia zasobów. Przybiera często także charakter kontrapamięci, sprzeciwu wobec przemocowego modelu pamięci zinstytucjonalizowanej, legitymizując się jednocześnie przy wykorzystaniu sposobów interpretacji tradycyjnie przypisywanych pamięci kulturowej. Zatem zagadnienia, jakie podlegają interpretacji i analizie, na poziomie narracji codziennej można zawrzeć w następującym zbiorze pojęć: symboliczność, permanentny stan wyjątkowy, plemiennność, piętno, rytualność, metafora, wojna, metajęzyk, ukryte, pamięć ucieleśniona, praktyka życia codziennego, desowietyzacja, postkolonializm, nostalgia, nacjonalizm, dysonans poznawczy czy pamięć komunikacyjna.

Schemat 3. Struktura pola badawczego (opracowanie własne)



Struktura pola badawczego

Struktura pola badawczego obejmuje trzy poziomy analityczne. Pierwszy z nich, opisany w rozdziale drugim, to analiza sowieckiego reżimu prawdy. Drugi, przedstawiony w rozdziale trzecim, to wymiary pamięci, tworzące *imaginarium* Armenii, Gruzji, Górskiego Karabachu i Abchazji. Trzeci to zestawienie charakterystycznych reprezentacji pamięci instytucjonalnej oraz kontrpamięci, a także reprezentacje styku, w których obie warstwy łączą się w heteronomicznej strukturze pamięci.

Tak przedstawia się teoretyczna oś książki. Konieczne okazuje się zwrócenie uwagi na bardzo istotny element interpretacyjny, związany z konkretnym umiejscowieniem poszczególnych elementów w zaprezentowanej powyżej propozycji teoretycznej, która jest

modelem opracowanym jako wynikowa doświadczenia pracy terenowej oraz refleksji teoretycznej. Poszczególne wymiary pamięci są typami idealnymi, które nigdy nie realizują się całkowicie. Jeśli już są pewnymi faktami społecznymi, to zawsze „skażonymi” wzajemnym przenikaniem, interakcjami i relacjami władzy. Nie może istnieć hegemoniczna oficjalna pamięć bez konkretnej ramy społecznej, podobnie jak konkretna rama społeczna nie może trwać w całkowitym oderwaniu od potencjału stania się nowym reżimem prawdy, nową hegemonią.

ROZDZIAŁ 2

Historia i terażniejszość. Sowietyzacja i postsowieckość pamięci

Zagadnienie sowietyzacji i sowietyzacja przestrzeni pamięci

W tym rozdziale wielokrotnie pojawia się termin „sowietyzacja” (ros. *советизация*). Po pierwsze, funkcjonuje on jako samodzielnie występujący rzeczownik określający wieloaspektowy skomplikowany proces ustanawiania wyłącznego modelu pamiętania. Po drugie, pojawia się w ustalonych kontekstach struktur stanowiących część tego procesu, kiedy dookreślenie następuje za pomocą nazwania konkretnego aspektu, którego dotyczy sowietyzacja. Jej przykładem w tym drugim sensie jest konstruowanie zsowietyzowanego modelu pamiętania. Po trzecie, termin „sowietyzacja” jest używany w formie dokonanej jako konsekwencja politycznego działania i procesu, a więc faktycznej implementacji sowieckiej władzy na Kaukazie Południowym, która nastąpiła w latach 20. XX wieku. Niejednoznaczność i wielowymiarowość pojęcia sowietyzacji nie wynikają jedynie z powyższych trzech odmiennych potencjałów wykorzystania, ale również z polisemicznego kontekstu używania, a właściwie nadużywania tego terminu. Ta polisemia jest efektem publicystycznej eksploatacji terminu, a także apriorycznego przyjmowania jego rozumienia w większości prac podejmujących temat sowietyzacji (najczęściej zawężonych do konkretnego fragmentu). Wiele prac poświęconych „polityce” sowietyzacji jest wyabstrahowana z ontologicznego namysłu nad istotą i esencją procesu, a co za tym idzie, całkowicie pomija kwestie teoretycznego zdefiniowania polityczności sowietyzacji. Wobec tej polisemii albo semantycznego chaosu, wyróżniam dwa ujęcia rozumienia sowietyzacji – węższy i szerszy.

Węższe ujęcie procesu sowietyzacji jest tożsame z jego potocznym rozumieniem. Jest to proces narzucania sowieckiego modelu rządów, opartego na systemie sowietów (rad), w poszczególnych obszarach podporządkowanych. W tym aspekcie sowietyzacja jest często ujmowana także jako jeden z przejawów asymilacji kulturowej i ideologicznej lub przemocowego narzucania kultury sowieckiej. O sowietyzacji mówi się też jako o konkretnych obszarach społecznych i politycznych, które zostały poddane temu procesowi. Można pisać zatem o sowietyzacji nauki, wojska, edukacji, wymiaru sprawiedliwości itd. Sowietyzację pojmuje się również jako stan dokonany, czyli jako obszary, które uległy sowietyzacji – zostały, przez narzucenie konkretnych norm, instytucji, sposobów działania i reguł, podporządkowane sowieckiemu modelowi polityki. Felix Ackermann i Sören Urbansky wskazują, że w tym rozumieniu sowietyzacja powinna być dzielona na trzy fazy czasowe. Pierwsza, w Azji Centralnej, Mongolii i na Kaukazie, a także, co równie istotne, w Rosji Sowieckiej, przypadała na lata 20. XX wieku. Druga, w państwach bałtyckich i Besarabii, była wprowadzana w okresie II wojny światowej, a trzecia, w Europie Środkowej, po zakończeniu wojny. To rozumienie wyraźnie różnicuje podmiot dokonujący sowietyzacji oraz tych, którzy są przedmiotem sowietyzacji (Ackermann i Urbansky 2016: 354–55). Do odmienności trzech faz i specyfiki tej, która definiowała sowietyzację Kaukazu Południowego, jeszcze powrócę. O rozumieniu sowietyzacji w wąskim ujęciu piszę w części historycznej, dotyczącej procesu instalowania władzy sowieckiej na Kaukazie Południowym w latach 20. XX wieku w relacji do dyskursów pamięci.

Ackermann i Urbansky stwierdzają:

W istocie dla sowietyzacji, w formie, w jakiej została przeprowadzona na powojennych peryferiach, kluczowa była idea, że coś sowieckiego może być łatwo eksportowane z jednego społeczeństwa i umiejscowione w innym. To podejście sugeruje, że przedmiot eksportowany, przy użyciu identycznego zestawu narzędzi sowietyzacji, może przynieść takie same skutki wszędzie. Niemniej, również odmienny aspekt

sowietyzacji oznacza „bycie zsowietyzowanym”, zgodnie z definicją, którą odnaleźć można w stalinowskich sowieckich słownikach (2016: 354).

W sensie szerszym proponuję zatem inną definicję, która opiera się na procesualnej i ideologicznej interpretacji zagadnienia sowietyzacji. Ma ona charakter autorski. Sowietyzacja, w rozumieniu „bycia zsowietyzowanym”, to ogół mechanizmów i struktur służących totalnej zmianie mentalnej, której konsekwencją ma być wykształcenie podmiotu politycznego, którego polityczność jest sposobem myślenia zgodnym z hegemoniczną, zamkniętą ramą reżimu prawdy totalitarnego (autorytarnego) systemu. Taki szeroki sposób definiowania pozwala na uchwycenie w pojęciu sowietyzacji najbardziej ulotnych i skomplikowanych w kategoryzacji elementów podporządkowania i ideologicznego modelowania, które wykracza poza instytucjonalny, personalny, normatywny, behawioralny czy narracyjny wymiar. Sowietyzacja jest procesem, którego celem było nie tylko wytworzenie mechanizmów współżycia społecznego i politycznego opartego na narzucanej ideologii życia codziennego, ale stworzenie podmiotu politycznego, który niezmiennie myślałby jedynie w kategoriach sowieckich, posiadając – również określoną kanonem sowieckim – pamięć, wpisującą się w ramy społeczne sowieckiego modelu. Sowietyzacja jest więc polityką nastawioną na kreację „nowego sowieckiego człowieka” albo, używając nomenklatury Lwa Trockiego, „człowieka przyszłości”¹. W szerszym sensie jest zatem rozumiana jako odgórne konstruowanie konkretnych struktur myślenia (w tym pamięci) w wymiarze procesowym, niezależnie od dynamicznej i zmiennej

¹ Używam tego terminu metaforycznie. Lew Trocki o nowym człowieku sowieckim pisał m.in. w *Literaturze i rewolucji* (Троцкий 1991). W moim przekonaniu miał na myśli wyzbycie się ograniczeń związanych z biologią człowieka, a nie dostosowanie się do jednej hegemonicznej wizji myślenia. Metafora jednak jest obrazowa, wskazując na totalność sowieckiego projektu politycznego. Koncept był w satyrycznej formie eksploatowany przykładowo przez klasyka antysowieckiej myśli utopijnej Aleksandra Zinowjewa w koncepcji *homo sovieticus* czy też *homosos* (ros. *гомосос*) (zob. Zinoviev 1984). W potocznym, slangowym języku jest używane również słowo *sowok* (ros. *совок*). Oba te terminy mają pejoratywny i ironiczny wydźwięk. Badaniem koncepcji w bardziej naukowym kontekście zajmował się m.in. Jurij Lewada (1993).

historii, intensyfikacji nacisków politycznych oraz objętości dopuszczalnego w długiej historii ZSRS.

Z szerszym ujęciem sowietyzacji wiąże się sposób definiowania „sowietyzacji pamięci” oraz „sowietyzacji przestrzeni pamięci”. Przyjęta definicja jest analogiczna do sposobu całościowego definiowania sowietyzacji. Zatem sowietyzacja przestrzeni pamięci i sowietyzacja pamięci (rozumiane tak samo) to ogół wszystkich mechanizmów i narzędzi używanych przy implementacji pewnego ideologicznego docelowego modelu pamiętania i zapominania. Zakłada ona działanie polityczne, którego celem jest wytworzenie dyskursywnej struktury hegemonicznej, uniwersalistycznej i zamkniętej, opartej na zaplanowanych mentalnych praktykach pamiętania. Jednocześnie, co ważne, ingerencja reżimu partyjno-państwowego w pamięć oraz sposoby pamiętania i zapominania była jednym z najgłębszych propagandowych i faktycznych elementów sowietyzacji, gdyż odbywała się na najbardziej podstawowym poziomie – w wymiarze konstruowania politycznego myślenia podmiotów politycznych. Wyróżnikami wzmiankowanych procesów była głęboka ideologizacja i propagandyzacja życia politycznego, w instytucjonalnie ujmowanej skali. Jednakże bardziej znaczący w kontekście kontynuacji struktur podporządkowania jest proces implementowania polityczności, rozumianej w kategoriach partyjnych, na najbardziej intymne fragmenty życia. W porządku kreowania hegemonicznej wizji pamiętania sowietyzacja zakłada likwidację różnicy między prywatnym a publicznym. Instytucjonalizacji i normatywizacji podlegały nawet najbardziej ucieleśnione i indywidualne elementy życia codziennego, jak relacje intymne czy seks.

Istotny jest jeszcze jeden aspekt. Końcowym efektem działania procesu sowietyzacji miało być „wyprodukowanie człowieka sowieckiego”, a więc wspólnotowego podmiotu politycznego, funkcjonującego w upartyjnionej, utopijnej wizji przestrzeni politycznej skonstruowanej według określonych reguł. Sowietyzacja to próba zmiany antroposu w ucieleśnionym, najbardziej ludzkim sensie codziennej egzystencji, zamkniętej w utopijnej wizji społecznej. To, co rzeczywiście zostawało zsoietyzowane, stawało się sowieckie w najgłębszym sensie polityczności, a więc indywidualnego postrzegania świata,

wyżbytego z wielości². Zatem po zerwaniu historycznym jednym z podstawowych zagadnień politycznych stała się desowietyzacja. Była ona najczęściej rozumiana jako usuwanie instytucjonalnych, normatywnych, a także personalnych elementów związanych z poprzednim systemem politycznym jako części realizacji pierwszego i drugiego wymiaru transformacji, czyli ustrojowego i ekonomicznego. W przypadku wszystkich państw byłego bloku wschodniego oraz tych powstałych po rozpadzie ZSRS tak rozumiana desowietyzacja jest zamknięta konkretną cezurą czasową. Jej skuteczność pozostaje tematem zupełnie odrębnym. W tym rozumieniu desowietyzacja jest określona konkretnym przedziałem czasowym, którego kres, a więc zamknięcie etapu desowietyzacji, jest wyznaczane za pomocą arbitralnej decyzji – uznania, że w obu wymiarach nastąpiła zmiana.

Szersze ujęcie sowietyzacji spleta się tu z przemianami transformacyjnymi, w wymiarach, które dołączyli do wcześniejszej dwuwymiarowej kategoryzacji Claus Offe i Taras Kuzio, czyli budowania państwowości (w rozumieniu obywatelskości) oraz nowej identyfikacji tożsamościowej (Offe 1991; Kuzio 2001). W wymiarze państwowości ta transformacja, będąca jednocześnie desowietyzacją, sprowadza się do usuwania polityków związanych z sowieckim reżimem, usuwania reprezentacji – śladów symbolicznych, jak sierp i młot – z przestrzeni politycznej czy kreacji nowych ustaw, które również regulowały kwestie pamięci. W wymiarze tożsamościowym desowietyzacja ma oznaczać odejście od wzorców, struktur działania i form charakterystycznych dla wcześniejszego reżimu. Zatem zakończenie procesu desowietyzacji oznacza zamknięcie pewnej cezury czasowej określanej mianem postsowieckości. Jednakże szersze rozumienie sowietyzacji wymaga także pogłębionej definicji desowietyzacji i sowieckości. Zakładam, że sowietyzacja to przynajmniej częściowo udany proces implementacji konkretnej struktury mentalnej, skutkujący wyprodukowaniem modelowego człowieka sowieckiego. Wówczas desowietyzacja to proces usuwania zaimplementowanej

² Mam tu na myśli rozumienie polityczności jako sfery indywidualnych doświadczeń, o której pisał Kazimierz Dziubka (2017).

struktury mentalnej, jednocześnie będąca próbą wprowadzenia nowych mechanizmów i struktur myślenia w nowym, hegemonicznym reżimie prawdy, opartym jednak na hybrydyczności i liminalności, gdyż nie da się przywrócić stanu sprzed sowietyzacji. Postsowieckość z kolei to czas, kiedy sowieckie mechanizmy i struktury nadal mają istotny wpływ na politykę, a jednocześnie, co ważniejsze, to określony sposób politycznego wartościowania i myślenia o rzeczywistości społeczno-politycznej. Przedrostek „post” w słowie „postsowieckość” jest analogiczny do przedrostka w słowie „postkolonializm”. Jest on zarówno wyznacznikiem okresu po sowieckości, jak i metodą ujęcia wielu elementów wcześniejszego porządku, które nie zostały wyeliminowane i nie doprowadziły do mentalnego wyzwolenia z oków sowieckości³. W kontekście kolonializmu Diana Brydon pisała: „postkolonializm jest istotny, gdyż daleko jeszcze do pełnej dekolonizacji, a umysłowość kolonialna z wszystkimi nierównościami, którymi się żywi, umiera długo” (Brydon 2000: 2). Ponieważ rozumiem postsowieckość jako pewien rodzaj postkolonialności, dopuszczalna wydaje mi się parafraza: postsowieckość jest istotna, gdyż daleko jeszcze do pełnej desowietyzacji, a umysłowość sowiecka z wszystkimi nierównościami, którymi się żywi, umiera długo.

Sowietyzacja Kaukazu Południowego – ujęcie wąskie

W tym podrozdziale omawiam sowietyzację w wąskim sensie, w ograniczonej przestrzeni Kaukazu Południowego. Była ona częścią pierwszej fazy sowietyzacji, a dla ogólnego problemu współczesnych dyskursów pamięci jest o tyle istotna, że wydarzenia z nią związane stanowią ważne w nich odniesienie. Co więcej, sowiecka ingerencja w status autonomii zarówno Abchazji, jak i Górskiego Karabachu, była jednym z najważniejszych czynników, choć zdecydowanie nie jedynym, które spowodowały wybuch konfliktów na przełomie lat 80. i 90., doprowadzając ostatecznie do zaistnienia fenomenu kaukaskich quasi-państw. Co istotne, należy tu poczynić znaczące

³ Więcej na temat problemów definicyjnych pisałem w Krzysztan 2016b: 104–106.

rozróżnienie w kontekście pozostałych dwóch faz sowietyzacji wymienionych powyżej. W latach 20. XX wieku sowietyzacja była bowiem dookreślona i mocno rozpowszechniona w nomenklaturze sowieckiej, w odróżnieniu od późniejszych sposobów użycia w drugiej i trzeciej fazie. Tarik Cyril Amar, jakkolwiek nie pisząc o kwestii sowietyzacji na Kaukazie, na podstawie odwołania leksykograficznego wskazuje, że „dwa nadane znaczenia to »organizować [...] władzę sowiecką gdzieś« oraz »zaszczepiać« [...] sowiecką ideologię, ogląd świata i zrozumienie dla praktycznych zadań sowieckiej władzy” (2008: 31). W pierwszej fazie dotyczyła zarówno centrum i peryferii, takich jak Kaukaz Południowy. W założeniu sowietyzacja oraz powiązana z nią w tej fazie korenizacja miały wystrzegać się kolonialnego aspektu konstruowania władzy na peryferiach Kraju Rad, charakterystycznego, zdaniem komunistów, dla imperializmu czasów carskich. Amar zwraca uwagę na jedną zmienną, która jest istotna w kontekście postrzegania kolonialnego dziedzictwa ZSRS w badanej przestrzeni. Sowietyzacja w pierwotnym politycznym rozumieniu była procesem konstruowania kolonialnej wizji na peryferiach, przy wykorzystaniu mechanizmów i form analogicznych do tych, które stosowano za czasów Cesarstwa Rosyjskiego (Amar 2008: 32–33). Działo się to jednak w ramach politycznej ideologii, która podkreślała w treści, że nie jest to jej założeniem. Polegało to na stopniowym przywracaniu terytoriów straconych w okresie I wojny światowej i zaraz po niej. Różnica sprowadzała się do bardziej zunifikowanego, przede wszystkim w warstwie ekonomicznej, sposobu zarządzania peryferiami (Ackermann i Urbansky 2016: 355). Druga faza była połączeniem czasowym, w trzeciej kumulowały się zaś doświadczenia obu wcześniejszych, była więc swoistym towarem eksportowym. Pozbawione już elementów natywizacyjnych, druga i trzecia fala były typowymi politykami ekspansji kolonialnej sowieckiego imperium. Jednocześnie „sowietyzacja” jako polityka znikła z rosyjskich słowników (Amar 2008: 31), stając się zagadnieniem historiograficznym. Nie oznacza to jednak, że w szerszym rozumieniu – konstruowania nowego człowieka – sowietyzacja (rozumiana w sensie ideologii) nie istniała. W kontekście powyższych rozważań istotne jest poczynienie wyraźnego rozróżnienia sowietyzacji Kau-

kazu Południowego w latach 20. XX wieku i sowietyzacji państw bałtyckich oraz Europy Środkowej.

Ustanawianie władzy sowieckiej i korenizacja

25 lutego 1921 roku Armia Czerwona wkroczyła do Tbilisi (wówczas jeszcze Tyflis). W drugiej połowie marca Sowietci kontrolowali całość gruzińskich terytoriów, w tym Abchazję, a rząd mienszewicki udał się na wygnanie, z Batumi, przez Konstantynopol, do Paryża. Tym samym zakończyła się zbrojna faza sowietyzacji Kaukazu Południowego i jednocześnie krótki żywot Demokratycznej Republiki Gruzji. Wcześniej, w grudniu 1920 roku, upadła Pierwsza Republika Armenii⁴, a w maju tego samego roku przestała istnieć Demokratyczna Republika Azerbejdżanu. Zajęcie Gruzji wyznacza również początek następnego etapu sowietyzacji, w jej dwóch najważniejszych wymiarach – implementacji sowieckich mechanizmów władzy oraz ideologii. Stephen F. Jones wyznacza cezurę czasową sowietyzacji w Gruzji na lata 1921–1928 (1988). Jones uznaje rok 1928 za moment konsolidacji władzy sowieckiej, połączonej z powolnym odchodzeniem od polityki korenizacji (ros. *коренизация*) i Nowej Polityki Ekonomicznej⁵. Uważam za słuszne przyjęcie analogicznej cezury czasowej dla Armenii, Abchazji i Górskiego Karabachu. Korenizacja jako polityka została przyjęta podczas X Zjazdu Partii – RKP(b)⁶ – w 1923 roku. Jej założeniem było przekazywanie wła-

⁴ Nazwa Pierwsza Republika Armenii została nadana *post factum*, w celu odróżnienia tego bytu państwowego od aktualnie istniejącej Republiki Armenii (od 1991 roku). Formalnie państwo nazywało się po prostu Republika Armenii.

⁵ Nowa Polityka Ekonomiczna (ros. Новая экономическая политика) była polityką ekonomiczną wprowadzoną przez Lenina w 1921 roku. NEP jako oficjalną ekonomiczną linię partii zastąpił komunizm wojenny, wprowadzając elementy gospodarki rynkowej, m.in. działania sfery prywatnej, głównie w rolnictwie, a także inwestycje przedsiębiorstw zagranicznych. Końcem NEP-u było wdrożenie pierwszego planu pięcioletniego, opartego na rewolucyjnej kolektywizacji i industrializacji.

⁶ RKP(b) – Rosyjska Komunistyczna Partia Bolszewików (ros. Российская Коммунистическая Партия Большевиков). Istniała do 1925 roku, kiedy to została przemianowana na Wszechzwiązkową Komunistyczną Partię Bolszewików (ros. Всесоюзная Коммунистическая Партия Большевиков). W 1952 roku

dzy w nierosyjskich republikach lokalnym narodowościom. Jednocześnie administracja, edukacja oraz media miały być prowadzone w lokalnych językach, a lokalna kultura w szerokim ujęciu utrwalana przy pomocy organów państwa. Terry Martin, który analizuje politykę korenizacji jako rodzaj akcji afirmatywnej, stwierdza że „stworzenie słowa [którego najbliższe tłumaczenie to »indygenizacja« – B. K.] było częścią bolszewickiej retoryki dekolonizacyjnej, która systematycznie faworyzowała roszczenia miejscowych narodów ponad »nowo przybyłymi elementami«” (2001: 12). Ustanawianie władzy sowieckiej na Kaukazie Południowym, w kontekście współczesnych nawiązań do niego w postsowieckich reżimach prawdy, jest o tyle skomplikowane, że zostało, szczególnie w Gruzji, powiązane z tworzeniem nowego mitu. W oficjalnych dyskursach pamięci okres ten jest nazywany „sowiecką okupacją”. Mniej radykalnie przeciwstawne sowieckiej narracji interpretacje obowiązują w Armenii i quasi-państwach, niemniej sposób instalowania władzy sowieckiej jest istotną zmienną dla konfliktowego charakteru pamięci. Przykładem takiego ścierania się odmiennych narracji pamięci jest udział ludzi pochodzących z Kaukazu w procesie sowietyzacji. Nie jest to jedynie kwestia bolszewików narodowości ormiańskiej, abchaskiej czy gruzińskiej, ale również ludności lokalnej, zaangażowanej w walkę po stronie władzy sowieckiej.

Armenia

Pierwsza Republika Armenii od momentu ogłoszenia niepodległości 28 maja 1918 roku, właściwie przez cały krótki okres istnienia, była zaangażowana w konflikty zbrojne – wojnę z Gruzją o status prowincji Lori i Achalkalaki oraz wojnę z Azerbejdżanem o panowanie nad Nachiczewanem, Zangezurem i Górskim Karabachem. Władza dasznaków i eserowców⁷ była poddawana stałej kontestacji przez lokalnych bolszewików. W maju 1920 roku w Aleksandropolu

partia przyjęła nazwę Komunistyczna Partia Związku Sowieckiego (ros. Коммунистическая Партия Советского Союза).

⁷ Dasznacy to powszechnie używane określenie członków Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej (zwanej Dasznakcutjun). Eserowcy (czasem również używani

(dzisiejsze Giumri) wybuchło antydasznackie powstanie, które było wstępem do pełnego zajęcia Armenii. Mimo że powstanie zostało szybko stłumione przez dasznaków, wydarzenie to pozostało ważnym elementem komemoracji wczesnego etapu sowietyzacji Armenii⁸. W lipcu został podpisany traktat turecko-sowiecki, który miał regulować podział Kaukazu. Sojusz ten i będąca jego konsekwencją ofensywa z południa i północnego wschodu były więc ostatecznym ciosem dla kruchej armeńskiej państwowości. W pierwszych dniach grudnia 1920 roku władza przeszła w ręce bolszewików. Część dasznaków zdecydowała się na współpracę, co również stanowi istotny element rozważań o przeszłości we współczesnej Armenii (Hovannisian 1997: 336–346). Ze względu na silne poparcie dla niezależności oraz struktury partyjne dasznaków, a także antysowieckie nastawienie części dowódców militarnych, implementacja władzy sowieckiej nie przebiegła płynnie i bezproblemowo. Jednocześnie wprowadzanie komunizmu wojennego i restrykcyjnej polityki opartej na terrorze skutkowało społecznym niezadowoleniem. Podczas gdy Armia Czerwona wyruszyła na podbój Gruzji, w Armenii w lutym 1921 roku wybuchło antysowieckie powstanie. Początkowo skupione w Zangezurze i Górskim Karabachu, szybko objęło również Erywań. W Zangezurze, który najdłużej opierał się kontrofensywie sowieckiej, powstała kierowana przez Garegina Nyżdeha Republika Górskiej Armenii. Ostatecznie władza sowiecka została przywrócona w początku lipca 1921 roku. W tym momencie splatają się losy dwóch skrajnie ocenianych, a jednocześnie silnie obecnych w świadomości historycznej postaci ormiańskiej historii. Po upadku Nyżdeha władza w Armenii przeszła w ręce Aleksandra Miasnikjana, zwanego

jest rusycyzm *eserzy*) to z kolei powszechne określenie członków Partii Socjalistów-Rewolucjonistów (ros. Партия социалистов-революционеров).

⁸ Sowiecka historiografia, a za nią również historiografia państw satelickich, utrzymywała, że powstanie było zrywem mas robotniczych przeciwko kontrrewolucji. Mirosława Zakrzewska-Dubasowa, autorka kompleksowej, choć niepozbawionej błędów i ideologii *Historii Armenii*, wydanej w latach 70., stwierdziła przykładowo że „mimo ostatecznego zaprzędania Armenii przez dasznaków obcym okupantom klasa robotnicza nie zrezygnowała z walki” (1977: 243).

Martuni⁹. Idea Lenina związana z mianowaniem Miasnikjana pierwszym sekretarzem sprowadzała się do konieczności wprowadzenia wyważonej polityki w regionie. Miała ona być bardziej wyczulona na kwestie narodowościowe, a także pozbawiona „rosyjskiego szowinizmu”, którego Lenin szczerze nie znosił. Rządy Miasnikjana spłotyły się z wprowadzeniem NEP-u i złagodzeniem kursu, co może powodować, że reprezentacje nawiązujące do jego postaci nadal stanowią istotną część przestrzeni pamięci w Armenii – jego imieniem jest nazwana jedna większa miejscowość nad jeziorem Sewan, a także kilka wiosek, a w całej Armenii, m.in. w Erywanii, można odnaleźć pomniki oraz ulice nazwane jego imieniem. Pamięci o Miasnikjanie nie umniejsza to, że był zwolennikiem poniekąd antyormiańskiej inicjatywy Sergo Ordżonikidzego i Józefa Stalina, która w zamyśle miała połączyć trzy kaukaskie republiki w jedną (Suny 1997b: 351–353). Być może znaczenie dla upamiętniania Miasnikjana miała jego tajemnicza śmierć w katastrofie lotniczej w 1925 roku. Ostatecznie Zakaukaska Federacyjna Socjalistyczna Republika Sowiecka (ros. Закавказская Советская Федеративная Социалистическая Республика) została utworzona w grudniu 1922 roku wraz z traktatem o utworzeniu ZSRS. Pomimo braku osobnego statusu republikańskiego sowietyzacja wiązała się z likwidacją wszelkich komórek politycznych związanych z Dasznakcutjun oraz z Lewicą Rewolucyjną, a także z zaangażowaną walką z Ormiańskim Kościołem Apostolskim, któremu przewodził wówczas Katolikos Wszystkich Ormian Geworg V¹⁰. Jednocześnie w ramach korenizacji rozwijały się literatura i sztuka „narodowa w formie, socjalistyczna w treści”. Sowietyzacja zakończyła się wraz z wprowadzaniem polityki kolekty-

⁹ Aleksander „Martuni” Miasnikjan (1886–1925) był ormiańskim bolszewikiem. Odpowiedzialny za sowietyzację Białorusi, w 1921 roku został przeniesiony do Armenii.

¹⁰ Geworg V (1847–1930) był Katolikesem Wszystkich Ormian od 1911 roku. Aktywnie wspierał ocalałych z Ludobójstwa. Pozostał katolikiem aż do śmierci, dla dobra i bezpieczeństwa Ormian stojąc na stanowisku, że trzeba podporządkować się nowej władzy. Po jego śmierci rozpoczął się okres represji wobec Kościoła ormiańskiego.

wizacji i industrializacji i ostatecznym odejściem od korenizacji na przełomie 1928 i 1929 roku.

Górski Karabach

Sowietyzacja Armenii jest ściśle związana z dynamiką wydarzeń w Górskim Karabachu. Kwestia jego przynależności oraz znaczenie sporu Ormian i Azerbejdżan o ten obszar objawiły się w pełni jeszcze przed sowiecką aneksją Kaukazu Południowego. Do pierwszych starć na tle etnoreligijnym doszło już podczas rewolucji 1905 roku, podczas tzw. wojny armeńsko-tatarskiej (w ten sposób jest opisywana w źródłach rosyjskich). Zniszczono wówczas prawie 128 ormiańskich wsi oraz 158 muzułmańskich. Przemysław Adamczewski wskazuje, że według różnych źródeł zginęło od trzech do dziesięciu tysięcy ludzi (2012: 73). Należy tu podkreślić, że rzeczywiste liczby są trudne do oszacowania, częściowo w wyniku ogólnego chaosu, który wówczas objął całe Cesarstwo Rosyjskie, a także w konsekwencji wykorzystania tej kwestii w celach propagandowych w niepodległej Armenii i Azerbejdżanie (jako elementu polityki pamięci). W marcu 1918 roku w Baku rządząca miastem Komuna Bakijska pod przywództwem ormiańskiego bolszewika Stiepana Szaumjana¹¹ przy pomocy dasznaków dokonała masakry azerbejdżańskich mieszkańców miasta. Do podobnych wydarzeń doszło w niemal każdym mieszanym etnicznie rejonie Armenii i Azerbejdżanu. Co istotne, prowodyrami w różnych miejscach byli zarówno Ormianie, jak i Azerbejdżanie. Krótkotrwały pokój nastąpił po utworzeniu Republiki Zakaukaskiej, walki i wzajemna wrogość powróciły jednak wraz ogłoszeniem niepodległości Demokratycznej Republiki Azerbejdżanu i Republiki Armenii, 28 maja 1918 roku. Po letniej tureckiej ofensywie, której zwieńczeniem było zajęcie Baku we wrześniu, armia tu-

¹¹ Stiepan Szaumjan (1878–1918) był ormiańskim bolszewikiem, przywódcą Komuny Bakijskiej między kwietniem a lipcem 1918 roku. Po zajęciu Baku przez wojska tureckie zbiegł do Turkiestanu, gdzie wraz z pozostałymi komisarzami został stracony w niewyjaśnionych okolicznościach. Upamiętnienie Komuny Bakijskiej w czasach sowieckich było istotną częścią polityki historycznej w Azerbejdżanie.

recka wraz z lokalną ludnością dokonała masakry miejscowych Ormian, co miało być odwetem za wydarzenia z marca. W tym samym czasie generał Andranik (Ozanian)¹², nieuznający władzy dasznaków w Erywanii, prowadził kampanię militarną na terytoriach spornych, zajmując Zangezur oraz wspierając Ormian walczących w Karabachu (Hovannisian 1971: 87–90). Z postawą Andranika, który uznał dasznaków za zdrajców, wiąże się ambiwalentna interpretacja jego osoby w ormiańskich narracjach pamięci. W wyniku braku rezultatów brytyjskiej mediacji, w 1919 roku, z polecenia generała Williama Thompsona¹³, generałem-gubernatorem Karabachu został mianowany Chosrow Bej Sułtanow¹⁴, którego zadaniem było uspokojenie sytuacji. Sułtanow sprawował rządy twardej ręki, mimo to walki trwały przez cały rok 1919 (Adamczewski 2012: 74–101)¹⁵. Po chwilowej normalizacji ostatnim akordem w etnicznej wojnie ormiańsko-azerbejdżańskiej była masakra Ormian w Szuszy, ówczesnej stolicy Karabachu, w marcu 1920 roku. Cała ormiańska część miasta została zrównana z ziemią. Była to konsekwencja braku kontroli władz w Baku nad Górskim Karabachem, działalności generała Dro (Drastamat Kanajan) na tych terenach oraz oddolnego powstania antyazerbejdżańskiego lokalnych Ormian. Być może świeża, dramatyczna historia sporu ormiańsko-azerbejdżańskiego spowodowała dość bezproblemowe zaprowadzenie władzy sowieckiej w Górskim

¹² Generał Andranik (Ozanian) (1865–1927) był ormiańskim wojskowym i politykiem, najbardziej znanym z *fedai*. Walczył przeciwko Turkom i Kurdom od lat 80. XIX wieku. Następnie uczestniczył w walkach w czasie wojen bałkańskich i I wojny światowej jako oficer bułgarskiej i carskiej armii. Współtworzył późniejszą siłę zbrojną Pierwszej Republiki Armenii. Skłócony z dasznakami, opuścił Armenię w 1919 roku. Wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie zmarł w 1927 roku.

¹³ William Montgomery Thompson (1877–1963) był brytyjskim wojskowym aktywnym w Persji i na Kaukazie na przełomie pierwszej i drugiej dekady XX wieku.

¹⁴ Chosrow Bej Sułtanow (1879–1943) był azerbejdżańskim wojskowym i politykiem w okresie istnienia Demokratycznej Republiki Azerbejdżanu. W 1923 roku uciekł do Turcji, a następnie do Niemiec.

¹⁵ Paweł Olszewski wskazuje, że za brytyjską decyzją o przekazaniu tymczasowej władzy nad Górskim Karabachem Azerbejdżanowi, mimo znaczącej przewagi etnicznej Ormian, była chęć uzyskania możliwości korzystania przez Brytyjczyków z azerbejdżańskich zasobów ropy naftowej (2011: 82).

Karabachu (Adamczewski 2012: 110). Arsène Saparov wskazuje, że trwało to jednak krótko. Zaprowadzenie terroru w formie komunizmu wojennego spowodowało kolejny bunt miejscowych Ormian w grudniu 1920 roku. Bolszewikom, zaangażowanym w walkę w Gruzji i Zangezurze, udało się przywrócić kontrolę dopiero w marcu następnego roku (2012: 300–301). Opisane wydarzenia miały znaczący wpływ na kwestię przynależności tego terytorium, aktywnie dyskutowaną od początku instalowania władzy sowieckiej w Azerbejdżanie i Armenii. Wyznaczenie granic zdominowało cały proces sowietyzacji. Od 1920 roku decyzje co do przebiegu granic między poszczególnymi republikami na Kaukazie Południowym miało podejmować Biuro Kaukaskie (ros. Кавбюро –Кавказское Бюро Центрального Комитета РКП(б)), kierowane przez Grigorija „Sergo” Ordżonikidzego¹⁶, którego zastępcą był Siergiej Kirow¹⁷. Ważnymi postaciami byli również etniczny Ormianin Anastas Mikojan i etniczny Azerbejdżanin Nariman Narimanow¹⁸. Poza Górskim Karabachem terytorium spornym między Armenią a Azerbejdżanem były także Nachiczewan raz Zangezur. Rozważano różne scenariusze – możliwość oddania Armenii Nachiczewanu, podczas gdy Azerbejdżan miał otrzymać Górski Karabach i Zangezur, choć równie poważnie bolszewicy traktowali oddanie wszystkich trzech regionów pod władzę Azerbejdżanu. W przypadku Zangezuru i Górskiego Karabachu wy-

¹⁶ Grigorij (Grigol) „Sergo” Ordżonikidze (1886–1937) był gruzińskim i sowieckim komunistą oraz działaczem bolszewickim. Od 1922 do 1926 roku był pierwszym sekretarzem Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Zakaukaskiej FSRS. Po przenosinach do Moskwy na początku lat 30. odpowiadał w Biurze Politycznym za kwestie przemysłu ciężkiego. Po sprzeciwie wobec stalinowskiej Wielkiej Czystki zmarł w niejasnych okolicznościach w 1937 roku.

¹⁷ Siergiej Kirow (1886–1934) był rosyjskim bolszewikiem, zaangażowanym w proces sowietyzacji na Kaukazie Południowym. Od 1921 do 1926 roku pełnił funkcję pierwszego sekretarza KC Azerbejdżańskiej SRS, następnie analogiczną funkcję sprawował w Leningradzie. W 1934 został zamordowany w Instytucie Smolnym przez bolszewika Leonida Nikołajewa.

¹⁸ Narimanow (1870–1925) był azerbejdżańskim komunistą, do 1917 roku działaczem Himmatu, a następnie bolszewikiem. Do 1923 roku pełnił funkcję premiera Azerbejdżanu. W związku z jego niezgodą na politykę Ordżonikidzego usunięty z władz partyjnych na Kaukazie Południowym. Zmarł w 1925 roku. Narimanow do dziś jest uznawany za bohatera narodowego w Azerbejdżanie.

nikało to w głównej mierze z ich infrastrukturalnego połączenia z resztą Azerbejdżanu – od Erywania i Doliny Araratu oba regiony są oddzielone pasmem Gór Zangezurskich i Wardeniskich. 29 listopada 1920 roku Armia Czerwona wkroczyła do Armenii. Wobec dominacji dasznaków pozycja bolszewików była dość słaba, brakowało bazy i wsparcia od lokalnej ludności. 1 grudnia 1920 roku Narimanow wydał deklarację, która nadal współcześnie pozostaje ważnym elementem konfliktu pamięci Ormian i Azerbejdżan o przynależności Górskiego Karabachu. Narimanow miał zgodzić się na przyłączenie Nachiczewanu, Zangezuru i Górskiego Karabachu do Armenii. Jak wskazuje Adamczewski, stanowiska historyków wobec tej deklaracji są sprzeczne – część (przede wszystkim historycy ormiańscy) uważa, że był to akt zrzeczenia się Azerbejdżanu do pretensji terytorialnych, inni twierdzą, że była to pragmatyczna zagrywka, która miała wzmocnić pozycję bolszewików wśród Ormian (2012: 110). Zdanie to podziela również Rafał Czachor (2014: 297). Nieco inną perspektywę przyjmuje Saparov. Jego zdaniem Narimanow został zmuszony do ogłoszenia decyzji przez Ordżonikidzego. Jednocześnie deklaracja określała wyłącznie przynależność Zangezuru i Nachiczewanu, w Górskim Karabachu miała zostać ustanowiona na podstawie samostanowienia, co w kontekście przewagi etnicznej Ormian w praktyce oznaczało przyłączenie terytorium do Armenii. Podobną deklarację zresztą, co podkreśla jedynie instrumentalny charakter decyzji Narimowa, wydał Armeński Komitet Rewolucyjny w kwestii Nachiczewanu (zdominowanego przez Azerbejdżan) (2012: 301–2). Niezależnie od interpretacji decyzja o statusie Górskiego Karabachu została przełożona na później, w efekcie konieczności ustabilizowania sytuacji i ostatecznego podporządkowania całego Kaukazu Południowego władzy sowieckiej. W pierwszej połowie 1921 roku toczyły się spory – strona azerbejdżańska i ormiańska naprzemiennie wydawały sprzeczne decyzje, a pomiędzy wszystkim lawirowali Ordżonikidze i Kirow, regularnie raportując do Moskwy. 4 lipca 1921 roku Biuro Kaukaskie zebrało się w Tbilisi (w obecności Stalina), aby ostatecznie rozstrzygnąć kwestię spornych terytoriów. Pod głosowanie poddano nie tylko przynależność Górskiego Karabachu, ale również formę, w jakiej miało zostać przeprowadzone re-

ferendum. W projekcie pierwszym cały Karabach miał stać się częścią Azerbejdżanu, w projekcie drugim górską część Karabachu (dzisiejsze quasi-państwo) miała zostać częścią Armenii, część nizinna miała należeć do Azerbejdżanu. W kwestii referendum rozważano głosowanie w całym Karabachu lub tylko w jego górskiej części, co w praktyce ograniczałoby głosowanie wyłącznie do Ormian. Decyzja Kawbiura przebiegła po myśli Ormian – zagłosowano za przyłączeniem górskiej części Karabachu do Armenii oraz odrzucono ideę referendum w całym Karabachu. W tej sytuacji Narimanow poprosił o przeniesienie decyzji do Moskwy. Następne dwadzieścia cztery godziny pozostają niejasne – nie jest pewne, co dokładnie się wydarzyło, ich konsekwencje natomiast wyznaczają poniekąd los Górskiego Karabachu do dzisiaj. 5 lipca Biuro Kaukaskie podjęło decyzję zupełnie przeciwną do wyników głosowań poprzedniego dnia. Górski Karabach miał pozostać częścią Azerbejdżanu, przy czym Ormianie mieli uzyskać znaczną autonomię (Saparov 2012: 310–312). Różne są interpretacje tego, co się wydarzyło. Czachor uważa, że mogła to być indywidualna decyzja Stalina, który w ten sposób chciał zadowolić nacjonalistów tureckich pod wodzą Mustafy Kemala i uregulować relacje z Turcją (2014: 297–298). Saparov z kolei twierdzi, że decyzja, jeśli w ogóle jej autorem był Stalin, wynikała z uregulowania sytuacji w Zangezurze i ostatecznego zlikwidowania Republiki Górskiej Armenii. Jednocześnie miała zaważyć walka Narimanowa, przy jednoczesnej wstrzemięźliwej postawie ormiańskich bolszewików (2012: 312). Są to jednak wyłącznie przypuszczenia, gdyż, jak słusznie zwraca uwagę Adamczewski, nie ma materiału źródłowego, na którym można by oprzeć pewne wnioski (2012: 114). Niezależnie od przyczyn decyzji Biura Kaukaskiego ma ona nadal poważne konsekwencje i jest wykorzystywana w konflikcie na poziomie dyskursywnym. Kolejne lata były już konsolidacją władzy sowieckiej na terytorium Górskiego Karabachu. W lipcu 1923 roku ustanowiono Autonomiczny Obwód Górskiego Karabachu w Azerbejdżańskiej SRS. W ramach autonomii przyznano specjalny status językowi ormiańskiemu, mimo że to azerbejdżański był oficjalnym językiem Az-SRS, a rosyjski pozostawał językiem komunikacji z władzami Zakaukaskiej FSRS. Zgodnie z linią partii wpisującą się w politykę

korenizacji i nacjonalizacji organy władzy były wyłaniane na podstawie kryterium etnicznego. Rozbudowano system edukacji, tworząc szkoły zarówno ormiańskie, jak i azerbejdżańskie oraz rosyjskie. Sowietyzacja była w Karabachu prowadzona więc analogicznie do pozostałych części Azerbejdżanu. W 1936 roku zlikwidowano Zakaukaską FSRS, tworząc trzy niezależne republiki sowieckie. Górski Karabach, jako Górsko-Karabachski Obwód Autonomiczny¹⁹, pozostał częścią Azerbejdżańskiej SRS (Adamczewski 2012: 115–119).

Gruzja

Gruzja jako ostatnia poddała się władzy sowieckiej. Koniec Demokratycznej Republiki Gruzji był też kresem dominacji mienszewików w gruzińskiej polityce, który trwał przez trzydzieści lat. Mimo krótkotrwałości rządów mienszewików w Gruzji ślady istotności odmiennej gruzińskiej socjalistycznej drogi pozostają znaczącym elementem struktur pamięci. Również okres sowietyzacji i konsolidacja władzy Sowietów w tym kraju nie były naznaczone trudnościami. Jak słusznie wskazuje Ronald Grigor Suny:

Sowietyzacja Zakaukazia nie była rezultatem prostej aplikacji marksistowskich zasad, ani też ich cynicznym zarzuceniem w niewygodnym miejscu. Była raczej produktem konfliktu pomiędzy czynnikiem ideologicznym i realistycznym oszacowaniem, między wymaganiami strategicznymi Rosji Sowieckiej i celami lokalnych komunistów (1994: 209).

Co ciekawe, z konieczności wyważonego postępowania na Kaukazie dobrze zdawał sobie sprawę Lenin, czego nie można powiedzieć o Ordżonikidzem, który jako Gruzin niejako naturalnie powinien być bardziej świadomy lokalnych uwarunkowań (Debo 1992: 362–364). Jednym z elementów, który musiał być brany pod uwagę, poza specyfiką kulturową regionu, była kwestia relatywnej słabości gruzińskich bolszewików w zestawieniu z silnymi strukturami i od-

¹⁹ Czasem również jest spotykana nazwa Nagorno-Karabachski Obwód Autonomiczny.

działaniem politycznym mienszewików. Szczególny charakter sowietyzacji w Gruzji wiąże się przede wszystkim z konfliktem między Ordżonikidzem, którego władza była zinstytucjonalizowana w ramach Biura Kaukaskiego (i który miał wspierać w tej sprawie Stalina), a gruzińskimi bolszewikami, wśród których najważniejszą rolę odgrywali Filipe Macharadze, przewodniczący Gruzjińskiego Komitetu Rewolucyjnego, i Budu Mdiwani²⁰. Podstawowym elementem niezgody była kwestia władzy oraz tego, czy kaukaskie republiki powinny funkcjonować w ramach Związku Sowieckiego oddzielnie, czy jako jedna republika federacyjna. Macharadze i Mdiwani regularnie raportowali do Moskwy o nadmiernej władzy, jaką w Gruzji posiada Biuro Kaukaskie i 11 Armia, oraz o konieczności bardziej wyważonej polityki wobec Kaukazu i niestwarzaniu w związku z tym jednej zakaukaskiej republiki, pozostawiając Gruzinom szeroką autonomię. Konflikt między Ordżonikidzem, Stalinem i Mikojanem z jednej strony oraz Macharadzem i Mdiwanim z drugiej określany jest mianem „sprawy gruzińskiej”. W znacznej mierze wyznaczył on wczesny etap sowietyzacji i dynamikę procesów indygenizacyjnych w latach 1922–1923 (J. Smith 1998: 520–526). „Sprawa gruzińska” zakończyła się całkowitym zwycięstwem Stalina i jego wizji scentralizowanej władzy politycznej. Jeremy Smith stwierdza, że „sprawa gruzińska”, będąc pewnym wyznacznikiem walki o władzę po Leninie, w znacznej mierze zdefiniowała również sposób prowadzenia rywalizacji na poziomie centralnym (1998: 541–542). Niedługo po formalnym rozwiązaniu kwestii nastąpiło wydarzenie, które aktualnie pozostaje głęboko znaczącym odnośnikiem dla gruzińskiej pamięci zbiorowej, a także wyznacza sposób interpretowania sowietyzacji Gruzji, ściśle w kategoriach okupacji. Po-

²⁰ Filipe Macharadze (1868–1941) był gruzińskim bolszewikiem, przeciwnikiem stworzenia jednej federacyjnej republiki na Kaukazie Południowym. Mimo sprzeciwu wobec Stalina w czasie „sprawy gruzińskiej” jako jeden z niewielu starych bolszewików pozostał przy życiu podczas Wielkiej Czystki. Polikarpe „Budu” Mdiwani (1887–1937) był aktywnie zaangażowany w ruch robotniczy, a następnie w sowietyzację Gruzji. W przeciwieństwie do Macharadzego nie poszedł na ustępstwa wobec Stalina i Ordżonikidzego w kwestii statusu Gruzji. Oskarżony o trockizm i stracony w 1937 roku.

rażka Macharadzego w 1923 roku poskutkowałą całkowitą delegacją politycznych aktywności mienszewików oraz innych partii opozycyjnych i przeniesieniem ich działalności do podziemia (Jones 1988: 632). W drugiej połowie 1923 roku paryskie Biuro Zagraniczne mienszewików rozpoczęło przygotowania do powstania anty-sowieckiego. Został powołany komitet odpowiedzialny za przygotowanie powstania, którym kierował książę Kote Andronikaszwili. Działania powstańców od samego początku były szczegółowo śledzone przez lokalną Czeka, pod przywództwem Ławrientija Berii²¹. Jeszcze przed formalnym wybuchem powstania w sierpniu 1924 roku aresztowano wielu członków opozycyjnych organizacji, a jego przywódcy zwracali uwagę, że w społeczeństwie gruzińskim, mimo nastrojów antykomunistycznych, nie ma ogólnonarodowej woli przeprowadzenia przewrotu. Powstanie wybuchło zgodnie z planem 29 sierpnia, obejmując przede wszystkim zachodnie prowincje – Gurję, Megrelię i Imeretię. Do udziału nie udało się zmobilizować dużych miast (Tbilisi, Batumi, Kutaisi), ani też klasy robotniczej, wobec czego bolszewicy traktowali powstanie jako reakcję wsi. Po aresztowaniu dowództwa w okolicach Mcchety powstanie praktycznie upadło już kilka dni później. Członkowie partyzantki byli rozstrzeliwani w wagonach towarowych, wielu zostało wysłanych na Syberię (Jones 1988: 632–625; Suny 1994: 222–225). W sowieckiej pamięci i historiografii, podobnie jak powstania w Kronsztadzie i Tambowie, powstanie sierpniowe było bądź to tabuizowane, bądź to upamiętniane jako nieudany zryw reakcji antyrewolucyjnej powstrzymany dzięki wysiłkowi klasy robotniczej. Jego konsekwencją bezpośrednią była likwidacja ostatnich źródeł oporu w Gruzji i implementacja polityk natywizacyjnych, korenizacji i politycznej integracji Gruzji ze strukturami sowieckimi. Jones zwraca jednak uwagę na pewne pozytywne aspekty korenizacji, często współcześnie w Gruzji pomijane, takie jak polityka edukacyjna nastawiona na likwidację analfabe-

²¹ Ławrientij Beria (1899–1953) był bolszewickim politykiem, jedną z najważniejszych postaci stalinowskiej służby bezpieczeństwa. Kierował partią w ZFSRS, a później w Gruzjińskiej SRS. Następnie został szefem NKWD i ministrem spraw wewnętrznych. Po śmierci Stalina krótkotrwałe przejął pełnię władzy. W czerwcu 1953 roku został aresztowany i stracony.

tyzmu czy wzrost liczby czasopism i książek wydawanych w języku gruzińskim. Jednocześnie w wielokulturowej i multietnicznej Gruzji mieszkańcy cieszyli się wyjątkowymi względami, mając przykładowo najwyższy współczynnik osób studiujących. Relatywnie niski był również udział bolszewików niepochodzących z Gruzji w lokalnych strukturach. Mimo to wśród niektórych gruzińskich bolszewików w dalszym ciągu pojawiało się negatywne nastawienie wobec „rosyjskiej kolonizacji” (Jones 1988: 624–632). Gruzja pozostała częścią Zakaukaskiej Federacyjnej SRS do 1936 roku, kiedy to uzyskała status odrębnej republiki.

Abchazja

Implementacja sowieckiej władzy w Abchazji była w znacznej mierze powiązana z dynamiką wydarzeń w Gruzji. Podstawowa kwestia, która objawiła się z pełną mocą wraz z zajęciem Abchazji przez Sowietów, a która istotnie rezonuje na politykę pamięci dziś, łączyła się ze statusem samej Abchazji w federalnej strukturze państwa sowieckiego. Abchascy bolszewicy skupieni wokół Nestora Łakoby²² w organizacji Kiaraz, po próbie nieudanego przejścia władzy w Suchumie i ustanowieniu Demokratycznej Republiki Gruzji, musieli udać się do Rosji. Okres krótkiej bezpośredniej władzy Tbilisi nad Abchazją cechowała przede wszystkim kwestia przyznania Abchazji statusu autonomicznego oraz intensywne agitacja bolszewicka skierowana przeciwko mienszewikom. Temat autonomii i woli mienszewików do zbudowania federacyjnego państwa oraz otwartość Abchazów na Sowietów są różnorodnie interpretowane (Blauvelt 2014a: 233–234; Czachor 2014: 106–107). Niemniej 4 marca 1921 roku Kubańska Armia Czerwona zajęła Suchum, a dwa dni później kierownictwo Kiarazu ogłosiło wprowadzenie w Abchazji władzy sowieckiej (Blauvelt 2014b: 25). Status republiki od samego początku był uzależniony od politycznych decyzji i personalnych rozgrywek między

²² Nestor Łakoba (1893–1936) był przywódcą abchaskich bolszewików. Po przejściu pełni władzy w Abchazji wszedł w konflikt z Berią. Zmarł w niejasnych okolicznościach po obiedzie u Berii. Po śmierci został ogłoszony wrogiem ludu i trockistą.

różnymi frakcjami kaukaskich komunistów. 31 marca 1921 roku, w ramach nagrodzenia Abchazji za zaangażowanie w rewolucyjną walkę, utworzono Abchaską SRS, posiadającą ten sam status federalny, co Gruzińska SRS. Ten stan nie został długo zachowany. W grudniu 1921 roku, w ramach wciąż toczącej się dyskusji o sposobie zorganizowania Kaukazu Południowego w strukturze związkowej, podjęto (wbrew części abchaskich komunistów) decyzję o umowie związkowej Abchazji i Gruzji. W konsekwencji, w lutym 1922 roku Abchazja uzyskała status „autonomicznej SRS”, mając formalnie takie same prawa w federacji, co Gruzja. W tym kształcie została włączona do Zakaukaskiej FSRS. W lutym 1931 roku status Abchazji został obniżony – stała się republiką autonomiczną w Gruzińskiej SRS. W 1936 roku zdecydowano o pozostawieniu Abchazji o takim samym statusie w Gruzińskiej SRS. Niewątpliwie polityczne regulowanie statusu stało się jedną z najważniejszych podstaw późniejszego konfliktu abchasko-gruzińskiego. Sowietyzacja Abchazji w latach 20. wiązała się z czynnikiem kreowania abchaskiej elity partyjnej w autonomii, w której narodowość tytularna stanowiła mniejszość. Poza Abchazami (około 30%) i Gruzinami (którzy stanowili około 1/3 mieszkańców) w republice zamieszkiwał znaczny odsetek Ormian, Rosjan czy Greków. Niemniej sowietyzacja w republice była uzależniona od jednego człowieka – Nestora Łakoby, który stworzył rozbudowaną sieć klientelistyczną, wspierającą jego współpracowników i rodzinę oraz pozwalającą na polityczną dominację polityków narodowości abchaskiej (Blauvelt 2014a: 234–236). Jednocześnie była prowadzona zaangażowana polityka korenizacji, która w Abchazji sprowadzała się w głównej mierze do rozgrywki o status języka. W wieloetnicznej strukturze Abchazji w administracji niezmiennie, jeszcze za czasów carskich, mówiono po rosyjsku. Abchascy bolszewicy byli przeciwni promowaniu abchaskiego, również ze względu na to, że część z nich lepiej posługiwała się rosyjskim. Promocja abchaskiego mogła zarazem oznaczać konieczność podniesienia do statusu oficjalnego języka gruzińskiego, czego Łakoba chciał uniknąć. Kwestia ta pozostawała istotną częścią dyskursu przez całe lata 20., powracając później na przełomie lat 70. i 80. jako jedno z zarzewi odnowionego konfliktu abchasko-gruzińskiego (Blauvelt

2014a: 237–243). Niewątpliwym osiągnięciem sowietyzacji przez korenizację było rozbudowanie systemu edukacyjnego. W Abchazji powstawały szkoły – abchaskie, gruzińskie, rosyjskie, ormiańskie i greckie. W tym samym czasie, mimo swoich braków, polityka indygenizacji miała znaczący wpływ na konsolidację abchaskiej tożsamości narodowej, nieco wbrew zamiarom bolszewików, opartej w dużym stopniu na przeciwstawieniu tożsamości gruzińskiej. Dramatyczny koniec procesu natywizacji Abchazji nastąpił wraz z Wielką Czystką (Blauvelt 2014b: 38–39). Beria osobiście nadzorował aresztowania i procesy pokazowe czołowych abchaskich bolszewików. Łakoba zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach w 1936 roku. Od tego momentu, na co zwraca uwagę Blauvelt, abchaska sieć klientelistyczna została zastąpiona gruzińsko-rosyjską, złożoną z działaczy bliskich Berii. Wiązało się to również z napływem Gruzinów do Abchazji i zmianą struktury etnicznej – na początku lat 50. Gruzini stanowili już większość w republice (Blauvelt 2014a: 254–255). Jak pisze Rafał Czachor, lata 1937–1956 są traktowane w Abchazji jako czas intensywnej „gruzinizacji”, zarówno politycznej, jak i edukacyjnej oraz kulturowej. Jej konsekwencją były odezwy Abchazów domagających się włączenia Abchazji w struktury Rosyjskiej FSRS z lat 1957 i 1967 (Czachor 2014: 110–111). Zmiana proporcji etnicznych poskutkowała wzrostem nastrojów nacjonalistycznych i irredentystycznych, które doprowadziły do wojny 1992–1993.

Charles King, podsumowując pierwsze dwie dekady rządów sowieckich na Kaukazie, słusznie zauważa, że:

Dzisiaj narodowe historie portretują okres sowiecki jako przedłużenie rosyjskich rządów w nowej epoce, z rosyjskimi komisarzami, którzy po prostu zajęli miejsce rosyjskich wicekrólów. Jednak, nawet bardziej niż w okresie imperialnym, w latach 20. i 30. zarówno osiągnięcia, jak i tragedie nowego porządku na Kaukazie zostały stworzone przez ludzi pochodzących z samego regionu (2008: 190).

Warto mieć jednak na uwadze swoistą dynamikę zmiany podejścia do peryferii w okresie stalinizmu. Jednocześnie aktywność lokalnych bolszewików w krzewieniu władzy sowieckiej jest przykładem

typowych mechanizmów kolonializmu – kompradorstwa elit, mimi-kry i hybrydyczności (King 2008: 117–119, 134–135).

Sowietyzacja przestrzeni pamięci – ujęcie szerokie

W stronę narodowego komunizmu i imperialnego kolonializmu

Ostateczne zwycięstwo Stalina w wewnętrznej walce o władzę w partii i ZSRS miało znaczący wpływ na zagadnienie konstruowania narracji o przeszłości, w relacji z tematami narodowymi i kolonialnymi na peryferiach imperium. Już na początku lat 30. XX wieku stało się oczywiste, że leninowska koncepcja dekolonizacji peryferii i jego podejście do kwestii narodowej przestały być obowiązującym projektem politycznym. Zastąpiła je koncepcja stalinowska²³. Krzysztof Tyszka zwraca uwagę, że Lenin widział relację między rewolucją proletariatu a wyzwoleniem narodowym jako zjednoczenie dwóch pozornie sprzecznych idei w walce ze wspólnym wrogiem – caratem, którego podejście do kwestii narodowościowych opierało się na wielkoruskim szowinizmie. Jak pisze Tyszka:

Prawo narodów do samostanowienia nie wynika bynajmniej z pobudek socjalistycznych – walki o wolność narodu. W postulatcie tym chodzi o „całkowite równouprawnienie narodów” w imię stworzenia wspólnego frontu klasy robotniczej. Bowiem wszelkie formy zniewolenia i dominacji jednego narodu nad innym służą, po pierwsze umocnieniu pozycji kapitalistów, po drugie zaś – będąc czynnikiem antagonizmu narodowego prowadzą do osłabienia jedności proletariatu (2004: 82–83).

²³ Lenin pisał o tej kwestii w takich rozprawach, jak: *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu, Kwestia narodowa w naszym programie, O prawie narodów do samookreślenia czy O dumie narodowej Wielkorusów*. Można je odnaleźć w jego *Dzieliach*, 55-tomowej serii wydanej w latach 80. przez Książkę i Wiedzę. Stalin o relacji narodu i komunizmu pisał w pracach *Marksizm a zagadnienie językoznawstwa, Kwestia narodowa a leninizm, Marksizm a kwestia narodowa*. Są one częścią *Dzieli Stalina*, wydawanych w Polsce w latach 1949–1951 przez Książkę i Wiedzę.

Zatem cel, jakim jest ogólnoswiatowa rewolucja, zawsze stoi ponad interesami narodowymi, które są traktowane pragmatycznie, w kategoriach antyimperialnych i antykolonialnych. Już podejście Lenina było wyraźnym odstępstwem od pierwotnych założeń marksizmu, jednakże uzupełnienie ich o teoretyczne stanowisko Stalina, a przede wszystkim o jego praktykę polityczną, podkreśla odejście od idei wyzbytego z nacjonalizmów i lokalnych patriotyzmów internacjonalizmu (Suny 1993b: 87–90; Tyszka 2004: 90). Najważniejszym elementem narodowej doktryny Stalina było stworzenie własnej teoretycznej koncepcji narodu, która następnie została zaimplementowana jako obowiązująca doktryna w ZSRS. Jak pisze Tyszka, zdaniem Stalina: „Naród to wytworzona historycznie, trwała wspólnota ludzi, powstała na gruncie wspólnoty języka, terytorium, życia ekonomicznego i układu psychicznego, przejawiającego się we wspólnocie kultury” (Tyszka 2004: 89). Najważniejszym elementem wyróżniającym tę teorię, mającym zarazem konkretne polityczne implikacje, było uhistorycznienie narodu w nawiązaniu do czynnika, jakim był rozwój imperialistycznego kapitalizmu. Stalin uważał, że rzeczony rozwój, rozumiany jako proces historyczny, ukształtował naród. Zatem narody i nacjonalizm nie były po prostu produktem historii, ale konkretnie określonej jej części. Co więcej, w ten sposób zostały wykreowane „narody burżuazyjne”. Zwycięstwo rewolucji w Rosji spowodowało z kolei wytworzenie „nowych narodów sowieckich”, jako że spełnienie marksistowskiej wizji o całkowitym zaniku narodów było możliwe wyłącznie w wyniku ogólnoswiatowego zwycięstwa rewolucji, a to się przecież nie wydarzyło. Nowe narody sowieckie tym różnić się miały od narodów burżuazyjnych, że dzięki doktrynie o samostanowieniu zniknął temat wewnętrznych i wzajemnych nierówności klasowych i etnicznych (Tyszka 2004: 89–91). Ta koncepcja została ogłoszona przez Stalina w 1929 roku, tworząc podstawę do definiowania kwestii narodowej w latach 30. XX wieku, po odrzuceniu korenizacji stanowiącej podstawę sowietyzacji w wąskim sensie. Zbiegła się ona w czasie ze zmianą polityki ekonomicznej. Brak wybuchu światowej rewolucji na Zachodzie wymógł na Stalinie i kierownictwie partii dostosowanie ideologicznej agendy do pragmatyki działania politycznego,

czego skutkiem była dominacja „narodowego komunizmu”. Uznano więc, że nierozprzestrzenianie rewolucji nie jest skutkiem błędów władzy sowieckiej, ale wyższości kultury rosyjskiej oraz cywilizacyjnej przewagi ZSRS (Tyszka 2004: 98). Uwypuklenie wyższości rosyjskiej kultury było ostatecznym końcem leninowskiej koncepcji dekolonizacji i równouprawnienia narodów w ramach socjalizmu oraz powrotu do imperialnej, kolonialnej polityki, którą zarzucano, likwidując carat. To w Moskwie były podejmowane wszelkie decyzje, a lokalne partie, nawet jeśli zdominowane przez autochtonicznych bolszewików, były podporządkowane centrum jako typowe kolonialne peryferia (Suny 1993b: 112). Ta imperialna polityka była realizowana przy wykorzystaniu narzędzi regulowania sporów narodowościowych na Kaukazie Południowym przez przesiedlenia czy zmiany granic republik i obwodów. Stąd częstokroć w badaniach terenowych bierze się w moim odczuciu częste powtarzanie utartego sloganu, mocno zakorzenionego w tym, co Clifford Geertz nazywa „wiedzą lokalną”. Szczególnie ci, którzy zostali „pokrzywdzeni” przez dynamikę transformacji na przełomie lat 80. i 90. XX wieku (a więc Gruzini i Azerbejdżanie), uznają, że konflikty i separatyzy były winą polityki narodowościowej prowadzonej przez Stalina w latach 30. XX wieku. Rewolucja zaczęła być eksportowana wraz z ekspansywną polityką terytorialną, której przykładem jest druga faza sowietyzacji, a więc aneksja państw bałtyckich, a następnie spór między komunistami „lokalnymi” a „moskiewskimi”, w trzeciej fazie sowietyzacji (Mevius 2009: 388–391). Jednocześnie powrót rosyjskiego szowinizmu miał położyć podwaliny pod budowę „narodu sowieckiego”, z kulturą rosyjską jako centralną, hegemoniczną i dominującą. Tyszka zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny element. Oparcie przez Stalina budowy narodu sowieckiego na rosyjskiej tradycji i kulturze było bowiem uznawane przez rosyjskich dysydentów i autorów emigracyjnych za zdewaluowanie rosyjskiej kultury. Takie poglądy, wywodzone najczęściej z tradycji konserwatywnych, wyrażali m.in. Aleksander Sołżenicyn czy Michaił Geller. Jednakże istnieje jeszcze jedna interpretacja. Komunizm wykuwał się w konkretnych warunkach kulturowych i społecznych. Władzę sprawowano nad ludem, który przez setki lat był podporządkowany idei podle-

głości carowi, a wcześniej przed epoką imperialną, feudalnej strukturze podległości królowi, księciu, szachowi czy chanowi (Tyszka 2004: 109–110). Zatem narodowy komunizm i imperializm ZSRS musiały być nieuniknioną kontynuacją wcześniejszego reżimu politycznego²⁴. Wykorzystując odmienną zawartość, opierały się na dokładnie tych samych mechanizmach i strukturach, jak jego carski poprzednik. Parafrazując wulgarną interpretację myśli marksistowskiej, można rzec, że baza nie pozwoliła nadbudowie na ewoluowanie w odmiennym kierunku. Skłaniając się ku tej perspektywie, chcę podkreślić w tym miejscu, że analogiczna okazuje się kwestia kontynuacji struktur w momencie kolejnej zmiany, czyli po upadku ZSRS. Jakkolwiek nie byłoby w istocie, realizacja tej koncepcji wymagała skonstruowania mitu założycielskiego, a więc wykorzystania konkretnych struktur pamięci. Takimi mitami i odniesieniami (połączonymi) stały się wielka wojna ojczyźniana, kult Lenina i rewolucji październikowej oraz ich rytuały w postaci obchodów świąt państwowych, przede wszystkim rocznicy rewolucji i Dnia Zwycięstwa.

W okresie destalinizacji, za czasów Chruszczowa, krótkotrwałe została przywrócona, przynajmniej na poziomie deklaracji, doktryna internacjonalizmu. Narodowy komunizm skonsolidował się jednak tak mocno, że powrót do idei światowej rewolucji okazał się niemożliwy. Leonid Breżniew, który był weteranem wielkiej wojny ojczyźnianej, przywrócił i umocnił mit narodowotwórczy narodu sowieckiego, z silnym akcentem na rosyjski szowinizm. Konsekwencją tych działań było rozbudzenie idei narodowych i ruchów irredentystycznych w latach 80. Jak zauważa Suny, moment, w którym Michaił Gorbaczow przejmował władzę, charakteryzował się całkowitym rozprężeniem na linii centrum–peryferia. W poszczególnych republikach władzę przez lata posiadali sekretarze, którzy stworzyli wokół siebie udzielne księstwa, w wielu aspektach w praktyce niezależne od Moskwy (1993b: 127–128). W Armeńskiej SRS twórcą takiego lokalnego klanu mafii był Karen Demirczjan, pierw-

²⁴ Tę kontynuację, zarówno w modelu sprawowania władzy i traktowania zagranicy, jak i konstruowania kultury pamięci w kontekście Rosji jako kontynuacji ZSRS i Cesarstwa Rosyjskiego, szczegółowo opisali m.in. Wojciech Matercki (2017) i Andrzej Nowak (2004; 2014).

szy sekretarz w latach 1974–1988, w Gruzjińskiej SRS funkcję tę pełnił zaś w latach 1972–1985 Eduard Szewardnadze. Zbudowali oni systemy oparte na klanowości i nieformalnej sieci powiązań, ideologicznie wpasowując marksizm-leninizm w lokalny koloryt i umiejętnie wykorzystując kwestie etniczne i narodowościowe, a także oddolnie konstruowaną kontrpamięć (King 2008: 201–203). Kształtowana przez dziesięciolecia podstawa społeczna osadzona w konkretnym oficjalnym modelu pamiętania zaczęła zderzać się z tendencjami irredentystycznymi w kolonialnych uwarunkowaniach rozpadającego się internacjonalistycznego projektu socjalistycznej ojczyzny jednego, sowieckiego narodu.

Struktura polityczności sowieckiej pamięci

Reprezentacje w przestrzeni pamięci są symbolami zmieniającej się hegemonicznej narracji o przeszłości. Ich znikanie determinuje zawartość narracji o przeszłości. Tak jak przestrzeń była pozbawiana pomników epoki imperialnej w czasach sowieckich, tak degradacji lub zapomnianiu uległy reprezentacje sowieckie w procesie dekomunizacji przestrzeni. Polityczność pamięci procesualnie rekonstruuje sztukę pamiętania, dostosowując ją do konkretnej relacji władzy, najczęściej w badanej przestrzeni antagonistycznej i opartej na stanie wyjątkowym. Jednocześnie zostają zachowane konkretne mechanizmy i struktury sposobów upamiętniania. Gwałtowne zerwanie z porządkiem hegemonicznym w warstwie narracyjnej, instytucjonalno-politycznej czy geopolitycznej nie oznacza jakkolwiek definitywnego zerwania kulturowych i mentalnych połączeń i ram dialogu pamięci kulturowej i komunikatywnej. Przeszłość jest zatem elementem reprezentowanym lub wymazywanym z reprezentacji. Reprezentacje nowego reżimu prawdy są refleksją nie tylko o przeszłości samej w sobie, ale również konkretnie nawiązują do reprezentacji wykorzystanych w przeszłości. Innymi słowy, odrzucone narracje pamięci, związane z odmiennym porządkiem hegemonicznym, wbrew odrzuceniu jego samego, oddziałują i częściowo przynajmniej konstruują aktualne mechanizmy i struktury. Nawet jeśli te odrzucone narracje i reprezentacje przeszłości egzystują jedynie na

marginesie (często jedynie na poziomie nostalgii) aktualnie dominujących narracji, stanowią one o ciągłości i gwarantują odniesienie (antagonistyczne lub dialogiczne) dla hegemonicznego dyskursu. Konieczne jest więc bliższe przyjrzenie się sposobom budowania reprezentacji przeszłości w odrzuconym porządku hegemonicznym, szczególnie w kontekście wydarzeń, które mają decydujące znaczenie dla wyznaczania ram interpretacyjnych aktualnych struktur pamiętania. Całkowita odmiennosc zawartości dominującego aktualnie sposobu pamiętania opiera się na takich samych mechanizmach i rytuałach reprezentowania i pamiętania. Historia pamięci pozwala nie tylko na dostrzeżenie różnorodności pamiętania i zapominania w przeszłości, ale również na odnotowanie (ważne poznawczo) trwałości i niezmienności (bądź ewolucyjności) charakteru odtwarzania i wyobrażania sobie przeszłości w różnych hegemoniach narracyjnych. Innymi słowy, nie zmieniają się sposoby pamiętania i narzędzia upamiętniania, zmienia się jedynie narracyjna zawartość konkretnego narzędzia i konkretnego sposobu pamiętania. W warunkach rewolucji pamięci, gdy pierwszym objawem zmiany jest burzenie pomników, pozostawia się piedestały, aby na nich postawić nowy pomnik.

Catherine Merridale zauważa, że polityka pamięci i upamiętniania w ZSRS równie mocno była związana z propagandowo odgórnie kreowaną wizją reprezentowania przeszłości, jak i z tym, co podlegało cenzurze oraz było marginalizowane ze względu na nieistotność dla klasowej narracji obowiązującej hegemonii dyskursywnej lub też otwarcie stało w sprzeczności z marksistowsko-leninowską progresywną wizją rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. Istotnym zagadnieniem, które podejmuje badaczka w kontekście całościowego modelu budowania reprezentacji przeszłości w systemie sowieckim (niezależnie od zmiennego kursu ustanawianego przez rządzącą w danym momencie nomenklaturę), jest kwestia tego, jakie oddolne sposoby pozwoliły na zachowanie pamięci, która była całkowicie odrzucona przez oficjalne modele upamiętniania (Merridale 2000: 61–64). Nina Tumarkin, jeszcze przed upadkiem bloku wschodniego, słusznie podkreślała, że sowiecki system publiczny opierał się na

głębokiej rytualności, gdzie o tym, co z przeszłości jest reprezentowane, decyduje partia. Jak pisze badaczka:

Sowiecka kultura polityczna jest mocno zrytualizowana. Większość publicznych zachowań politycznych w ZSRS, zawiera również publiczną prezentację. Założyciel bolszewizmu, sam Lenin, jest symbolicznie prezentowany w mauzoleum na Placu Czerwonym. Podczas publicznych świąt aktualni liderzy prezentują się w ustalonych formacjach na szczycie mauzoleum. Wypowiadają rytualne frazy, obserwują rytualne parady itd. Te symbole i rytuały zawierają znaczenie. Są zakodowanymi formami wyrażającymi intencje i relacje władzy (Tumarkin 1987: 69).

Zatem przez interpretację znaczeniowości konkretnych reprezentacji można zanalizować podstawową dynamikę polityczności systemu. Analogiczna rytualność systemów postsowieckich, zachowana w mechanizmach i strukturach, stanowi symboliczną kontynuację. Harald Wydra twierdzi, że w systemie komunistycznym znacznie ważniejsze od pamiętania było zapominanie, wyróżniając przy tym trzy podstawowe cechy modeli zapominania. Przede wszystkim charakteryzowało je niszczenie pamięci, mające prowadzić do usunięcia wszelkich niekontrolowanych referencji do czasów sprzed rewolucji. Historia była więc dostosowywana do dynamiki polityki i polityczności partii komunistycznych. Drugim wyróżnikiem była „kultura kłamstwa”, która opierając się na specyficznym autorytarnym lub totalitarnym języku, ograniczała możliwości publicznego zaistnienia jakichkolwiek alternatywnych reprezentacji przeszłości. Przestrzeń publiczna opierała się także na „komunikatywnym uciszaniu”, które ograniczało debaty historyczne czy nawiązania do niewygodnych wspomnień, co często było efektem obawy przed utratą roli społecznej (lub obawy przed karą) (Wydra 2007: 228). Według koncepcji Paula Connertona struktura zapominania w systemie sowieckim opiera się przede wszystkim na trzech wyróżnionych przez niego typach – represyjnym wymazywaniu, nakazanym zapominaniu oraz zapominaniu, które jest konstytutywne dla formowania nowej tożsamości (Connerton 2008: 60–64). Pierwszy z nich jest charakterystyczny dla reżimów autorytarnych i totalitarnych, choć jego ist-

nienie ma znacznie dłuższą historię. W ujęciu Connertona represyjne wymazywanie jest walką o władzę nad pamięcią, gdzie pamięć jest przypisana wyłącznie władzy, nakazującej człowiekowi zapominać. Wyparte i tabuizowane narracje podlegają konkretnej karze, a w systemie totalitarnym skrajna forma wymazywania sprowadza się do fizycznej eliminacji jednostki, która pamięta alternatywnie. Wywodzone od Greków nakazane zapominanie opiera się na normatywnym założeniu, że usunięcie pewnych elementów przeszłości z aktualnych narracji jest konieczne, gdyż ma służyć w konsekwencji większemu dobru. W kontekście reżimu sowieckiego ten nakaz zapomnienia tego, co było wcześniej, wydawał się konieczny, aby żadne elementy wspomianej kontrrewolucyjnej przeszłości nie zakłócały rewolucyjnego procesu dążenia do budowy socjalizmu. I wreszcie, zapominanie, które jest konieczne, aby konstituować nową tożsamość. Jako że rewolucja ma definiować nowego człowieka, również jego pamięć nie może sięgać do elementów, które mogą zakłócać nową świadomość. Działa ona na poziomie zarówno indywidualnym, jak i grupowym. Co więcej, jest ona istotna też dla wymazywania elementów sowieckości w fazie desowietyzacji, aby konstruować nowe tożsamości postsowieckie.

Ta specyfika polityczności pamięci w ZSRS pozostawiała bardzo niewielki margines możliwości dla potencjalnych zmian w hegemonicznym dyskursie o sposobie reprezentowania przeszłości, a pęknięcia i redefinicje kształtowały się również odgórnie, czego najdobitniejszymi przykładami jest konstrukcja (a właściwie destrukcja) modelu pamiętania o stalinizmie, a także będąca efektem pierestrojki i głośności nowa otwartość na dyskusje, dotychczas będące niemożliwymi do pomyślenia, jak Wielka Czystka, Hołodomor, NEP, Archipelag Gułag czy deportacje narodów kaukaskich po II wojnie światowej. Pamięć indywidualna z kolei była przechowywana w zaciszu domowym, opowiadana i rekonstruowana w konkretnym politycznym kontekście, używając metafory Swietłany Aleksijewicz, w kuchniach podczas obierania ziemniaków, a później, gdy system zelżał w latach 80., przeniesiona do rozmów przy czarnej kawie, w papiero-

sowym dymie w kręgach dysydenckich i opozycyjnych²⁵. Tak ukształtowane rozgraniczenie między oficjalnym sposobem upamiętniania, propagandową wersją a sposobem zachowywania pamięci indywidualnej bądź społecznie zakazanej wpłynęło istotnie na sposób politycznej kreacji mechanizmów i struktur pamięci w postsowieckiej przestrzeni politycznej. Dominująca hegemonia jednej wersji przeszłości, budowana na wzór sowieckiego sposobu upamiętniania, oparta na antagonistycznej wizji polityczności, w dalszym ciągu jest dominująca dla postimperialnych organizmów państwowych byłego ZSRS. Jeśli umieścimy dyskurs pamięci w ZSRS, w modelu pamięci kulturowej zaproponowanym przez Aleidę Assmann (2013b: 77), wówczas oficjalna polityka pamięci byłaby pamiętaniem aktywnym opartym na selekcji, pamięci pracującej zawieranej w formie pomników i muzeów w celu tworzenia kanonu. Codzienna praktyka pamięci podlegałaby z kolei kategorii biernego zapominania opartego na niszczeniu, negowaniu, fizycznym zniszczeniu (zarówno nosicieli, jak i przekazników) zawartej w formie tabu, cenzury czy śmietnika. Pomimo gorliwego podejścia sowieckich władz do likwidacji niewygodnych reprezentacji przeszłości udało się zachować bardzo wiele z indywidualnej pamięci, co pozwoliło z kolei na zrekonstruowanie i zbudowanie nowego modelu hegemonicznego po rozpadzie wcześniejszego reżimu prawdy. W kwestii historii pamięci, reżimu prawdy o przeszłości obowiązującego w ZSRS, istotne jest to, że składowe tworzące najważniejsze odniesienia symboliczne obejmują również te elementy, które jako pierwsze podlegały konstrukcji lub redefiniowaniu po zerwaniu – zmianie reżimu prawdy, jednocześnie utrwalając się na marginesach i na śmietnikach pamięci. Specyfika pamiętania w ZSRS zasadniczo warunkuje mechanizmy i struktury pamięci współcześnie. Polityczność pamięci sprowadzała się w głównej mierze do całkowitego upartyjnięcia i upaństwowienia pamięci oraz upamiętniania, nie tylko marginalizując indywidualne wspomnienia i pamięć, ale również powodując, że wymiary pamięć-

²⁵ Swietłana Aleksijewicz w książce *Czasy secondhand* wykorzystuje alegorię małej kuchni w typowym budynku chruszczowki, która była miejscem, gdzie bez zagrożenia można było prowadzić polityczne rozmowy (2014).

ci „odmienne ideologicznie” lub reprezentujące inną wizję przeszłości były otwarcie zakazane i cenzurowane. Sposoby konstruowania nowych dyskursów pamięci, choć bardziej demokratycznie, są jednak kontynuacją tego wykluczenia. Poniżej przedstawiam struktury poszczególnych istotnych figur pamięci, zarówno dopuszczalnych w reprezentacji, jak i z niej wykluczonych. Nie mam tu intencji integralnego przedstawienia tychże zagadnień, ale zarysowanie ich symbolicznej ramy, wokół której były tworzone miejsca sowieckiej i postsowieckiej pamięci.

Elementy symboliczne sowietyzacji pamięci

Wielka wojna ojczyźniana

Medialne i kulturowe odniesienia do wojen XX i XXI wieku są znacznie bardziej dostępne i lepiej reprezentowane od wcześniejszych konfliktów. Również faktyczny zasięg konfliktów sprawia, że dotyczą one bezpośrednio niemalże całych populacji, będąc silnym stymulatorem reżimów pamięci. Twierdzenie, że żadna wojna nie miała tak głębokiego wpływu na oficjalną wizję polityki pamięci oraz na codzienne praktyki pamięci, jak II wojna światowa, wydaje się uzasadnione. Jej fragment, zwany wielką wojną ojczyźnianą, stanowił najważniejsze odniesie przeszłości w przestrzeni politycznej ZSRS. Kwestia ta była wielokrotnie poruszana w rosyjskojęzycznych źródłach (zob. m.in. Афанасьева і Меркушин 2005; Гудков 2005; Камынин 2011; Проказина і Старых 2014; Оплетина і Трипольский 2016). Także w zachodniej literaturze temat wieloznaczej pamięci był podejmowany wielokrotnie (zob. m.in. Tumarkin 1994; Winter i Sivan 2000; Davis 2017). Współcześnie dla pamięci w państwach powstałych po rozpadzie imperium jest najważniejszym elementem – zarówno w centrum, jak i na peryferiach²⁶. Wielka wojna ojczyźniana oraz sposoby jej reprezentowania były i pozostają nadal jednym z najbardziej znaczących mitotwórczych

²⁶ Przykładowo, Nikołaj Kopusov, powołując się na badania Lwa Gudkova z Centrum Lewady, wskazuje, że regularnie od 70 do 80% respondentów w Rosji uważa wielką wojnę ojczyźnianą za najważniejsze wydarzenie w XX wieku (2017: 248).

elementów w powszechnej pamięci postsowieckiej oraz poszczególnych narracjach narodowych. Komemoracje i reprezentacje wielkiej wojny ojczyźnianej, dostosowane do ujednocionej formy estetycznej, można odnaleźć w niemal każdym powiatowym mieście byłego ZSRS²⁷. Niezależnie od tego, czy poszukujący tych upamiętnień zawędruje na Kaukaz Południowy, do Azji Centralnej, czy też na daleką rosyjską północ, warstwa wizualna poszczególnych pomników jest podobna – niezmiennym elementem pozostaje okres 1941–1945 oraz zamiennie – falliczny pomnik lub przedstawienie żołnierek i żołnierzy w walce bądź z rękoma wzniesionymi w geście zwycięstwa²⁸. Oficjalny partyjno-państwowy mechanizm pamięci ma oczywiście polityczne uwarunkowania, wynikające z wymiernej konieczności budowania gloryfikującego i chwalebego obrazu konfliktu. Monumenty estetycznie podkreślają bohaterskość i oddanie żołnierza sowieckiego, wyzwoleńczą rolę Armii Czerwonej, kolektywny trud niezbędny w ostatecznej rozprawie z faszyzmem, a także – co często widoczne w warstwie narracyjnej, w adnotacjach na pomnikach – przypominają o ogromnym poświęceniu i ofierze narodu i żołnierza sowieckiego. Ważnym aspektem jest również częste przywoływanie kwestii

²⁷ Jako pewien wyznacznik estetyki poszczególnych reprezentacji wielkiej wojny ojczyźnianej można traktować Park Zwycięstwa (ros. Парк Победы) w Moskwie (Forest i Johnson 2002: 524).

²⁸ Oczywiście zdarzają się odstępstwa od normy. Dość interesującym przykładem odbiegania od tej estetycznej reguły w przestrzeni postkolonialnej jest pomnik Płaczącej Matki w Taszkencie, stolicy Uzbekistanu, skonstruowany w 1999 roku na polecenie Islama Karimowa. Główny akcent tej reprezentacji nie jest położony na tych, którzy oddali swe życie za walkę przeciw faszyzmowi, w imię sowieckiej ojczyzny, ale na tych, którzy pozostali, oplakując ofiary konfliktu. Ważnym aspektem tej odmienności estetycznej jest też kwestia reinterpretacji pomnika w nowych okolicznościach politycznych. Upamiętnionymi na pomniku jest 400 tysięcy uzbeckich żołnierzy, którzy zginęli w czasie wojny, pozostawiając matkę (ojczyznę) we łzach. Ten narodowy akcent pojawia się również w innych obszarach, gdzie do powszechnej sowieckiej pamięci zostały dodane zrekonstruowane wspomnienia indywidualne lub etniczne. Interesująca reprezentacja WWO w badanej przestrzeni znajduje się także w swańskiej miejscowości Uszguli (gruz. უშგული). Upamiętnienie poległych żołnierzy i ofiary sowieckiego narodu zostało umieszczone w formie płaskorzeźby i zdjęć na średniowiecznej tradycyjnej swańskiej wieży.

„poświęcenia” i liczby ofiar po stronie sowieckiej w wielkiej wojnie ojczyźnianej. Można dostrzec ogromne różnice w przywoływanych wartościach (od dwudziestu do czterdziestu milionów) oraz wskazywanie na „poświęcenie” jako motyw przewodni pomników. Oczywiście poświęcenie można traktować wieloznacznie, w kontekście pomników jest jednak mowa najczęściej o poświęceniu ostatecznym, czyli oddaniu życia za socjalistyczną ojczyznę. Ci, którzy rzeczywiście poświęcili wszystko, właściwe upamiętnienie znaleźli w rozsianych po całej Europie Środkowej i Wschodniej cmentarzach żołnierzy sowieckich. Ważnym aspektem, który wskazuje na dynamiczny i zmienny charakter pamięci kształtującej się procesualnie po upadku ZSRS, jest zmiana podejścia instytucjonalnie rozumianej polityki pamięci do cmentarzy wojskowych. Za czasów sowieckich główna uwaga dyskursu skupiała się na pomnikach chwalebnej walki, podczas gdy aktualnie znacznie istotniejszym elementem narracji w perspektywie politycznej stają się cmentarze. Jest to również przestrzeń, która wyznacza początek płynnego przejścia od pamięci oficjalnej do hybrydalnej i indywidualnej pamięci o wielkiej wojnie ojczyźnianej. Ten kult wojny i zwycięstwa Oleksii Polegkyi słusznie opiera na trzech ważnych mitach: potęgi ZSRS, poświęcenia oraz wyzwolenia (2016: 80–82). Benjamin Forest i Juliet Johnson zwracają uwagę, że zapoczątkowany w latach 80. trend renegotjowania kształtu reprezentacji istotnie przełożył się na postsowieckie przemiany. Elity polityczne, przez konkretne odniesienie do miejsc pamięci, definiowały swoją pozycję wobec przeszłości, negocjując ją jednocześnie ze społeczeństwem (2002: 525). Wszystkie te elementy sprawiają, że wielka wojna ojczyźniana stała się najważniejszym mitem założycielskim narodu sowieckiego.

Ukontekstowanie pamięci o wielkiej wojnie ojczyźnianej w drugim wymiarze pamięci realizuje się tam, gdzie jest ona wielowymiarowa, graniczna i hybrydalna. Nie istnieje bowiem jasna granica między oboma wymiarami, a to, co jest praktyką pamiętania, styka się z tym, co hegemoniczna władza nakazuje zapamiętać, a co – zapomnieć. Takie spletające się elementy odmiennych porządków pamięci uwidaczniają się w dziełach kultury, które wykorzystam, aby przedstawić wykluczane narracje. Przywołam tu dwa z nich, które

obrazują wspomniane niejednoznaczności. Lisa A. Kirschenbaum, analizując sposoby upamiętniania wielkiej wojny ojczyźnianej, zwraca się ku interpretacji jednego z najbardziej znanych sowieckich filmowych obrazów wojny, *Idź i patrz* (*Иди и смотри*) (Klimow 1985). Film powstał w połowie lat 80. XX wieku na fali pierestrojkowej odwilży, możliwe więc było zaprezentowanie w nim przeszłości w odmiennej formie od obowiązującej dotychczas niemal wyłącznie socrealistycznej estetyki. Obraz wojny – koncentracja uwagi na walce partyzanckiej, indywidualizm postaci, odosobniony sprzeciw, brak umocowania w strukturach państwowych – mimo zliberalizowanych kryteriów wewnątrzsystemowych i tak wywołał głęboki sprzeciw ze strony nosicieli pamięci, choć w filmie pojawiły się też wątki typowe dla jej oficjalnego wymiaru. Kirschenbaum w swej analizie skupiła się na scenie upamiętnienia partyzanckiej walki w postaci fotografii. Badaczka zwraca uwagę na splecenie wątków pamięci oficjalnej, zawartej w propagandowej sowieckiej wizji partyjno-państwowej oraz pamięci indywidualnej. Według kryteriów oficjalnych wielka wojna ojczyźniana nabiera cech sakralizacji, a odpowiednią kategorią opisową jest „święta wojna” (*священная война*). Jednocześnie kilkadziesiąt lat utrwalania konkretnej wizji przeszłości wpłynęło zarówno na autora scenariusza, który był weteranem walki partyzanckiej na froncie białoruskim, jak i na wizję pamiętających odbiorców – mimo załamania w narracji w dalszym ciągu reprezentacja mieści się w kategoriach i definicjach „kultu wojny”, typowego dla wczesnych lat powojennych i stalinizmu (Kirschenbaum 2010: 67–70). Do podobnych wniosków dochodzi Catherine Merridale, która na potrzeby badań do publikacji *Wojna Iwana: Życie i śmierć w Armii Czerwonej 1939–1945* (2020) przeprowadziła ponad 200 wywiadów z weteranami wielkiej wojny ojczyźnianej po upadku ZSRS. Badaczka wskazuje, że opowieści zawierały obraz wojny zbieżny z oficjalną wizją, pełną bohaterstwa, bez załamania nerwowych, krwi i drastycznych obrazów: „[...] starali się zaadoptować język nieistniejącego państwa sowieckiego, opowiadając o honorze i dumie, usprawiedliwionej zemście, ojczyźnie, Stalinie i absolutnej konieczności wiary” (Merridale 2007: 387; za: Kirschenbaum 2010: 68). Nina Tumarkin podkreśla, że wielka woj-

na ojczyzniana stworzyła konkretną mityczną figurę świętego i męczennika. To młodzi, ideologicznie nastawieni bohaterowie i bohaterki w świętym boju poświęcający się dla sowieckiej ojczyzny (1994: 76–81). Drugim ważnym odniesieniem kulturowym, o którym warto wspomnieć, jest książka białoruskiej noblistki Swietłany Aleksijewicz *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* (2010). Wspomnienia kobiet weteranek zostały złożone do druku w 1983 roku, czekając ponad dwa lata na publikację. Książka, podobnie jak film Klimowa, spotkała się z dużą krytyką w ZSRS ze względu na rzekomą promocję pacyfizmu, odchodzenie od heroizmu i chwalebego sposobu opowiadania o wojnie. Zebrane w formie oddzielnych opowieści historie kobiet, mimo że zawierają znacznie więcej elementów indywidualnych, emocjonalnych reminiscencji, odmiennych od typowych wspomnień mężczyźni, niezmiennie pozostają osadzone w konkretnej wizji, określonej wyraźnie w ramach propagandowego obrazu. Jak pisze Merridale, to kobiety, jako że przetrwały, musiały znosić ból i stratę, a mimo to komemoracja dotyczyła przede wszystkim tych, którzy odeszli, stając się skrajnie maskulinistyczną, opresyjną reprezentacją (2000: 77–78). Polityczne spojrzenie na otaczającą, wyjątkową rzeczywistość wojny opiera się na głębokiej wierze w wyobrażenia o słuszności walki z faszyzmem, dumie z bycia obywatelką sowiecką i konieczności ofiary, nawet ostatecznej. Te dwa kulturowe przykłady dobrze obrazują charakter mechanizmów i struktur pamięci w najważniejszym elemencie mnemonicznym systemu upamiętniania w ZSRS.

Mit wielkiej wojny ojczyznianej był w ZSRS podstawowym elementem narodowotwórczym, splatając oficjalną pamięć i kontrapamięć oraz reprezentacje pamięci kulturowej i komunikatywnej. Powoduje to, że nie da się go jednoznacznie wpisać w jeden wymiar pamięci. Jego hybrydalność, a także totalność planu konsolidacji mitu sprawiają, że porządek hegemoniczny miesza się z porządkiem indywidualnego pamiętania. Mimo że wielka wojna ojczyzniana nie ma tak głębokiego wpływu na dyskursy mnemoniczne Kaukazu Południowego, jak przykładowo w Białorusi i Rosji, jej znaczenie jest istotne. Nie stanowiąc podstawy dla większego projektu tożsamościowego i wspólnotowego w niepodległych państwach, analogicz-

nego do przykładu sowieckiego, ma wpływ na aktualne sposoby konstruowania narracji o sobie samej w refleksjach pamięci, będąc również ważną narracją, do której nowy reżim prawdy z konieczności musi się odnosić.

Dzień Zwycięstwa

Symboliczną datą, nierozzerwalnie związaną z wielką wojną ojczyźnianą, jest Dzień Zwycięstwa (ros. День Победы), obchodzony w przestrzeni postsowieckiej 9 maja. Roman Serbyn słusznie zauważa, że zinstytucjonalizowana pamięć kolektywna o wielkiej wojnie ojczyźnianej była głównym czynnikiem integrującym ZSRS, a upamiętnienie Dnia Zwycięstwa stanowiło jego ucieleśnienie (Serbyn 2007: 108). Choć Dzień Zwycięstwa wiąże się bezpośrednio z wielką wojną ojczyźnianą, to jest on jednak odrębny w warstwie interpretacyjnej i symbolicznej. Ta odmiennność semiotyczna sugeruje przyjrzenie się fenomenowi figury pamięci, jaką jest Dzień Zwycięstwa, osobno. Upamiętnienie wielkiej wojny ojczyźnianej skupia się wokół zagadnień poświęcenia, ofiary, wiary (sakralizacji elementów praktyki i doświadczenia wojny). W przypadku Dnia Zwycięstwa pamięć sprowadza się w znacznej mierze do bohaterstwa, oręża, militarnej potęgi byłego imperium i eksponowania tych, którzy przeżyli, choć, jak wskazuje Julie Fedor, w realiach postsowieckich idealnym założeniem oficjalnym jest wyważenie między radością i glorią zwycięstwa a żałobą (Fedor 2017: 314). Znaczeniu Dnia Zwycięstwa w sowieckiej, a następnie rosyjskiej polityce historycznej zostało poświęconych kilka osobnych studiów przypadku (Rouhier-Willoughby 2003; Norris 2011; Wood 2011; Линченко i in. 2017). W przeciwieństwie do wielkiej wojny ojczyźnianej ujmowanej jako całość sposób komemoracji Dnia Zwycięstwa, zarówno w ZSRS, jak i współcześnie w Rosji oraz na peryferiach dawnego imperium, które wcześniej współdzieliły politykę pamięci, opiera się bardziej na pamięci aktywnej, performatywnym wspomnianiu i codziennej praktyce pielęgnacji pamięci z sakralnym obrzędkiem centralnym w postaci celebracji 9 maja. Różnica sprowadza się w znacznej mierze do dynamicznego charakteru figur pamięci dominujących w tej struk-

turze. Statyczne upamiętnienie wielkiej wojny ojczyźnianej zakłate w pomnikach, muzeach, archiwach, a także dokumentach osobistych i innych narracyjnych relacjach dokumentalnych, wizualnych oraz tekstowych, w przypadku Dnia Zwycięstwa zamienia się w kontekstowe i zmienne upamiętnienie. Jeanmarie Rouhier-Willoughby zwraca uwagę na trzypoziomowy podział uroczystości Dnia Zwycięstwa w czasach sowieckich, który jest najpełniejszą egzemplifikacją symbolicznej roli święta. Najważniejszą jego częścią jest parada wojskowa na Placu Czerwonym, której symboliczny wymiar pozostaje niezmienny od czasów upadku ZSRS. Parada, w istocie pokaz siły militarnej, jest wspomnieniem, ale też aktywnym elementem kreowania tożsamości. Po zakończeniu porannych uroczystości rozpoczynała się część najmocniej związana z codzienną praktyką pamięci. W każdym, najbardziej nawet prowincjonalnym mieście ZSRS, odbywała się uroczystość w lokalnym miejscu pamięci. Poza wspomnieniem ofiar, które poległy w walce z okupantem, czas ten był poświęcony również na umacnianie koncepcji jedności narodowej, budowanej wokół idei wielkiej wojny ojczyźnianej i Dnia Zwycięstwa. Ta część upamiętnienia miała najbardziej liminalny charakter, gdyż oprócz miejsca odbywania się propagandowych przemówień, lokalne miejsce pamięci pełniło też funkcję wspólnej przestrzeni, gdzie była pielęgnowana pamięć indywidualna rodzin, które straciły swoich bliskich w czasie wojny. Ostatnim etapem często był obiad w gronie rodziny i przyjaciół, a więc komemoracja schodziła do poziomu mikronarracji w postaci rodzinnego wspomnienia (Rouhier-Willoughby 2003: 26–27).

Dobór takich, a nie innych symboli i narzędzi przekazywania pamięci o wydarzeniu ma konkretne inklinacje dla polityczności i politycznego wymiaru wspominania. Celebracja 9 maja była ukoronowaniem wysiłku sowieckiego ducha w wojnie przeciwko nazizmowi i faszyzmowi, która od początku była traktowana jako osobne zwycięstwo tylko narodu sowieckiego, odmienne od alianckiego święta zawieszenia broni obchodzonego 8 maja, symbolizującego zakończenie II wojny światowej. Jak podkreśla Alon Confino, zachodnie upamiętnienie II wojny światowej (której wielka wojna ojczyźniana była częścią) sprowadza się do apologii, ofiary i potępienia przemo-

cy, będąc jednocześnie pozbawione gloryfikacji i heroizmu (2005). Mimo że różnica w dacie celebracji zakończenia działań wojennych wynikała jedynie z technicznych ustaleń, ukształtowało to polityczny wymiar komemoracji. Wiąże się to również ze wspomnianym mitem wyzwolenia. Oparta na nim idea narodowa w ZSRS stworzyła selektywny model pamięci, w którym nie było możliwości rozpatrywania historii uczestnictwa ZSRS w II wojnie światowej od 1939 roku. Wspomnienie Dnia Zwycięstwa to upamiętnienie, w którym splatało się to, co indywidualne, obywatelskie, wywodzące się z oddolnego intepretowania sytuacji społeczno-politycznej, z tym, co odgórnie kreowane, propagandowe i budowane na określonej politycznej teleologii. Ze względu na istotne wplecenie pamięci rodzinnej i indywidualnej sposób komemoracji tego dnia nie zmienił się znacznie po upadku ZSRS. Został usunięty element oficjalny – partyjno-państwowy, co spowodziło celebrację na bardziej ucieleśnionym poziom doświadczenia polityczności, opierający się ideologicznej manipulacji w zależności od aktualnej fluktuacji reżimu prawdy. Stąd też rekonstrukcja podejścia do pamięci i historii Dnia Zwycięstwa po upadku ZSRS jest odmienna od dynamicznej interpretacji wielkiej wojny ojczyźnianej w ramach zmiennych polityk historycznych.

Lenin, rewolucja październikowa i analogie lokalne

Ostatni element podstawowej mapy sowieckich figur pamięci dotyczy postaci ojca założyciela państwa sowieckiego oraz aktu erekcyjnego, za jaki, zarówno w historiografii, jak i w narracjach pamięciowych, została uznana rewolucja październikowa. Posłużyła ona dyskursowi za punkt krytyczny, ze względu na całkowite przejście władzy przez bolszewików, a więc ostateczne (wówczas) ustanowienie nowego partyjno-rewolucyjnego (a następnie partyjno-państwowego) reżimu prawdy. Rewolucja październikowa, do czasu zakończenia II wojny światowej, służyła jako podstawowy pamięciowy element tożsamości sowieckiej, którego zadaniem było budowanie wspólnoty w rozdartym na wielu płaszczyznach młodym państwie. Mimo że to dopiero wieloznaczny mit wielkiej wojny ojczyźnianej i Dnia Zwycięstwa pozwolił na ujednoczenie narracji narodowej

w ZSRS w ramach wspólnej tradycji wyobrażonej, to rola założycielska rewolucji październikowej i jej przywódcy pozostały niezwykle istotnymi figurami w tamtejszej strukturze pamięci. Poza państwowotwórczą rolę wzór rewolucji październikowej, a przede wszystkim Lenin, stały się podstawą definiowania nowego człowieka sowieckiego.

Na temat historycznej istotności Października i jego znaczącej roli dla sowieckich mechanizmów pamięci powstało kilka osobnych studiów (zob. m.in. Acton 1990; Corney 1997; 2004; 2016; Tumarkin 1997; Suny i Martin 2001). Najistotniejszym elementem upamiętnienia rewolucji październikowej oraz Lenina jest kwestia niezwykle głębokiego wpływu, jaki oficjalna wersja sowieckiej propagandy i opartej na niej historiografii miała na pamięć zbiorową, a w jej ramach na kontrapamięć o tragicznych skutkach wojny domowej i czystkach dokonywanych przez czekistów w początkowej fazie kształtowania się państwa sowieckiego (zob. np. Figes 2017). Badacze zwracają uwagę na całkowite rozmycie się granic między narracją historyczną a pamięcią indywidualną oraz na hybrydalny konstrukt stworzony jako wypadkowa wszystkich, często sprzecznych ze sobą narracji o przełomie roku 1917. Jeszcze przed śmiercią Lenina w 1924 roku to właśnie uwieczniona na tysiącach pomników w całym ZSRS jego postać, wodza rewolucji październikowej, stanowiła najistotniejsze spoiwo konstruowanej w latach 20. i 30. wspólnotowej tożsamości sowieckiej. Nina Tumarkin, autorka najbardziej kompleksowej analizy kultu Lenina w ZSRS, zwraca uwagę na ciągłość mechanizmu budowania kultu, zawartą w nawiązaniach do Cesarstwa Rzymskiego i rosyjskiej tradycji postrzegania władzy cara jako nadludzkiej, a także ludowej tradycji kreowania świętych. Nawiązanie do rzymskiej deifikacji i uświęcania bohatera z ludu sprawia, że sowiecki kult osoby Lenina nie był niczym wyjątkowym (1997: 1–6). Podobne wnioski wysunęła Irene Masing-Delic (1992).

W przeciwieństwie do wielkiej wojny ojczyźnianej i będącego jej celebracją Dnia Zwycięstwa, które są uniwersalne dla doświadczenia całego ZSRS (a na pewno jego zachodniej części, w tym Kaukazu), kult Lenina i rewolucji październikowej trzeba uznać za ściśle rosyjski (ewentualnie wschodniosłowiański) fenomen, który w pozosta-

łych miejscach w Związku miał charakter narzucony i kolonialny. Opisana powyżej sowietyzacja badanej przestrzeni mająca przemocowy charakter sprawiła, że reprezentacje kultu Lenina zostały poddane gwałtownej polityce usuwania z przestrzeni w ramach zmiany trajektorii polityki historycznej, wraz z rewolucyjną zmianą w 1991 roku. To, co pozostało, występuje tylko przez porzucenie (jak w przypadku Abchazji) lub też w formie marginalizowanej, zakazanej reprezentacji (jak w przypadku Gruzji). Ormiański sposób radzenia sobie z reprezentacjami kultu opisał Lewon Abrahamian (2003). Jego interpretacja przez pryzmat symbolicznej wojny, wynikającej z potrzeby zapomniania na rzecz konsolidacji nowej tożsamości, jest słuszna również dla pozostałych analizowanych przypadków.

Elementy wyparte i zapomniane

Mapa sowieckiej pamięci staje się pełna dopiero w momencie, kiedy oprócz elementów uwypuklonych jako obowiązujące w pamięci oficjalnej w formie najczęściej propagandowej zostaje podkreślona również rola wypartego, zepchniętego na margines i odrzuconego. Wspomniałem już, że sowiecki system kreacji sposobów opowiadania o przeszłości odrzucał całkowicie potencjał istnienia innych wymiarów pamięci, poza tymi usankcjonowanymi na poziomie państwowym. Pamięć o najważniejszych wydarzeniach, miała ulec memorializacji i komemoracji w formie przyjętych odgórnie rytuałów (Hunt 2010: 172–173). Mimo wszelkich totalitarnych starań mechanizmów państwowych nie da się jednak całkowicie usunąć wszelkich śladów przeszłości, tworząc wspólny model obowiązujący nie tylko w warstwie ideologii, ale też w społecznym dyskursie. Struktura miejsc pamięci i pamięć zbiorowa niezwykle łatwo zostają poddane manipulacji, nigdy jednak nie ulegają ujednoczeniu. W większości dystopijnych i antyutopijnych literackich wizji opisujących próbę ujednoczenia pamięci walka systemu totalitarnego z indywidualną pamięcią kończy się porażką systemu²⁹. Również w dys-

²⁹ Bardzo wczesnie w literaturze rosyjskiej pojawiły się antyutopijne wizje, w których pamięć absolutna systemu miała stać się jedyną możliwą. Najwybitniejszym

kursie systemu sowieckiego, dążącego wszelkimi przemocowymi i symbolicznymi środkami do ujednoczenia wizji przeszłości, stworzenia nowego *imaginarium* pozbawionego niewygodnych elementów, pojawiały się rysy w postaci niewygodnych narracji. Bierne zapomnienie ulegało negowaniu, aktywne zapomnienie polegało na niszczeniu zarówno nośników, jak i nosicieli, na poziomie normatywnym było tabuizowane, a na poziomie prawnym – zakazane mechanizmami cenzury. Mimo to na marginesach sowieckich mentalnych map pamięci pojawiały się reprezentacje będące zerwaniami i kontrapamięciowymi fragmentami niezgody na ograniczający model pamięci. Kirschenbaum zadaje słuszne pytanie o to, jak możliwe było ocalenie tej odrzuconej, cenzurowanej i niebezpiecznej pamięci w warunkach politycznych ZSRS (2010: 68–70). Pytaniem dodatkowym, które należy postawić, jest to, jak możliwe było wykorzystanie tych konkretnych fragmentów pamięci, wcześniej tkwiących na śmietniku pamięci i historii, do stworzenia nowych, wielopoziomowych *imaginariów* po rozpadzie imperialnej struktury.

Opowiadając historie marginalizowanych narracji mnemonicznych czasów sowieckich, należy podkreślić, że w pogłębionej historycznej narracji wyraźnie oddziela się traumatyczne doświadczenia ofiar lat 20. i 30. w zależności od ich ukontekstowania. Inaczej jest budowana naukowa narracja o ofiarach budowy Kanału Białomorskiego w czasie planu pięcioletniego i wielkiej industrializacji. Inaczej konstruuje się narrację o ofiarach Hołodomoru w Ukrainie, na Kaukazie Północnym, regionie nadwołżańskim, na południowym Uralu i w zachodniej Syberii. Odmiennie są przedstawione losy ofiar Sołowieckiego Obozu Specjalnego Przeznaczenia (ros. Соловецкий лагерь особого назначения) oraz całościowo pojmowanego Archipelagu Gułag. Inaczej jeszcze jest pisana historia ważnych komisarzy straconych w czasie Wielkiej Czystki (Terroru). Niezależnie od całkowicie odmiennych uwarunkowań i sposobów przedstawienia w scjentystycznej narracji historycznej, w narracji pamięci wszystkie ofiary stalinowskiej polityki, abstrahując od faktycznego, zamie-

przykładem tego nurtu jest powieść Eugeniusza Zamiatina *My*, napisana w 1920 roku, a w ZSRS opublikowana w 1988 roku, rok później w PRL (1989).

rnego powodu stania się ofiarą, znajdują się w jednym wymiarze pamięci – narracji, która początkowo była możliwa jedynie na poziomie wspomnień indywidualnych, rodzinnych i kolektywności małych wspólnot, ze względu na normatywne, przemocowe i symboliczne obostrzenia ze strony partyjno-państwowego aparatu³⁰.

Aleida Assmann proponuje koncepcję przeniesienia podstawowej (w tym znaczeniu – stanowiącej trzon) figury pamięci z zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego na doświadczenie społeczno-polityczne Europy Wschodniej. Zdaniem badaczki uniwersalna, a w poszczególnych osobnych narracjach urozmaicona partykularyzmami pamięć o Holokauście stanowi podstawę dzisiejszej wspólnotowości europejskiej, a także ideową podwalinę projektu Unii Europejskiej. Jednocześnie podobny schemat można skonstruować dla pamięci Wschodu, opisując jego podstawę wokół wspólnego doświadczenia tego, co uniwersalnie można określić „stalinowskim terrorem” (2013a: 27–33). Należy tu wskazać kilka istotnych różnic między tymi dwoma konstruktami. Po pierwsze, pamięć stalinowskiego terroru była w ZSRS marginalna, przy świadomości istnienia faktu oficjalna państwowa propaganda nie uznawała jej za istotną. Jako silny koncept tożsamościowy pojawiła się dopiero po rozpadzie ZSRS, co sprawia, że trudno zbudować konstrukcję uniwersalną, wykraczającą poza pamięć narodową. Jednocześnie pamięć o stalinizmie, szczególnie w Europie Środkowej, była postrzegana w zachodniej perspektywie jako zagrożenie dla wspólnego trzonu, jakim jest pamięć o Holokauście. Dopiero niedawno, dzięki pogłębianym studiom, pojawia się przestrzeń na równoznaczne traktowanie obu traumatycznych podwalin wspólnego dyskursu pamięci (zob. np. Snyder 2015). Na lukę w pamięci o Holokauście w Europie Wschodniej zwraca również uwagę Nina Tumarkin (1994: 49–51). Druga różnica sprowadza się do podmiotowych reprezentacji tych, którzy byli sprawcami zbrodni i ludobójstwa. Tak jak negacja Holokaustu jest przestępstwem, a negacjonizm i neonazizm gloryfikujący Adolfa Hitlera i innych sprawców okazują się marginalne, tak w przypad-

³⁰ Symboliczną narrację o indywidualności wspomnień i narracji pamięci wokół ofiary, żałoby i straty stworzył Aleksander Etkind (2013).

ku postaci Józefa Stalina oraz wierchuszki partii z czasów terroru sprawa nie jest jednoznaczna. Ostatnią różnicą jest kategoria ofiary. Podstawą sowieckiego projektu pamięci była ofiara kolektywna człowieka sowieckiego złożona w walce z niemieckim faszyzmem. W ramach budowania wspólnoty politycznej opartej na tym micie nastąpiła zmiana figury ofiary – jeśli jest ona najważniejszą figurą i konstruktem w ramach wspomnienia o wojnie, nie może być również ujęta w bardziej niejednoznacznej strukturze, jaką jest pamięć o terrorze. Aktualnie w rekonstrukcjach pamięci o czasach sowieckich ujęcie obu wymiarów ofiar w niekonfliktowej narracji o przeszłości jest niemożliwe.

Abstrahując jednak od istotnych różnic, nie ulega wątpliwości, że to właśnie tabuizowana w czasach sowieckich pamięć o stalinowskim terrorze stanowiła ważną część codziennej praktyki pamięci. Mimo rytualnego uczestnictwa w, często obowiązkowych, wspomnieniach pamięci oficjalnej emocjonalne codzienne przeżywanie pamięci kształtowało się również w wymiarze nieobecny w oficjalnych narracjach. Zachowanie tej niechcianej indywidualnej pamięci było możliwe właśnie dzięki tak skrajnej sprzeczności i jej kontrpamięciowemu charakterowi wobec oficjalnej narracji. Pełne zamknięcie z kolei mentalnej mapy sowieckiej pamięci staje się możliwe dopiero wówczas, kiedy oba te wymiary łączą się w specyficznej narracji styku.

Sowietyzacja pamięci na Kaukazie Południowym

Lokalna pamięć sowiecka

Totalność sowieckiej wizji przeszłości charakteryzowała się ujednoczeniem reprezentacji w odmiennych kulturowo częściach ZSRS. Niemniej opisana powyżej wczesna polityka korenizacji nieco paradoksalnie przyczyniła się do umocnienia tożsamości narodowych, szczególnie na peryferiach imperium. Miało to istotne konsekwencje dla sposobów kształtowania reprezentacji. Również hegemonia narodowego komunizmu spowodowała dość zaskakującą z perspek-

tywy doktryny marksistowskiej gloryfikację „naszych” komunistów. Odeście od stalinowskiej koncepcji, uwarunkowanej doświadczeniem wielkiej wojny ojczyźnianej, ze względu na jej mitologizację nie wpłynęło znacząco na przestrzeń pamięci w reprezentacjach. Zatem Abchazja była wypełniona pomnikami Nestora Łakoby, Gruzja wspominała w nazwach wsi i pomnikach własnych bolszewików – Filipa Macharadzego czy Micheila Cchakaję³¹, Ormianie, zarówno w Armenii, jak i w Górskim Karabachu, wprowadzali do nazw ulic Martuniego czy Szaumjana. Po 1945 roku do tego grona dołączono lokalnych bohaterów wojny – przykładowo w Armenii marszałka Iwana (Howhanessa) Bagramjana, a w Gruzji generała Konstantina Leselidzego³².

Armenia, Gruzja, Abchazja i Górski Karabach – odmiennie traktowane jako peryferie ZSRS – mimo wszystko ulegały konieczności rytualnej celebracji podstaw sowieckiej pamięci – komemoracji wielkiej wojny ojczyźnianej, obchodów Dnia Zwycięstwa i rocznic rewolucji październikowej. Ze względu na odgórne ograniczenia również na Kaukazie Południowym sposób celebracji przypominał ogólnosowiecki wzorzec. Analogiczne były też elementy wypierane z pamięci, bądź których celebracja była zabroniona, jak narodo-we ofiary stalinowskiego terroru. Istotny jednak jest tu poziom pamięci lokalnej i miejsc pamięci, które, ściśle związane z oficjalnym projektem partyjno-państwowej pamięci, wytworzyły specyficznie odmienną strukturę pamiętania. W każdej sowieckiej republice związkowej zostały wykreowane, nieco na uboczu głównego nurtu, miejsca pamięci wykraczające poza kolektywny wzorzec komemoracji. Podstawą tworzenia takiej lokalnej pamięci było jedno doświad-

³¹ Micheil Cchakaja (1865–1950) (gruz. მიხეილ (მობა) ცხაკაია) był gruzińskim bolszewikiem, jednym z założycieli pierwszej gruzińskiej partii socjalistycznej Mesame Dasi (gruz. მესამედასი – Trzecia droga). Był jedną z najaktywniejszych postaci w czasie sowietyzacji Gruzji. Jego imieniem nazwano miasto Senaki (gruz. სენაკი) w zachodniej Gruzji.

³² Iwan Bagramjan (1897–1982) był ormiańskim wojskowym, marszałkiem ZSRS, pierwszym pochodzącym z Kaukazu. Konstantin Leselidze (1903–1944) był gruzińskim wojskowym. Podczas wojny uczestniczył w walkach m.in. na Kaukazie, Półwyspie Kerczeńskim i prawobrzeżnej Ukrainie. Na froncie zachorował i zmarł w moskiewskim szpitalu.

czenie istotne dla lokalnej sowieckiej tożsamości³³ bądź też postać wywodząca się z danego miejsca. Poniżej przedstawiam dwa przykłady takiego symbolicznego peryferyjnego upamiętnienia na Kaukazie Południowym. Są to Muzeum Braci Mikojanów w prowincji Lori (orm. Լորի) w północnej Armenii oraz Muzeum Józefa Stalina w Gori (gruz. გორი)³⁴.

Muzeum Artioma i Anastasa Mikojanów znajduje się we wsi Sanahin (orm. Սահինի) w okolicach miasta Alawerdi (orm. Ալաւերդի), niedaleko granicy z Gruzją. Sanahin przed czasami sowieckimi był znany jako jeden z dwóch najważniejszych ośrodków religijno-politycznych północno-wschodniej Armenii, obok klasztoru Haghpāt, (orm. Հայափայտաբլուք), ulokowanego po drugiej stronie doliny. Muzeum Mikojanów, stanowiące obok kompleksu klasztornej główną atrakcję turystyczną, jest traktowane przez zachodnich turystów raczej jako forma groteskowego reliktu przeszłości. Okazuje się ono jednak istotne dla lokalnej tożsamości. Muzeum jest poświęcone Anastasowi Mikojanowi, wysokiemu funkcjonariuszowi sowieckiemu oraz jego młodszemu bratu Artiomowi. Anastas był ormiańskim „starym” bolszewikiem. Należał do partii od 1915 roku, członkiem Komitetu Centralnego został w 1923 roku. Od początku walki o władzę po śmierci Lenina stanął po stronie Stalina. W swojej karierze piastował urząd m.in. wicepremiera i ministra handlu.

³³ Przykładem takiego miejsca pamięci, ważnego dla lokalnej sowieckiej tożsamości kolektywnej, jest Muzeum Kanału Białomorsko-Bałtyckiego w Powieńcu (Повенец), niewielkiej wsi w rejonie miedwieżegorskim w Karelii. W Miedwieżegorsku (Медвежьегорск) w czasie konstruowania kanału znajdowało się główne biuro budowy. Lokalna pamięć o heroicznej walce człowieka sowieckiego z przyrodą i przeciwnościami, za czasów ZSRS była uznawana za istotny element lokalnej tożsamości. Również dziś tragiczna w skutkach budowa jest traktowana w narracji podobnie (Wizyta i obserwacja możliwa dzięki uczestnictwu w szkole letniej *Common Memory Archipelago*, organizowanej przez Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia w lipcu 2017 roku).

³⁴ Oba przypadki opisuję skrótowo ze względu na wprowadzający charakter tej części tekstu. Pogłębiona analiza przypadku Muzeum Stalina Gori znajduje się w ostatnim rozdziale. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę, że przykłady braci Mikojanów w Sanahinie i Stalina w Gori są odmienne, biorąc pod uwagę skalę i znaczenie figury pamięci. W tym miejscu omawiam tylko jeden aspekt ich trwania, a więc proces lokalizowania odgórnej polityki historycznej ZSRS.

Mikojan był znany z wyczuwania prądów zmian w sowieckiej polityce, co pozwoliło mu pełnić wysokie funkcje państwowe i partyjne przez ponad czterdzieści lat (w ZSRS mówiło się „Mikojan od Illijicza do Illijicza” – czyli od Lenina do Breżniewa). W 1965 roku został wysłany na przymusową emeryturę. Zmarł w 1978 (Montefiore 2014: 86). Jest autorem pamiętników, które często są wykorzystywane w analizach stalinizmu (zob. Микоян 2014). Artiom, razem z Michailem Gurewiczem, stworzył biuro projektowe Mikojan i Gurewicz, odpowiedzialne za konstrukcje najsłynniejszych sowieckich i rosyjskich samolotów MiG (Арлазоров 1978). Fakt, że bracia Mikojanowie byli Ormianami pochodzącymi z Sanahinu, wzmacnia lokalną tożsamość. Rozmowy prowadzone z mieszkańcami wsi wskazują, że pamięć o Mikojanach ma dwojakie znaczenie – podstawą jest dumą, że byli Ormianami, którzy osiągnęli tak wiele w strukturze ZSRS oraz jeszcze silniejsze przekonanie o tym, że dzięki swojej ciężkiej pracy stali się najsłynniejszymi mieszkańcami Sanahinu³⁵. Chociaż powstanie muzeum oraz biografie obu braci są ściśle związane z sowieckim okresem historii Armenii, podobnie jak powody ich sławy, to zarówno na poziomie ekspozycji, jak i w rozmowach z mieszkańcami oraz pracownikami muzeum uwidacznia się znacznie głębsze utożsamienie z kwestią narodowości braci oraz miejscem ich pochodzenia. Powstaje interesujący schemat myślenia, w którym dumą wynika z tego, że sporym osiągnięciem było zajście tak wysoko, pochodząc z takiego miejsca, jak Sanahin. Jednocześnie można zaobserwować, że pamięć ta jest dość statyczna – sposób odbioru braci nie zmienił się wraz ze zmianą ustroju i upadkiem ZSRS. Zatem również na mentalnej mapie pamięci tego okresu występował jako narracja styku.

Gruzińskim odpowiednikiem Muzeum Braci Mikojanów jest Muzeum Józefa Stalina w jego rodzinnym mieście Gori, położonym w regionie Wewnętrzna Kartlia (gruz. შიდა კარტლი). Jest ono najbardziej znanym miejscem pamięci, a jednocześnie atrakcją turystyczną miasta. Postać Stalina w Gruzji w dalszym ciągu wywołu-

³⁵ W przypadku Armenii ta ciągła dumą z przynależności narodowej jest widoczna również w przypadku postaci marszałka ZSRS Iwana Bagramjana.

je głębokie kontrowersje. Wieloaspektowy program desowietyzacji przestrzeni publicznej i polityki historycznej (a w zamyśle również zrzucenie mentalnych oków), wprowadzony przez Micheila Saakaszwilego, poradził sobie z rozliczeniem wielu ważnych postaci sowieckiej przeszłości, takich jak Sergo Ordżonikidze czy Ławrientij Beria. Wieloznaczna pamięć o Stalinie w Gruzji pozostaje szczególnie interesującym elementem rozważań nad strukturami pamięci socjalizmu i o socjalizmie (zob. np. Gugushvili i Kabachnik 2015). Osoba Stalina w historii poststalinowskiej sowieckiej Gruzji przybierała czasem nawet formę skrajnie obronną wobec oficjalnej polityki, jak w czasie protestów w Tbilisi w marcu 1956 roku przeciw referatowi Nikity Chruszczowa z XX Zjazdu KC KPZR (Blauvelt i Smith 2016). Analogicznie do struktury pamięci o braciach Mikojan, mimo konkretnie ukształtowanej polityki pamięci w ZSRS, lokalne muzeum Stalina w Gori pełniło od samego początku swojego istnienia funkcję nie tyle upamiętnienia Generalissimusa jako przywódcy światowego mocarstwa, ile zachowania historii sukcesu człowieka wywodzącego się z prowincjonalnego gruzińskiego miasteczka. Upadek sowieckich mechanizmów i struktur pamięci nie spowodował zmiany sposobu interpretacji. Muzeum dzisiaj jeszcze silniej reprezentuje pamięć o Stalinie w formie takiego wspomnienia³⁶. Lokalne figury pamięci, opisane pokrótce na dwóch podobnych w treści i symbolice przykładach (odmiennych w formie), istnieją jako narracje styku, funkcjonujące na obrzeżach oficjalnej polityki pamięci w ZSRS. Jednakże dla struktur i przestrzeni pamięci w Armenii i Gruzji, w kontekście przemian po upadku ZSRS, szczególne znaczenie miały odmienne elementy, które były zabronione i celowo zapominane w państwowo regulowanej polityce historycznej i propagandzie pamięci.

³⁶ Do szczegółowego omówienia Muzeum Stalina w Gori wracam w rozdziale poświęconym gruzińskiej pamięci o socjalizmie. Pisałem o tym fenomenie w kontekście Gori w innym miejscu (Krzysztań 2015a).

Przedsowieckie odwołania w sowieckiej przestrzeni pamięci

Próbując odnaleźć uniwersalia, które kategoryzują odmiennosc Armenii (i Górskiego Karabachu) oraz Gruzji i Abchazji od pozostałych republik sowieckich, trzeba wskazać na długotrwałość tradycji państwowej (łączy ją z chrześcijaństwem), mitologizowanie niezależnej przeszłości oraz ściśle z tym powiązaną emocjonalną dumę, która pozwalała w czasach sowieckich na odrębność, przynajmniej deklaracyjną, od centrum kolonialnego zniewolenia. Główna oś, na której opierała się niepaństwowa pamięć w czasach sowieckich, sprowadzała się do definiowania własnej podmiotowości w nawiązaniu do zrywanych, ale długotrwałych doświadczeń państwowości, znacznie bardziej antycznych od tych, które można odnaleźć w doświadczeniach formalnego centrum, a więc Moskwy i Rosji.

Odwołanie do przeszłości zawsze opiera się na wyobrażeniu o miejscach pamięci. *Imaginarium* przestrzeni pamięci kreuje się w zbiorze takich miejsc, będących w relacji symbolicznej oraz podlegających nieustannej renegocjacji. Jakkolwiek kwestia mitu, wyobrażenia i kreacji stanowi podstawę pamięci zbiorowej, odniesienie czynione jest zwykle do rzeczywistych wydarzeń oraz do postaci, które istniały naprawdę. Te wydarzenia pozostają zmagazynowane w formie rozproszonej, mając potencjał wykorzystania w formie ważnego odniesienia do przeszłości. Krótkie omówienie takich elementów pamięci, zmagazynowanych w przestrzeni Armenii, Gruzji, Górskiego Karabachu i Abchazji, jest istotne z trzech względów. Po pierwsze, w kontekście struktur pamięci konstruowanych w totalitarnym, a potem autorytarnym reżimie sowieckim wiele z figur pamięci zostało wypartych i skazanych na zapomnienie. Zmiana reżimu prawdy, związana z upadkiem ZSRS i uzyskaniem niepodległości przez badane państwa i quasi-państwa, w dużej mierze opierała się na aktywowaniu zmarginalizowanego i zapomnianego jako nowych, obowiązujących narracji. Zatem elementy wyparte z pamięci zbiorowej w czasach sowieckich (szczególnie z polityki pamięci) stają się jednym z najważniejszych czynników wspierających proces desowietywizacji. Po drugie, wspomnienie, choćby w zarysie, historycznego potencjału wskazuje na wielowymiarową i bogatą zawartość kultur

historycznych, a co za tym idzie, na poszerzenie pola odniesienia, które może zostać zagospodarowane, a także wykorzystane w konfliktach pamięci. Po trzecie, Kaukaz Południowy, szczególnie Armenia i Gruzja, zajmowały wyjątkowe miejsce na mapie ZSRS, w kontekście kwestii języka, alfabetu i narodowości. Miało to już za czasów sowieckich poważne konsekwencje dla przestrzeni pamięci, w której były akceptowane narracje (szczególnie po 1956 roku) wybiegające znacząco poza dopuszczalny zakres reprezentacji. Jednocześnie ten specjalny status i silne struktury ukształtowane jeszcze przed ustanowieniem władzy sowieckiej, a następnie, paradoksalnie, przez nią utrwalone, miały znaczący wpływ na proces rozpadu ZSRS na Kaukazie Południowym przez rozbudzenie ruchów nacjonalistycznych na peryferiach imperium.

Już za czasów sowieckich odwołanie symboliczne w Armenii do historii przedsowieckiej i przedimperialnej miało istotne znaczenie dla tożsamości i podmiotowości Ormian, a w pełni ukształtowało się po uzyskaniu niepodległości w 1991 roku. Razmik Panossian zwraca uwagę na szczególną konstrukcję ormiańskiego definiowania narodu i tożsamości etnonarodowej, których podstawowym spoiwem było odniesienie do przeszłości (2002). Aktualnie, tak samo, jak w czasach sowieckich, jest on realizowany w trzech wymiarach. Pierwszy to skrajnie nacjonalistyczne nawiązanie do przedchrześcijańskich tradycji, zarówno historycznych (jak odniesienie do Wielkiej Armenii czasów Tigranesa II Wielkiego)³⁷, jak i mitologicznych (mit założycielski Armenii o bitwie między Hajkiem a królem Belem)³⁸. W drugim

³⁷ Tigranes II Wielki był najwybitniejszym władcą przedchrześcijańskiej Armenii. W I wieku przed Chrystusem stworzył krótkotrwałe (wyłącznie za jego rządów) istniejące imperium ormiańskie. Podczas swojego panowania toczył zwycięskie wojny z Partami, Seleucydami i Rzymem, znacznie zwiększając terytorium armeńskiego królestwa. Po jego śmierci Armenia miała zostać podporządkowana Rzymowi, w efekcie podbojów Pompejusza (Garsoian 1997b: 52–60). Panossian podkreśla, że pamięć o postaci Tigranesa ma niebagatelne znaczenie dla ormiańskiego nacjonalizmu (2006: 37–42).

³⁸ Najważniejszym źródłem historycznym, w którym są szczegółowo opisane dzieje starożytnej Armenii, jest *Historia Armenii* autorstwa mnicha Mojżesza z Chorenu (Chorenaci) (Tłumaczenie na język rosyjski zob. Хоренаци 1990). Zdaniem Tadeusza Łoposzki pomniejsze znaczenie dla świadomości

wymiarze odniesienie dotyczy wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej. Armenia była pierwszym krajem, który przyjął chrześcijaństwo. Według wersji tradycyjnej św. Grzegorz Oświeciciel nawrócił króla Tirytadesa III, a wraz z nim cały kraj w 301 roku. Współcześnie istnieje jednak zgoda historyków, że najprawdopodobniej formalnie nastąpiło to po edyktie mediolańskim z 313 roku, a proces wprowadzania chrześcijaństwa był doświadczeniem generacyjnym (Garsoïan 1997a: 81–84). Ten wymiar wiąże się z doświadczeniem państwowości oraz potyczek militarnych i ideowych z Persami, Arabami i Turkami. Przykładem narracji obecnej w warstwie wizualnej oraz w narracjach jest symboliczne odniesienie do ormiańskiego eposu narodowego *Dawid z Sasunu*. Opowiada on o ormiańskim rycerzu i jego pomocnikach zwanych śmiałkami, którzy przeciwstawili się w zbrojnym powstaniu panującym wówczas w Armenii Arabom. Arabskie panowanie nad Armenią między VII a IX wiekiem nie jest dyskusyjne, niepewne okazuje się jednak istnienie Dawida z Sasunu. Epos był opowieścią ludową, która dopiero w 1874 roku doczekała się wersji książkowej, spisanej przez biskupa Garegina Serwantisjana (*Dawid z Sasunu. Epos staroarmeński* 1967: 5–8). Niezależnie od prawdziwości zawartej w nim opowieści postawa Dawida funkcjonowała za czasów sowieckich w Armenii jako symboliczne podkreślenie odrębności religijnej i narodowej. Ma ona również znaczenie współcześnie. Istnieje skrajnie nacjonalistyczna partia polityczna Panarmeńska Partia Sasna Tsrer (orm. Մասնաճամբու Կույր – Śmiałkowie z Sasunu). Jednym z jej liderów jest Žirair Sefiljan, weteran woj-

historycznej Ormian mieli historycy tworzący przed Mojżeszem, których dzieła się nie zachowały w całości, tacy jak Syryjczyk Bardesanes czy Agatangelos (Łoposzko 1987). Charakterystyczne dla tych wczesnych dzieł jest łączenie potwierdzonych wydarzeń z opowieściami mitologicznymi, takimi jak opowieść o bitwie Hajka z królem Belem, która miała dać początek Hajastanowi, a więc państwu ormiańskiemu. Bel jest utożsamiany z mitycznym założycielem Babilonu i akadyjskim bóstwem wojny. Data tej bitwy (2492 rok przed Chrystusem), o czym wspomina Panossian, w nacjonalistycznych kręgach politycznych Armenii jest uznawana za datę początkową „prawdziwego” ormiańskiego kalendarza (2002: 130).

ny karabachskiej³⁹. Najistotniejszym elementem tego odniesienia jest sprawa głębokiej potrzeby zachowania wieloznaczonej odrębności. Poza podkreślaniem odrębności historycznej i religijnej ważną rolę w tym wymiarze odgrywa także uwypuklenie kwestii dystynktywności języka i alfabetu. W polityce pamięci jest ono symbolizowane przez nawiązanie do postaci Mesropa Masztoca, twórcy ormiańskiego alfabetu⁴⁰. Analogicznie również w czasach sowieckich taka ustrukturyzowana postawa wobec pamięci pozwalała Ormianom zachować przeświadczenie o własnej odrębności. W trzecim wymiarze odniesienie jest znacznie bardziej współczesne. Dotyczy ono pamięci diaspory, dla której podstawową strukturą i mechanizmem pamiętania jest nawiązanie do doświadczenia Ludobójstwa. W czasach sowieckich miało ono charakter ukryty, by po uzyskaniu niepodległości stać się podstawowym elementem ormiańskiego dyskursu mnemonicznego⁴¹.

Podobnie jak w odniesieniu do Armenii, również w Gruzji duże znaczenie narracyjne i symboliczne wiązano z przywołaniem czasów sprzed rosyjskiej obecności na Kaukazie. Analogicznie do przypadku ormiańskiego odniesienia oparte są na trzech wymiarach czasowych. Pierwszym jest odwołanie do wielowiekowej chrześcijańskiej tradycji Gruzji. Zaza Szatiriszwili stwierdza, że narodowe narracje

³⁹ Uwzięcie Sefilijana i innych liderów partii w 2016 roku doprowadziło do zbrojnego zajęcia posterunku policji w erywańskiej dzielnicy Erebuni, połączonego z wzięciem zakładników. Zamachowcy domagali się uwolnienia Sefiljana i innych więźniów politycznych, nazywali siebie również śmiakami z Sasunu. Badania opinii publicznej przeprowadzonej przez Caucasus Barometer wskazały, że ich działania zdobyły duże poparcie społeczne w Armenii (*Radio Free Europe/Radio Liberty* 2016; 2017).

⁴⁰ Mesrop Masztoc był uczonym mnichem i postacią publiczną na przełomie IV i V wieku. Około 405 roku miał stworzyć ormiański alfabet, zapoczątkowując tradycję ormiańskiej literatury (Redgate 2000: 140–142). Głównym źródłem wiedzy o jego tajemniczym życiu jest *Historia Armenii* Mojżesza z Chorenu i *Żywot Masztoca* autorstwa jego ucznia Korjuna.

⁴¹ Do trzech wymiarów Panossiana trzeba dodać jeszcze jeden. W kontekście polityki historycznej oraz polityczności pamięci na poziomie społecznym, w niepodległej Armenii szczególną wagę przywiązuje się do upamiętnienia konfliktu o Górski Karabach. Więcej o znaczeniu Karabachu dla przestrzeni dyskursu pamięci w Armenii piszę w osobnym podrozdziale poświęconym tej kwestii.

w Gruzji można sprowadzić do trzech form – narracji Gruzińskiej Cerkwi Prawosławnej, narracji modernistycznej, która odwołuje się do Złotego Wieku (poniżej), a także nowego projektu zaimplementowanego po zwycięstwie rewolucji róż w 2003 roku. Narracja Cerkwi, silnie obecna w pozostałych dwóch, szczególnie mocno podkreśla istotność prawosławnego chrześcijaństwa dla gruzińskości, a ponadto fundamentalną rolę Cerkwi w zachowaniu kultury i języka, a więc odrębności Gruzji w czasach podporządkowania (Shatirishvili 2009). Drugim wymiarem jest odwołanie do gruzińskiego złotego wieku i rozkwitu państwa od czasów króla Dawida IV Budowniczego do królowej Tamary. Dawid Budowniczy, jak pisze Nutsa Batiaszwili, jest najbardziej ikoniczną postacią występującą w narracjach pamięci kolektywnej w Gruzji. Wiąże się to z istotnym elementem gruzińskiej tożsamości zbiorowej, którym jest nawiązanie do konieczności ciągłej walki o odzyskiwanie przestrzeni (zarówno w geograficznym, jak i abstrakcyjnym wymiarze) będących „historycznymi terytoriami gruzińskimi”. W założeniu ma to być permanentna walka o powrót do złotego wieku, czasów największej świetności gruzińskiej kultury i państwowości (Batiashvili 2012: 190–194). Dawid IV Budowniczy został królem Gruzji w 1089 roku, przejmując władzę od swojego ojca Jerzego II, który zrażony własną nieudolnością, poświęcił się życiu zakonnemu. Dawid został władcą kadłubowego państwa, częściowo okupowanego przez Turków seldżuckich ze zbuntowanymi książętami – eristawi (gruz. ერისტავი). W czasie swojego panowania, które potrwało do roku 1125, udało mu się zjednoczyć kraj, rozszerzyć jego zasięg terytorialny pomiędzy Morza Czarne i Kaspijskie, rozwinąć administrację, kulturę, prawodawstwo i życie religijne. Gruziński złoty wiek (gruz. საქართველოს სიქროს ხანა – *Sakartwelosokros chana*), uznawany za najlepszy okres w historii kraju, trwał jeszcze za czasów Demetriusza I, Jerzego III i królowej Tamary. Zakończył się definitywnie w połowie XIII wieku, wraz z najazdami mongolskimi (Rayfield 2013: 85–117). Trzecim elementem jest mocno podkreślane odwołanie do krótkotrwałego doświadczenia istnienia Demokratycznej Republiki Gruzji i jej dramatycznego zakończenia, jakim była sowiecka aneksja w 1921 roku. Ta figura pamięci, w formie ana-

logii, stała się szczególnie istotna po wojnie sierpniowej z 2008 roku. Jak pisze Malkhaz Toria, ówczesne starcie z Rosją w polityce historycznej poskutkowało wytworzeniem analogii do bolszewickiego podboju Kaukazu (Toria 2014). Szczególna rola tego wymiaru pamięci wiąże się z tym, że w czasach sowieckich upamiętnienie DRG było zakazane i istniało w postaci kontrpamięci. Takie konstrukcje narracji pamięci, silnie zakorzenione na poziomie społecznym, miały niepodważalne znaczenie dla charakterystyki dyskursów pamięci w Gruzji i Armenii za czasów sowieckich. Wynikało z nich specyficzne pojmowanie idei Zachodu oraz trwałe przekonanie o stałym miejscu w symboliczno-geopolitycznej przestrzeni politycznej jego idei humanistycznych, opartych na demokratycznych wartościach starożytnej Grecji, prawodawstwie rzymskim i chrześcijańskiej moralności.

Wyparte elementy symboliczne w ormiańskiej przestrzeni pamięci

Każda z jednostek autonomicznych w ramach ZSRS, poza tkwieniem w strukturze narzuconego modelu pamiętania opisanego powyżej, cechowała się w czasach sowieckich pewną odmiennością pomniejszych struktur i mechanizmów pamiętania. Było to wynikiem odmiennego historycznego doświadczenia, a także różnej relacji konkretnych zagadnień spoza oficjalnej, partyjno-państwowej narracji o przeszłości. W zależności od partykularnych przypadków, to, co nieuwzględnione w głównej narracji z uwagi na niezgodność ideologiczną bądź teleologiczną procesu wspominania, mogło być zmarginalizowane, jeśli zostało sklasyfikowane jako nieszkodliwe lub zapomniane, zabronione czy tabuizowane, jeśli zostało uznane za szkodliwe.

W przypadku Armenii najważniejszym elementem dyskursu pamięci jest doświadczenie Ludobójstwa z 1915 roku. Jego sposób upamiętnienia i zapominania był zmienny w czasie trwania ZSRS. Do 1965 roku pamięć Ludobójstwa miała odmienny charakter w sowieckiej Armenii i wśród ormiańskiej diaspory (zob. m.in. Miller i Miller 1999; Hovannisian 2003; Carmichael 2009; Bloxham i Göçek 2010; Üngör 2014; Suny 2017). Punktem krytycznym zmiany nar-

racji wobec tego wydarzenia był rok 1965, który stanowi podstawą oś tworzenia się nowoczesnej idei społeczeństwa, wspólnoty i narodu ormiańskiego w XX i XXI stuleciu. Doświadczenie traumy, która przez dziesięciolecia istniała jedynie na poziomie indywidualnych i rodzinnych wspomnień, ukształtowało narrację styku w Armeńskiej Socjalistycznej Republice Sowieckiej, wpływając też na przełom w czasie rozpadu sowieckiego systemu politycznego, a także na proces budowania państwa oraz narodu i wspólnoty etnicznej po 1991 roku. Istotność zagadnienia Genocydu w ormiańskiej świadomości pamięci do 1965 roku sprowadzała się do niemożności komemoracji i memorializacji w przestrzeni traumatycznych wydarzeń. Ormiański badacz przestrzeni mnemoniczych, Harutjun Marutjan wskazuje, że przed 1965 rokiem upamiętnienie następowało wyłącznie w wymiarze zamkniętym, w domach, przez pielęgnację praktyki pamięci ocalałych oraz bezpośrednio dziedziczących doświadczenie (2009b). Wynikało to z dwóch odmiennych czynników: strategii geopolitycznej ZSRS oraz sprzeczności pamięci o Ludobójstwie z propagandową wizją sowieckiej tożsamości. Strategia geopolityczna do 1952 roku polegała na sowieckich próbach wyłączenia Turcji (w kategoriach państwowych postrzeganej jako sprawca Ludobójstwa) z dążeń do przystąpienia do Paktu Północnoatlantyckiego, a następnie do niwelowania strategicznych strat wynikających z jej członkostwa. W delikatnych relacjach zagranicznych ZSRS z Turcją kwestia ormiańska (przez Ormian zapisywana od wielkiej litery) miała duże znaczenie jako symboliczny element, który mógł potencjalnie zaburzać stosunki (Dekmejian 1968). Bardziej skomplikowana i istotniejsza z punktu widzenia polityki wewnętrznej była sprzeczność dążeń Ormian do uznania ich prawa do pamiętania z ideologią marksizmu-leninizmu. Biorąc pod uwagę unikalność doświadczenia Genocydu, która dotyczyła tylko jednej grupy etnonarodowej⁴², wykraczało to poza procesualnie tworzącą się ideę człowieka sowieckiego i tożsamości sowieckiej. Sowiecka wi-

⁴² Trzeba pamiętać, że doświadczenie Ludobójstwa z 1915 roku dotyczyło również Asyryjczyków, Żydów i Greków, którzy stanowili mniejszości etniczne na sowieckim Kaukazie Południowym.

zja obywatelskości i wspólnoty musiała być całkowicie wyabstrahowana z kwestii narodowych i religijnych (Bobelian 2011). Wszystko zmieniło się po masowych protestach w Erywanii w pięćdziesiątą rocznicę Ludobójstwa w kwietniu 1965 roku. Ponad 100 tysięcy osób zebrało się na placu pod gmachem erywańskiej opery, domagając się upamiętnienia Ludobójstwa w postaci pomnika oraz możliwości tworzenia naukowych analiz, literackich upamiętnień oraz możliwości dążenia do międzynarodowego uznania aktu ludobójstwa. W efekcie protestów władze Armenii zgodziły się na stworzenie pomnika Cicernakaberd (orm. Շիճերնակաբերդ) na jednym ze wzgórz nad korytem rzeki Hrazdan przepływającej przez Erywań. Alexander Weiss-Wendt wskazuje, że w przypadku nomenklatury słowo „ludobójstwo” weszło do powszechnego użycia na przełomie lat 60. i 70. XX wieku (2018: 120–132). Stanowiło to całkowite wyjście poza standardową, dopuszczalną sowiecką reprezentację (Saparov 2018). Był to przełomowy moment dla kształtu ormiańskiej pamięci kolektywnej w strukturze zideologizowanej polityki historycznej ZSRS, mający znaczny wpływ również na drugi mechanizm zmarginalizowany, będący unikalnym doświadczeniem Ormian – konflikt o Górski Karabach.

Kształt pamięci o Górskim Karabachu wydaje się ściśle związany z pamięcią o Ludobójstwie Ormian, przynajmniej w ten sposób jest skonstruowany główny dyskurs w Armenii. Marutjan przedstawia proces przekształcania pamięci o Ludobójstwie w czasach sowieckich, a także połączenia ideowego łączącego tę strukturę z odradzającym się w latach 80. ormiańskim nacjonalizmem:

Polityka ZSRS przed latami 60. była przeciwna przywiązywaniu wagi do kwestii Ludobójstwa, co pomogło – w cudzysłowie, zachować żywe wspomnienia, w których Ormianie byli ofiarami. Pomogło to pamięci o ofiarach przetrwać. W czasie ormiańskiej rewolucji [w 1988 roku – B. K.], zwanej Ruchem Wyzwolenia Górskiego Karabachu, pamięć o Ludobójstwie stała się lokalnym motywem Ruchu. Nawet nie kwestia Górskiego Karabachu, która była już obecna wszędzie. Rozwój Ruchu był możliwy dzięki pamięci o Ludobójstwie, która stała się najważniejszym

elementem ormiańskiej agendy politycznej po wydarzeniach w Sumgaicie⁴³. Tak więc idea Ludobójstwa była czymś kreacyjnym dla tożsamości narodowej, ale także dla demokratycznych zmian [...]. Przynajmniej stworzenie Demokratycznej Republiki Armenii było możliwe dzięki pamięci o Ludobójstwie. Wydarzenia w Sumgaicie mocno wpłynęły na wydarzenia w Armenii. Kilka dni później zostały zakwalifikowane w narracji jako „drugie Ludobójstwo”, ponieważ mieliśmy Turków, tak zwanych wschodnich Turków albo Turków kaukaskich, którzy zrobili to samo, co widzieliśmy, bądź o czym czytaliśmy w kontekście zachodniej Armenii⁴⁴. Mechanizm był taki sam. Władza sowiecka i TASS⁴⁵ nazywały te wydarzenia „wystąpieniami chuliganów”, co było kłamstwem i doprowadziło do protestów na głównym placu Erywania. Ludzie rozumieli to następująco: mówicie o pierestrojce i głośności i jednocześnie nas okłamujecie. To był wybuch narodowej godności. W ciągu dwóch i pół roku Ruchu Karabachskiego tożsamość Ormian zmieniła się z tożsamości ofiar w tożsamość wojowników. Wojownik oznacza kogoś, kto czuje się wojownikiem, kto musi zrobić coś, by zrobić krok ku uznaniu Ludobójstwa z 1915 roku. Wydaje mi się, że ta zmiana pomogła nam wygrać wojnę o Górski Karabach. Po zwycięstwie pamięć o wojnie wzmocniła tę zmianę tożsamości. Przez szereg lat Ormianie przegrywali wszystkie wojny i bitwy, a powodem, dla którego Górski Karabach jest tak istotny dla pamięci zbiorowej w Armenii, jest kwestia tego, że było to pierwsze zwycięstwo od bardzo długiego czasu. Podsumowując, nawet jeśli politycy mówią, że powinniśmy szukać jakiegoś kompromisu z Azerbejdżanem, nikt w ormiańskim społeczeństwie nie powie tego samego. Historia udowadnia, że te ziemie

⁴³ Rzeź w Sumgaicie w lutym 1988 roku była masakrą dokonaną na Ormianach w robotniczym mieście Sumgait koło Baku przez lokalną społeczność azerbejdżańską. Sprawa liczby ofiar, rzeczywistych prowodyrów zająć oraz reakcji władz sowieckich do dzisiaj jest dyskutowana, również na poziomie państwowym, wywołując odmienne interpretacje po stronie ormiańskiej i azerbejdżańskiej (zob. de Waal 2013: 30–45).

⁴⁴ Ludobójstwo Ormian wydarzyło się głównie na terenach tzw. Waspurakanu (orm. Վասպուրական), a więc Armenii Zachodniej, czyli współczesnej Anatolii Wschodniej. Ścisłe granice są dyskusyjne. Najszerzej przyjęta wersja tego, co obejmuje Armenię Zachodnią, to tereny od Trabzonu (Trapizon) (orm. Տրապիզոն) i Erzurum (Karin) (orm. Կարին) na północy, przez tereny wokół jeziora Wan (orm. Վան), do aktualnej granicy turecko-syryjskiej.

⁴⁵ Oficjalna agencja prasowa w ZSRS.

od antyku należały do Ormian. Dlaczego powinniśmy zapamiętać? Czy Żydzi zapomnieli o Holokauście?⁴⁶

Powyższy przykład egzemplifikuje sposób interpretacji pamięci sowieckiej przez reprezentantów aktualnej narracji w wymiarze wiedzo-władzy. Korelacja między pamięcią o Ludobójstwie, jej indywidualnym i odrzuconym charakterem oraz wydarzeniami w Sumgaicie i ich konsekwencją w postaci Ruchu Karabachskiego i wojny o Górski Karabach jest jednoznaczna. Oba zmarginalizowane w sowieckim modelu pamiętania i upamiętniania mechanizmy w momencie historycznego zerwania stają się podstawową osią, wokół której tworzy się nowy projekt tożsamościowy.

Dość istotnymi elementami wypartymi, a istniejącymi politycznie i aktywnie zapominanymi przez odgórną propagandę sowiecką, są krótkie istnienie Pierwszej Republiki Armenii, Republiki Górskiej Armenii, powstanie lutowe z 1921 roku, sowiecka aneksja Armenii z 1920 roku oraz traktat moskiewski z 16 marca 1921 roku, dzielący ostatecznie ziemie ormiańskie między Republikę Turecką i Rosję Sowiecką. Te wszystkie wydarzenia, ze względu na swój jawnie antysowiecki i antysocjalistyczny charakter, były całkowicie zabronione na poziomie reprezentacji oraz dyskursu publicznego w ramach oficjalnej sowieckiej linii propagandowej i politycznej. Jakkolwiek nie mają one tak dużego znaczenia symbolicznego i kreatywnego, jak Ludobójstwo Ormian oraz konflikt o Górski Karabach, niewątpliwie wpływają na współczesny model pamięci, czego najlepszym przykładem jest pomnik i bulwar ustanowiony dla upamiętnienia kontrowersyjnego generała Garegina Nyżdeha w centrum Erywanu w 2016 roku. Wszystkie wymienione elementy stały się częścią narracji hegemonicznej po uzyskaniu niepodległości przez Armenię w 1991 roku. Ich interpretacja i analiza stanowią istotny fragment rozważań w dalszej części.

⁴⁶ Wywiad z Harutjunem Marutjanem przeprowadzony w Erywanu 16 sierpnia 2014 roku. Wywiad został przeprowadzony w języku angielskim, tłumaczenie własne.

Wyparte elementy symboliczne w gruzińskiej przestrzeni pamięci

Podobnie jak w Armenii, również gruziński model pamięci w czasach sowieckich wybijał się na tle pozostałych autonomicznych jednostek w ramach ZSRS. Wyróżnikiem pamięciowego odniesienia w Gruzji czasów sowieckich, także determinującym terażniejszy model pamięci, jest odmienne odwołanie do dwóch perspektyw czasowych – gruzińskiego renesansu, czy też złotego wieku historii Gruzji (koniec XI wieku – do czasów najazdu mongolskiego w pierwszej połowie XIII wieku), oraz krótkotrwałego istnienia Demokratycznej Republiki Gruzji (1918–1921). Pierwszy z tych elementów istniał jako mnemoniczny dyskurs równoległy do oficjalnej, państwowej formy upamiętniania za czasów sowieckich. Jak stwierdza jedna z bohaterek Petera Nasmytha: „My Gruzini czujemy silne przywiązanie do przeszłych wieków historii, znacznie silniejsze niż Europejczycy. Czujemy się blisko związani z naszym XII wiekiem – dla niektórych z nas jest on taki, jakby wydarzył się wczoraj” (Nasmyth 2006: 49)⁴⁷. Przywiązanie do gruzińskiej mitologii, związanej z najbardziej chwalebnyim okresem w historii, jest tak głębokie, że nawet wyważona i oparta na niezmiennych elementach propaganda sowiecka nie była w stanie całkowicie wyeliminować z publicznego dyskursu upamiętniającego fragmentów komemoracji głęboko feudalnej i teokratycznej struktury państwowej. Wobec tej niemożności zastosowano inną taktykę – zagarnięto w ramy pamięci sowieckiej figury dyskursywne związane z tym okresem.

Dostępnym narzędziem wpływu była renegocjacja symbolicznej warstwy historii, a więc dostosowanie procesu do marksistowskiej teorii dziejów. W pierwszej kolejności sowieccy historycy dziejów Gruzji starali się opisać okres złotego wieku jako przejściowy fragment w racjonalnym procesie dziejowym, którego ostatecznym zwieńczeniem miał stać się komunizm. W Marksowskiej teorii historii społeczeństwa wychodziły niezmiennie od prymitywnego komunizmu do systemu niewolniczego. Następnymi etapami były kolejno: feu-

⁴⁷ Tłumaczenie własne. W oryginale: „We Georgians have a strong feeling for our past centuries; much stronger than Europeans. We feel very close to our 12th century – for some of us, it’s almost as if it were yesterday”.

dalizm, kapitalizm, porewolucyjny socjalizm i zakończenie procesu w postaci komunizmu⁴⁸. Sposób eksploatacji teorii etapów procesu historycznego w projekcie zaadoptowania elementów gruzińskiej tożsamości był trywializacją złożonej teorii. Niemniej miał istotne znaczenie dla skonsolidowania sowieckiego projektu mnemonicznego w Gruzji. Zgodnie z tym uproszczonym użyciem teorii feudalizm gruziński był nieuniknionym, przeszłym okresem w procesie dziejowym. Dzięki zastosowaniu tego teoretycznego narzędzia można było wpisać istotny fragment gruzińskiej historii i dyskursu mnemonicznego w obowiązującą wykładnię partyjno-państwową, jednocześnie nie narażając się na skomplikowany i zapewne trudny w realizacji projekt przymusowego i propagandowego usuwania struktur dyskursu mnemonicznego, który stanowił i stanowi podstawowy element tożsamościowy gruzińskości. Teoretyczne wyjaśnienie odwołania do gruzińskiego średniowiecza zostało wpisane również w praktykę, realizując się w odmiennych projektach komemoracyjnych, takich jak pomnik bitwy pod Krtsanisi (gruz. კრწანისი) na przedmieściach Tbilisi (upamiętniający przegraną batalię z kadzarską Persją w 1795 roku), pomnik bitwy pod Didgori (gruz. დიდგორი), upamiętniający ostateczny triumf króla Dawida Budowniczego nad Turkami Seldzuckimi w 1121 roku, czy pomnik króla Dawida stojący nad główną aleją wjazdową jego imienia do Tbilisi⁴⁹.

Jednocześnie, jak w każdym sposobie upamiętniania, który jest odgórnym projektem, warstwa poznawcza i teoretyczna musiała być powiązana również z prostszą formą percepcji, tj. wizualną i symboliczną reprezentacją. Drugim poziomem dostosowania średniowiecznej historii gruzińskiego złotego wieku było eksploatowanie wątków ludowych i mitycznych, które symbolicznie zostały wykorzystane do podkreślenia ciągłości dobrych relacji rosyjsko-gruziń-

⁴⁸ Najszerzej Karol Marks i Fryderyk Engels wyłożyli teorię etapów historycznych (rozwijaną później w warunkach rzeczywistej walki politycznej przez Lenina) w *Niemieckiej ideologii*, wielopoziomowej krytyce niemieckiej filozofii materialistycznej (Marx i Engels 2011).

⁴⁹ O znaczeniu bitwy pod Didgori dla gruzińskiej świadomości historycznej w szerokim ujęciu pisze m.in. Andrzej Furier (2012).

szych w historii. Najlepszą egzemplifikacją tego projektu pamięci jest ogromna mozaika stojąca na Przełęczy Dźwari (gruz. ჯვარო) na Gruzjińskiej Drodze Wojennej prowadzącej z Tbilisi do Władykaukazu (ros. Владикавказ). Mozaika i punkt widokowy zostały postawione na przełęczy w 1983 roku. Ma ona upamiętniać trzechsetną rocznicę nawiązania pogłębionych relacji gruzjińsko-rosyjskich, których początkiem miało być podpisanie traktatu georgijewskiego w 1783 roku, mającego chronić Gruzję przed najazdami kadżarskiej Persji, dążącej do ponownego podporządkowania wschodniej Gruzji. Jest ona niezwykle ciekawym połączeniem historycznych odniesień do feudalnych etapów w historii Gruzji i Rosji (Rusi), przedstawiając bojarów oraz gruzjińskich wojów, królową Tamarę (jako pierwszą gruzjińską władczynię, która przez małżeństwo związała się z Rusią) i rozwój prawosławia z kolektywizacją i industrializacją ZSRS, podbojem kosmosu (postać Jurija Gagarina). Wizualna warstwa w dużej mierze jest ludowym wyobrażeniem o etapowym charakterze procesu historycznego, zaaranżowanym na potrzeby splecenia partyjno-państwowych elementów pamięci narzuconej oraz tożsamościowego odwołania Gruzjinów. Podobnym elementem takiego upamiętnienia jest wykorzystanie postaci Jurija Bogolubskiego (Giorgi Rusi) (gruz. გიორგი ბოლბო), pierwszego męża królowej Tamary, najbardziej, jak się wydaje, zmitologizowanej postaci gruzjińskiej historii. Mimo że małżeństwo zostało zakończone przedwcześnie (zgodnie z aktualną wersją mitologiczną ze względu na alkoholizm Jurija i będącą jego konsekwencją impotencją), związek królowej Tamary z księciem ruskim (Jurij był wnukiem Jurija Długorękiego, prawdopodobnego założyciela Moskwy i synem Andrieja, księcia włodzimiersko-suzdalskiego) pozwalał na budowanie w miarę spójnej narracji, która miała niwelować aktualną pamięć Gruzjinów o agresywnym charakterze przyłączenia do ZSRS. Częściowo taką politykę udało się zrealizować.

Malkhaz Toria, analizując politykę pamięci w kontekście symbolicznych analogii historycznych i pseudohistorycznych, zwraca uwagę na zaskakującą narrację kontynuacji, między kultem jednostki, typowym dla stalinowskiego okresu historii ZSRS, a kultem Dawida Budowniczego. Powołując się na Zaala Andronikaszwilego,

Toria opisuje początek odtwarzania kultu średniowiecznego władcy w sowieckiej Gruzji, który przypadł na powojenny okres panowania Stalina, wraz z wymogiem tworzenia powieści i badań, opierających się na politycznej estetyce socrealizmu. Intensyfikacja kultu Dawida przypadła na lata 80. XX wieku, a więc okres spotęgowanego wzrostu etnonacjonalizmów na Kaukazie Południowym (Toria 2014: 327). W rezultacie gruzińskie wzorce modelu władzy oraz sposobu upamiętnienia i gloryfikacji rządzącego mogły wpływać na kształt oficjalnej polityki pamięci Stalina. Jednocześnie stalinowski sposób myślenia o pamięci utrwalił się w Gruzji na tyle mocno, że został niezrozumiany nawet przez rewolucyjnego lidera, rewolucyjnego również w sferze pamięci, Micheila Saakaszwiliego. Toria wskazuje, że ukłęknięcie przed grobem Dawida Budowniczego w Gelati (gruz. გელათი) w 2004 roku miało w zamyśle inauguracyjnego swe rządu prezydenta symbolicznie przywoływać ideę zjednoczenia wieloetnicznej Gruzji i Kaukazu pod światłymi rządami. Jednakże może być też odczytywane jako wpisanie się w długotrwałą tradycję stalinowskiego modelu gloryfikacji silnych historycznych jednostek, zbieżną z kultem jednostki za czasów dyktatury najsłynniejszego obywatela Gori (Toria 2014: 327). W taki właśnie sposób protopolityczne mechanizmy zostają zaadoptowane do hegemonicznej narracji wiedzo-władzy i ewoluują symbolicznie wbrew zmieniającej się hegemonii politycznej.

Istotnym, tabuizowanym i zakazanym w czasach sowieckich elementem gruzińskiej pamięci było istnienie Demokratycznej Republiki Gruzji oraz sowiecki podbój państwa rządzonego przez socjaldemokratycznych mienszewików w 1921 roku. Ten okres jest dobrą egzemplifikacją zmarginalizowanej narracji, która występując w praktyce, upodmiotowiła się oraz uzyskała legitymizację na poziomie państwowym i prawo do reprezentacji po zwycięstwie w Gruzji rewolucji róż. Redżeb Żordania, syn szefa rządu Demokratycznej Republiki Gruzji, opisując ewolucję recepcji trzyletniego istnienia gruzińskiego państwa, wskazuje na pięć istotnych czynników, które spowodowały całkowitą marginalizację pamięci o DRG w czasach sowieckich, a także po upadku Kraju Rad. Pierwszym aspektem było już istniejące odwołanie do opisaney powyżej nostalgii za średnio-

wieczną chwałą gruzińskiego państwa. Jeszcze ważniejszym elementem było antagonistyczne nastawienie władz sowieckich do istnienia udanego eksperymentu państwowego, kierowanego przez mienszewików, zniechęconych przez Lenina i jego kontynuatorów. Noe Żordania był jednym z najbliższych współpracowników Georgija Plechanowa i Julija Martowa⁵⁰, a stworzenie podstaw państwowości opartych na wartościach socjaldemokratycznych i umiarkowanym socjalizmie przeczyło propagandowej wizji posiadania monopolu na wiedzę o tym, jak wprowadzić marksowski socjalizm, którą przypisywali sobie bolszewicy. W sowieckiej wizji pamięci nie było zatem miejsca na wspomnienie o DRG (Jordania 2014: XXIV–XXV)⁵¹. Oprócz tych elementów należy jeszcze wymienić kwestie przestrzeni i geografii pamięci. Ze względu na uwarunkowania polityczne, a także bezpośrednie zagrożenie życia, ci, którzy mieli możliwość utrwalania pozytywnej pamięci o DRG (tacy nosiciele pamięci, jak Redźeb Żordania), z przymusu znajdowali się na emigracji i wewnętrznym wygnaniu, stając się *persona non grata* w sowieckiej Gruzji. Pamięć wobec tego nabrała charakteru transnarodowego i pokoleniowego, ewoluując do poziomu postpamięci, dziedziczonego doświadczenia. Ma to istotne konsekwencje dla współczesnej hegemonicznej narracji o DRG, ze względu na wyraźną idealizację krótkiego okresu władzy mienszewików w Gruzji. Odrzucenie komemoracji DRG łączy się bezpośrednio w spleceniu narracji o krótkim trwaniu republi-

⁵⁰ Georgij Plechanow (1856–1918) był rosyjskim rewolucjonistą, filozofem i teoretykiem marksistowskim. Od 1905 roku pozostawał w ideologicznym sporze z Leninem i Trockim. Po rewolucji październikowej, zagrożony bolszewickimi represjami, wyjechał do Finlandii. Julij Martow (1873–1923) był rosyjskim rewolucjonistą i politykiem, głównym ideologiem frakcji mienszewickiej. W 1920 roku wyjechał do Niemiec, gdzie zmarł.

⁵¹ Pozostałe wątki, które rozwija Jordania, dotyczą recepcji historii DRG po upadku ZSRS: powrotu gruzińskiej cerkwi do łask, co wiązało się z niezgodą na rozdział państwa od Kościoła zadeklarowany przez przywódców DRG, niechęci społecznej do czegokolwiek, co zawiera w sobie przymiotnik „socjalistyczny”, ze względu na semantyczne konotacje ze stalinowskim terrorem, oraz polityczno-ekonomicznej decyzji władz Gruzji (a także międzynarodowych instytucji walutowych) o przyjęciu konsensusu waszyngtońskiego jako linii ekonomicznej, a więc oparciu gospodarki na neoliberalnych wzorcach szkoły chicagowskiej. Te wątki zostaną rozwinięte w kolejnej części pracy (Jordania 2014: XXV).

ki z kilkoma wydarzeniami całkowicie zabronionymi w sowieckiej historiografii i polityce pamięci. Najistotniejsze z nich to powstanie sierpniowe z 1924 roku oraz krótkie zrywy antysowieckie w Swanetii oraz Kachetii i Chewsuretii w 1921 roku, dowodzone przez Kakucę Czolokaszwilego⁵², krwawo stłumione przez Czeka i sowieckie oddziały okupacyjne (zob. m.in. Furier 2000; 2015). W sowieckiej historiografii, propagandzie i narracji polityki pamięci (traktowanych utożsamiająco) wydarzenia te zostały ściśle powiązane z antyrewolucyjnym, regresywnym, obalonym rządem mienszewickim (Jones 1988: 633–635).

Dynamiczny, niekończący się charakter tworzącej się permanentnie polityczności pamięci i utożsamności podmiotowej sprawił, że po odzyskaniu niepodległości w 1991 roku zakładanym, usilnie implementowanym zmianom „mentalnym” towarzyszyło wielopoziomowe przewartościowanie symboliki oraz poszczególnych fragmentów długiego historycznego trwania. Mechanizm zmiany dominującej narracji oraz hegemonia dyskursu wyraźnie odznaczają się w przestrzeni politycznej (również w fizycznym wymiarze miasteczek gruzińskich), reaktywując intencjonalnie wypierane elementy z czasów sowieckich. Odbywa się to na kilku poziomach, poczynając od implementacji nowej polityki pamięci, używającej protopolitycznych narzędzi w celu uzyskania rezultatu zgodnego z nową wizją hegemonicznego dyskursu, jak i na poziomie przywracania pamięci rodzinnej i lokalnej przez wyidealizowane odwołanie do wcześniej kategorycznie tabuizowanych przestrzeni narracji.

Trudno definitywnie potwierdzić istnienie odmiennego modelu mnemonicznego w przestrzeni politycznej analizowanego fragmentu Kaukazu Południowego. Zachowując szerszy kontekst narodowych jednostek politycznych w ramach ZSRS, można stwierdzić, że odmiennie od pozostałych peryferyjnych bytów w sowieckim imperium, długowiekowa tradycja państwowa oraz utrwalona polityczność narodowości wytworzyły konieczność zbudowania zinte-

⁵² Kaichoso „Kakuca” Czolokaszwili (1888–1930) był wojskowym i przywódcą antysowieckiej partyzantki w Gruzji w latach 20. XX wieku. Po upadku powstania sierpniowego uciekł do Francji, gdzie zmarł.

growanego modelu mechanizmów i struktur pamięci, który mógł w założeniu splatać się bezkonfliktowo z ideologiczną i filozoficzną bazą państwowej doktryny marksizmu-leninizmu. Stąd też w przypadku zarówno Armenii, jak i Gruzji możemy mówić o głęboko osadzonych oddolnie i stamtąd ewoluujących narracjach pamięciowych, sprzecznych z oficjalną propagandą, czy inaczej – polityką pamięci. Obecność zakazanych, tabuizowanych i zamkniętych narracji pozwoliła na łatwiejsze ukształtowanie nowej hegemonii, której podstawowym celem było utrwalanie procesów budowy państwa i narodu po upadku ZSRS. Te zmiany, widoczne w dynamicznej polityczności pamięci, stanowią oś antropologicznego badania. Jednakże natura procesów mnemonicznych ma to do siebie, że nie da się jej zlikwidować za pomocą dekretu czy gwałtownej zmiany systemu instytucjonalno-normatywnego. W czasach sowieckich marginalizowana była pamięć o wydarzeniach wykraczających poza upartyjnioną wersję kolektywnej pamięci, taka jak ormiańska pamięć o Ludobójstwie. Zachowała się ona przez utrwalenie socjalizacyjne nawyków i praktyk pamięci przedsowieckiej. Analogicznie, sowietyzacja pamięci rozumiana jako sposób budowania relacji politycznych i proces dziania się politycznej transformacji w dalszym ciągu tkwi w strukturach mentalnych działania po upadku ZSRS. Zniknięcie sowieckiej narracji ideologicznej wcale nie oznacza odejścia od zsowietyzowanego sposobu trwania dyskursu.

Desowietyzacja jako zerwanie, proces i struktura

Pozostałości sowietyzacji pamięci

Nie ma oczywiście niczego zaskakującego w tym, że w autorytarnym i totalitarnym systemie politycznym główną osią upamiętniania jest konkretny narzucony model wspominania, oparty na strukturze sowietyzacji. W systemie, którego ideologicznym założeniem jest możliwość budowy skończonego społeczeństwa formalnie nie mogą występować elementy wykluczone bądź też wykraczające poza ideologię, reżim prawdy czy dyskursywną hegemonię obowiązują-

cego modelu. Krytykę niemożności społeczeństwa w takich ramach dyskursywnych, w ramach marksistowskiej teorii ideologii przeprowadził Laclau, stwierdzając:

To, co ideologiczne, nie polegałoby na błędnym uznaniu jakiejś pozytywnej zasady, lecz dokładnie na odwrót: polegałoby na nie-uznaniu niepewnego charakteru każdej pozytywności, niemożliwości jakiegokolwiek ostatecznego zamknięcia (*suture*). To, co ideologiczne, opierałoby się na tych dyskursywnych formach, poprzez które społeczeństwo stara się ustanowić siebie jako takie na podstawie zamknięcia, utrwalenia znaczenia, nie-uznania nieskończonej gry różnic. To, co ideologiczne, byłoby wołą „całości” obecną w totalizującym dyskursie (2003: 330–331).

Innymi słowy, totalizujący system, w jakim tkwiło narzucanie konkretnego hegemonicznego modelu pamiętania w ZSRS, nie mógł doprowadzić do ostatecznego ukształtowania się spójnej społecznej pamięci⁵³. Zawsze będą pojawiać się pęknięcia, rysy, odmienności i praktyki różne od narzuconych mechanizmów upamiętniania i pamiętania, które relacyjnie będą splatać się z wizją ideologiczną, narzuconą przez dominujący reżim prawdy, w tym, co nazywam narracją styku. Jednocześnie, w momencie politycznego przełomu, jakim z całą pewnością był upadek ZSRS, ten dotychczas wykluczony z zamkniętego, utopijnego modelu wymiar pamięci powraca jako nowy reżim prawdy, nowe hegemoniczne ujęcie, nowa ideologia, poszukująca możliwości procesualnego budowania społeczeństwa o formie ostatecznej i zamkniętej. Wynika ona nie tylko z teoretycznej niemożliwości zbudowania społeczeństwa i kultury pamięci, która ma swój ostateczny koniec. Jest ona również konsekwencją natury polityczności. Jak pisał Christian Meier (2012: 7–49), polityczność to pole działania. Polityczność jest wykroczeniem i przejściem poza pola, subpola i biologiczność zwierzęcego życia. Jeśli przyjmujemy teoretycznie, a to jedno z najważniejszych założeń tej pracy, że polityczność oznacza pole działania, wówczas *polis* skończone, za-

⁵³ W dalszej części wywodu Laclau zwraca uwagę na to, że społeczeństwo jest niemożliwe, ze względu na utopijność każdej komunikacji i praktyki społecznej.

mknięte musiałyby oznaczać zaprzestanie wszelkich działań. Trwanie ideologii pozostawia trwale ślady mentalne, które znaczą nowy reżim prawdy. Istotne jest dziedziczenie i przechodzenie odmiennych mechanizmów i struktur, które zostały wykształcone w poprzednim reżimie prawdy. To pewne mentalne struktury, które są obserwowalne w długim trwaniu.

Jednakże powszechny sposób rozumienia sowietyzacji nakazuje odrzucić cezurę czasową, która wyznacza kres sowietyzacji na moment upadku ZSRS jako państwowej jednostki politycznej. Oznaczałoby to odrzucenie wszelkich elementów będących pozostałościami po poprzednim reżimie prawdy. Sowietyzacja nie jest jedynie mechanizmem upartyjniania i upaństwowiania poszczególnych struktur pamięci w celu wykształcenia konkretnych rytuałów upamiętniania. Zmiana normatywno-instytucjonalna komemoracji, polityki historycznej, wynikająca z zadekretowanych i implementowanych narzędzi polityki, to podstawowa, wierzchnia warstwa. Znacznie trudniejsza do uchwycenia, a tym bardziej kategoryzacji, okazuje się kwestia sowietyzacji rozumianej jako struktura mentalna, która, w przeciwieństwie do reżimów politycznych, nie może zostać zniesiona za pomocą dekretu (na poziomie legislacyjnym) czy też być traktowana w kategorii historycznego zerwania. Sowietyzacja jako mentalny proces politycznego trwania utrzymuje się na poziomie tak wieloznacznych kategorii, jak rytuał, symbol, czas, pamięć, praktyka, wyobrażenie czy dyskurs. Na poziomie badawczym są one niezwykle trudne do ilościowego, weryfikowalnego zmierzenia. Co więcej, pozostałości tych mentalnych elementów są częstokroć nieuświadomione przez nosicieli, co widać na przykładzie Saakaszwilego, kłęczącego nad grobem króla Dawida Budowniczego. W kontekście Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej Hanna Świada-Ziemba ujęła ten mechanizm następująco:

[...] rzeczywistość PRL-u jest nadal obecna i w tej epoce. Wynika to z faktu, że PRL stworzyła obiektywną infrastrukturę, a także ukształtowała określoną mentalność ludzi, ich postawy i nawyki. Owa obiektywna infrastruktura nie jest tylko przedmiotem przekształcanym w procesie transformacji. Ona ponadto stanowiąc stale oddziałujący

inercyjny balast, określa kształt rzeczywistości transformacyjnej. Przy tym, istotne jest i to, że przemian dokonują ludzie, których osobowość społeczna została ukształtowana przez system społeczny, zgoła odmienny, od tego, który obecnie mają tworzyć. W rezultacie [...] właśnie z racji utrzymywania się starej mentalności, uprzedzeń, odruchów i nawyków – dziedzictwo PRL wpisuje się w nową rzeczywistość, określając, w pewnym stopniu, jej charakter oraz zakłócając – w wym przeświadczeniu (1998: 329).

Również w moim przeświadczeniu te struktury mentalne oddziaływały na czas transformacji, co więcej oddziałują nadal. Jednocześnie obserwacje poczynione przez badaczkę mogą być z powodzeniem przeniesione także na realia jednostek państwowych powstałych po upadku ZSRS, w tym Armenii i Gruzji. Można założyć, że intensywność oraz zakorzenienie mentalnych struktur przywiązania są jeszcze głębsze w byłym ZSRS niż w Polsce. Wynika to z kilku strukturalnych czynników. W pierwszej kolejności – czasu, w którym autorytarna, a okresami totalitarna maszyna społeczno-polityczna oddziaływała na kreację sposobów myślenia przez socjalizację. W Polsce były to czterdzieści cztery lata trwania reżimu od 1945 do 1989 roku, w Gruzji siedemdziesiąt lat, od 1921 roku (aneksja) do 1991 (upadek ZSRS), w Armenii siedemdziesiąt jeden lat (analogicznie, od aneksji do upadku ZSRS). Z wywiadów prowadzonych w obu państwach i obserwacji wyłania się powtarzający się sposób interpretacji tego długiego trwania. W Polsce okres podporządkowania był na tyle krótki, że tę inercję i nawyki ukształtowane w realiach socjalistycznych były częściowo równoważone przez pamięć tych, którzy byli zakorzenieni wcześniej w strukturach II RP i dożyli czasów budowy demokratycznej państwowości i dekolonizacji bądź prób wychodzenia z półperyferyjności. W Armenii i Gruzji długość okresu podporządkowania nie pozwoliła na taką kontynuację przez fizyczną obecność. Drugim istotnym czynnikiem był stopień mentalnego podporządkowania. Podczas gdy w Polsce na poziomie językowym podporządkowanie dominującej roli rosyjskiego było mocno umowne, to w przypadku Armenii i Gruzji codzienna egzystencja była spleciona z doświadczeniem konieczności używa-

nia języka obcego, traktowanego również jako narzędzie opresji. Ten element mocno uwarunkowuje konkretne kody kulturowe, które po zakończeniu czasu bezpośredniego podporządkowania wpływają na utrzymywanie mentalnych mechanizmów hybrydycznej, postkolonialnej dependencji. Można zatem wnioskować, że stopień zakorzenienia w uprzedzeniach, nawykach i odruchach, ujmowanych przeze mnie w kategorii mentalnej sowietyzacji, był w momencie wchodzenia w etap transformacji i budowy mechanizmów narodowych i państwowych jeszcze głębszy. Jest to z pewnością jeden z powodów ukształtowania się konfliktowego sposobu pojmowania relacji władzy oraz anarchii, która ogarnęła Kaukaz na początku lat 90., w szczególności – Gruzję. Jednocześnie Świda-Ziembra zwróciła uwagę na poziom elit politycznych odpowiedzialnych za wdrażanie koniecznych przemian, pisząc o niemożności przekroczenia konkretnych zsojalizowanych mechanizmów. Jeśli więc, przynajmniej potencjalnie, refleksyjna elita nie była w stanie wyzbyć się tych nawyków, jak bardzo trudne musiało być przekroczenie mentalnego zniewolenia hegemonii dyskursywnej i przyjęcie nowej w praktyce życia codziennego, w polityczności obywatelskiej.

W myśl hipotezy, że zarówno w Abchazji, jak i w Gruzji oraz Górskim Karabachu i Armenii pełna zmiana mentalna w dalszym ciągu nie nastąpiła, pytanie, na które poszukuję odpowiedzi, brzmi następująco: dlaczego częściowo udała się zmiana narracyjna, na poziomie hegemonii, a także zmiana instytucjonalno-normatywna, a nie udało się wprowadzić faktycznej zmiany mentalnej? Twierdzę, że najbardziej odpowiedzialna jest pamięć oraz jej mechanizmy i struktury, które utrzymują starą konstrukcję mentalną jako najważniejszą w przestrzeni politycznej. Pamięć po przełomie historycznym lub, nazywając ją inaczej, pamięć transformacyjna nie może zostać osadzona jedynie na dwubiegunowej osi pamiętanie–zapominanie. Obecna w totalitarnym systemie chęć niemal organicznego wtłoczenia ideologicznej wizji zamkniętej sprawia bowiem, że przez mentalne inercje, nawyki i praktyki w dyskursywnych narracjach pojawiają się elementy hybrydyczne, liminalne i labilne, częstokroć nieuświadomiane przez nosicieli. Aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, czym są siły pozwalające na utrzymanie sowietyzacji i jej

mechanizmów, posłużę się przykładami odniesień na poziomie polityki elit – kontynuacji specyficznego pojmowania gry politycznej, praktyki pamięci pokoleniowej, a więc opisu sposobu świętowania konkretnej figury pamięci – Dnia Zwycięstwa 9 maja, modelu pracy w społeczeństwach w fazie odbudowywania tożsamości narodowej połączonej z wpływem prawosławnego i wschodniego chrześcijaństwa na kształtowanie postaw kontynuacji sowieckich mechanizmów i struktur pracy.

Rekonstrukcja elit

Pierwszym istotnym czynnikiem kontynuacji jest polityka personalna na poziomie elit. Zagadnienie konstrukcji elit politycznych w regionie w kontekście tranzycji i transformacji zostało szczegółowo opisane (zob. m.in. Suny 1995; 1996; Dudwick 1997; Coppieters 2004; Bodio 2012; Konarzewska 2012; Hale 2014). Typowa postkolonialna struktura dziedziczenia elit najczęściej skupia się na następujących mechanizmach: kompradorstwie, mimikrze i hybrydyczności władzy opartej na braku transparentności (Gawrycki i Szeptycki 2012: 212–213). W przypadku postsocjalistycznych Gruzji i Armenii niepodważalny wpływ na tworzenie nowych struktur władzy miało dziedzictwo wcześniejszego ustroju politycznego. Podstawą sowieckiego systemu dystrybucji władzy była nieoczywistość relacji formalnej funkcji politycznej i realnej władzy decyzyjnej, a także jej upartyjnienie, brak oddolnej kreatywnej polityczności oraz oparcie systemu decyzyjnego na instytucjach nielegitymizowanych reprezentatywnie (zarówno większościowo, jak i proporcjonalnie)⁵⁴. Źródła tego stanu leżą w strukturze porewolucyjnej walki o przejęcie władzy po Leninie. Gwałtowność przemiany rewolucyjnej oraz jej niedokończony charakter za czasów dyktatury wodza rewolucji spowodowały ukształtowanie konfliktowego charakteru alteracji władzy w ramach ZSRS oraz w podległych mu państwach satelickich, uzależnionego w znacznej mierze od gwałtownych prze-

⁵⁴ Najbardziej kompleksowe omówienie kontynuacji tych mechanizmów w postsowieckiej polityce przedstawił Henry E. Hale (2014).

łomów społecznych. Brak transparentnego sposobu regulacji relacji władzy między instytucjami pozwolił Stalinowi, a następnie jego kontynuatorom, na budowanie przewagi politycznej przez tworzenie nieformalnych struktur podporządkowanych spersonalizowanej wizji opartej na fałszywej kolektywnej narracji. Wybór Stalina, aby zająć stanowisko sekretarza partii, a więc odpowiadać za struktury osobowe, umożliwił mu zbudowanie mechanizmu hierarchicznej kontroli zasobów ludzkich, a więc uzależnienie aktywu od własnych indywidualnych decyzji. Ten proces doprowadził przykładowo do wykształcenia głęboko spersonalizowanego pojmowania doświadczenia zwycięstwa w wielkiej wojnie ojczyźnianej, interpretowanego najczęściej jako tryumf woli Generalissimusa, będący także składową fenomenowi kultu jednostki. System ten został dostosowany do nowych uwarunkowań geopolitycznych po 1991 roku. Przyjęcie zachodnich neoliberalnych i demokratycznych rozwiązań instytucjonalnych wykształciło fasadowe systemy, w których przy zachowaniu odpowiedniego nazewnictwa głównych funkcji nie zostały zaimplementowane powiązane z nimi kultura polityczna i system wartości. Z jednej strony można tę rekonstrukcję na poziomie elit wiązać z typowymi mechanizmami postkolonialnymi, jednocześnie jednak są one wyraźną konsekwencją mentalnej sowietyzacji, wynikającej przede wszystkim z pseudodemokratycznego sposobu wyłaniania elit, które były głęboko osadzone w praktykach i nawykach wcześniejszego systemu politycznego (zob. np. Fairbanks 1996).

W przypadku Gruzji alteracja władzy po upadku ZSRS następowała w ramach ściśle postkolonialnej struktury. Po okresie gwałtownej wojny domowej władzę przejmuje Eduard Szewardnadze, były wysoki funkcjonariusz reżimu komunistycznego (m.in. były minister spraw zagranicznych ZSRS, blisko związany z Michaiłem Gorbaczowem i reformatorskim skrzydłem w ramach KPZS), który ma stać się stabilizatorem sytuacji. Nieudolność jego rządów, korupcja, zdegradowanie Gruzji niemalże do statusu państwa upadłego oraz oszustwa wyborcze doprowadzają do rewolucji róż, wynikającej zarówno z konfliktu w ramach elity, jak i społecznych protestów. Konsekwencją bezkrwawej rewolucji jest ustąpienie Szewardnadzego (Piechowiak-Lamparska 2017a: 72-77). W efekcie władzę przejmu-

je młode pokolenie reformatorów na czele z triumwiratem złożonym z Micheila Saakaszwilego, Nino Burdżanadze oraz Zuraba Żwanii, który gwałtownie zamierza zerwać z przeszłością oraz wprowadzić całkowitą zmianę narracyjną i instytucjonalną. Rewolucję Róż uznaje się za historyczne zerwanie z przeszłością (zob. np. Fairbanks 2004; Nilsson 2009; Jones 2012). Większość polityczno-historycznych analiz tranzykcji i transformacji Gruzji kończy się właśnie na momencie skonsolidowania władzy Saakaszwilego i Zjednoczonego Ruchu Narodowego, w efekcie ponownego jego wyboru na urząd prezydenta w 2008 roku oraz zwycięstwa partii prezydenckiej w wyborach parlamentarnych w tym samym roku (*History of Elections in Georgia 1990–2010* 2010). W perspektywie interpretacji kontynuowanych struktur mentalnego podporządkowania do wcześniejszego reżimu pamięci wydaje się uzasadnione podważenie zasadności tego mniemania. Saakaszwili, personalizując zmiany zachodzące w Gruzji po 2004 roku, dokonał bowiem reinterpretacji w warstwie narracyjnej oraz instytucjonalno-normatywnej, ponieważ nie był zdolny do przeprowadzenia pogłębionej zmiany mentalnej. Wynika to z jego nieuświadomionego kontynuowania uprawiania polityki i rozumienia polityczności w kategoriach mechanizmów i struktur pamięci osadzonych w typowej mentalności zsowietyzowanej. Opiera się ona w głównej mierze na partokratycznym rozumieniu uprawiania polityki, typowym dla postsocjalistycznych systemów politycznych Europy Środkowej i Wschodniej. Realna władza jest władzą leaderską w partii, która następnie przekłada się na faktyczną władzę państwową, niekoniecznie łączącą się z formalnymi funkcjami politycznymi⁵⁵.

Twierdzenie, że w wymiarze konstruowania nowoczesnego narodu transformacja w Gruzji jest niezakończona, wydaje się uzasadnione. Saakaszwili był kontynuatorem nawyków i myśli, a więc też sposobów rządzenia typowych dla skrajnego ZSRS. Tego sposobu rządzenia można doszukiwać się jeszcze w czasach krańcowych rzą-

⁵⁵ O przemianach w Gruzji po Rewolucji Róż w szerokim ujęciu piszą m.in. Andrzej Furier, Natalia Konarzewska i Piotr Trzaskowski (Furier 2001; 2005; Trzaskowski 2009; Konarzewska 2012).

dów Leonida Breżniewa. Gorbaczow i Szewardnadze zostali wprowadzeni do Biura Politycznego KC KPZR przez Breżniewa. W rezultacie splotu sekwencji politycznych oraz kryzysu gospodarczego przejęli władzę w partii. Pieriestrojka i głośność, należące do narracyjnego i instytucjonalno-normatywnego procesu zmiany, nie zmieniły jednak struktury przekazania władzy, gdyż reformatorzy odsunęli od władzy swoich wcześniejszych politycznych protektorów (Suny 1995). Po upadku ZSRS, krótkiej i dramatycznej prezydenturze Zwiada Gamsachurdii i rządach triumwiratu złożonego z Tengiza Kitowaniego, Tengiza Siguy i Dżaby Joselianiego, Szewardnadze powrócił do władzy w Gruzji⁵⁶. Następnie sam wprowadził do państwowej polityki ekipę młodych, wykształconych na Zachodzie reformatorów, m.in. Saakaszwilego, który obalił swojego wcześniejszego protektora, wprowadzając zmianę narracji i propagandowego wizerunku (a więc odmienny reżim prawdy) na jeszcze głębszym poziomie, niż zrobił to wcześniej Gorbaczow. Mimo zmiany narracyjnej, zmiany kierunku geopolitycznego, instytucjonalnej i normatywnej rewolucji, Saakaszwili był kontynuatorem zsovietyzowanego sposobu myślenia i prowadzenia polityki (zob. np. Nodia 1998; Coppieters 2004). Obserwacja i wywiady przeprowadzone w ramach pracy terenowej pozwoliły na odnotowanie ciekawego sposobu interpretacji czasów rządów Saakaszwilego. Jego polityczni przeciwnicy wielokrotnie odwołują się do dyktatorskich zapędów, interpretują je właśnie jako powielanie wcześniejszych wzorców, niezbędne z narracją o budowie nowoczesnej, liberalnej i demokratycznej Gruzji. Na podstawie interpretacji powyższego związku przyczynowo-skutkowego można postawić kontrowersyjną tezę, że prawdziwa zmia-

⁵⁶ Zwiad Gamsachurdia (1939–1993) był gruzińskim uczonym, dysydemem i politykiem, pierwszym prezydentem niepodległej Gruzji po 1991 roku. Obalony w wyniku zamachu stanu próbował przez ludowe powstanie odzyskać władzę. Zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach w Megrelii. Tengiz Kitowani (ur. 1938) jest wojskowym i politykiem, twórcą paramilitarnej Gwardii Narodowej. W efekcie konfliktu z Szewardnadzem skazany, następnie wyjechał do Rosji. Wrócił do Gruzji w 2012 roku. Tengiz Sigua (1934–2020) był politykiem, premierem Gruzji. Dżaba Joseliani (1926–2003) był politykiem, pisarzem, worem w zakonie i dowódcą paramilitarnej organizacji Mchedrioni (gruz. მხედრობი).

na nastąpiła po dojściu do władzy Bidziny Iwaniszwilego, który jest reprezentantem nowej oligarchicznej elity, ukształtowanej w wyniku przemian radykalnego neoliberalizmu przełomu lat 80. i 90. oraz odmiennej, równie nietransparentnej struktury władzy, wypracowanej przez obóz Saakaszwilego. Drugim niezwykle ważnym aspektem okazuje się kwestia powrotu do klanowości w relacjach władzy. Bardziej marginalne znaczenie mają regionalność i autonomiczność poszczególnych gruzińskich grup subetnicznych, takich jak Swanowie i Megrele, czy grup regionalnych interesów, które nie wykształciły wyrazistego sposobu artykulacji własnych potrzeb, tak, jak w przypadku Armenii (Ormianie karabachscy i diaspora)⁵⁷.

W Armenii proces był równie skomplikowany. W znacznie większym stopniu, poza doświadczeniem zaangażowania w poprzedni system polityczny, wpływ na kształt elit miały klanowość i regionalne podziały oraz nieformalne grupy interesów, przede wszystkim skupione wokół zagadnienia dziedzictwa wojny karabachskiej oraz powiązania z diasporą. Po ogłoszeniu i faktycznym uznaniu niepodległości Armenii prezydentem został Lewon Ter-Petrosjan⁵⁸, akademik, zaangażowany w pracę społeczną w ramach Ruchu Karabachskiego, niezwiązany jednak bezpośrednio ze strukturami władzy sowieckiej. Pozostał on u władzy do 1998 roku, kiedy to został odsunięty przez triumwirat złożony z Roberta Koczarjana⁵⁹, polityka wywodzącego się z Górskiego Karabachu, byłego wojskowego, Wazgena Sarkisjana⁶⁰, jednego z najwybitniejszych dowódców z czasów wojny i prawdopodobnie najbardziej popularnego polityka

⁵⁷ W kwestii etnicznej mobilizacji w Gruzji po rozpadzie ZSRS powstało wiele przekrojowych studiów i analiz empirycznych (zob. m.in. Suny 1994; Broers 2008; 2009).

⁵⁸ Lewon Ter-Petrosjan (ur. 1945) jest ormiańskim uczonym i politykiem, pierwszym prezydentem niepodległej Armenii po 1991 roku. Od 1998 roku, kiedy został zmuszony do dymisji, pozostaje w opozycji.

⁵⁹ Robert Koczarjan (ur. 1954), prezydent Armenii w latach 1998–2008. Pochodzi z Górskiego Karabachu. Po Aksamiitnej Rewolucji aresztowany i sądzony m.in. za nadużycia władzy.

⁶⁰ Wazgen Sarkisjan (1959–1998) był ormiańskim wojskowym, dowódcą podczas wojny o Górski Karabach, następnie politykiem, ministrem obrony oraz premierem. Zginął podczas zamachu na parlament w Erywanii.

w owym czasie, oraz Karena Demirczjana, byłego pierwszego sekretarza Komunistycznej Partii Armeńskiej Republiki Socjalistycznej. Ich krótkotrwała władza została zakończona po ataku terrorystycznym w armeńskim parlamencie, którego ofiarami zostali Demirczjan i Sarkisjan. Do władzy doszli wówczas politycy związani z tzw. klanem karabachskim, podporządkowani prezydentowi Koczarianowi i ówczesnemu premierowi, a następnie prezydentowi Serżowi Sarkisjanowi⁶¹ (zbieżność nazwisk z Wazgenem jest przypadkowa). Od tego momentu transformacyjne przywództwo Ter-Petrosjana oparte na umowie politycznej wynikającej ze stanu wyjątkowego zamienia się w strukturę oligarchiczno-klanowo-klientelską podporządkowaną nieformalnym grupom interesów. Mimo odmienności detali w obu przypadkach można dostrzec elementy zbieżne, będące wyraźną kontynuacją specyficznego sposobu definiowania polityki, charakterystycznego dla sowieckiej struktury władzy (Dudwick 1997; Hale 2014: 133–137, 147–148, 354–363).

Podstawę definiowania pamięci o przeszłości według marksistowsko-leninowskiej koncepcji partyjno-państwowej w ZSRS stanowił konfliktowy element tożsamościowego uświadomienia człowieka sowieckiego. Początkowo najbardziej znacząca figura pamięci – rewolucja październikowa – opierała się na zestawieniu internacjonalistycznej, proletariackiej walki ludu z imperialistyczną, kapitalistyczną burżuazją. Wykreowane w latach 20. XX wieku elementy wrogie były potrzebne jako radykalne przeciwstawienie, konieczne dla konsolidacji projektowanego modelu człowieka sowieckiego, którego polityczność miała sprowadzać się do totalitarnego uświadomienia siebie przez istnienie jasno określonego wroga. Utrzymanie na poziomie narracyjnym wroga wydaje się konieczne dla utrwalenia procesu konsolidowania się zsowietyzowanej mentalności. Kiedy wyczerpała się formuła sowietyzacji oparta na dyskursywnej i fizycznej wrogości wobec „kułaków” i „burżujów”, nastąpił proces przekształcania konfliktowej polityczności w opozycję wobec „zdrajców Rewolucji”, czego eskalacją były wielkie czystki z 1937 roku. Agresja

⁶¹ Serż Sarkisjan (ur. 1954), były prezydent Armenii w latach 2008–2018. Po zwycięstwie aksamitnej rewolucji oskarżony o defraudację i sądzony.

niemiecka na ZSRS realizowana w ramach operacji Barbarossa pozwoliła oprzeć kolejny konfliktowy projekt konsolidacyjny sowieckiej tożsamości na heroizmie człowieka sowieckiego w czasie wielkiej wojny ojczyźnianej. Schemat został zbudowany na opozycji wobec faszyzmu jako wyobrażonej ideologicznie postawy aksjonormatywnej i wynikającego z niej imaginowanej personifikacji figury faszysty. Legitymizacja systemu autorytarnego w warstwie narracyjnej i symbolicznej była budowana na odniesieniu do przeszłości przez miejsce pamięci, jakim stała się wielka wojna ojczyźniana. Zimna wojna stanowiła realizację takiego samego mechanizmu postrzegania polityczności. Zerwanie historyczne nie miało tak istotnego znaczenia, jakie zwykle mu się przypisuje. W pierwszej kolejności wynikało to z personalnego przechodzenia władzy do liderów, którzy zostali wprowadzeni do instytucji przez patronów, przeciwko którym następnie narracyjnie się zbuntowali. Bunt jednak stanowił jedynie dyskursywne zerwanie. Struktura i mechanizm postrzegania polityki oraz narzędzia działania były powielane również po upadku ZSRS. Przykładem takiego trwania struktury sowietyzacji jest linia sukcesji w Gruzji od Szewardnadzego do Saakaszwilego. Saakaszwili, będąc politycznym sukcesorem Szewardnadzego i doprowadzając do całkowitej zmiany narracyjnej, prawdopodobnie podświadomie kontynuował mechanizmy działania politycznego i ideę postrzegania polityczności typową dla swego mentora, a także tych, którzy wprowadzili do polityki i ukształtowali jego samego (Gorbaczow i Breżniew). W okresie breżniewowskim podstawowym sposobem odniesienia do przeszłości były gloryfikacja bohaterów wielkiej wojny ojczyźnianej oraz negacja pokonanego wroga (nazisty). Wynikało to zarówno z indywidualnego doświadczenia Breżniewa, który był weteranem, jak też z głęboko ucieleśnionego totalnego doświadczenia człowieka sowieckiego z czasów konfliktu. W przypadku Saakaszwilego podstawą działania było wyprowadzenie Gruzji z neokolonialnych zależności od byłego imperium. „Sowiecki” musiał zostać zdefiniowany jako wrogi, gdyż „rosyjski” był wrogi w kategoriach *hard power* (ingerencja w integrację terytorialną w Abchazji i Osetii Południowej oraz wojna sierpniowa z 2008 roku). Powielenie struktury postrzegania pamięci i jej polityczności wymagało więc

nowej symboliki oraz sposobu prowadzenia narracji skrajnie antysowieckiej. Dla Saakaszwilego symboliczną postacią stał się Kakuca Czolokaszwili, dowódca wojskowy z czasów istnienia Demokratycznej Republiki Gruzji oraz dowódca antysowieckich powstań w latach 20. XX wieku. Jemu poświęcone jest Muzeum Okupacji, będące częścią Gruzjińskiego Muzeum Narodowego, mieszczącego się przy alei Rustawelego w Tbilisi (zob. np. Dundua, Karaia i Abashidze 2017). Desowietyzacja mentalna na poziomie elit w Armenii jeszcze nie nastąpiła, a jedynym sposobem wyzwolenia się z mechanizmów konfliktowego postrzegania istoty polityczności jest rozwiązanie kwestii karabachskiej. Ruch Karabachski, do którego należał pierwszy prezydent niepodległej Armenii, był częściowo antysowiecki, ze względu na brak reakcji Moskwy na powtarzające się apele o włączenie zdominowanego przez Ormian terytorium w ramy Armeńskiej SRS. Jednakże podstawą było antagonistyczne postrzeganie Azerbejdżanu i Azerbejdżan jako głównych wrogów. Jest to kontynuacja mechanizmu przywracania paralelnego interpretowania kwestii karabachskiej oraz Ludobójstwa Ormian z 1915 roku. Jednakże po dojściu do władzy klanu karabachskiego i braku transparentnej alteracji w ramach rządzącej do 2018 roku Partii Republikańskiej Armenii narracyjna istotność faktycznego konfliktu nabrała dodatkowego znaczenia. Interes polityczny oraz sposób zarządzania państwem wymagały od Koczarjana oraz jego kontynuatora Sarkisjana istnienia konfliktu. Rozwiązanie kwestii karabachskiej mogło stać się końcem oligarchiczno-klanowo-klientelskiego systemu politycznego, w którym występowanie konfliktu stanowi podstawę socjotechnicznych regulacji społeczno-politycznych. Jest to analogiczna struktura do konfliktowego postrzegania charakterystycznego dla powojennej narracji o wrogu z czasów wielkiej wojny ojczyźnianej (zob. m.in. Minasjan 2012; Geukjian 2016)⁶². Zmiana władzy nastąpiła jednak w wyniku oddolnej rewolucji wiosną 2018 roku, która nie przyniosła konse-

⁶² W 2018 roku w Armenii doszło do aksamitnej rewolucji pod przywództwem Nikola Pasziniana. W jej efekcie rządząca Armenią oligarchiczno-klanowa struktura została odsunięta od władzy. Zmiany porewolucyjne wymagają czasu, a polityczność opiera się na procesualności. Konsekwencje nigdy się nie zamykają, a jedynie postępują lub wpadają w regres. Nie rozpoczęła się również

kwencji w postaci zmiany polityki wewnętrznej w Armenii wobec Karabachu. Ta zmieniła się dopiero wraz z wymuszonym na Armenii zawieszeniu broni po drugiej wojnie karabachskiej.

Dziedzictwo wielkiej wojny ojczyźnianej

Kolejnym elementem jest czas, który upłynął od końca wojny. Fizyczna obecność tych, którzy stali się jej bohaterami, pozwala na symboliczne umacnianie formalnie zlikwidowanego na poziomie instytucjonalno-normatywnym zjawiska sowytyzacji. W swojej koncepcji Halbwachs wskazywał na to, że pamięć komunikatywna trwa w ramach rodziny, której istnienie ograniczało się do długości życia trzech pokoleń (80–100 lat) (2008: 217–61). Inną interpretacją wyboru takiej operacjonalizacji czasowej przez francuskiego myśliciela była długość życia nosiciela pamięci, bezpośredniego świadka i uczestnika upamiętnianych wydarzeń, który przez bezpośrednie relacje bądź też symbolicznie utrzymuje żywotność wydarzenia. Najważniejszymi elementami narracyjnymi i symbolicznymi sowytyzacji rozumianej jako figura na styku pamięci komunikatywnej i kulturowej są upamiętnienie wielkiej wojny ojczyźnianej oraz celebrowanie Dnia Zwycięstwa dokonywane przez weteranów konfliktu. Sposoby upamiętnienia zostały opisane już powyżej, należy jednak zwrócić uwagę na ich związek z kreacją nowych narracji w Armenii i Gruzji, Górskim Karabachu oraz Abchazji, gdyż stanowi to egemplifikację renegecyjowanej struktury sowieckiej mentalności. Posłużyć się opisem etnograficznym, który oddaje esencję zagadnienia.

Każdego roku 9 maja w stolicach – Tbilisi, Erywanu, Suchumie i Stepanakercie, odbywają się uroczystości komemoracyjne związane z Dniem Zwycięstwa. Podczas celebrowania pojawiają się weterani wielkiej wojny ojczyźnianej. Bezpośrednie relacje i obserwacja uczestnicząca wskazują, że dla wielu wiekowych uczestników jest to najważniejsze wydarzenie każdego mijającego roku. Chociaż Dzień Zwycięstwa w nowym reżimie prawdy – antysowieckiej i antyimpe-

istotna zmiana mentalna, więc wnioski wyciągnięte z powyższych rozważań są aktualne i przeczą stanowi faktycznemu rzeczywistości politycznej Armenii.

rialnej polityce pamięci – jest figurą niewygodną, to całkowita tabuizacja i wykluczenie celebracji z przestrzeni nie są możliwe. Wynika to przede wszystkim z tradycyjnych modeli rodzinnych oraz patriarchalnego sposobu przekazywania wartości. Celebracja obchodów sowieckiej wersji zakończenia II wojny światowej będzie kontynuowana w dokładnie odwzorowanym z poprzedniego systemu stylu, aż do momentu, kiedy znikną ostatni nosiciele i reprezentanci pamięci bezpośredniej. Zachowanie rytuału wynika nie tyle z przywiązania do tradycyjnych obchodów tego święta, ile z szacunku i relacji hierarchicznej przypisanej starszym pokoleniom w tradycyjnie chrześcijańskich społeczeństwach Kaukazu Południowego. Nawet narracyjna niezgoda kolejnych pokoleń na kontynuowanie sowieckiego modelu rytualnej celebracji nie stanowi przeszkody dla podtrzymywania struktury. Rytualność celebracji od momentu zmiany formalnej głównej narracji (a więc w momencie historycznego zerwania w chwili upadku ZSRS) przeszła z poziomu państwowo-partyjnego święta do przestrzeni prywatnego upamiętniania pozostałych nosicieli. Jednocześnie, ze względu na brak normatywnego zakazu upamiętniania, fizyczne trwanie nosicieli powoduje cykliczne ponowne przenoszenie symbolicznie zmarginalizowanych opowieści do przestrzeni publicznej (Edwards 2016; Huseynov 2016; *Caucasus marks Victory Day* 2017).

Nieodzowne splecenie obu porządków narracyjnych (oficjalnego oraz marginalizowanego w zmieniającym się reżimie prawdy) tworzy interesującą narrację styku, której przykładem jest wystawa „Gruzini w czasie II wojny światowej”, prezentowana tymczasowo w Muzeum Simona Dżanaszii, stanowiącym część składową Gruzińskiego Muzeum Narodowego w roku 2015, w ramach obchodów siedemdziesiątej rocznicy zakończenia II wojny światowej („Georgians in World War II” 2015). Mimo wprowadzenia polityki historycznej, wedle której siedemdziesiąt lat sowieckiego panowania nad Gruzją określa się mianem „okupacji” (co jest tożsame z sowietyzacją), głębokie zakorzenienie sowieckiej struktury pamiętania o bohaterach wielkiej wojny ojczyznianej powoduje konieczność kreacji

narracji odmiennej od głównego projektu⁶³. Podczas wystawy w jednej sali ekspozycyjnej można było zobaczyć heroiczne upamiętnienie dwóch odmiennych postaw aksjologicznych. Z jednej strony, ekspozycja zawierała materiały upamiętniające tzw. wojowników wolności, a więc Gruzinów, którzy byli zaangażowani w kolaborację z nazistami w celu wyzwolenia się spod władzy sowieckiej. Z drugiej strony, ekspozycja w równie subiektywny sposób pozytywnie upamiętniała bohaterów ZSRS, gruzińskich weteranów partycypujących w konflikcie jako żołnierze Armii Czerwonej. Ta schizofreniczna dwoistość interpretacji przeszłości, wynikająca z opisanych powyżej generacyjnych czynników, stanowi istotny element potwierdzający trwanie zsovietyzowanej struktury pamięci.

Między sowiecką racjonalnością a religijnym antymodernizmem

Konieczne jest również przedstawienie relacji modelu ekonomicznego oraz religijnej i quasi-religijnej warstwy symbolicznej wytworzonej w efekcie działania sowietyzacji, która wymyka się jednoznaczny kategoriom przyczynowo-skutkowym. Poniekąd intuicyjnie, poniekąd indukcyjnie, poniekąd analogicznie można bowiem wskazać na zależność między fenomenem sowietyzacji a kwestią przynależności kulturowo-religijnej analizowanych jednostek społeczno-państwowych Kaukazu Południowego. Precyzując, mam na myśli interpretację relacji między sowieckimi stosunkami pracy i modernistyczną wizją progresywności oraz scjentyzmem a religijnym antymodernizmem. Zanim przejdę do wyводу, chcę podkreślić, że domniemania nie mają charakteru uniwersalistycznego, ale są przyczynkiem do pogłębionego spojrzenia, narzędziem pomocnym w opisie struktur zsovietyzowanej pamięci, a opierają się w głównej mierze na próbach doszukania się skrytej relacji stosunków ekonomicznych i symboliki religijnej. Sowietyzacja normatywno-formalna jako procedura wdrażanego sposobu myślenia w ZSRS już w czasach stalinizacji, a więc porewolucyjnej instytucjonalizacji terroru,

⁶³ O Muzeum Sowieckiej Okupacji jako części nowego reżimu prawdy piszę szczegółowo w następnym rozdziale.

wkroczyła w stadium regresu ideowego oraz skostnienia imperialnego, a ostatecznie uległa znacznie bardziej wyrafinowanej organizacji dyskursu opresyjnego światowego kapitalizmu. Nie oznacza to jednak całkowitego zanikania mechanizmów oddziaływania i trwania. Upadek narracji i normatywno-formalnego systemu politycznego, a nawet państwowego bytu opartego na sowietyzacji, jakim był ZSRS, nie łączy się z zaniknięciem mentalnych śladów polityczności. Sowietyzacja jako procesualne bycie polityczne jest kontynuowana w rzeczywistości społeczno-politycznej, kształtującej się po rozpadzie ZSRS, czyli po historycznym przełomie. Aby pełniej zrozumieć relację kontynuacji, odniosę się do mechanizmów trwania czterech relacji ekonomiczno-religijnych.

Max Weber definiuje kapitalizm następująco: „racjonalno-kapitalistyczna organizacja (formalnie) wolnej pracy” (2010: 11). Znaczenie w tej definicji ma słowo „formalnie”, gdyż jest ono jedynie postulatywnym i propagandowym elementem, odmiennym od faktycznej organizacji w kapitalizmie. Formalnie wolna praca ma być tym, co narracyjnie odróżnia kapitalizm zachodni od innych przednowoczesnych i nowoczesnych form stosunków ekonomicznych. Jednakże, na co wskazywał Weber, biurokratyzacja doprowadza do tworzenia skomplikowanej sieci norm i instrukcji, które wtłaczają jednostki w tzw. żelazną klatkę racjonalności, pozbawiającą ją wolności. Wyrafinowanie kapitalizmu sprowadza się do sformułowania zasady wolnej pracy jako podstawy aksjologicznej, podczas gdy skala nierówności ekonomicznych i społecznych czyni pracę w większości niewolną. Cały proces, dzięki wielości drobnych regulacji oraz nieskończonemu, jak się wydaje, potencjałowi kapitalizmu do redefiniowania i dostosowywania, może zostać uznany za subtelny. Innymi słowy, kapitalizm to forma organizacji pracy, która dyskursywnie jest wolna, a formalnie opiera się na subtelnej niewoli.

Takiej subtelności brakowało tym mechanizmom i strukturom sowietyzacji, które miały legitymizować stosunki pracy. Rozbieżność między deklaratywno-narracyjną warstwą socjalistycznych reguł a stopniem zniewolenia pracy osiągnął niemożliwy do retorycznej obrony poziom, mimo totalizującego i wykluczającego cha-

rakteru reżimu prawdy. Można wyróżnić kilka dualnych relacji obrazujących rozbieżność deklarowanego i faktycznego.

1. Kolektywność–elitarność. W zsowietyzowanym systemie kolektywność istnieje jako wyobrażona formalna władza ludu. Faktycznie władza opiera się na partii i elitarystycznym procesie decyzyjnym.
2. Dekretowa antyreligijność–rytualna religijność. Jest to relacja między formalną ideową antyreligijnością ateistycznego systemu sowieckiego a faktycznym quasi-religijnym charakterem rytuałów władzy partyjno-państwowej.
3. Praca–wolność. W systemie sowieckim istotną rolę formującą odgrywa postrzeganie pracy jako wyzwolenia i przywileju. Faktycznie utopijność systemu sprawia, że występuje praca niewolna, co sprawia, że forma pęka przez zbyt dużą rozbieżność.
4. Równość–wykluczenie. Dotyczy ona przede wszystkim świata idei, w którym w kolektywizmie jednostki są określane jako równe, podczas gdy na poziomie faktycznym istnieją niepoliczalne przypadki wykluczenia przez BRAK przywiązania do idei.

Te cztery relacje, charakterystyczne dla schizofrenicznie rozbieżnej relacji faktycznego i deklarowanego (wyobrażonego jako faktyczne), przez odmienne mechanizmy i struktury powielenia zrekonstruowały się w odmiennej formie po gwałtownym historycznym zerwaniu. Rozpad ZSRS spowodował, że opisane powyżej cztery binarności wyobrażonego i faktycznego zmieniły zarówno swoją formę, jak i zawartość. Można mówić o swoistym odwróceniu porządku w ramach dyskursu. W nowym reżimie prawdy subtelne mechanizmy kapitalizmu i toporne struktury sowietyzacji spłotyły się, tworząc następujące relacje:

1. Elitarność–kolektywność. Elity władzy legitymizują się przez demokratyczne mechanizmy formalnie dla dobra ogółu. Na poziomie faktycznym tworzy się warstwa oligarchiczna, której celem nie jest dobro ogółu, ale skuteczna kontrola kolektywnej biedy.

2. Dekretowa niereligijność–rytualna religijność. Ponowne splecenie tronu i ołtarza w relacji władzy i religijny charakter kapitalistycznie ujmowanych mechanizmów i rytuałów demokratycznych, który zderza się z narzuconym sekularnym sposobem opisywania relacji w systemach politycznych współczesności.
3. Praca–wolność. Nowe kapitalistyczne reguły oparte na racjonalnej organizacji wolnej pracy nie przynoszą faktycznych efektów. Stają się natomiast podstawą do skonsolidowania głębokiego porządku wykluczenia, wynikającego z nieprzystosowania mentalno-strukturalnego do nowych stosunków ekonomicznych.
4. Równość–wykluczenie. Deklarowana i wyobrażona równość w potencjale akumulacji kapitału jest zestawiona z faktycznym wykluczeniem w potencjale akumulacji kapitału, a więc z brakiem równych szans społecznych i ekonomicznych.

Jak widać, odmiennie opisane elementy mentalnych sposobów postrzegania mechanizmów politycznych, są analogiczne. Bliższe przyjrzenie się poszczególnym fragmentom zależności pozwala na odnalezienie powtarzalnych fenomenów różniących się jedynie narracją i formą ideologii nowego reżimu prawdy. Kolejnym zadaniem jest zatem poszukiwanie śladów sowietyzacji oraz odmiennych mechanizmów definiowania polityczności na czterech poziomach analitycznych – postkolonialnym, konfliktowym, wspólnotowym i wyobraźniowym.

ROZDZIAŁ 3

Wymiary pamięci Armenii, Gruzji, Abchazji i Górskiego Karabachu

Postkolonializm, postsocjalizm i postimperializm a pamięć

Postkolonialność postsowieckości

Jednym z podstawowym aspektów polityki pamięci na Kaukazie Południowym jest sposób interpretacji imperialnej i sowieckiej przeszłości. Pamięć o niej, jako trudno mierzalny element rzeczywistości kulturowo-politycznej, została niemal pominięta (zapomniana), kiedy kończył się krótki wiek XX (Hobsbawm 1999). Idea transformacji i przejścia do pożądanej liberalnej demokracji w państwach postsocjalistycznych na pewien czas uniemożliwiła rozważania nad esencją mentalności postautorytarnej i postsocjalistycznej w kontekście postkolonializmu i postimperializmu. Nastąpiło płynne przejście od społeczeństwa w fazie przełomu modernistycznego, w głębokim kryzysie, do społeczeństwa postmodernistycznej konsumpcji. Odrzucenie analizy procesów mentalnych typowych dla postkolonializmu spowodowało późniejsze zaskoczenie i niezadowolenie z regresywnych antydemokratycznych tendencji politycznych w byłym Drugim Świecie. Nierealistyczność ideologicznego projektu płynnego dziejowego przejścia do liberalnej demokracji została zrewidowana przez proces dziejowy i odwrót od nieuchronnego, jak się wydawało, progresu, ku modelowi zachodniemu. Kolejna rekonstrukcja to intelektualne zapotrzebowanie, ujawnione po czasie – potrzeba krytycznego spojrzenia na rzeczywistość postsocjalistyczną z wykorzystaniem osiągnięć teorii postkolonialnych w kontekście traumatycznej przemiany. Ta potrzeba rewizji pojawiła się,

kiedy wyraźne stało się w przestrzeniach politycznych państw post-socjalistycznych istnienie typowo postkolonialnych struktur mentalnych – podporządkowania, kreolizacji, mimikry, hybrydyzacji kulturowej, hegemonii czy podziału centrum–peryferie, a w przypadku Gruzji – obsesji Rosji, która jest trawestacją klasycznej w postkolonializmie obsesji Zachodu. Odmiennie ten proces uwiadczenia się w państwach Europy Środkowej, inaczej w państwach postsowieckich, z uwzględnieniem różnic między poszczególnymi rejonami. Procesy postkolonialne są znacznie wyraźniejsze i istotniejsze dla kształtu polityki i polityczności w niepodległych organizmach państwowych, które wcześniej były częścią ZSRS. Niemniej konieczne okazało się ponowne rozważenie rzekomych barier teoretycznych stojących na przeszkodzie implementacji osiągnięć analizy postkolonialnej w przestrzeni postsocjalistycznej¹. Antropologiczna analiza reprezentacji pamięci Kaukazu Południowego wymaga wykorzystania teorii postkolonialnych, ze względu na ich nieoczywistość i istotne zwrócenie się jej głównych twórców w stronę polityczności, a nie instytucjonalnej polityki². Społeczne tworzenie rzeczywistości polityczności pamięci wiąże się z odniesieniami do długiego doświadczenia przeszłościowego podporządkowania, które niesie polityczne, zróżnicowane konsekwencje również dzisiaj. Wokół sposobów interpretacji „przeszłości, która kreuje terażniejszość” jest budowana jedna z najważniejszych osi dyskursów pamięci analizowanej przestrzeni. Umowność realności w badaniu dyskursów mnemoniczych sprowadza wykorzystanie postkolonializmu jako jednego ze środków analizy do ideologicznego i wartościującego spojrzenia wczesnych krytyków kolonializmu. Istotą badania nie jest bowiem to, jak w strukturach władzy jawi się dziedzictwo podporządkowania, ale jak reprezentacje podporządkowania postkolonialnego istnieją w polityczności. Głównym przedmiotem analizy są trudne mierzalne elementy procesu kulturowego i polityczne-

¹ O tych rzekomych barierach pisali m.in. David Chioni Moore (2001), Audrius Beinorius (2013), Radim Hladík (2011) czy autor tej pracy (Krzysztań 2016b).

² Za Leelą Gandhi w tekście będzie używany zwrot „teorie postkolonialne”, a nie „teoria postkolonialna”, gdyż płynność metody oraz zróżnicowanie podejść badawczych skłaniają do użycia liczby mnogiej (zob. Gandhi 2008: 9–28).

go podporządkowania w procesach mnemoniczych oraz sposoby realizacji tego, co Ngūgĩ wa Thiong'o zwykł nazywać dekolonizacją umysłów (2011). Jak pisał Frantz Fanon: „O wyzwoleniu można mówić dopiero wtedy, gdy objęta nim zostanie cała psychika człowieka” (1985: 212). Przenosząc tę ideę na przestrzeń postsocjalistyczną, skupiamy się na sposobach prowadzenia procesów desowietyzacji i dekolonizacji rozumianej, parafrazując tytuł książki Czesława Miłosza, jako wyzwolenie „zniewolonych umysłów”. By uzupełnić obraz, należy zestawić tę nową narrację z reprezentacjami ironii, nostalgii i braku chęci progresywnego przejścia do kolejnego rozdziału procesu dziejowego, zgodnego z zachodnią hegemonią dyskursywną. Nostalgia i przykłady kontrapamięci wobec narzuconego dyskursu egzystują bowiem w świadomości społecznej Kaukazu Południowego³. Wszystkie elementy silnie oddziałują zarówno w sferze symbolicznej – pamięci i polityczności, jak i w uwarunkowaniach polityki w skali makro, przyjmując odmienne kształty dla Gruzji i Armenii, a także dla Abchazji i Górskiego Karabachu.

Postkolonialny wymiar pamięci

Zatem pierwszy poziom antropologicznej analizy reprezentacji dotyczy postkolonialnych aspektów dyskursów pamięci. Większość pojęć i teoretycznych referencji to raczej skonsolidowane zespoły zagadnień, których nie da się ująć w zamkniętej, skończonej definicji. Wynika to w głównej mierze z historii nurtów krytycznych ujmowanych całościowo w zbiorze postkolonializmu. Myśl postkolonialna nie pretendowała nigdy do poszukiwania uniwersalnej narracji, legitymizując się przez odmienności i odwołania do odrębnych doświadczeń wykluczenia. Stąd teorie postkolonialne powinny być raczej traktowane jako zbiór odmiennych narracji krytycznych, których wspólnym założeniem jest oddanie głosu tym, którzy do tychczas byli go pozbawieni. Teoretyczny wybór podstawy takiego działania Leela Gandhi określa następująco:

³ W kontekście Gruzji pisałem o zagadnieniach instytucjonalnego wyparcia i nostalgicznego wspomnienia w dwóch artykułach (Krzysztań 2015a; 2015b).

Podczas gdy poststrukturalistyczna krytyka zachodniej epistemologii i teoretyzacja odmienności/różnicy kulturowej jest niezbędna dla teorii postkolonialnej, to filozofia materialistyczna – taka, na przykład, jak marksizm – wydaje się oferować najbardziej efektywną podstawę polityki postkolonialnej (2008: 10).

Od czasów wykształcenia się teorii postkolonialnych trwa ożywiona dyskusja nad definiowaniem postkolonializmu prowadzona w ramach odmiennych sposobów interpretacji (zob. m.in. Fanon 1985; Spivak 1988; Gandhi 2008; Chakrabarty 2011; Loomba 2011; Bhabha 2012; Memmi i Sartre 2013; E. W. Said 2018). Również w analizowanej przestrzeni postsowieckiej powstało sporo wartościowych studiów, podejmujących się krytyki sowieckości i postsowieckości przy wykorzystaniu narzędzi teorii postkolonialnych, eksplikujących wieloznaczności poszczególnych mezoregionów tworzących tę przestrzeń (zob. m.in. Račevskis 2002; Janion 2003; Michaels 2004; Chernetsky 2007; Tlostanova 2011; 2012; Bakula i in. 2015; Morozov 2015; Riabczuk 2015; Smola i Uffelman 2016)⁴.

Pierwszym terminem, który wymaga zdefiniowania, jest „postkolonializm”. Traktuję go przede wszystkim jako interdyscyplinarny nurt krytyczny w ramach humanistyki. Jak pisała Gandhi:

[...] postkolonializm [to] sprzeciw na gruncie teorii wobec zwodniczej amnezji stanu po kolonializmie. Jest to projekt podejmowany w ramach dyscypliny naukowej, mający naukowe podstawy i zadanie doprowadzenia do ponownego rozważenia, przypomnienia i – co najbardziej istotne – postawienia pytań odnoszących się do gruntownej weryfikacji przeszłości kolonialnej (2008: 14).

Zatem postkolonializm (równoznaczny z teorią lub teoriami postkolonialnymi) to zestaw różnorodnych narzędzi, metod, teorii, interpretacji i krytyk, którego celem jest gruntowna analiza wykluczonych i marginalizowanych przestrzeni oraz narracji w ramach

⁴ O trudnościach w aplikacji krytyki postkolonialnej w przestrzeni postsowieckiej z ugruntowanym marksizmem partyjno-państwowym pisałem w innym miejscu (zob. Krzysztań 2016b).

dyskursu konkretnego pola badawczego, w kontekście odmiennych doświadczeń podporządkowania. Co istotne, badanie zależności postkolonialnych (jak też kolonialnych i neokolonialnych) nie opiera się jedynie na analizie i interpretacji mierzalnych aspektów kontynuowanego podporządkowania – takich jak kompradorstwo, peryferyjność, hybrydyczność i marginalizowanie w ramach instytucjonalnie rozumianej polityki. Podporządkowanie objawia się także w reprezentacji, doświadczeniu i zachowaniu, w symbolicznych przejawach mentalnego braku wyzwolenia. Postkolonialność to niedookreślony i niepoliczalny zespół elementów, które są skupione w pozainstytucjonalnej strukturze. Również w tym przypadku adekwatna okazuje się definicja Gandhi, że sytuacja postkolonialna to „złożony stan następstw okupacji kolonialnej” (2008: 13). Skrótowość definicji wynika z osiągniętego dzięki temu szerokiemu spektrum postrzegania postkolonialności. Wychodząc od tradycyjnego jego rozumienia w perspektywie polityczno-ekonomicznej, pomija się istotny aspekt, jakim są mentalne kajdany podporządkowanych. Postkolonialność kończy się wraz z wyzwoleniem mentalnym, a więc likwidacją struktury i konstrukcją nowego porządku. Składa się na nią wielość odmiennych psychologicznie i społecznie elementów, takich jak nostalgia, wola zapomnienia czy amnezja reprezentowanych na poziomie struktury pamięci społecznej.

Postkolonializm, będąc również czasowym następstwem kolonializmu jako ekonomicznego i politycznego systemu światowego wyzysku, ma swoje centra i peryferie, a także punkty odniesienia, które w sprzężeniu zwrotnym kreują charakter centrum. Są to schematy wykraczające poza okcydentalizm, mieszczące się w przestrzeni Orientu oraz definiowane (lub też definiujące się) przez pryzmat orientalizmu. Pokróćce, Orient i orientalizm to punkty odniesienia oraz sposób postrzegania tego, co nie jest Europą. Jak pisał teoretyk orientalizmu Edward W. Said:

Orient nie tylko sąsiaduje z Europą; jest to również obszar największych, najbogatszych i najstarszych europejskich kolonii, źródło jej cywilizacji, języków oraz konkurencyjnej kultury, stanowi też najgłębszy

i najczęściej się powtarzający obraz obcych w europejskiej kulturze. Dzięki Orientowi została zdefiniowana Europa (czy dokładniej Zachód) jako przeciwwaga jego wizerunku, idei, osobowości i doświadczenia. Ale ten Orient nie jest wyłącznie wyobrażeniem. Jest również integralną, materialną częścią kultury i cywilizacji Europy (2018: 30).

Do przestrzeni europejskiej wprowadzam także Rosję i jej prekursorów, a więc Cesarstwo Rosyjskie i ZSRS. W perspektywie centrum Gruzja i Abchazja oraz Armenia i Górski Karabach jako peryferia wyznaczały bowiem europejskość Rosji. Również to, co europejskie (zarówno materialne, jak i na poziomie idei), pojawiało się zasadniczo na Kaukazie Południowym w wyniku rosyjskiego imperializmu. Zatem idee zachodniego liberalizmu czy demokracji oraz racjonalnego, oświeceniowego rozumienia polityki i polityczności objawiały się w centrum (Rosji) jako wyobrażenia o nich samych, a następnie na peryferiach (w Gruzji i Armenii) podlegały jeszcze głębszej symbolicznej i narracyjnej renegocjacji. W przypadku abchaskiej, gruzińskiej oraz ormiańskiej sieci pamięciowych i kulturowych odniesień zagadnienie bycia częścią Zachodu lub częścią Orientu stanowi jedną z podstaw rozważania własnej tożsamości zbiorowej, a także, konsekwentnie, geopolitycznego umiejscowienia.

Następnym zagadnieniem jest imperializm, a właściwie różnica między imperializmem a kolonializmem oraz ich relacja w ramach światowego systemu kapitalistycznego. Rozbieżność w definiowaniu imperializmu i jego związków z kolonializmem jest jednym z podstawowych tematów podejmowanych przez studia postkolonialne. Problem z wpisywaniem sfery postsowieckiej w przestrzeń postimperialną wynikał z częstego interpretowania imperializmu jako najwyższej formy kapitalistycznego kolonializmu. Innymi słowy, za Włodzimierzem Leninem i Karłem Kautskym, a także Gramscim, część teoretyków postkolonializmu zwykła uznawać, że nie jest możliwy imperializm bez kapitalizmu. Wieleś prac poświęconych analizie ekonomicznych, ale też politycznych zależności między centrum – Rosyjską Republiką Socjalistyczną – a peryferiami wewnątrz ZSRS oraz państwami satelickimi skłania do rozszerzenia pojęcia imperializmu i uznania imperialnego dziedzictwa ZSRS (Loom-

ba 2011: 18–23). Politologiczna interpretacja imperializmu pozwala stwierdzić, że podmiot podporządkowany w momencie uzyskania niepodległości przestaje być zależny, a więc kończy się imperium oraz imperializm. Analiza relacji ekonomiczno-politycznych po upadku ZSRS oraz podporządkowujące struktury wielobiegunowego świata skłaniają raczej do przyjęcia ekonomicznej perspektywy marksistowskiej. Imperializm to „ekonomiczny system penetracji i kontroli rynków [...], polityczne zmiany nie mają na niego większego wpływu i mogą nawet doprowadzić do zredefiniowania terminu” (Loomba 2011: 22). Dodatkowym aspektem w przestrzeniach postkolonialnych jest także zagadnienie imperializmu kulturowego. Zasadniczo ma on dwa wymiary. Może być intuicyjnym odniesieniem do przeszłości, kulturowym nawiązywaniem do elementów kultury dominującej (rosyjskiej i sowieckiej) albo też usilną, hybrydyczną, kompradorską próbą odcięcia się od niechcianego dziedzictwa przez westernizację i przyjmowanie wzorców zachodnich.

W przestrzeni politycznej powstałej po rozpadzie ZSRS, w wyniku oporu intelektualnego części krytyków postkolonialnych, wykształciły się hybrydyczne pojęcia „postsocjalizm” i „postkomunizm”, mające w założeniu bardziej adekwatnie opisywać skomplikowane aspekty rzeczowej przestrzeni⁵. Dość interesujące jest również rozróżnienie postsocjalizmu i postkomunizmu. W nauce zachodniej przyjął się podział wynikający przede wszystkim z odmienności dyscyplinarnych. Antropolodzy oraz teoretycy postkolonializmu skłaniają się ku kategorii postsocjalizmu (zob. np. Tlostanova 2012). Kategoria postkomunizmu z kolei została przyjęta przez socjologów (zob. np. Staniszkis 2006) oraz politologów (zob. np. Antoszewski i Herbut 1997). Postkomunizm w rozumieniu politologicznym jest kategorią węższą, odnoszącą się do instytucjonalnych pozostałości po poprzednim systemie politycznym (*Leksykon polito-*

⁵ O różnicach w postkolonialnej krytyce użycia postkolonialnych teorii do opisu przestrzeni postsowieckiej pisał David Chioni Moore (2001). Od czasu ukazania się jego pracy minęło już sporo czasu, w którym pojawiło się wiele wartościowych analiz poświęconych postsowieckości opartych na metodach i narzędziach krytyki postkolonialnej. Najważniejsze z nich zostały wspomniane na początku tego podrozdziału.

logii 2004: 334, hasło: *postkomunizm*). W myśleniu socjologicznym jest zaś właściwie zbieżny z antropologicznym rozumieniem postsocjalizmu, będąc nie tylko opisem fazy rozwoju systemu politycznego, ale również stanem mentalnym, podobnym w swoich konsekwencjach do postkolonialności. Jednocześnie postkomunizm w myśli anglojęzycznej jest też mocno nacechowany wpływem myśli anglosaskiej, która najpełniej realizuje się na gruncie humanistyki akademickiej w rozważaniach tranzytologów. Z jednej strony, w użyciu pojęcia „postsocjalizm” pojawia się sprzeciw wobec progresywnej wizji konsolidacji instytucjonalnej, która pomija czynniki mentalne, opierając się na racjonalności kartezjańskiej i oświeceniowej. Z drugiej strony, jest to także efekt sprzeciwu wobec politycznego zaangażowania teorii, objawiający się tworzeniem odmiennej kategoryzacji, równie upolitycznionej. Rozróżnienie to, jakkolwiek poznawczo ciekawe, w mojej perspektywie jest sprawą drugorzędną, więc przyjmuję jednaką interpretację obu kategorii i stosuję je zamiennie, analogicznie np. do Jana Kubika, jako pole badawcze, które powinno być ujmowane w ramach „kontekstualnego holizmu” (2013). Mentalny, zbieżny z postkolonialnością sposób rozumienia postkomunizmu można znaleźć także w *Słowniku języka polskiego*: „[...] okres po upadku komunizmu, rzeczywistość społeczno-gospodarcza w państwach postkomunistycznych, postkomuna” i dalej: „[...] ideologia, doktryna wyrastająca z komunizmu, będąca jego zmodyfikowaną formą” (*Uniwersalny słownik języka polskiego* III 2006: 423, hasło: *postkomunizm*).

Jednym z najbardziej wyeksploatowanych i jednocześnie najślabiej zdefiniowanych pojęć współczesnej humanistyki i kultury jest postsowieckość, czasem również w pracach akademickich traktowana intuicyjnie. Jest to istotne zagadnienie dla analizy narracji pamięci w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji, mocno sprzężone z postkolonialnymi aspektami dyskursu. W podstawowym ujęciu „postsowiecki” to obszar geograficzny, polityczny i ekonomiczny obejmujący piętnaście byłych republik sowieckich, które uzyskały niepodległość w wyniku rozpadu ZSRS w 1991 roku, z włączeniem Rosji, jako przyjętego przez aklamację zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie, państwowego kontynuatora tradycji ZSRS.

Jest to rozumienie zawężone. Postsowieckość, podobnie jak postkolonialność, okazuje się stanem wykluczonego i podporządkowanego umysłu. Relacja postsowieckości z postsocjalizmem/postkomunizmem jest traktowana analogicznie do relacji postkolonializmu i postkolonialności. Zatem w kontekście badań jako definicję stosuję parafrazę definicji Gandhi dotyczącą postkolonialności: „złożony stan następstw okupacji sowieckiej”. Dotyka on nie tylko sfery polityki, ale także oddolnej polityczności, symboliki, kultury, społecznych relacji i mentalnych struktur podporządkowania.

Metodę zastosowaną w tej części pracy nazywam etnografią wielomiejsową, ponieważ jest ona oparta na antropologicznych podróżach, w których odnajdywałem poszczególne istotne reprezentacje przeszłości. Badanie było właściwym etnograficznym poszukiwaniem reprezentacji i odniesień, które oddają teoretyczne i estetyczne założenia dotyczące mnemonicznego doświadczenia kolonialnego i postkolonialnego w przestrzeni politycznej Kaukazu Południowego. Jednocześnie badania terenowe pozwoliły na ponowne zastanowienie się nad tym, jaki porządek dependencji reprezentuje konkretna figura pamięci. Moja podróż przez Kaukaz Południowy była zatem poszukiwaniem śladów dwóch imperiów, ale także, dzięki obserwacji okiem antropologa, była poszukiwaniem nieoczywistości poszczególnych doświadczeń kolonialnych i postkolonialnych. Doświadczenie kolonialne Gruzji i Armenii jest rozpatrywane z perspektywy nostalgii i tęsknoty oraz ironii i dwoistości, będących najpełniejszymi reprezentacjami dependencyjnego poziomu pamięci. Na podstawie imersji w kilku, pozornie odmiennych, przykładach etnograficznych starałem się złożyć mozaikę, oddającą założenia przedstawione w części teoretycznej, jednocześnie zwrotnie, będące niezbywalnym elementem poszukiwania konkretnych teoretycznych ram. Jest to więc próba odtworzenia mechanizmów podporządkowania zsowietyzowanych umysłów, które nie uległy jeszcze procesom dekolonizacji, a więc desowietyzacji. W tej części wykorzystuję kilka z pozoru odmiennych przykładów etnograficznych. Pierwszym jest pchli targ w Tbilisi, powszechnie znany jako Suchy Most. Jego istotność sprowadza się do ironicznej trawestacji sowieckiej przeszłości w mechanizmie jej kapitalizowania. Drugi przy-

kład stanowi pomnik Stalina w małej górskiej wiosce Zemo Alwani (gruz. ზემოალვანი), jedna z ostatnich wolno stojących reprezentacji stalinowskiej wizji historii. Jest on znaczący ze względu na konieczność omówienia postkolonialnych uwarunkowań prowincjonalizacji pamięci o czasach sowieckich. Ostatnim przykładem etnograficznym jest byłe sanatorium Armii Czerwonej, położone na przedmieściach abchaskiej stolicy, Suchumu (ros. Цыхым, gruz. სოხუმი, abch. Аҕәа). Jest to reprezentacja pamięci obecna na głębokich peryferiach imperium, a jednocześnie istotny element znaczący dla konstytuującej się na nowo tożsamości abchaskiej, konstruowanej po zakończeniu wojny z Gruzją. Przykłady antropologiczne są podstawą do uniwersalnych wniosków dotyczących mechanizmów i struktur pamięci postkolonialnej na Kaukazie Południowym kształtujących metanarrację o polityczności pamięci.

Dependencja. Pamięć podporządkowana

Suchy Most

Fotografia przedstawiająca obraz Lenina prezentowany na targowisku (zob. il. 3) została wykonana na bazarze zwanym Suchym Mostem (gruz. მშრალიობიძო – Mszrali Kidi), w części Tbilisi, w której są sprzedawane pamiątki po poprzednim ustroju politycznym. Na kocach można znaleźć m.in. medale, monety, orderzy, pocztówki, zdjęcia, mundury, obrazy. Co istotne, poza prawdziwymi artefaktami z epoki realnego socjalizmu, w tej samej części pchlego targu odnajdujemy również wiele chińskich podróbek. Zdjęcie przedstawia obraz Lenina zawieszony na drzewie na początku targowiska. Podczas wielokrotnych wizyt w ramach obserwacji badawczej w latach 2013–2018 umieszczony był on niezmiennie w tym samym miejscu. Wokół wiszą makatki i stare dywany. Podczas obserwacji nie dostrzegłem zainteresowania obrazem. Lenin, podobnie jak w czasach ZSRS po swojej śmierci, jest znaczącym „obecnym nieobecnym”, będąc mnemonicznym symbolem poprzedniego reżimu prawdy w nowych kapitalistycznych uwarunkowaniach. Jego umiejscowienie na mapie targu okazuje się nieprzypadkowe w kontekście zawartości

znaczeniowej całego nostalgicznego i ironicznego przedsięwzięcia targu staroci na Suchym Moście. Ten pchli targ ma znaczącą przestrzeń symboliczną w kontekście postkolonialnych struktur i mechanizmów mentalnych.

Poza Suchym Mostem w Tbilisi istnieje jeszcze kilka bazarów ulokowanych poza ścisłym centrum miasta: Bazroba (gruz. ბაზრობა) przy stadionie Dinama, bazar przy dworcu głównym czy bazar przy stacji metra Samgori (gruz. სამგორი). Bazary charakteryzują się wielokulturową atmosferą, wielością języków oraz odniesieniami semiotycznymi, zarówno do czasów sowieckich, jak i do gwałtowności przemian po rozpadzie ZSRS. Są one jednak w warstwie znaczeniowej istotne raczej jako reprezentacje nieudolnie wdrożonych kapitalistycznych przemian, w zsovietyzowanym społeczeństwie, które było, w początku lat 90., zupełnie na nie nieprzygotowane. Jednocześnie bazyry są pewnym wyznacznikiem ambiwalentnego umiejscowienia kulturowego i geograficznego Gruzji, w której instytucja bazaru, w warstwie znaczeniowej i politycznej, jest bliższa sposobowi istnienia tego typu przestrzeni w tendencyjnie pojmowanym obszarze Orientu⁶. W kontekście przestrzeni znaczeniowej postsowieckich bazarów wartościowe analizy przedstawili Abel Polese i Aleksandr Prigarin (2013) oraz Renata Blumberg (2015). O kwestii nieformalnej ekonomii w zakresie Tbilisi pisała np. Lela Rekhviashvili (2015). Stanowi to wyraźny kontrast dla istotnego elementu, jakim jest deklaratywna przynależność Gruzji do świata Zachodu. Bazyry mają znaczenie ekonomiczne, będąc pewną podwaliną wypaczonego neoliberalnego rozumienia kapitalizmu, gdy myślimy o nich jedynie w kategorii spuścizny postsowieckiej. Są też jednak silnym ośrodkiem politycznym, mającym wyraźną tożsamość wspólnotową i potencjał wpływu, lecz przede wszystkim są miejscem, w którym

⁶ O ekonomicznej, politycznej i kulturowej roli instytucji bazaru pisał m.in. Janusz Hryniewicz (2004: 21–22). O irańskich bazarach, które są centrum politycznego życia i w pewien sposób wyznaczyły również rolę tej instytucji w Armenii i Gruzji (w efekcie politycznego podporządkowania), literacko pisał Ryszard Kapuściński w *Szachinszachu* (2016). Najpełniej te zagadnienia w kontekście Afganistanu i Iranu są opisane w pracach Aranga Keshavarziana (2007) i Noah Coburna (2011).

zubożałe, wykluczone i zmarginalizowane w efekcie neoliberalnych przemian gospodarczych warstwy społeczne mogą zapewniać sobie byt poza oficjalnym i opodatkowanym obrotem ekonomicznym.

Już lokalizacja targu staroci oraz standardowa droga, którą pokonują zewnętrzni obserwatorzy (klienci), aby dotrzeć do bazaru, niosą ważne implikacje polityczne, w kontekście postkolonialnego doświadczenia. Suchy Most mieści się między dwoma częściami miasta, które najpełniej reprezentują dziedzictwo kolonialne, zarówno Cesarstwa Rosyjskiego, jak i ZSRS. Jednocześnie jest to miejsce wyraźnie obecne na mapie pamięci współczesnego reżimu prawdy w Gruzji. Trasa rozpoczyna się w centrum dzielnicy imperialnej, przy Alei Szoty Rustawego. Po prawej stronie, od Placu Wolności (gruz. თავისუფლების მოედანი), mieści się Gruzińskie Muzeum Narodowe. Za nim znajduje się jedno z najstarszych działających tbiliskich kin – kino Rustaweli, obok niego wyrasta gmach nowego Muzeum Sztuki Współczesnej. Następnie, za niewielkim skrzyżowaniem, mieści się jeden z najważniejszych budynków sakralnych stolicy, cerkiew Kaszweti (gruz. ქაშვეთი). Sąsiaduje z nim gmach Galerii Narodowej. Po drugiej stronie ulicy wznosi się utrzymany w stylistyce socrealistycznego stalinizmu dawny budynek parlamentu⁷. Za Galerią jest kolejne skrzyżowanie, przed gmachem hotelu Marriott. To ulica imienia Gii Czanturii⁸. Cała ulica jest reprezentacyjnym centrum Tbilisi. Na szerokich chodnikach biedni mieszkańcy miasta starają się sprzedawać papierosy na sztuki i orzeszki w papierowych rożkach. Ulica jest głośną trzypasmową arterią, pełną zgiełku nawet w środku nocy. Blichtr i rozmach imperialnego projektu łączą się tu z wyraźnymi śladami fasadowego projektu kulturowej i politycznej zmiany, czego przykładem są zaniedbane podwórka i opadający tynk na bardziej skrytych budynkach. Za Galerią Naro-

⁷ Za czasów prezydentury Saakaszwilego, w ramach reformy samorządowej i decentralizacyjnej, parlament został przeniesiony do Kutaisi.

⁸ Ulica została tak nazwana na część jednego z najważniejszych gruzińskich dysydentów Gii Czanturii (1959–1994), bliskiego współpracownika Zwiada Gamsachurdii i Meraba Kostawy, zamordowanego w niejasnych okolicznościach w Tbilisi w 1994 roku. Ulica wiedzie w dół, w stronę koryta rzeki Mtkwari (gruz. მტკვარი).

dową i cerkwią Kaszweti znajduje się ważne miejsce pamięci – park 9 Kwietnia. Został tak nazwany dla upamiętnienia jednego z najdramatyczniejszych wystąpień przeciwko władzy sowieckiej w historii socjalistycznej Gruzji, określanego mianem tragedii 9 kwietnia albo masakry tbiliskiej. Ulica Czanturii oraz park 9 Kwietnia, pośrodku którego posadzono drzewka upamiętniające każdą ofiarę tragicznej demonstracji, są istotnym punktem na mapie pamięciowej gruzińskiej stolicy. Przed gmachem parlamentu 9 kwietnia 1989 roku wojsko sowieckie pod dowództwem generała Igora Rodionowa otoczyło protestujących. Demonstracje zostały zapoczątkowane sprzeciwem Gruzinów wobec postanowienia władz abchaskich o domaganiu się od moskiewskich decydentów zniesienia autonomii Abchazji w ramach Gruzji na rzecz ustanowienia niezależnej republiki w ZSRS, formalnie podlegającej Moskwie, a nie Tbilisi. Była to inicjatywa utworzenia szesnastej republiki związkowej. Protest szybko przerodził się w wystąpienie antysowieckie i patriotyczną proniepodległościową demonstrację. Armia, używając ciężkiego sprzętu i gazu, zmiażdżyła demonstrantów, oficjalnie powodując śmierć dwudziestu osób oraz raniąc i trując ponad stu protestujących (Furier 2000: 146–147). Dokładnie dwa lata później Gruzja ogłosiła wystąpienie z ZSRS i zadeklarowała niepodległość. W 2004 roku, w piętnastą rocznicę wydarzeń, 9 kwietnia został w ramach polityki pamięci nazwany Dniem Jedności Narodowej, obywatelskiej zgody i pamięci o poległych za ojczyznę. Jednym z najważniejszych upamiętnień jest projekt *april9.com* (*april9.com* 2014). Po przejściu parku mija się mocno podupadłe, brudne i dawno niedziałające imperialne hotele – po prawej Grand Hotel oraz hotel Europa po lewej⁹. Za nimi przechodzi się wiaduktem nad trasą nabrzeżną. Po prawej stronie rozciąga się niewielki park Dedaena (gruz. დედაენისპარკი), którego nazwa oznacza „park języka ojczystego”. Wiadukt nad trasą nabrzeżną potocznie jest nazywany Suchym Mostem. Właśnie od niego nazwę wziął nostalgiczny i ironiczny pchli targ. Po przejściu mostu,

⁹ W Grand Hotelu Władysław Emeryk zastrzelił Dagny Juel Przybyszewską, mużę młodopolskiej bohemy i żonę Stanisława Przybyszewskiego. W hotelu Europa przez pewien czas mieszkał norweski noblista Knut Hamsun.

zaprojektowanego przez włoskiego architekta Giovanniego Scudieriego, co również świadczy o postkolonialności lokalizacji, po lewej stronie zaczynają się kramy handlarzy. Na początku zawsze stoją sprzedawcy oferujący płyty winylowe zapakowane w kartony. Zaraz za nimi rozpoczyna się imperium postsowieckości. Na kocach i matkach zostaje rozłożone niemal wszystko, co można odnaleźć w piwnicach tbiliskich kamienic. Medale, broń biała, porcelana, sztuka-teria, żyrandole, sprzęt fotograficzny, zdjęcia, obrazy, ozdobne rogi, flagi ZSRS, instrumenty muzyczne, biżuteria, zegarki. Wszystko, co rzeczywiście bądź jedynie w wyobrażeniu może mieć jakąś wartość. To część targu, w której można odnaleźć najwięcej sowieckich pozostałości. Dalej zaczynają się kramy oferujące typowe dla każdej szerokości geograficznej tandetne, plastikowe pamiątki. Idąc dalej prosto, dociera się do skrzyżowania. Kontynuując podróż, dochodzi się do mostu Saarbrücken, gdzie na marnych kocykach swoje towary rozkładają ci, którzy nie mają swojego miejsca w bardziej intratnych lokalizacjach targu, co również ukazuje wykluczającą ekonomiczno-polityczną konstrukcję targu. Skręcając w lewo, można poruszać się po dwóch stronach zapchanej i tłocznej ulicy. Pośrodku tego potocznego orientального, pozornego chaosu stoją zdezelowane samochody sprzedawców. Po lewej stronie znajdują się kramy, gdzie można odnaleźć zarówno chińskie podróbki, przykładowo tradycyjnych gruzińskich rogów kanci (gruz. ყაბჭო), jak i archiwalne zdjęcia z czasów sowieckich, medale oraz inne pozostałości z poprzedniego reżimu prawdy. Po prawej stronie handlują głównie Ormianie, czasem również Azerbejdżanie i nieliczni Rosjanie, którzy pozostali w Tbilisi po upadku ZSRS. Dominują tam narzędzia użytkowe, dżewczy¹⁰, porcelana, srebrne zastawy stołowe, gramofony, zabytkowe garnki i samowary. Nad ich bazarkami wznosi się blaszany daszek, który stanowi osłonę w dni zbyt deszczowe i zbyt słoneczne. Na końcu, na dole znajduje się część bazaru pełna imperialnej i sowieckiej biżuterii, broni białej, zegarków i porcelany. Na małej kwadratowej

¹⁰ Naczynie do przygotowania tzw. kawy orientalnej, znanej często pod nazwą kawy po ormiańsku (bywa też nazywa kawą po turecku, a w Bośni kawą po bośniacku albo kawą po bałkańsku). Zwykle wykonane ze stopu miedzi.

przestrzeni można zdobyć rzeczy najbardziej wartościowe oraz dowiedzieć się najwięcej o historii targu na Suchym Moście. Ci, którzy mają przywilej sprzedawać w tym miejscu, są w nim najdłużej. Tam targ się symbolicznie zaczyna i rzeczywiście kończy.

Pierwsza warstwa bazaru wynika z ekonomicznej konieczności jego istnienia. Jest to efekt strukturalnego wykluczenia, będącego z kolei konsekwencją instytucjonalno-normatywnych przemian gospodarczych na początku lat 90. Miało to istotne znaczenie dla ukształtowania protokapitalistycznego zespołu niepisanych reguł, którymi kieruje się bazar. Relacje, badania obserwacyjne i rozmowy prowadzone ze sprzedawcami na Suchym Moście wskazują na interesującą przyczynę istnienia bazaru, precyzując również jego dalsze trwanie. Wielu sprzedających zwraca uwagę, że Suchy Most zaczął się rozwijać jako miejsce, w którym lepiej sytuowani obywatele sowieccy (lekarze, prawnicy, kadra akademicka) mogli sprzedawać swoje „burżuazyjne” i „sowieckie” pamiątki, aby uzyskać fundusze na wyjazd z kraju ogarniętego wojną domową oraz konfliktami w zbuntowanych republikach autonomicznych Abchazji i Osetii Południowej (zob. np. Nikuradze 2012; Burton 2013). Nie bez powodu również na schodach prowadzących do parku Dedaena po drugiej stronie ulicy znajduje się tradycyjne miejsce, gdzie zbierają się sprzedający lub wynajmujący większe dobra, jak np. nieruchomości i samochody. Początkowo więc lepiej sytuowani, z ekonomicznej potrzeby, wykorzystywali bazar, aby pozbywać się dla zysku rzeczy uznanych aktualnie za zbędne, a w poprzednim reżimie politycznym będących pewnym wyznacznikiem statusu społecznego w formalnie egalitarnym społeczeństwie. Część z nich zakorzeniła się w biznesie. Szybko jednak pojawili się także sprzedawcy, którzy sprofesjonalizowali działalność bazarową. Po zaniżonych cenach nabywali pamiątki rodzinne, następnie narzucając odpowiednią marżę, udostępniali je klientom w obszarze handlowym Suchego Mostu. Początkowo na bazarze sprzedawano głównie rzeczy z czasów carskich bądź też tak stylizowane.

Z czasem obecność pamiątek przedrewolucyjnych została uzupełniona o pamiątki po socjalizmie. Zadziałał tu podstawowy mechanizm ekonomiczny, a więc coraz bardziej doświadczeni sprze-

dawcy odpowiedzieli zwiększoną podażą postsocjalistycznych dóbr, na które, wraz ze wzrostem liczby turystów, pojawił się większy popyt. Stały się one pewnym dobrem, które miało rzeczywisty potencjał zbijania kapitału, stanowiąc towar atrakcyjny dla turystów, traktujących takie pamiątki jako kuriozum, które trzeba nabyć. W ten sposób, ironicznie, symbolika socjalistyczna, medale, portrety Lenina i Stalina, fotografie z czasów sowieckich stały się podstawą do akumulacji kapitału i rozwoju protokapitalizmu bazarowego. Wielu sprzedawców szybko pozbyło się własnych zasobów, a widząc dochodowość takiego interesu, zaczęło inwestować w zakup nowych pozostałości po socjalizmie, które następnie były sprzedawane na targu. Irracjonalność całego biznesu można sprowadzić do konkretnego przykładu pamiątek niemieckich i sowieckich po II wojnie światowej. Militaria, medale oraz drobne pamiątki związane z tym okresem są dość cennym nabytkiem kolekcjonerskim, co sprzedawcy z Suchego Mostu błyskawicznie odnotowali w swojej oddolnej wymuszonej lekcji kapitalizmu bazarowego. Handlarze, którzy w większości pozorują swój brak profesjonalizmu, często wskazują, że pamiątki, które sprzedają, pochodzą z ich prywatnych kolekcji bądź też, w ostateczności, zostały nabyte na miejscu w Tbilisi. Jednak, jeśli bardziej dociekliwie prowadzi się rozmowę, są oni często w stanie przyznać, że zakupują towary również za granicą. Najbardziej kuriozalne są przypadki, kiedy sprzedawcy jeżdżą do Niemiec, gdzie kupują nazistowskie pamiątki, a następnie sprzedają je odwiedzającym (często Niemcom) po zawyżonych cenach. Kilku opowiadało mi także o wycieczkach do Rosji, skąd przywozi się pamiątki po wielkiej wojnie ojczyźnianej oraz socjalizmie (jest ich tam ilościowo znacznie więcej). W tym przypadku również nabyte w ten sposób dobra są sprzedawane z zyskiem, a bardzo częstymi kupcami okazują się Rosjanie. Zatem sposób redystrybucji symbolicznych pamiątek po przeszłości ma ironiczny charakter – oto możesz posiadać, z tobie jedynie wiadomych względów, tę mozaikę z Leninem, została ona jednak urynkowiona, wobec czego oczekuje się od kupującego odpowiedniej kwoty. Dodajmy, kwoty często nieadekwatnej do rzeczywistej wartości. Ironia ta ma dwoisty charakter, jeśli weźmie się pod uwagę kupującego. Interakcja i rozmowy z klientami pocho-

dzącymi z krajów, które nie doświadczyły życia w socjalizmie, wskazują, że dokonany przez nich zakup pamiętek po ZSRS jest czynnością czysto ironiczną bądź skomercjalizowanym mechanizmem, w myśl którego z podróży należy coś przywieźć, a „antyczna” pozostałość po ZSRS ma wszelkie znamiona nietypowości. Jednocześnie dla tych, którzy pochodzą z miejsc doświadczonych socjalizmem, zakup ma charakter ironiczny jako gra z symboliką, która w narracjach bieżących ma zwykle pejoratywny wydźwięk. Jednakże w wypowiedziach, szczególnie, gdy rozmówca ma indywidualną pamięć życia w socjalizmie, przewija się też kwestia nostalgii i tęsknoty za tym, co (bezpowrotnie) odeszło. Tym samym, poza dwoistością ironii jest także dwoistość oparta na osi ironia–nostalgia, która symbolicznie znaczy postkolonialną przestrzeń polityczną, będąc przykładem mentalnej kontynuacji zsowietyzowanego umysłu.

Jest jednak jeszcze jedna warstwa działania Suchego Mostu, która ma wewnętrzny charakter i znacznie większe znaczenie dla semiotyki miejsca. Jest to nostalgiczne spojrzenie na zawartość oferowaną przez sprzedawców, w kontekście postkolonialnego umiejscowienia pola politycznego, dla tych, którzy stanowią jej część. Pewien sprzedawca biżuterii i broni białej z Suchego Mostu opowiedział mi historię o mechanizmie powracających rzeczy. Opowiadał, że wiele towarów zakupił od zdegradowanych ekonomicznie mieszkańców miasta, którzy byli lepiej sytuowani za czasów sowieckich. Wszystko oparte było na słownej umowie dotyczącej potencjalnej sprzedaży. Po jakimś czasie były właściciel wracał do niego, kupując sprzedaną rzecz za ustaloną cenę. Sprzedawca działał więc na zasadzie bazarowego lombardu. Wielokrotnie zdarzało się, że potem rzecz wracała do niego, sprzedana przez innego pośrednika. Pierwotny właściciel, chcąc posiadać rzecz z emocjonalnych powodów (pamiątka rodzinna, indywidualne wspomnienie), w momencie kryzysowym decydował się na sprzedaż, a gdy jego sytuacja ekonomiczna się poprawiała, wracał, by rzecz odkupić za cenę wyższą niż pierwotna cena sprzedaży. I tak w kółko. Sprzedawca był przekonany o tym, że to typowy mechanizm wielu dostawców towaru. Jego słowa potwierdził mi inny sprzedawca (tym razem zegarków). Wyraźnie więc zagna-

cza się tu charakterystyczny element nostalgii¹¹ za utraconą rzeczą znaczącą. Jej rzeczywista wartość rynkowa nie ma znaczenia – pierwotny właściciel jest w stanie zapłacić znacznie więcej niż stanowiła pierwotna cena sprzedaży (zwykle zaniżona w stosunku do wartości ze względu na sytuację bycia przypartym do ściany). Znaczenie ma wartość symboliczna, pamięciowe odwołanie do przeszłości, zwykle na poziomie indywidualnym, ale głęboko zakorzenione we wspomnieniach z epoki odmiennego reżimu prawdy, który przeminął. Aby zachować symbolikę minionego systemu na poziomie innym niż ironiczny, trzeba sięgnąć po paradoksalny mechanizm kapitalizacji przedmiotów, które znaczą w sposób najmocniej antykapitalistyczny. Tym samym styk egzogenego i endogenego doświadczenia istnienia Suchego Mostu jest właśnie dwoistym doświadczeniem postkolonialnym, opierającym się na styku nostalgii i ironii.

Charakterystycznym i ważnym elementem zauważalnym na targu jest nagłe doświadczenie wielojęzyczności. Nie dotyczy ono jedynie obecności turystów, zainteresowanych zakupami. W powszechnym użyciu, zamiast gruzińskiego, funkcjonuje rosyjski. W wielu miejscach (szczególnie pod blaszanym daszkiem ciągnącym się wzdłuż równoległej do rzeki bezimiennej uliczki) dominuje również ormiański. W postsowieckim świecie to języki handlu, ale także nostalgii. Gdzieniedzie można usłyszeć w mniejszym stopniu też języki północnego Kaukazu oraz azerbejdżański. W niektórych miejscach bazaru (jego podział jest ścisły i określony, co przy wielokrotnych wizytach znacznie ułatwia zlokalizowanie konkretnego sprzedawcy) nie ma możliwości porozumienia się w gruzińskim. Ci bardziej przedsiębiorczy zorientowali się już, że warto poznać chociaż kilka anglojęzycznych zwrotów, aby ułatwić sobie komunikację z nabywcami spoza byłego bloku wschodniego. Niemniej podstawowym narzędziem komunikacji, zarówno między sprzedawcami, jak i między sprzedającymi a kupującymi, pozostaje język rosyjski. Znajdując się w obrębie bazaru, wkraczamy do przestrzeni postsowieckiej, gdzie symbolika oferowanych produktów jest osadzona w konkret-

¹¹ Nostalgia w tekście jest rozumiana jako często irracjonalna tęsknota za czymś przeszytym i minionym.

nej strukturze etnicznej i językowej. Widać to po opisanym powyżej rozkładzie placu targowego. To również podkreśla postsocjalistyczny charakter miejsca. Sowiecka wieloetniczność i transnarodowość, figura człowieka sowieckiego, mentalna pozostałość dawnej struktury, najbardziej realnie objawiają się właśnie na targowisku.

Pojawia się jeszcze kwestia gruzińskości i elementów związanych z gruzińską kulturą, które można odnaleźć na placu. Większość rzeczy, które mają „narodowy” lub „etniczny” charakter, nie wiąże się z Gruzją samą w sobie (w sensie fizycznego pochodzenia). Rytualne rogi do picia wina, instrumenty muzyczne, jak bęben *doli* (gruz. დოლი), rzadko kiedy są oryginalne. Znacznie częściej stanowią one mniej lub bardziej udane podróbki pochodzące z dalekowschodnich fabryk. To element wyraźnie dodany, który pojawił się wyłącznie ze względu na popyt wynikający z rozwoju turystyki. Gruzkańska kultura zanika pomiędzy gęstością postsowieckich pamiątek, ginie wśród wieloznaczonej mozaiki nostalgii i ironii, jest marginalizowana w przestrzeni, która odznacza się własną politycznością. Ta polityczna autonomia Suchego Mostu wyróżnia się tym bardziej, kiedy się go opuszcza, docierając do specyficznym zaprojektowanej jako reprezentacja gruzińskiego i imperialnego wyobrażenia alei Dawida Budowniczego.

Pomnik Stalina w Zemo Alwani

W przestrzeni fizycznej (a w ramach niej także w przestrzeni politycznej) Armenii i Gruzji nieustannie są obecne pozostałości poprzedniego reżimu prawdy. Część z nich ma więcej niż tylko symboliczne znaczenie, o czym piszę w ostatnim rozdziale w kontekście Muzeum Stalina w Gori oraz muzeum-drukarni w Tbilisi. Są one reprezentacjami narracyjnej walki o kształt i charakter pamięci w przestrzeni, zarówno fizycznej, jak i mentalnej. Poza najbardziej wyrazistymi etnograficznymi przykładami obie kaukaskie republiki na poziomie dyskursu codziennego skłaniają jednak nosicieli pamięci (mniej lub bardziej zaangażowanych) do interakcji z pozostałościami sowieckiego systemu, które z różnych przyczyn nie zniknęły, pozostając znaczącym elementem mapowania pamięci. Najbardziej wyraziste

przykłady to pomniki wielkiej wojny ojczyźnianej oraz Włodzimierza Lenina i Józefa Stalina. Etnograficzne podróże przez Armenię i Gruzję pozwoliły na zebranie sporej dokumentacji obecności tych pozostałości w przestrzeni. Ich obecność znaczy w odmienny sposób, a pełniejsza interpretacja jest możliwa jedynie w konsekwencji pogłębionego ukontekstowania. Dwa najbardziej wyraziste to pomnik Józefa Stalina w wiosce Zemo Alwani (gruz. ზემოალვანი) oraz rozrzucone w wielu miejscach Abchazji i Górskiego Karabachu upamiętnienia wielkiej wojny ojczyźnianej i Lenina. Posłużę się tymi dwoma opisami etnograficznymi zanim przejdę do bardziej pogłębionej interpretacji roli ich trwania w przestrzeni.

Zdjęcie 4 przedstawia jeden z ostatnich wolnostojących pomników Józefa Stalina w Gruzji. Pomnik składa się z dwóch najistotniejszych elementów. Jego główną oś wyznacza około trzymetrowa rzeźba pełnej postaci Stalina. Po lewej i prawej stronie, na czerwonym tle, znajdują się zdjęcia każdego żołnierza z Zemo Alwani, który poległ za ojczyznę w czasie wielkiej wojny ojczyźnianej. W 2011 roku, formalnie ze względu na zaplanowaną rekonstrukcję parku wokół pomnika oraz konieczność jego restauracji, został on usunięty zokołu. Wywołało to protesty mieszkańców, którzy obawiali się, że likwidacja pomnika jest stała w związku z dyskusjami toczącymi się wokół wejścia w życie ustawy o zakazie wykorzystywania symboliki komunistycznej. Pomnik został przywrócony w 2012 roku, co, w przeciwieństwie do wielu upamiętnień Stalina i socjalizmu, nie wywołało społecznych protestów (Antidze i Mdzinarishvili 2012).

Jego istnienie jako lokalnego artefaktu i znaczenie symboliczne mogą być traktowane symptomatycznie dla historii upamiętnienia tej postaci w Gruzji oraz wpływu, jaki wspomnienie Stalina ma dla śladów postsowieckości w przestrzeni politycznej Kaukazu Południowego współcześnie¹². Dojazd do Zemo Alwani jest nieco skom-

¹² W Armenii, według stanu informacji na maj 2020 roku, nie pozostał ani jeden pomnik Stalina (z badań etnograficznych oraz danych nabytych w efekcie poszukiwania w źródłach). Liczba pozostałych pomników w Gruzji jest kwestią dyskusyjną, ze względu na dużą dynamikę walki o pamięć. Na początku 2018 roku trzema miejscami, w których bez wątpliwości stał pomnik Stalina, były opisywane Zemo Alwani, wioska Szowi (gruz. შოვი)

plikowany, co przystaje do historii pomnika. Wioska, położona na brzegu rzeki Alazani (gruz. ალაზანი), znajduje się w gminie Achmeta (gruz. ახმეტა), w północno-zachodniej części Kachetii. Aby dotrzeć tu z Tbilisi, trzeba przejechać przez Góry Gomborskie (gruz. გომბორის ქედი) do stolicy regionu Telawi (gruz. თელავი), a następnie skręcić w lewo na drogę prowadzącą do Achmety¹³. Kilkutyśieczna wieś nie ma potencjału turystycznego¹⁴, jest zapuszczonym i niezadbany reliktem po ogromnym kołchozie. Dotarcie do pomnika, dla każdego, kto nie jest mieszkańcem wioski bądź nie udaje się do Pankisi, stanowi akt intencjonalny.

Przywiązanie Gruzinów do postaci Józefa Stalina jest niezwykle fenomenem kulturowym, który doczekał się kilku pogłębionych analiz (zob. m.in. Bakradze, Lipman i Gudkov 2013; Gugushvili i Kabachnik 2015; Krzysztan 2015a; Kabachnik, Kirvalidze i Gugushvili 2016). Szczególnie biorąc pod uwagę warstwę wizualną, obecność takiej reprezentacji w przestrzeni okazuje się wyjątkowa nawet na skalę byłego ZSRS. Chociaż w przestrzeni postsowieckiej, w miejscach prowincjonalnych, można odnaleźć wiele pomników wodza, to ich znaczenie polityczne jest inne w zestawieniu z Gruzją, krajem, z którego Stalin pochodził. Odnosi się ono w dużym stop-

w regionie Racza-Leczchumi-Dolna Swanetia (gruz. რაჭა-ლეჩხუმის და ქვემო სვანეთის) oraz dziedziniec Muzeum Józefa Stalina w Gori. Typową dynamikę zmian można zaobserwować, skupiając się na historii pomnika wodza we wsi Akura (gruz. აკურა) w Kachetii. W ciągu ostatnich kilku lat był on kilkukrotnie demontowany, malowany różową farbą, po czym ponownie ustawiany na postumencie, czasem na jeden dzień (*Stalin Monument Goes up and It Taken down in Georgia* 2015). Regularne bitwy o pomnik odbywają się również w miejscu urodzenia Stalina, Gori, o czym piszę w ostatnim rozdziale. Zemo Alwani jest przypadkiem ciekawym, gdyż pomnik po ponownej instalacji stoi bez przeszkód. Innym miasteczkiem, gdzie stoi on niezmiennie, jest Cromi (gruz. წრომი) w Wewnętrznej Kartlii (Kabachnik, Kirvalidze i Gugushvili 2016: 30).

¹³ Druga możliwość to przejazd Gruzinińską Drogą Wojenną do Żinwali (gruz. ჟინვალი), stamtąd do Tianeti (gruz. თიანეთი), a potem górską, pozbawioną utwardzonej nawierzchni drogą do Achmety.

¹⁴ Niedaleko Zemo Alwani znajduje Wąwóz Pankisi (gruz. პანკისი ხეობა), zdemonizowany wąwóz w dolinie Alazani, zamieszkały przez Kistów, czeczeńską subgroupę etniczną.

niu do kwestii prób legalizowania zagadnień związanych z postacią wodza. W 2011 roku, jeszcze za czasów rządów Zjednoczonego Ruchu Narodowego i Micheila Saakaszwilego, Gruzja wprowadziła tzw. *Kartę Wolności* (*Freedom Charter*), której podstawowym zadaniem miało być regulowanie kwestii propagowania i umieszczania w przestrzeni publicznej symboliki totalitarnej (*В Грузии хотят запретить советскую символику: коммунисты обещают являться властям в кошмарах* 2010; Piechowiak-Lamparska 2017b: 172–173). Wprowadzenie w życie odpowiedniego ustawodawstwa regulującego kwestie sowieckich reprezentacji w krajobrazie kulturowym wywołało liczne kontrowersje. Sprowadzały się one w głównej mierze nie do kwestii zasadności wprowadzenia takich przepisów, ale raczej do niesprecyzowania i relatywności zasad egzekwowania tegoż prawa (Topouria 2011). Ustawa została zmieniona w 2013 roku, już za rządów Gruzińskiego Marzenia (*Freedom Charter against Communist Totalitarian Symbolic* 2013; *Georgia to Enforce Ban on Communist Symbols* 2013; Saakashvili 2013; Demytrie 2014).

Abstrahując od skuteczności egzekwowania prawa, a także od precyzyjności norm na poziomie psychologicznym i kulturowym, wprowadzenie takich przepisów wywołało konkretne konsekwencje. Pamięć o Stalinie staje się pamięcią, która podlega opresji. Gwałtowność przemiany reżimu prawdy, w którym sowietyzacja jest osią splatającą rzeczywistość społeczną, zostaje zastąpiona jej całkowitym odrzuceniem. Zmiana porządku hegemonicznego opiera się na tak głębokiej binarności, że to, co formalnie nazwane zostało *Kartą Wolności*, może być postrzegane jako konkretne legalistyczne rozwiązanie, którego efektem jest odbieranie wolności do postrzegania przeszłości w indywidualnie upragniony sposób. Podstawową reakcją, jaką wywołuje legalistyczna próba warunkowania sposobów odnoszenia się do przeszłości, jest gniew. W reakcji na konkretne fizyczne akty usuwania monumentów ujawnia się często wściekłość tłumu. Tak było w Kutaisi w 2009 roku (Gachava 2009) oraz w Gori w roku 2010 (*Gori Residents Divided Over Stalin Statue Removal* 2010). Konsekwencją takiego działania są pozytywne odniesienia wobec postaci wodza, które stają się regułą. Społeczeństwo podlegające przemocy symbolicznej, wywołanej zmianą dyskursywnej he-

gemonii, zaczyna dostrzegać jeszcze bardziej pogłębioną ingerencję w wolność wyboru sposobów pamiętania. Na zasadzie ironicznej przekory admiracja postaci Stalina staje się odpowiedzią na próby zawężenia swobody wypowiedzi, co jest paradoksalne, biorąc pod uwagę zakres wolności słowa w czasach rządów Stalina.

Następny element stanowi kwestia socjalizacji i pokoleniowej interpretacji. Nostalgia za Stalinem w Gruzji nie jest uwarunkowana wyłącznie pokoleniowo. Z badań ilościowych przeprowadzonych przez Laszę Bakradzego wynika, że wśród 45% respondentów pozytywnie interpretujących okres rządów Stalina w Gruzji nie ma tylko reprezentantów pokolenia, które przez proces socjalizacji zostało niejako wdrożone do takiej interpretacji jego dziedzictwa (zob. Bakradze 2013; Bakradze, Lipman i Gudkov 2013). Teza, że pozytywne odniesienie do czasów stalinowskich może być impresją i referencją, nawiązującą do stabilności schyłkowego okresu istnienia ZSRS, w zestawieniu z turbulencjami i dramatem trudnej transformacji po rozpadzie ZSRS, wydaje się słuszna. Mechanizmy i struktury post-pamięci, przekazywane międzypokoleniowo, pozwalają na utrwalanie i rekonstruowanie tego pozytywnego wizerunku, nawet wśród tych, którzy urodzili się w czasach schyłkowego ZSRS i po przełomie 1991 roku.

Pewną strukturą dziedziczenia idei pozytywnego odniesienia jest również kwestia traktowania wodza jako „własnego, swojego lokalnego bohatera”. Można to opisać, opierając się na gruzińskim słowie *beladi* (gruz. ბელადი), które w najbardziej zbliżonym tłumaczeniu oznacza „wodza”. Stalin przez tych, którzy pamiętają jego politykę, jest odbierany pozytywnie, będąc po prostu etnicznym Gruzinem. To postrzeganie postaci w perspektywie mikro, gdzie analizie nie podlegają konkretne działania, a raczej trybalno-klanowe przywiązanie do swojego. Na ten aspekt interpretacji pozytywnego wizerunku zwracają uwagę Alexi Gugushvili i Peter Kabachnik (2015: 8–10). Jest to typowy mechanizm postkolonialny, który opiera się na głębokiej potrzebie budowania tożsamości wyjątkowości, a przez nią na podkreśleniu własnej wyższości nad byłym kolonizatorem. Prowadząc wywiady dotyczące postaci Stalina, wielokrotnie natykałem się na podobną narrację: „Stalin, jaki był, taki był, ale jed-

nak był postacią nietuzinkową i był z Gori”. Uniwersalizując tę narrację, można dostrzec mechanizm powielenia w szerszym kontekście. Otóż cyklicznie pojawiają się narracje, które wskazują, że pewnym mechanizmem pamiętania Stalina jest uznanie go za bohatera, gdyż był Gruzinem, który rządził Rosją. Poniekąd to pewna дума z osiągnięcia biednego chłopca z Gori, opierająca się na modelu gruzińskiego nacjonalizmu, który często odnosi się z admiracją do postaci służących kolonizatorom bądź okupantom, zmieniającym strony, ale podświadomie służącym Gruzji. Przykładowo taką postacią był Giorgi Saakadze, gruziński dowódca wojskowy żyjący na przełomie XV i XVI wieku, który służył szachom perskim, władcom Kartlii i Kachetii oraz sułtanowi Imperium Osmańskiego, będąc postacią rozpoznawalną na całym Bliskim Wschodzie, w Azji Centralnej i na Kaukazie. Gruzjińska дума nie sprowadza się do konkretnych osiągnięć, a raczej do sukcesu członka tej samej etni.

Gwałtowność przełomu dyskursywnego w Gruzji, powodująca odrzucenie sowieckiej przeszłości, nie została jakkolwiek połączona z pogłębioną intelektualną debatą na temat destalinizacji czy desowietyzacji samej w sobie. Paradoksalność sytuacji została wykazana przez Bakradzego w interpretacji wyników badań opinii publicznej dotyczących postaci Stalina i dziedzictwa sowieckiego przeprowadzonych przez Carnegie Endowment: „Społeczeństwo gruzińskie nadal jest uwięzione w myśleniu sowieckim, nawet gruziński nacjonalizm posiada w dalszym ciągu sowiecki charakter” (Bakradze 2013: 53). Jest to charakterystyczny element ciągłości mentalnego podporządkowania poprzedniemu reżimowi prawdy przy jednoczesnym przemodelowaniu warstwy instytucjonalno-normatywnej. Zdaniem Bakradzego sprzeciw dużego odsetka Gruzinów wobec tej transformacji nie musi koniecznie wynikać z wyjątkowej admiracji skierowanej ku Stalinowi. Wobec tego proponuje on, by część elementów poprzedniej narracji pozostawić w niezmienionej formie. Miałby to być sprzeciw wobec rewolucyjnego wdrażania zmian narracyjnych. Przykładowo, Muzeum Stalina w Gori powinno pozostać w takiej samej formie, w jakiej jest. Dzięki temu można by zaprezentować prymitywność poszczególnych narracji oraz słabość sowieckiej propagandy. Byłoby to dużą szansą na ustanowienie osławiają-

cego, bardziej ewolucyjnego sposobu zmiany. Pozostałości myślenia zniewolonego mogłyby wówczas być niwelowane stopniowo, zrównując się ze zmianami legislacyjnymi i ekonomicznymi (*Should Stalin Keep His Own Museum?* 2015).

Pomnik w Zemo Alwani jest ważnym przykładem antropologicznym, gdyż reprezentuje jeszcze jeden istotny element codziennej narracji pamięci – wspomnienie wielkiej wojny ojczyźnianej. Atak na Stalina stanowi zatem jednocześnie atak na indywidualną pamięć o wielkiej wojnie ojczyźnianej, której większość Gruzynów nie potrafi przyjąć ze względu na kontynuację sposobu komemoracji indywidualnego doświadczenia pamięci. Podobnie jak w innych republikach postsowieckich, wielka wojna ojczyźniana nie jest jedynie historycznym faktem, ale również doświadczeniem pamięci głęboko przeżywanym na poziomach indywidualnym i podstawowej wspólnoty. Z rozmów prowadzonych podczas badań terenowych jasno wynika, że renegocjacja polityki historycznej i zmiana narracji nie mogą wpływać na utrwalone sposoby pamiętania i reprezentowania przeszłości.

Pomniki Lenina i upamiętnienie wielkiej wojny ojczyźnianej

Osobną kategorię reprezentacji i upamiętnień, nawiązującą do poprzedniego reżimu prawdy, stanowią pomniki wielkiej wojny ojczyźnianej. Charakterystyczna estetyka prowincjonalnych reprezentacji jest zwykle skupiona wokół uwiecznienia lat jej trwania (1941–1945) połączonego z listą ofiar z konkretnej miejscowości oraz dodatkowym elementem symbolicznym. Najczęstszymi motywami pojawiającymi się na pomnikach jest płacząca matka (o dwojakim znaczeniu: matka, która straciła syna, a także alegorycznie jako spersonifikowana ojczyzna) (il. 8) bądź też żołnierz lub grupa żołnierzy na barykadzie walki z faszyzmem. Ostatnią, najrzadszą formą są obeliski. Większość pomników wielkiej wojny ojczyźnianej została pozbawiona po 1991 roku symboliki sowieckiej. Istnieją jeszcze, szczególnie na peryferiach dawnego imperium, te z nich, których istotną częścią są sowieckie gwiazdy (il. 9). Podobne do siebie przykłady pomników reprezentujących pamięć po wielkiej wojnie ojczyźnianej można od-

należć w niemal każdej miejscowości w Abchazji, a także w Górskim Karabachu, na przedmieściach Stepanakertu oraz w wielu miejscach w Gruzji i Armenii. W przestrzeni politycznej Kaukazu Południowego (szczególnie Gruzji i Armenii, w mniejszym stopniu Abchazji i Górskiego Karabachu) reprezentacje znajdują się w miejscach odosobnionych, trudno dostępnych, gdzie kolidują z dominującym aktualnym kształtem polityki pamięci. Miejsca nie są zadbane, okalające je parki są zarośnięte, pomniki najczęściej nie są myte i sprzątane. Występują w miejscach stanowiących pozostałości ważnych symbolicznych przestrzeni byłego sowieckiego imperium, które straciły swoją funkcję i znaczenie. Tak jest w przypadku byłego sanatorium wojskowego w Suchumie oraz pomnika w Stepanakercie, który zgodnie z relacjami mieszkańców służył do komemoracji obchodów 9 maja.

Suchum¹⁵ jest miastem, które przepełniają estetyczne sprzeczności. W wielu miejscach można dostrzec jeszcze ruiny budynków, które nie zostały odbudowane lub wyburzone po wojnie z lat 1992–1993. Większość instytucji, a także miejsca, w których mogą zatrzymać się podróżni, znajduje się w bezpośredniej bliskości nadmorskiego deptaku – na równoległe do niego biegnącej alei Zwycięstwa (ros. Проспект Победы). To właściwie jedyna ulica w Suchumie, która została całkowicie odbudowana. Poczucie tymczasowości i niedokończonego projektu jest dominującym afektem estetyczno-politycznym. Nabrzeże na całej swojej długości ma trzy nazwy. Zaczyna się na północnym zachodzie, wąskim deptakiem, nazwanym Nabrzeżem Dioskurów (ros. Набережная Диоскуров). Nazwa ma pochodzić od Dioskuri (lub Dioskuriady), greckiej kolonii istniejącej na terenie współczesnego Suchumu, nazwanej tak na cześć Dioskurów, synów Zeusa – Kastora i Polluksa, Argonautów i opiekunów żeglarzy¹⁶. Po-

¹⁵ Uzupełniony opis Suchumu i reprezentacji pamięci znajduje się w trzeciej części tego rozdziału poświęconej zagadnieniu kreacji zbiorowej tożsamości przez pamięć. Tu umieszczam jedynie elementy, które są istotne dla narracji postkolonialnej i nostalgiczno-ironicznego postrzegania sowieckiej przeszłości.

¹⁶ W zachodniej części Gruzji, szczególnie w Adżarii i separatystycznej Abchazji, mit o Argonautach jest mocno pielęgnowany. Według podań starogruzińskich i klasycznej greckiej mitologii Medea, córka Ajetesa, była kolchidzką

ruszając się dalej na południowy wschód, dochodzi się do najważniejszej części deptaka Nabrzeża Suchumskiego (Набережная Сухум). Ostatnią część, najmniej reprezentacyjną i zaniedbaną, stanowi Nabrzeże Machadżyrów (ros. Набережная Махаджиров). Jej nazwa ma upamiętniać machadżyrstwo (ros. *махаджирство*) – przymusowe przesiedlenia i ucieczki Abchazów, do których dochodziło od połowy XIX wieku, a więc momentu ostatecznego przejścia kontroli nad Kaukazem przez Cesarstwo Rosyjskie po zakończeniu wojen kaukaskich w drugiej połowie lat 60. XIX wieku. Nazwa wzięła się od arabskiego terminu oznaczającego uchodźców z Mekki do Medyny, wczesnych wyznawców Proroka. Wydarzenie to jest często przywoływane w pamięci i historiografii abchaskiej jako traumatyczny i ludobójczy moment historyczny definiujący nowoczesną konstrukcję narodu (Дзидзария 1982; King 2008: 97–98; Hewitt 2013)¹⁷. Nazwy te mają znaczące konotacje dla dyskursu mnemonicznego Abchazji, łącząc w sobie imaginacyjne nawiązania do starożytnej przeszłości oraz ważnego elementu tożsamościowego współczesnych Abchazów, jakim jest doświadczenie machadżyrstwa. Idąc wzdłuż ulicy Czitanawa (ros. Читанова), można dotrzeć do skrzyżowania, przy którym znajduje się hotel Suchum. To zaniedbana ulica pełna zdezelowanych samochodów. Skręcając w prawo, wchodzi się na główną aleję Akirtaba (ros. Акиртаба). Na jej końcu rozciąga się teren Sanatorium MWO Suchum (ros. МВО Сухум), które zajmuje kilka

księżniczką, która z miłości do Jazona sprzeciwiła się ojcu. Symboliczne reprezentacje nawiązujące do złotego runa można odnaleźć w wielu lokalizacjach zachodniej Gruzji i w Abchazji. Kolchida jest greckim egzonimem, który odpowiada gruzińskiej politycznie podzielonej krainie Egrisi (gruz. ეგრისი). Rzymski egzonim dla ziem obejmujących współczesną zachodnią Gruzję i Abchazję to Lasyka. Píše o tym m.in. Cyril Toumanoff, opierając się na kronikach gruzińskich (gruz. ქრონოლის ცხოვრება) (Toumanoff 1963: 59–62).

¹⁷ Wśród Czerkiesów, których to doświadczenie ludobójstwa i deportacji dotknęło przede wszystkim, używa się formy „muchadżyrstwo” (ros. *мухаджирство*). Egzonim „Czerkiesi” (ros. *Черкесы*), to nazwa, którą określano Adygów (zob. Adamczewski 2019: 16, 73). Symboliczną datą (analogiczną do ormiańskiego roku 1915), która określa Ludobójstwo, jest rok 1864, kiedy to wojska carskie zmasakrowały Adygów w bitwie na Krasnej Polanie. Od tego momentu zaczął się masowy *exodus* przez Morze Czarne, przede wszystkim do dzisiejszej Turcji, Syrii, Libanu i Izraela (zob. np. Jersild 2002; Richmond 2013).

hektarów powierzchni. Jego część w dalszym ciągu jest przystosowana do przyjmowania turystów. W znacznym stopniu budynek jednak pozostaje opuszczony od czasu upadku ZSRS. W czasie eksploatacji badawczej Suchumu lokalni mieszkańcy informowali mnie, że sanatorium w czasach sowieckich było zamkniętym terenem przeznaczonym dla żołnierzy Armii Czerwonej. Pytani o aktualne przeznaczenie oraz kwestię własności, nie potrafili odpowiedzieć bądź nostalgicznie zwracali uwagę na aktualny fatalny stan, w porównaniu do minionego reżimu prawdy. Teren byłego sanatorium jest pełen mozaikowych przedstawień Lenina, pomników reprezentujących sowiecką przeszłość, a także charakterystycznej socrealistycznej architektury (il. 5–6). W przeciwieństwie do reszty egzotycznego parku porastającego jego terytorium, miejsca wokół pomników Lenina pozostają zadbane i zagospodarowane, co wskazuje na wyraźną stałą ingerencję tych, którzy dbają o pamięć. Podobnie dzieje się w przypadku pomników Lenina w innych abchaskich miejscowościach, przykładowo w Gudaucie (ros. Гудаута) (il. 7).

W pierwszej kolejności trzeba wrócić na chwilę do zagadnienia indywidualizacji pamięci o wielkiej wojnie ojczyźnianej jako jednego z najistotniejszych czynników podkreślających ciągłość zsovietyzowanej mentalności. Jakkolwiek jeszcze w trakcie istnienia ZSRS pojawiło się wiele udokumentowanych krytycznych spojrzeń na politykę sowiecką w czasie wojny oraz korzenie okupionego ogromną liczbą ofiar wysiłku zbrojnego, zagadnienie to istnieje znacznie głębiej na poziomie pamięci kolektywnej, skupionej częstokroć w soczewce małych wspólnot rodzinnych czy przestrzeni prowincjonalnych wsi i miasteczek. Indywidualna strata oraz bezpośrednie połączenie niemal każdego byłego obywatela sowieckiego z kimś doświadczonym uczestnictwem w wielkiej wojnie ojczyźnianej sprawiają, że racjonalizujący i poszukujący obiektywnej wizji reprezentacji wydarzeń w teraźniejszości dyskurs napotyka opór i wrogość tych, którzy zostali ukształtowani w ramach sposobów celebracji charakterystycznych dla czasów sowieckich. Innymi słowy, pomniki reprezentujące mentalne odniesienie komemoracyjnej struktury stanowią wymiar splotu pamięci komunikatywnej i kulturowej, która opiera się przede wszystkim na bezpośrednich świadkach, a także na prze-

kazywanych opowieściach. Istotą trwania pomników wielkiej wojny ojczyźnianej nie jest to, że przetrwały, ale odmienna wartość znaczeniowa, która pojawiła się wraz ze zmianą reżimu prawdy. Przed upadkiem ZSRS były one bardziej wieloznaczne. Podstawową warstwę stanowiło upamiętnienie wielkiego kolektywnego poświęcenia w sakralizowanej przez sowiecką propagandę walce z faszyzmem, definiowanym jako skrajne (bądź nawet krańcowe) zagrożenie dla społeczeństwa. Stąd też, jak wspominałem wcześniej, brał się wymóg wspólnej celebracji 9 maja w Dzień Zwycięstwa nad Faszyzmem. Celebracja zwycięstwa miała również drugi wymiar – ciche i refleksyjne wspomnianie bliskich, którzy zginęli w trakcie trwania konfliktu, a także tych, którzy pozostali, nosząc w sobie głęboką niewypowiedzianą traumę. Po upadku ZSRS pierwsza warstwa celebracji przestała mieć znaczenie. Weterani w dalszym ciągu zbierają się wokół tradycyjnych miejsc każdego 9 maja, jednakże z czasem sakralizowane uroczystości zostały zmarginalizowane na rzecz innych narracji. W Gruzji taką datą stał się 26 maja, czyli Dzień Niepodległości, w Armenii – 24 kwietnia, czyli symboliczna rocznica początku Ludobójstwa Ormian, w Abchazji – 27 września, a więc data zajęcia Suchumu przez oddziały separatystyczne w 1993 roku, co w praktyce oznaczało zakończenie wojny i porażkę Gruzinów. W Górskim Karabachu sytuacja jest bardziej skomplikowana, gdyż ze względu na Ormian zamieszkujących to quasi-państwo także 24 kwietnia ma duże znaczenie. Druga z dat to z kolei 9 maja, jest to jednak upamiętnienie zajęcia Szuszy przez wojska ormiańskie w 1992 roku, a nie tylko upamiętnienie wielkiej wojny ojczyźnianej. Niemniej istniejąca w czasach sowieckich druga warstwa upamiętniania, prywatna i zindywidualizowana, pozostała elementem znaczącym. Wizualne reprezentacje przeszłości istnieją aktualnie w przestrzeni odartej z pierwszej, kolektywnej warstwy. Znaczą one jednak indywidualnie jako komemoracja poszczególnych ofiar. Stąd też, mimo ich sowieckiego charakteru w warstwie estetycznej, usunięcie ich byłoby niezgodne z narracją styku wytworzoną po rozpadzie ZSRS.

Odmienne trzeba interpretować zagadnienie pozostawionych pomników Lenina oraz tych, które mają gloryfikować historię ZSRS. Na podstawie badań terenowych można wyróżnić trzy podstawowe

mechanizmy interakcji symbolicznych z opisanymi powyżej elementami wizualnymi, tj. pozostawienie, utożsamienie-nostalgie oraz postkolonialne podporządkowanie wynikające z politycznego i wspólnotowego zapotrzebowania. Mechanizm pozostawienia jest najbardziej oczywisty. Przestrzenie będące peryferiami, nawet peryferyjnych przestrzeni byłego imperium (tak jak Abchazja stanowiła swoiste peryferia Gruzji), nie mają wystarczających zasobów bądź głębokiej potrzeby priorytetyzacji kwestii redefiniowania polityki historycznej szczególnie w warstwie wizualnej. Dopóki więc nie pojawiają się inicjatywy oddolne, dopóty miejsca upamiętnienia poprzedniego systemu pozostają ważnym przestrzennym elementem. Innymi słowy, w miejscu takim, jak sanatorium w Suchumie, dla wielu moich rozmówców pomniki Lenina nie miały żadnego znaczenia – po prostu tam były, od zawsze, a ich trwanie nie podlegało procesom interpretacji. Skrajnym przykładem trwania w Abchazji był pomnik Lenina w Gudaucie (il. 7), stojący pośrodku zaniedbanego parku w centrum miasta i nieprzyciągający niczyjej uwagi.

Drugi z wymiarów trwania takich reprezentacji to utożsamienie-nostalgia. Podczas rozmów z nielicznymi przechodniami, którzy przez tereny byłego sanatorium udawali się na suchumskie plaże, można było dostrzec, szczególnie wśród starszych, opinie o istotności pozostawienia pomników. Najczęstszym podkreślanym powodem było nostalgiczne wspomnienie dawnej świetności Abchazji, która przeżywała rozkwit za czasów sowieckich. Ustanowienie niezależnego od Tbilisi quasi-państwa nie przyniosło Abchazji szczególnych wymiernych profitów, co więcej, spowodowało pauperyzację znacznej części społeczeństwa oraz duże ograniczenia dla obywateli separatystycznej republiki dotyczące podróżowania za granicę. Nostalgia, wyrażana przez obecność pomników Lenina, jest mechanizmem powrotu do czasów, gdy Abchazja kwitła, będąc najważniejszym, oprócz Krymu, wakacyjnym kierunkiem człowieka sowieckiego. Jest to również wizualne wspomnienie czasów sprzed wojny, kiedy kwestie narodowościowe (przynajmniej formalnie) nie miały tak wielkiego znaczenia. Utożsamienie polega więc na wspomnieniu minionego reżimu prawdy i systemu politycznego jako takiego, za którym warto tęsknić, w głównej mierze ze względu na

indywidualne wspomnienie lepszych czasów. Jednocześnie w wielu rozmowach pojawiały się pozytywne odniesienia do przeszłości łącznie się z dumą i poczuciem bycia częścią wielkiej kolektywnej maszyny historycznej, której celem była pozytywna zmiana świata, a także z życiem w imperium. Niektórzy z moich rozmówców wskazywali na kwestię poczucia bezpowrotnej straty, tęsknoty za światem, który można jedynie wspominać, nie zakładając, że uda się go jeszcze kiedykolwiek wskrzesić.

Badania terenowe wskazują też, że pozostawienie sowieckiej symboliki ma głęboko antykolonialny, a co za tym idzie, antygruziński wymiar znaczeniowy. Można zaryzykować hipotezę, że w Abchazji funkcjonuje mechanizm oparty na tożsamości wyjątkowości i podkreślanii własnej wyższości w zestawieniu z byłym kolonizatorem. Jest on całkowicie analogiczny do relacji gruzińsko-rosyjskiej. Jest to swego rodzaju schizoidalna postkolonialna dwoistość doświadczenia. Pozostawienie symboliki sowieckiej wiąże się także z potrzebą odrzucenia symboliki gruzińskiej. Istniejąca do 1931 roku autonomia w ramach Zakaukaskiej FRSR pozostaje ważnym ogniwem współczesnej pamięci. Zniesienie z kolei pełnego statusu autonomicznego od Gruzji w latach 30. w narracji abchaskiej jest postrzegane jako początek zintensyfikowanej GRUZINIZACJI. Odpowiedzią na nią było paradoksalne definiowanie polityczności przez jednocześnie wyzwalanie się spod kultury dominującej i uzależnianie od innej, w ramach tego samego mechanizmu. Z jednej strony, Abchazowie próbowali pogłębiać własną autonomizację (na poziomie języka i kultury), z drugiej – podporządkowywali się strukturom dominującej kultury rosyjskiej. Antygruzińskość objawia się w ambiwalentnej prorosyjskości, a także w nostalgicznym spojrzeniu na symbolikę sowiecką (zob. O'Loughlin, Kolossov i Tuathail 2011). Zrujnowane były sanatorium Armii Czerwonej w Suchumie i mozaikowe przedstawienia wodza rewolucji październikowej. Zarośnięte trawą przedmieścia Stepanakertu. Odcięta niemal od świata wioska w gruzińskich górach z odrestaurowanym pomnikiem Stalina pośrodku. Zaniedbany park w centrum prowincjonalnego miasteczka, nawet w skali prowincjonalnego quasi-państwa. Piwnice i składziki dużych miast i małych miasteczek. Pomniki wojny, któ-

ra z przymusu zmiany narracji nosi dzisiaj inne imię, w zestawieniu z tym, które przez socjalizację przyjęli ci, którzy są jej bezpośrednimi świadkami. W takich miejscach tkwi pamięć wyparta z głównego hegemonicznego nurtu. Jak znaczy ona przestrzeń dyskursu pamięci i jaka jest jej polityczność?

Nostalgia, ironia, dwoistość

Przestrzeń polityczna Abchazji, Armenii, Górskiego Karabachu i Gruzji stanowi problematyczne, z punktu widzenia teorii pamięci i teorii postkolonialnych, terytorium, a także równie skomplikowaną przestrzeń przenikania się imaginacji i historii. Dotychczas pojawiło się kilka prób ujęcia tej przestrzeni w badaniach postkolonialnych (zob. np. Kuzio 2002; Michaels 2004; Broers 2008; Jones 2013; Spetschinsky i Bolgova 2014; Morozov 2015; Svanidze 2016). Jednakże nadal są to głosy marginalne, odosobnione, niewykraczające poza sferę akademickiej ciekawości. Wynika to, z jednej strony, z oporu świata nauki wobec użycia teorii, które powstały z myślą o odmiennym polu uformowanym po rozpadzie innych imperiów (zob. Spivak i in. 2006). Jak wiemy, wędrówki idei nie są jednak tylko mnożeniem bytów nad potrzebę (choć bywają) czy akademickimi przemijającymi modami (bywają nimi również często). Są też częstokroć koniecznym fermentem intelektualnym, który urozmaica kostniejące struktury eksplanacyjne w poszczególnych obszarach zainteresowania. Nie ma więc obawy, że postkolonializm, choćby ze względu na swą założeniową nieograniczoność, będzie rozszerzało coraz mocniej swe pole na przestrzeń Kaukazu.

Istnieje jednak, z drugiej strony, silny opór wobec użycia narzędzi postkolonializmu w przestrzeni, która ich niewątpliwie potrzebuje. Wynika to zapewne z jednego z niewielu wymagań, które postkolonializm stawia przed użytkownikiem – konieczności krytycznego spojrzenia na własną schedę i doświadczenie oraz konieczność próby pełniejszego zrozumienia mechanizmów podporządkowania. Nie są one jedynie efektem przemocowego i opresyjnego działania maszyny instytucjonalnej kolonizującego systemu, ale także konsekwencją wieloznacznych hybrydalnych, liminalnych i sty-

kowych elementów relacji między reprezentacjami porządków podporządkowującego i podporządkowywanego. Innymi słowy, zakres podporządkowania wynika też z dostępności struktur i mechanizmów w świecie podbijanym, które mają potencjał ulegania i rekonstruowania na partykularne potrzeby systemu opresji, w celu osiągnięcia wymiernej korzyści. Refleksja postkolonialna powinna być krytyką wieloaspektową, niepozabawioną elementów kalania własnego gniazda. Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że analizowana przestrzeń jeszcze do tego etapu krytycznej autorefleksji nie dotarła. Czy to nastąpi, trudno orzec, aktualnie dominujące znaczenie ma jedynie egzogenna krytyka postkolonialna. Kaukaz powinien doczekać się swych postkolonialnych krytyków, tak, jak stało się to już w przypadku, przykładowo, państw bałtyckich.

Doświadczenie postkolonialne Gruzji i Armenii opiera się na dwoistości, odmiennej w przypadku obu jednostek. Armenia swoją dwoistość osiąga bowiem przez niejednoznaczne uzależnienie od dwóch kulturowych imperiów – Osmańskiego i Rosyjskiego, a także na tęsknocie i nostalgii za utratą ziem, ludzi i znaczenia. Podporządkowanie rosyjskiej, a potem sowieckiej wizji kolonialnej, mimo różnic w charakterze struktury instytucjonalno-normatywnej, nie ma większego znaczenia. Dwoistość opiera się na straconej wartości kulturowej, a tu odniesieniem jest podporządkowanie Imperium Osmańskiemu. ZSRS i Rosja jako jego kontynuacja to podporządkowanie wynikające nie z chęci, ale konieczności. Zakrawa to jednocześnie na ironiczne poszukiwanie siebie, w złudzeniu potencjału budowy zjednoczonego państwa Ormian, obejmującego Wschodnią Anatolię. Ten stan kolonialnego mentalnego podporządkowania można określić nieuświadomioną ironią. Gruzińska dwoistość opiera się na silnej narracji postkolonialnej, jasnym precyzowaniu ośrodka kolonialnego, który nadal prowadzi neokolonialną politykę wobec podporządkowanego. Jest to też dwoistość podporządkowania dwóm odmiennym bytom imperialnym – doświadczenie podporządkowania ZSRS oraz równie znaczące wcześniejsze podporządkowanie Cesarstwu Rosyjskiemu. W przypadku Gruzji różnica między podporządkowaniem Cesarstwu Rosyjskiemu a podporządkowaniem ZSRS ma istotne znaczenie. Krytyka zależności

w narracji skupia się bowiem niemal wyłącznie na porządku podporządkowania strukturze sowieckiej, tak jakby wcześniejsze uzależnienie relatywnie opierało się krytyce. Wynika to z poziomu kompradorstwa elit i społecznego nihilizmu oraz perspektywy czasowej i interpretacji przez kontynuację. Jest jeszcze jeden poziom dwoistości doświadczenia. Chodzi o to, że podczas gdy Gruzini otwarcie wskazują na podporządkowanie kolonialne Rosji, Abchazowie podkreślają kolonialny i dependencyjny charakter ich relacji z Gruzinaми w wyobrażonym modelu małego kaukaskiego imperium. Można więc uznać za ironię to, że czas krytykowanego podporządkowania był także czasem podporządkowywania Innego, w ujarzmionej lokalnej namiastce imperium, wywołując tęsknotę za jego utraconą wyobrażoną wersją.

Pamięć o ZSRS i jego najważniejszych odniesieniach kulturowych stała się pamięcią prowincjonalną, wykluczoną, zmarginalizowaną, a w skrajnych przypadkach skapitalizowaną. Nie oznacza to jednak, że nie kształtuje ona polityczności w istotnym stopniu. Obecność reprezentacji kolonialnej przeszłości na marginesach, prowincjach czy w miejscach, które trudno zdefiniować, używając tradycyjnych kategorii przestrzennych, określa ich sprzeczność z poszczególnymi projektami pamięci. Jednocześnie powyższe przykłady etnograficzne wskazują, jak duża jest istotność kontynuacji myślenia podporządkowanej kolonii i peryferii, dyskursywnego trwania mentalnej sowieetyzacji, które nie są kompatybilne ze słowną, a nawet deklaratywną warstwą dotyczącą wartości politycznych. Polityka pamięci Gruzji wypierająca czasy sowieckiego podporządkowania ukształtowała wyraźny porządek wykluczonych w reprezentacji narracji. Wynikało to przede wszystkim z odmiennej dwoistości narracji. Jakkolwiek Gruzja w swojej historii również doświadczała podporządkowania innym siłom imperialnym – przede wszystkim Osmanom i Persom, od końca XVIII wieku jej relacja zależności skupia się wyłącznie na Cesarstwie Rosyjskim i ZSRS. Jest to zatem dwoistość odmiennych porządków narracyjnych, innych hegemonii, ale interpretowanych jako logiczna kontynuacja bez gwałtownego zerwania przez samych podporządkowanych – ZSRS jest następstwem Rosji carskiej, a mechanizmy i struktury uzależnienia się nie

zmieniają. Na tym opiera się postkolonialność gruzińska. Sprzeciw, który rozpoczął się od rewolucji róż, ma kilka źródeł. Po pierwsze, jest próbą wyzwolenia z imperialnego uzależnienia ekonomicznego. Po drugie, stanowi także próbę wyzwolenia z uzależnienia geopolitycznego, w którym kartą przetargową okazuje się istnienie dwóch konfliktów „zamrożonych” i quasi-państw – Abchazji i Osetii Południowej. Przede wszystkim jednak dekolonizacja/desowietyzacja jest próbą wyzwolenia z uzależnienia mentalnego, a więc desowietyzacji, rozumianej analogicznie do dekolonizacji. Polityczność tego wieloaspektowego procesu ma głęboko ucieleśniony charakter, gdyż ingerencja w postulowaną zmianę mentalną wymaga faktycznej przemocy, zarówno symbolicznej, jak i fizycznej.

Dwoistość doświadczenia kolonialnego i postkolonialnego Armenii jest rozpięta między dwoma odmiennymi imperiami – Rosyjskim i Osmańskim. Różnice znaczeń porządku podporządkowania regulują znacząco kwestie pamięci. Chociaż dependencja wobec kontynuatora Imperium Osmańskiego – Turcji, jest wyłącznie dyskursywna, to jej siła oddziaływania okazuje się tak wyraźna, że nie będzie zbyt ryzykiem hipoteza, że niweluje symboliczną przemoc i pozostałości podporządkowania ZSRS¹⁸. Ormiańska polityczność pamięci w pierwszym dogodnym momencie historycznym (1965) niemal całkowicie oparła się na budowaniu zagadnienia wspólnoty (wieloaspektowej) oraz tożsamości zbiorowej na kontekście Ludobójstwa Ormian. Wytworzyło to z kolei hierarchię oraz narracyjną kontynuacyjność zmarginalizowanych na poziomie werbalnych i wizualnych reprezentacji. Uzależnienie od bycia przedmiotem wieloaspektowej polityki imperialnej, potwierdzona najbardziej ucieleśnionym wydarzeniem społecznym, Ludobójstwem, ma swoją kontynuację w postrzeganiu trwającego konfliktu z Azerbej-

¹⁸ Aby uświadomić sobie siłę oddziaływania abstrakcyjnej przemocy symbolicznej oraz dependencji, która jest wyabstrahowana całkowicie z fizyczności, warto sięgnąć po powieść Varujana Vosgianiana *Księga szeptów*. Jakkolwiek uzależnienie polityczne Ormian jako republiki w ramach ZSRS pojawia się jako mechanizm pamięci, jego intensywność i istotność mają się nijak do wpływu, jaki na diasporyczne doświadczenie Ormian ma wspomnienie Ludobójstwa i relacja z Turkami (Vosgianian 2015).

dżanem o Górski Karabach w kategoriach ciągłości. Opór jest konieczny, gdyż jego brak może skutkować wyłącznie ponowną próbą eksterminacji całej ormiańskiej populacji. Ormiańska relacja z byłym kolonizatorem jest również typowym mechanizmem wykluczenia kolonialnego, które może zostać zniwelowane, a ostatecznie zlikwidowane, przez antagonistyczne interpretowanie własnej tożsamości kolektywnej.

Dekolonizacja oznacza odrzucanie elementów podporządkowania, zarówno tych namacalnych, jak i abstrakcyjnych. Jest procesem pełnego politycznego i mentalnego wyzwania. Powracające podstawowe pytanie dotyczy kwestii tego, czy dekolonizacja oznacza desowietyzację. Desowietyzacja i dekolonizacja to, poza wychodzeniem nowych jednostek państwowych, narodowych i etnicznych ze struktur imperialnego podporządkowania, przede wszystkim moment ostatecznego wyzwolenia się z jego mentalnych oków. Zmiana instytucjonalno-normatywna, choć częstokroć traktowana jako końcowy etap transformacji (*vide* idea konsolidacji demokracji), jest właściwie najłatwiejszym do osiągnięcia elementem zerwania. Struktura mentalna w efekcie działania procesów mnemoniczych pozostaje niezmienna. Faktyczny jej zanik następuje wówczas, gdy wyzwajają się zniewolone umysły. Czas, który upłynął od momentu rozpadu ZSRS, nie był wystarczający, by dokonać rzeczywistego wyzwolenia ludzkiej psychiki. Antropologiczne ślady mentalnego podporządkowania można odnaleźć w detalach, definiujących polityczność skolonizowanych i zsovietyzowanych wykraczającą poza oficjalny projekt pamięci.

Pamięć i konflikt

Pamięć antagonistyczna

Pamięć istotnie wpływa na rytuały i symbole związane z niepodległymi *de facto* quasi-państwami. W efekcie starć zbrojnych z początku lat 90. na terenie Gruzji i Azerbejdżanu (perspektywa normatywno-formalna) istnieją trzy takie podmioty: Osetia Południowa,

Abchazja (formalnie terytorium będące częścią Gruzji, w praktyce niezależne, pod silną kontrolą Rosji) oraz Górski Karabach (formalnie terytorium Azerbejdżanu, kontrolowane przez lokalnych Ormian z pomocą Armenii). Ich istnienie *de facto* nie wiąże się z istnieniem *de iure* i uznaniem na arenie międzynarodowej (zob. Kosienkowski 2008; Czachor 2014). We wszystkich trzech przypadkach toczy się z różną intensywnością spór między prawem narodów do samostanowienia a prawem państw do zachowania integralności terytorialnej. Ta niepewność rzeczywistości społeczno-politycznej ma istotny wpływ na konstrukcje pamięci. Istnienie trzech organizmów, które, w zależności od swojego różnicowania, pozostają w permanentnym stanie wyjątkowym¹⁹, wiąże się z procesami kształtowania kolektywnej pamięci i tożsamości, zarówno w quasi-państwach, jak i w Armenii, Azerbejdżanie i Gruzji. W permanentnym stanie wyjątkowym realizuje się polityka rekonstruowania pamięci, a także głębokie zapomnianie oraz szczególnej traumy i niepewności co do rozwoju przyszłych wypadków. Praktyka życia codziennego w zawieszeniu, bez pewności dotyczącej możliwych scenariuszy kolejnych dni, głęboko przekształca doświadczenie, upolityczniając, m.in. przy wykorzystaniu polityki pamięci, niemal każdą sferę życia. Pamięć, w kontekście upływającego czasu oraz obecności zaangażowanych reprezentacji przeszłości, ewoluuje, wpływając jednocześnie na tożsamość zbiorową. To, co jest zadrą i stratą dla Gruzinów i Azerbejdżan (tych, którzy przegrali w konfliktach zbrojnych na początku lat 90.), umacnia wspólnotę Ormian i Abchazów. Co więcej, nawiązując do koncepcji miejsc pamięci, konflikty same w sobie są ważnymi miejscami pamięci, a w przypadku Abchazji wokół ich upamiętnienia konstruuje się ważna oś tożsamości etnicznej i w konsekwencji narodowej. Antagonistyczna pamięć jest narzędziem w rękach polityków oraz profesjonalnych i nieprofesjonalnych nosicieli pamięci. Poza nielicznymi pozytywnymi przykładami koncyliacyjnego wy-

¹⁹ Jest to autorska koncepcja opisu codzienności społecznej na terytorium konfliktu „zamrożonego”. Koncepcja ta zostanie dokładniej omówiona w tekście, tu jedynie zaznaczę, że opiera się na filozoficznych koncepcjach Giorgia Agambena przedstawionych w *Stanie wyjątkowym* (2009) oraz Michela de Certeau ukazanych w pracy *Wynaleźć codzienność* (2008).

korzystania narracji o przeszłości, poszukiwania sposobów rozwiązania niekorzystnej dla wszystkich sytuacji, odmienne narracje są oparte na głębokim zero-jedynkowym wartościowaniu i odrzuceniu możliwości dialogu. Dialektyzm objawia się tu w walce dyskursów, przeciwstawnym upamiętnieniu, które nie uznaje nawet drobnej cząsteczki sposobów pamiętania adwersarza. Objawia się także odrzuceniem (zapomnieniem) tych fragmentów rzeczywistości, które nie pasują do wizji, bądź też ideologizacją utraconego.

Konfliktowy wymiar pamięci

Na analitycznym poziomie rozważań nad konfliktowością pamięci danej przestrzeni najbardziej wyraziście objawia się, wielokrotnie wspomniana, komplikacja w sposobie definiowania polityki i polityczności. Wyjaśnienia wymaga istotna kwestia teoretyczna. W wielu aspektach podzielam rozważania teoriopolityczne i filozoficzne, analizujące skomplikowaną relację między polityką a politycznością w jej aspekcie pozytywnym (Arendt 2000; Koczanowicz 2011; Dziubka 2015). Poszukiwanie pierwotnego *polis*, procesualnie rozumianej polityczności, leżącej u podstawy ludzkiego działania, realizującej się przez dialogiczność i oddolne poszukiwanie porozumienia, jest koncepcją zachodnią. Ugruntowana w myśli europejskiej w długim trwaniu od oświecenia, została umocniona traumatycznym doświadczeniem Holokaustu. W analizowanej przestrzeni interpretacji poszczególnych aspektów dyskursu, struktury opierają się jednak na mechanizmach, które wykraczają lub nie osiągają potencjału dialogu i porozumienia, a budowane są raczej na konfliktowej wizji polityki. Stąd właśnie, z doświadczenia wynikającego z długotrwałej pracy terenowej, wynika konieczność oparcia głównej narracji na odniesieniu do wizji polityczności Carla Schmitta i jego kontynuatorów – Chantal Mouffe i Ernesta Laclaua. To wizja polityczności opartej na konflikcie, która staje się wyraźna w warunkach permanentnego stanu wyjątkowego, w którym się realizuje. Niemniej istnieją również elementy pozytywne, które są wprowadzane mniej wypukłone w głównej narracji oraz wyrastają z doświadcze-

nia braku, a więc można w nich odnaleźć próby innego postrzegania polityczności.

Pierwszym pojęciem wymagającym doprecyzowania jest konflikt. Rozumiem go jako zderzenie, którego istotę stanowi jego wielowymiarowość. W pamięci zbiorowej warstwa reprezentacji w tej wielowymiarowości wykracza znacznie poza faktyczne zderzenie militarne. Dyskursywne zabiegi, sposoby upamiętniania wojny oraz zapomniania o przestrzeni porozumienia tworzą sieć wzajemnie sprzężonych znaczeń, które decydują o sprzeczności interesów. Przyjmując więc ogólne rozumienie konfliktu jako podstawy politycznych interakcji. Konfliktami są wojny w Abchazji i Górskim Karabachu, ale również niewypowiedziane, a widoczne konflikty reprezentacji. Konflikt jest też podstawową kategorią definiującą polityczność badanej przestrzeni. Wynika to w znacznej mierze z postkolonialnego charakteru Gruzji i Armenii, które od społeczeństwa tradycyjnego przeszły w narzuconą modernizację, by następnie, w efekcie działania ruchów irredentystycznych i nacjonalistycznych, odbudować tradycyjną narrację konfliktową o naturze polityczności. Nie wykształciły się na Kaukazie Południowym wzory, które pozwalałyby na aplikację liberalnych koncepcji rozumienia polityczności i konfliktu politycznego proponowanych, chociażby, przez Jürgena Habermasa, Ulricha Becka czy Anthony'ego Giddensa (Mouffe 2008: 16–49). W wyniku badań terenowych mogę stwierdzić, że implementacja teorii Schmitta, Mouffe i Laclaua oddaje w sposób bardziej adekwatny cechy i charakter dyskursu politycznego w badanej przestrzeni politycznej. Przeciwno przyjęciu kategorii Mouffe przemasza osadzenie jej teorii w kontekście poszukiwania najbardziej pełnej demokratyczności (radykalnej demokracji), podczas gdy Gruzja i Armenia w wielu aspektach odbiegają dalece od zachodniego rozumienia standardów demokratycznych. Jest to argument częściowo zasadny na poziomie analizy instytucjonalnej, jednakże zupełnie nietrafiony, kiedy rozpatruje się go z punktu widzenia powszechności narracji pamięci społecznej, w głównej mierze opartej na otwartym konflikcie. Konfliktowe rozumienie polityki realizuje się także w narracjach marginalnych. Tam jednak pojęcie konfliktu przeobrażonego jest immanentnym składnikiem tragicznych wspomnień

wokół indywidualnej tragedii, w narracji stając się elementem umacnianym lub też odrzucanym jako jej przyczyna.

Opisane powyżej konfliktowe interpretowanie polityczności w przestrzeni realizuje się w dany sposób ze względu na specyficzne uwarunkowania, do jakich należy występowanie stanu wyjątkowego. Permanentny stan wyjątkowy to proces polityczny, w którym występuje „konieczność użycia środków o wyjątkowym charakterze w celu zwalczania powstałego zagrożenia” (Prokop 2012: 11). Jest też stałym sposobem realizacji indywidualnej polityczności w warunkach życia i reprezentowania pamięci w strefach postsowieckich konfliktów, m.in. w Abchazji i Górskim Karabachu. Bycie (i życie) w takiej rzeczywistości to, jak wskazuje Michel de Certeau, sposób trwania w codzienności, możliwy tylko dzięki sprytnym wybiegom (2008 I: 47–50). Permanentny stan wyjątkowy „jest bowiem całkowitym zawieszeniem i rezygnacją z woli suwerena, z podziału na ideologie oraz procedury” (Krzysztań 2015c: 66). Permanentność okazuje się skutkiem wzajemnego oczekiwania skonfliktowanych stron, poza warstwą deklaratywną, do utrzymania politycznego *status quo*, w celu prezentacji własnej wizji na zewnątrz²⁰.

Konfliktowe rozumienie polityczności i trwanie w permanentnym stanie wyjątkowym wynikają z antagonizmu, a więc budowania relacji politycznych na sprzeczności interesów i konfliktach w różnej skali. To rozumienie polityczności, w którym dyskurs opiera się na relacji przyjaciel–wróg jako rozwinięciu tożsamościowego ujęcia my–oni (Mouffe 2008: 31). Może to przeradzać się w agonizm, rozumiany tu jako wyciąganie pozytywów z nieuniknionych konfliktów politycznych, umacniając wówczas demokratyczność i wspólnotę. W omawianych przypadkach konfliktów (zarówno egzogennych konfliktów etnopolitycznych, jak i endogennych konfliktów czysto politycznych) w sferze pamięci mechanizmy polityki dialogicznej są rzadko obserwowalne. To agonizm, często sprzeczny i paradoksalny, kształtuje najmocniej politykę w przestrzeni. Niszczenie wspólnoty,

²⁰ Szczegółowo ten teoretyczno-kulturowy wymiar konfliktów postsowieckich w kontekście Górskiego Karabachu opisałem w tekście *Permanentny stan wyjątkowy. Teoretyczno-kulturowy wymiar konfliktu o Górski Karabach* (Krzysztań 2015c).

intensywność i dramatyczność konfliktów w każdej ich fazie na Kaukazie Południowym wynikają z niemożności przekształcenia antagonistycznego rozumienia polityki, a więc stają się barierą faktyczną i narracyjną do zbudowania przestrzeni pokonfliktowego porozumienia, w którym „antagonizm wrogów” przekształca się w „agonizm przeciwników” w poszukiwaniu „konfliktowego konsensusu” (Mouffe 2008: 67–68). Znaczenie ma również władza ekonomiczna, która strukturyzuje hegemonię, zmieniona na władzę symboliczną nad konkretnym miejscem. Niemniej trzeba pamiętać, że stworzona w odmiennych warunkach kulturowych i politycznych koncepcja Mouffe i Laclaua ma istotne limitacje, jeśli uwzględniamy jej wdrażanie na Kaukazie Południowym. Badacze zwracają uwagę na możliwość istnienia innych sposobów ustanawiania opozycji myślenia w polityce, która jest odarta z powtarzających się wybuchów antagonizmu, a także z uwzględniania konieczności wytwarzania zbiorowej woli, nawet w ramach tak zdefiniowanego konfliktu. Projekt Mouffe i Laclaua zakłada również utrzymanie instytucji demokracji, gdzie w przypadku fasadowości tego ustroju w jednostkach państwowych Kaukazu Południowego lub jej całkowitego braku istotnie ogranicza potencjał holistycznego zaimplementowania teorii. Sprawia to, że radzenie sobie z wyzwaniem ograniczania antagonizmu w tych warunkach staje się jedynie marginalną perspektywą myślenia politycznego (Mouffe 2008: 31, 69).

Jednocześnie w tym konfliktowym rozumieniu polityczności, szczególnie w krytycznym sposobie interpretacji pola badawczego, istotne okazuje się pojęcie hegemonii. Jest ona niejednoznacznym i niesprecyzowanym terminem, rozwiniętym w ważnym dla mnie kontekście polityczności przez Chantal Mouffe i Ernesta Laclaua (Laclau i Mouffe 2007) na podstawie prac Antonia Gramsciego. Zdaniem Mouffe: „[...] potrzebne jest rozpoznanie hegemonicznej natury każdego typu ładu społecznego [dyskursu – B. K.] oraz tego, że każde społeczeństwo jest wytworem serii praktyk zmierzających do ustanowienia porządku w obliczu przygodności” (Mouffe 2008: 32). Hegemonia stanowi więc próbę uzyskania całkowitej władzy i kontroli nad regulacją społecznych procesów i idei. W kontekście pamięci narracja instytucjonalna utrwalającej się władzy jest hegemo-

niczna, gdyż dąży przez przygodność do jej uzyskania. Dążenie do hegemoni pojawia się w postaci szwów tam, gdzie objawia się kryzys, nie jest więc odsłonięciem tożsamości (ewentualnie jej refleksją). Jednocześnie „hegemonia będzie się tutaj odwoływać do nieobecnej całości oraz rozmaitych prób jej zrekonstruowania i ponownego powiązania, które przewyciężając ową pierwotną nieobecność, umożliwiły walkom uzyskanie znaczenia, a historycznym siłom – pełni pozytywności (Laclau i Mouffe 2007: 9).

Ostatnim pojęciem stanowiącym spoiwo między ujęciem postkolonialnym a konfliktowym wymiarem analizy jest wykluczenie. Opisując znaczenie wykluczenia dla polityczności, Mouffe stwierdziła: „[...] każdy porządek jest zatem polityczny i opiera się na jakiejś formie wykluczenia. Zawsze istnieją alternatywne możliwości, które zostały wyparte, które można reaktywować” (2008: 33). W kontekście polityczności poziomu dyskursywnego pamięci instytucjonalnej elementy pamiętane i zapominane są obiektami ostrej selektywności wynikającej z hegemonicznej/przygodnej (nie wyklucza to jej intencjonalności) decyzji politycznej w ramach aktów władzy. Jest to też realizacja społecznego oczekiwania. Przykładem może być wyparcie elementów narracji dotyczących pozytywnego traktowania sowieckiej przeszłości. Na poziomie dyskursywnym pamięci społecznej jej radykalna demokratyczność na podstawie pluralistycznego aktu wspólnotowego zbudowanego na antagonizmie wyklucza elementy przypisane antagoniście lub zakłócające symboliczną zbieżność. Przykładem może być usuwanie śladów wcześniej współistniejącej wspólnoty (gruzińskiej) z przestrzeni separatystycznej republiki Abchazji oraz pozbawianie jej politycznej relewantności, nawet na terytoriach (jak dystrykt Gali), gdzie Gruzini to dominująca część populacji.

Konflikt jako miejsce pamięci*

Górski Karabach jest miejscem, które trwa pogrążone w permanentnym stanie wyjątkowym i definiuje swoją polityczność w perspektywie antagonistycznej. To terytorium formalnie jest częścią Azerbejdżanu, od 5 maja 1994 roku, kiedy został podpisany protokół w Biszkeku, do grudnia 2020 roku jest zaś niemal całkowicie kontrolowane przez Armenię, a deklaratywnie – pozostaje niezależne (de Waal 2013: 249–251). Jest jednym z trzech quasi-państw powstałych na Kaukazie Południowym po upadku ZSRS. Ukształtowało się w konsekwencji krwawej i wyniszczającej wojny, której źródeł trzeba szukać już w krańcowym okresie istnienia Cesarstwa Rosyjskiego²¹. Konflikt karabachski stanowi jedną z dwóch najważniejszych osi spajających dyskurs pamięci w Armenii²². Terenem badawczym w przypadku Górskiego Karabachu było właściwie całe terytorium nieuznawanej republiki. Również w tym przypadku przestrzenie symboliczne zostały subiektywnie wyselekcjonowane i sprecyzowane na podstawie badań w ramach metody etnografii wielomiejscowej

* Pod koniec września 2020 roku wybuchła wojna między Armenią a Azerbejdżanem o Górski Karabach. Jej konsekwencją jest zajęcie części terytorium Górskiego Karabachu przez Azerbejdżan, przywrócenie przez to państwu kontroli nad siedmioma okupowanymi od 1994 roku prowincjami oraz wprowadzanie rosyjskich korpusów pokojowych do części kontrolowanej i zamieszkałej przez Ormian. Jakkolwiek wynik tej wojny znacząco zmienia punkty odniesień (ze względu na zmianę faktycznego statusu), jej rzeczywiste konsekwencje są nadal niejasne. W ormiańskim dyskursie pamięci, a tego kontekstu istnienia konfliktu o Górski Karabach analiza dotyczy, status Górskiego Karabachu się nie zmienia. Jednocześnie, jako że analiza kończy się na roku 2018, kiedy zostały zamknięte badania terenowe, interpretację można traktować jako rozważania o historii pamięci.

²¹ Ponadto, jeśli odwołać się do mitologicznych narracji używanych przez obie strony konfliktu, wówczas konieczne jest cofnięcie się w poszukiwaniu źródeł jeszcze wcześniej – do starożytności. Większość politologów i historyków przyjmuje jednak, że rzeczywiste korzenie konfliktu karabachskiego to walki etniczne na początku XX wieku (1905–1907) oraz w latach 1917–1920 (zob. Świętochowski 2006: 45–49).

²² Konflikt karabachski ma również znaczący wpływ na relacje gruzińsko-ormiańskie, a także na postrzeganie w Armenii konfliktów w Abchazji i Osetii Południowej. Dla Ormian, ze względu na ich duży odsetek, Abchazja też jest znaczącą przestrzenią polityczną.

wej. Głównym punktem odniesienia dla Górskiego Karabachu jako quasi-państwa nieuznawanego na arenie międzynarodowej *de facto* niepodległego jest Stepanakert jako oś instytucjonalno-normatywna – formalna stolica państwa. Jednakże najważniejsze punkty wizualnego odniesienia dla imaginacyjnej polityczności pamięci Górskiego Karabachu są zlokalizowane poza przestrzenią tego miasta. Pierwszym i zapewne najistotniejszym z nich jest, współcześnie, niewielka miejscowość Szusza (orm. Շուշի – Szuszi, azer. Şuşa), która dziś istnieje, opierając się na niewyraźnych śladach dawnej świetności. Szusza, w połączeniu z miejscem pamięci przy wjeździe do miasta – monumentem, którego osią jest czołg T-72, użyty w trakcie wojny do zdobywania miasta przez siły ormiańskie, stanowi przykład reprezentacji braku i zapominania. Aktualnie, po zakończeniu jesiennej wojny w 2020 roku, Szusza, która wróciła pod kontrolę Azerbejdżanu, stanie się zapewne ponownie przedmiotem znaczącym azerbejdżańskiej polityki pamięci, a dla Ormian okaże się elementem braku. Drugim z punktów odniesienia jest komemoracja znajdująca się za Stepanakertem na drodze wiodącej do ruin dawnego Arcachskiego Tigranakertu (orm. Արցախի Տիգրանակերտ) w okolicach miasteczka Askeran (orm. Ասկերան, azer. Əsgəran). Tam również przy drodze jest ustawiony czołg, upamiętniający bitwę o Agdam w 1993 roku. Ta komemoracja oraz ruiny Agdamu są bezpośrednio powiązane z murem w wiosce Wank, pod monastylem Gandżasar, ozdobionym tablicami rejestracyjnymi ze zniszczonych agdamskich samochodów. Permanentny stan wyjątkowy jako podstawa kreacji i trwania dyskursu pamięci Górskiego Karabachu opiera się na takich elementach znaczących.

Zdjęcia zostały wykonane podczas wielokrotnych wizyt badawczych w Górskim Karabachu w latach 2013–2017. Ich znaczenie sprowadza się do reprezentowania istotnych wymiarów pamiętania i zapominania w codziennej egzystencji mieszkańców w permanentnym stanie wyjątkowym. Oś stanowi część chwalebnej oficjalnej narracji ormiańskiej, w której zdobycie miasta stanowi punkt przełomowy dla konstruktu tożsamościowego niepodległego Górskiego Karabachu oraz nowej, postsowieckiej Armenii. Jednocześnie znaczące okazują się także brak i zapominanie, uwidoczniające

się w takich reprezentacjach, jak cmentarze czy zdemolowane, nieużytkowane meczety i osiedla mieszkalne. Wartość wizualnej strony potwierdza się również w relacjach zebranych w wywiadach. Narracja używana przez lokalnych Ormian sprowadza się do dwóch kategorii. Po pierwsze, jest to określenie konieczności pozbycia się sąsiadów ze względu na zagrożenie własnej egzystencji („gdybyśmy my nie wygnali Azerbejdżan, oni zrobiliby to z nami”). Po drugie, reprezentacje sprzeczne z oficjalną wizją wskazują, że brak mógłby równie dobrze dotyczyć drugiej strony, gdyby wojna potoczyła się inaczej, przypominając równocześnie o względnie pokojowej koegzystencji w czasach sowieckich.

Pamięć wojny i pamięć zwycięstwa – Szusza

Thomas de Waal twierdzi, że: „Szusza jest dobrym przedmiotem dla studiów nad zagadką, jak sąsiedzi przestają być przyjaciółmi i zaczynają walczyć ze sobą” (2013: 52). Szusza jest miejscem wyjątkowym w Górskim Karabachu. Do czasów zajęcia Kaukazu Południowego przez Armię Czerwoną i wprowadzenia intensywnej sowietyzacji miasto stanowiło centrum życia politycznego i kulturalnego Górskiego Karabachu. Na przełomie XIX i XX wieku było zamieszkane niemal w połowie przez Ormian i w połowie przez Azerbejdżan. Co istotne, dla Ormian stanowiło przede wszystkim ważną lokalizację na trasie handlowej Kaukazu Południowego, punkt pośredni łączący północny Iran (konkretnie Tabriz), Armenię i Azerbejdżan. Dla lokalnych Azerbejdżan Szusza była ważnym punktem kształtowania i konsolidowania tożsamości i wczesnej formy etnonarodowej wspólnoty. Po wybuchu rewolucji październikowej na Kaukazie Południowym proklamowano krótkotrwanie istniejącą Zakaukaską Demokratyczną Republikę Federacyjną, która została następnie podzielona w wyniku ogłoszenia niepodległości przez Gruzję, Armenię i Azerbejdżan. Spowodowało to wybuch konfliktów granicznych i terytorialnych. Najbardziej dramatyczne wydarzenia objęły tereny będące osią sporu między Ormianami a Azerbejdżanami, w tym Szuszę w Górskim Karabachu. Polityczność miasta opierała się wówczas na skomplikowanej sytuacji etnicznej, wzroście nastrojów nacjona-

listycznych oraz zagrożeniu sowiecką aneksją, a przede wszystkim na reperkusjach i pamięci o starciach ormiańsko-azerbejdzańskich (zwanych wtedy tatarskimi) z 1905 roku (wówczas w wyniku walk duża część miasta spaliła się i runęła w gruzach). Pamięć i nieokreślona sąsiedzka nienawiść doprowadziły do masakry ormiańskiej ludności oraz niemal całkowitej destrukcji części miasta zamieszkałej przez Ormian w marcu 1920 roku (Walker 1990: 270–272). Szusza nigdy nie wróciła już do dawnej świetności, a degradacja miasta zmusiła sowieckie władze do przeniesienia stolicy do wsi Chankendi (azer. Xankəndi), przemianowanej na cześć Stiepana Szaumjana na Stepankert²³. Po marcowej masakrze, jak wspominali mieszkańcy miasta w wywiadach i co potwierdzają źródła oraz dokumentacja fotograficzna z tego okresu, ormiańska część miasta leżała w ruinie przez ponad ćwierćwiecze. Ormianie zaczęli powracać do Szuszy po zakończeniu II wojny światowej. Rozpoczęła się wówczas powolna odbudowa. Napięcia etniczne między lokalnymi społecznościami Ormian i Azerbejdżan zostały wstrzymane po implementacji autorytarnego sowieckiego modelu władzy. Wielowymiarowa sowietyzacja nie spowodowała jednak zaniknięcia antagonistycznych relacji międzyetnicznych. Po powstaniu Ruchu Karabachskiego we wrześniu 1988 roku wszyscy ormiańscy mieszkańcy Szuszy zostali z miasta wydaleny (de Waal 2013: 47). Stało się ono głównym strategicznym punktem osadzenia Azerbejdżan w czasie trwania konfliktu zbrojnego. Oblężenie Szuszy, a następnie zdobycie miasta 8 i 9 maja 1992 roku było punktem zwrotnym, zarówno na poziomie strategicznego militarnego zwycięstwa Ormian, jak i symbolicznego zdobycia najbardziej istotnej dla azerbejdżańskiego dyskursu części spornego terytorium. Intensywna walka zbrojna, a następnie zajęcie miasta miały swoje konsekwencje w postaci powtórzenia wydarzeń w ramach paradoksalnego cyklu historycznego. Tym razem to Ormianie doprowadzili do niemal całkowitej ruiny azerbejdżańską część miasta.

²³ Chankendi było niewielką wsią bez znaczenia, która została awansowana instytucjonalnie w sposób nagły, co nadal wyraźnie odbija się w estetycznej warstwie miasta. Stepankert pełen jest sowieckiej zabudowy, skonstruowany zgodnie z wymogami skrajnie modernistycznych założeń socrealistycznej architektury.

Do 2020 roku połowa Szuszy leżała w ruinie, a druga połowa, na tyle, na ile to możliwe, starała się prosperować i rozwijać się w permanentnym stanie wyjątkowym. Zdobycie Szuszy przez Ormian w 1992 roku stało się niezwykle ważnym odniesieniem dla pamięci. Jest to pamięć, która ma co najmniej dwa istotne wymiary symboliczne. Wyznacza bowiem ważny element tożsamościowy dla Ormian, w którym wspólnota zaczęła być konstruowana przez pryzmat zwycięstwa, a nie bycia ofiarą. Jednocześnie pustka i ruiny świadczą o istotności kategorii braku i zapomnienia w przestrzeni politycznej. Krajobraz Szuszy, to, jak miasto trwa, a także jak jest wyobrażone z jednej strony w ormiańskim, a z drugiej azerbejdzańskim dyskursie o pamięci, w połączeniu z wizualnymi reprezentacjami przeszłości wyznacza istotność tego artefaktu do zrozumienia mechanizmów i struktur antagonistycznego postrzegania polityczności pamięci.

Szusza jest szczególnym miejscem na mapie pamięci Górskiego Karabachu. Znajduje się ona na najważniejszej i najkrótszej drodze łączącej Erywań (orm. Երևան) ze Stepanakertem (orm. Մտեպահաներտ). Aby dotrzeć do Szuszy, trzeba było opuścić Armenię w okolicach tzw. korytarza lacyńskiego (orm. Լաչինի միջանցք). Formalnie nie był on częścią Górskiego Karabachu, lecz rejonu lacyńskiego w Azerbejdżanie i stanowił w czasie wojny karabachskiej, razem z Szuszą, miejsce o strategicznym znaczeniu dla ormiańskich wojsk. Konieczność zdobycia korytarza była uwarunkowana potrzebą znalezienia drogi, którą dostarczano niezbędne wsparcie dla oddziałów walczących w okolicach Stepanakertu. Szusza jest zaś położona na wzgórzu górującym nad oddalonym o dziesięć kilometrów Stepanakertem ulokowanym w dolinie. Siły azerbejdżańskie w Szuszy posiadały trzy wyrzutnie rakiet GRAD, wykorzystywane do bombardowania stolicy Górskiego Karabachu (zamieszkaną przed 1988 rokiem w większości przez Ormian). Zdobycie Szuszy 9 maja, a także zajęcie korytarza lacyńskiego 18 maja stanowiły punkt zwrotny działań zbrojnych, który dał Ormianom niezbędną przewagę militarną i przechylił na ich korzyść strategiczną możliwość rozlokowania oddziałów (Cornell 2000: 83). Jadąc główną drogą od Goris (orm. Գորիս), ostatniego miasta w Republice Armenii, przejeżdżało się przez korytarz lacyński, a następnie, pnąc się w górę, przed Stepa-

nakterem odnajdywało się skręt do Szuszy. Przed samym miastem po prawej stronie znajdował się pierwszy z ważnych odniesień pamięci. Na postumencie był umieszczony odrestaurowany czołg T-72, który jako pierwszy wjechał do Szuszy podczas majowej ofensywy. Aby dotrzeć do czołgu, trzeba było najpierw podejść pod tablicę pamiątkową, gdzie po ormiańsku opisano istotność miejsca pamięci. Na górze, przy czołgu nie było żadnej informacji, która mogłaby przybliżyć odwiedzającym rangę historycznej reprezentacji. Dowódcą czołgu był Gagik Awszarjan, jedyny członek załogi czołgu, który przetrwał ofensywę. T-72 miał wdać się w potyczkę z azerbejdzańskim czołgiem, kierowanym przez Alberta Agarunowa, wywodzącego się z rodziny Żydów górskich. Potyczka była początkiem pełnego zajęcia miasta i doprowadziła do neutralizacji wyrzutni rakiet GRAD (de Waal 2013: 191). Jadąc dalej w górę, dociera się do ruin cytadeli i pałacu. W połowie XVIII wieku wieś Szusza została zamieniona w twierdzę przez założyciela Chanatu Karabachskiego Pannach Ali Chana, a ruiny twierdzy są tego wspomnieniem. Następnie, przejeżdżając przez niewielki plac, docierało się do katedry Gazanczecoc (orm. Ղազախուհայկազոց), stanowiącej religijne centrum Ormian w Szuszy. Znacznie ważniejsze z perspektywy narracji pamięci było zejście w prawo z głównej ulicy i eksploracja dawnej, niemal całkowicie zniszczonej azerbejdzańskiej części miasta. Skręcając w prawo za katedrą, dociera się do miejsca, w którym znajdują się najważniejsze odniesienia dla azerbejdzańskiej historii, a więc ruiny trzech meczetów. Pierwszym z nich jest górny meczet Gowhara Agi (azer. Yuxarı Gövhər Ağa məscidi), otoczony metalową siatką i formalnie zamknięty. Na jego teren można było dostać się przez liczne dziury w płocie. Z meczetu pozostały jedynie minarety, część głównej sali oraz mury otaczające dziedziniec. W znacznie lepszym stanie jest meczet dolny Gowhara Agi (azer. Aşağı Gövhər Ağa məscidi), znajdujący się kilkaset metrów niżej. Można do niego wejść, choć jest nieużytkowany. Po lewej stronie od głównego wejścia jest niewielki cmentarz. Po zejściu z powrotem do głównej drogi, na skrzyżowaniu ulic Gazanczecoc i Garegina Nyzdeha znajduje się ostatni z zachowanych meczetów Szuszy, Saatli (azer. Saatlı məscidi). Przejście od katedry i odwiedzenie po drodze wszystkich trzech mecze-

tów okazało się spacerem przez dawną azerbejdzańską część miasta, pośród ruin domów. Większość wartościowych materiałów została rozebrana i wykorzystana, szczególnie elementy drewniane, które nadawały się do spalenia podczas intensywnych i długich karabachskich zim. Szusza jest miastem w połowie zamieszkanym, a w połowie leżącym w ruinie, co wyznaczało istotnie krajobraz pamięciowy ormiańskich mieszkańców miasteczka.

Znaczenie Szuszy dla ogólnego kształtu konfliktowej pamięci Górskiego Karabachu sprowadza się do dwóch wymiarów pamiętania. Pierwszym z nich jest kształtowanie społeczeństwa quasi-państwa przez reprezentacje przeszłości w przestrzeni, zgodne z oficjalną narracją systemu działającego w permanentnym stanie wyjątkowym. W takiej przestrzeni, istniejącej z wyłączeniem zapewnienia trwałości, umacnianie wspólnoty jest realizowane przez antagonistyczne definiowanie własnej polityczności, a więc bycia. W przypadku Ormian okazuje się to tym bardziej wyraźne, gdyż łączy się z elementem tożsamości, który można określić mianem poczucia nieuchronności oraz zagrożenia całkowitym kulturowym unicestwieniem. Elementem znaczącym są wytworzone reprezentacje, z której najważniejszą stanowią monument z czołgiem T-72 Gagika Awszarjana oraz sieć jego znaczeń (il. 10). Czołg T-72 nie jest jedynie upamiętnieniem konkretnej zwycięskiej bitwy, lecz także wspomnieniem wiary w zwycięstwo nad tymi, którzy są wyobrażeni w ormiańskiej narracji jako potencjalni kontynuatorzy polityki ludobójstwa dokonywanego na Ormianach. Przełamanie frontu i zwycięstwo w bitwie o Szuszę były również przełomowe dla poczucia możliwości pokonania tych, którzy wcześniej w tym mieście w 1920, ale też w Sumgaicie w 1988 roku, stanowili zagrożenie dla ormiańskiego trwania. Narracja karabachska łączy się bowiem niezmiennie z narracją o Ludobójstwie Ormian. Z jednej strony więc, Szusza jest dla Ormian symbolem zwycięskiej pamięci, wysiłku zbrojnego, a także jednego z istotnych elementów przekształcania tożsamości wyłącznie opartej na traumie i Ludobójstwie w tożsamość i pamięć, która odwołuje się również do momentów zwycięstw.

Z drugiej strony, ruiny Szuszy znaczyły, podobnie jak znaczyły po masakrze Ormian z marca 1920 roku, o istotnym braku tych,

którzy zdecydowali o wyjątkowości wielokulturowego miejsca. Drugą osią są elementy przypominające wspólne doświadczenie egzystencji w innym reżimie prawdy, które swoją cichą, ale intensywną obecnością przypominają o potencjale odmiennego interpretowania przestrzeni politycznej. Przykładem mogą być pozostałości po meczetach (il. 12). To pamięć „straconego”. Była to również kwestia codziennego odczuwania pamięci, która została wykluczona z oficjalnej opowieści. Elementy podstawowe tej narracji nie pozwalały na pełne osadzenie się w rzeczywistości powstałej po zakończeniu konfliktu. To pamięć, która nie dała szansy na wyjście z mentalnej pułapki tkwienia w politycznym permanentnym stanie wyjątkowym. Egzystując w takich uwarunkowaniach, znając również historię miasta, upadającego, a następnie mozolnie odbudowywanego, by ponownie pogrążyć się w chaosie, trudno oczekiwać trwałości porządku, który nastał po zakończeniu zbrojnej fazy konfliktu w 1994 roku. To przeświadczenie wzmacnia się jeszcze, kiedy weźmie się pod uwagę azerbejdżański sposób budowania narracji o Szuszy, w którym jest ona przedstawiana jako raj utracony²⁴. W przeciwieństwie do niejednoznacznych reprezentacji przeszłości postsowieckiej jest to pamięć definiująca się całkowicie antagonistycznie wobec narracji oficjalnej. Brak okazuje się dojmujący, a świadomość niestabilności zostaje ucieleśniona, dlatego musi ona konfliktowo funkcjonować w dynamicznym procesie z pamięcią hegemoniczną. W tym zestawieniu heroizm, zwycięstwo i walka są przeciwstawione brakowi, pustce, opuszczeniu. Wracając do konstatacji de Waala, przytoczonej na początku tego podrozdziału, trzeba stwierdzić, że ci, po których zostały ruiny (il. 11) i cmentarze (il. 13), mimo wszystkich wydarzeń pozostali sąsiadami.

To ewidentne zderzenie dwóch antagonistycznych narracji na dwóch poziomach (zderzenia narracji ormiańskiej i azerbejdżańskiej oraz zderzenia oficjalnej narracji z codziennym odczuwaniem pamięci) sprawia, że modelowo buduje się narracja styku, oparta na

²⁴ O narracjach azerbejdżańskich o Szuszy oraz kategorii straty pisałem w innym miejscu (Krzysztań 2015c). Rzeczywiście w czasie wojny z 2020 roku walka o Szuszę i jej finalne zajęcie przez wojska azerbejdżańskie narracyjnie były przedstawiane jako odzyskanie raju utraconego.

liminalnych, hybrydowych połączeniach, w której to, co ideologiczne, łączy się z praktyką pamiętania. To narracja, w której, nie odrzucając ustanowionej wiedzy-władzy, włącza się elementy wykluczone. Następuje swego rodzaju reaktywacja wykluczenia, która w tym konkretnym przypadku stanowi wszystko, co związane z azerbejdżańskimi mieszkańcami Szuszy, którzy byli zmuszeni odejść. Historia Szuszy jest doskonałą egzemplifikacją przekonania o nieuniknioności konfliktu, zderzenia sprowadzonego do skrajności. Powtarzalne czystki w mieście (1905, 1920, 1988, 1992) skłaniają do przekonania, że nie ma podstaw, by wierzyć, że militarne zwycięstwo ustanowiło nowy porządek oraz odmienny reżim prawdy, raz i na dobre. Pozostałości w postaci ruin sugerują uznanie, że druga połowa mieszkańców miasta pewnego dnia wróci, zamykając kolejną fazę niezmiennego cyklu. Narracja styku odrzuca antagonistyczne wyobrażenie o tym, że proces polityczny się dokonał, a zajęcie Szuszy i Górskiego Karabachu przez Ormian było utopijnym spełnieniem. Trwanie reprezentacji przypominających o Innym, o jego doświadczeniu, okazuje się strukturalną przeszkodą do uznania konsolidacji i zamkniętego charakteru procesu przemian po zakończeniu zbrojnej fazy konfliktu. Jest ona jeszcze podsycana faktyczną ucieleśnioną walką na linii frontu. Zachowanie *status quo*, trwanie w permanentnym stanie wyjątkowym, było długofalowo niemożliwe, będąc (narracyjnie) poważnym nadużyciem dla cykliczności dziejowej opowieści miasta Szusza. Nie oznacza to jednak, że różnica, istnienie ogromnej grupy wykluczonych, może prowadzić do kreacji relacji społecznych opartych na agonistycznej wizji polityczności, zakładających, że nieuniknioną konfliktu można neutralizować. Wracając do idei Mouffe, aktualnie społeczne ramy pamięci pozwalają na trwanie narracji opartej na antagonizmie przeciwników. Demokracja systemów politycznych w Azerbejdżanie i Armenii może mieć skrajnie odmienne konsekwencje, sugerując, dzięki poczuciu pustki przestrzeni pozostawionej przez wykluczonych, że istnieje szansa na agonizm przeciwników w poszukiwaniu konfliktowego konsensusu (Mouffe 2008: 67–68). Znacznie bardziej prawdopodobna jest perspektywa ponownego traumatycznego zderzenia w konkretnych warunkach społecznych, kulturowych i politycznych.

Pamięć pustki i braku – Agdam i Wank

Znaczenie miasta-ducha, Agdamu (azer. Ağdam), po ormiańsku zwanego Akna (orm. Աղձամ), oraz jego okolic było równie istotne dla narracji pamięci w nieuznawanej Republice Górskiego Karabachu. Analogicznie do pamięci Szuszy, ta przestrzeń była reprezentowana przez niejednoznaczne struktury pamięci w długim trwaniu, zrozumiałe jedynie w szerokim kontekście. Przytaczany przykład etnograficzny wiąże się także ze znaczeniami przeniesionymi do innego miejsca – niewielkiej wsi Wank (orm. Վանք) i drogi łączącej Stepanakert z Askeranem. W przeciwieństwie do Szuszy, której historia okazuje się przeplataniem harmonijnego wspólnego życia z momentami dramatycznych masakr i pogromów, Agdam jest miastem, które było zamieszkane niemal wyłącznie przez Azerbejdżan²⁵. W momencie upadku ZSRS miasto zamieszkiwało niemal trzydzieści tysięcy mieszkańców, do 2020 roku, według informacji karabachskich władz, miasto było zasiedlone przez niecałe pół tysiąca osób (Musayelyan 2011; *Новостям-ARMENIA Today-Карабах: Агdam переименован в Акна* b.d.). Zdobyły je siły ormiańskie 23 lipca 1993 roku, w wyniku odsunięcia od władzy w Azerbejdżanie Abulfaza Elczibeja i rozproszenia sił azerbejdżańskich oraz braku obrony strategicznych pozycji (Hakobyan 2010: 200–205; de Waal 2013: 226–228). W czasie walk miasto zostało mocno zniszczone. To, co zachowało się po upadku, zostało w dużej mierze doprowadzone do ruiny przez szabrowników, a także okazjonalną wymianę ognia między Ormianami a Azerbejdżanami. Zajęcie Agdamu i następujące po nim zdobycie Fizuli (azer. Füzuli), po ormiańsku zwanego Waranda (orm. Վարադաւն), były końcowym momentem wojny w sensie militarnym, ale również mentalnym tryumfem Ormian, który miał duży wpływ na późniejsze odniesienie pamięci wobec pozostałości po Agdamie. Oprócz znaczeń zawartych w dialektyce wspomnienia zwycięstwa i odczuwania braku w permanentnym stanie wyjątkowym lokalizacja Agdamu blisko linii frontu skłania do intensywniejszego odczuwania tymczasowości miejsca. Przeniesiona pamięć do

²⁵ Wiarygodne dane statystyczne pochodzące z sowieckich spisów ludności można odnaleźć w: *Ethno-Kavkaz* 2014.

skrytej w górach wsi wiąże się z kolei z koniecznością uznania własnej straty oraz z możliwością ponownego wybuchu skrajnej przemocy.

Znacząca dla narracji pamięci była też struktura krajobrazu kulturowego wyznaczającego przestrzeń między Stepanakertem a obszarem pamięci zrujnowanego Agdamu i jego okolic. Stepanakert, stolica Górskiego Karabachu, jest miastem pełnym śladów postowieckości, a także sznurów z suszącym się praniem, rozwieszonych pomiędzy oknami bloków z epoki Chruszczowa²⁶. Sowiecki charakter miasta jest skutkiem jego nienaturalnej rozbudowy, wynikającej z dewastacji i upadku roli Szuszy jako głównego ośrodka regionu na początku lat 20. XX wieku. Aby dotrzeć w okolice Agdamu, trzeba wyjechać z miasta na północ. Po lewej stronie, zaraz za rogiatkami miasta, zaczynają rozciągać się wzgórza, na których są ustawione ormiańskie posterunki wojskowe. Droga nie była najbezpieczniejsza, gdyż kilka kilometrów na prawo rozciągała się główna linia frontu, gdzie cyklicznie odbywały się wzajemne ostrzeliwania. Za Stepanakertem rozciągają się ruiny miasteczka Chodżały (azer. Xocalı), po ormiańsku zwanego Iwanjan (orm. Իվանյան). Jest to również ważne miejsce na mapie pamięci, będąc zarówno odniesieniem dla Azerbejdżan, jak i dla Ormian. 26 lutego 1992 roku doszło tu do największej masakry cywilów podczas trwania konfliktu. Oddziały ormiańskie, razem z 366 pułkiem strzelców zmotoryzowanych sił Wspólnoty Niepodległych Państw, dokonały tam pogromu ponad 600 azerbejdżańskich cywili²⁷. Zbrodnia w Chodżałach stanowi niezwykle ważny element azerbejdżańskiej nar-

²⁶ Mowa tu o tzw. chruszczowkach (*хрущовка*), niskim jakościowo budownictwie socjalnym, charakterystycznym dla każdego sowieckiego miasta. W Stepanakercie, jako że jest on nowym miastem, a więc rozwijającym się wyłącznie w czasach sowieckich, taka architektura mieszkalna stanowi większość. Podobnymi przykładami miast projektowanych są Biszek w Kirgistanie oraz Sumgait w Azerbejdżanie.

²⁷ Kwestia przebiegu wydarzeń pozostaje pod silnym wpływem propagandy państwowej zarówno ze strony Azerbejdżanu, jak i Armenii (zob. Cornell 2000: 81–83; de Waal 2013: 182–185). Najbardziej wiarygodne wydają się raporty przygotowane przez organizacje międzynarodowe, konkretnie Human Rights Watch i rosyjskie stowarzyszenie Memoriał (zob. Доклад Правозащитного Центра «Мемориал» о массовых нарушениях прав человека, связанных с занятием

racji, tworzonej na użytek wewnętrzny, a także wykorzystywanej w polityce zagranicznej, w ramach promocji azerbejdżańskiej narracji polityki historycznej. W przypadku narracji ormiańskiej Chodżały stanowią wyraźną zadrę na mitologicznym obrazie chwalebnej wojny o przetrwanie w Górskim Karabachu. Kierując się dalej na północ, mija się Askeran, również symboliczny jako jedno z pierwszych miejsc, w których odrodziła się nienawiść ormiańsko-azerbejdżańska w 1988 roku (Broers 2019: 29). Za Askeranem droga się rozwidła. Główna trasa kieruje się na północny zachód, a poboczna, niemal nieutwardzona droga prowadzi do ruin Agdamu, głównego miasta Nizinnego Karabachu, leżącego poza granicami Republiki Górskiego Karabachu, a za czasów sowieckich poza NKAO²⁸. Opuszczone miasto, zasiedlone przez nieokreśloną liczbę nielegalnych mieszkańców, stanowi w swojej pustce ważny element wizualnego odniesienia dla mieszkańców Górskiego Karabachu (il. 16). Po drugiej stronie drogi znajduje się istotny monument, miejsce komemoracji, analogiczne w swojej estetyce i symbolice do pomnika czołgu T-72 obok Szuszy (il. 14). Nie był on równie znany i odwiedzany, jednakże jedna istotna różnica czyni go ważnym odniesieniem antropologicznym. W bezpośrednim sąsiedztwie znajduje się bowiem grób żołnierzy, którzy stanowili załogę czołgu, poległą w trakcie walk o pozycje w Askeranie i Agdamie (il. 15). Kontynuując podróż zniszczoną i dziurawą główną drogą, dotrzeć można do wioski Kiczan (orm. Կիչան), a następnie do ostatniej wsi, Wank, która w zestawieniu z innymi wielkościami podobnymi siedliskami ludzkimi, jest

населенного пункта Ходжалы в ночь с 25 на 26 февраля 1992 г. Воруженными формированиями).

²⁸ Obcokrajowiec, aby dostać się do opuszczonego miasta, w Wydziale Konsularnym Ministerstwa Spraw Zagranicznych Republiki Górskiego Karabachu musi uzyskać specjalną przepustkę oraz asystenta, który towarzyszy podróżnemu w odwiedzinach miasta-widma. Przepustkę trudno było uzyskać, co władze najczęściej tłumaczyły dbałością o bezpieczeństwo podróżnych, zagrożonych m.in. groźbą natrafienia na nierozbrojone do tej pory miny. Drugim rozwiązaniem było przekupienie któregoś z licznych taksówkarzy, spędzających dnie w okolicach stepanakerckiego dworca autobusowego. Taksówkarze zwykle przedstawiali Agdam jako niezwykle atrakcję turystyczną, opuszczone miasto pełne zniszczonych budynków, warte nawet nielegalnego odwiedzenia.

niezwykle zadbana. Obserwacja i wywiady przeprowadzone w wiosce wskazują, że prosperuje ona dobrze ze względu na działalność „bogatego Ormianina, który stąd pochodzi”, a także obecność ważnej destynacji sakralnej, klasztoru Gandzasar (orm. Գառնահայրապետական վանք)²⁹. Najistotniejszym jej elementem znaczącym jest mur otaczający jedną z posesji, wyklejony tablicami rejestracyjnymi pochodzącymi ze zniszczonego Agdamu (il. 17). Ten rodzaj upamiętnienia jest oddolnym uzupełnieniem oficjalnej narracji, obecnej w muzeach oraz instytucjach władzy państwowej (il. 18).

Istnienie Agdamu, opuszczonego miasta-widma ma wieloznaczne reperkusje dla pamięci kolektywnej Ormian z Górskiego Karabachu w wielu wymiarach. To przede wszystkim pamięć pełna dwuznaczności. Występuje tu rzeczywista regulacja odgórna, propagandowa, ideologiczna wizja reprezentowania przeszłości w teraźniejszości. Wchodzi ona w dialektyczną relację z indywidualnymi sposobami pamiętania. W przeciwieństwie do Szuszy, której historia oraz ukształtowanie przestrzenne mogą skłaniać do przypuszczenia o możliwości powrotu tych, którzy musieli odejść, tworząc permanentny stan wyjątkowy, doprowadzenie całego miasta do całkowitej destrukcji było wyraźnym symbolem chęci narracyjnego utrwalenia porządku, który, zarówno na poziomie instytucjonalno-normatywnym, jak i codziennej egzystencji, nie powinien być przyjmowany jako dany. Miasto nie istniało w mieszanym porządku narracji, ale pozostawało, z jednej strony, obrazem całkowitego zwycięstwa, z drugiej – wspomnieniem straty i przypomnieniem dla Azerbejdżan, strony przeciwnej, że nawet zwycięstwo militarne oznacza powrót na spaloną ziemię. Jednocześnie Wank i Agdam istnieją w przestrzeni pamięci w nierozzerwalnym połączeniu. W tej wizji czołg i grób były wyraźnymi reprezentacjami zwycięstwa. Było ono pełne poświęcenia okupionego stratami, które tracą swą anonimowość przez nazwanie konkretnych ofiar, a więc bohaterkiej załogi czołgu. Indywidualne wspomnienie bohaterów miało skłaniać do heroicz-

²⁹ Chodzi o Lewona Hajrapetjana. Był on ormiańskim biznesmenem, działającym w Rosji przede wszystkim w branży energetycznej. Po oskarżeniu m.in. o defraudację został skazany. Zmarł w 2017 roku w więzieniu w rosyjskiej Republice Mordowii, w trakcie odbywania wyroku.

nej obrony, bez względu na okoliczności, nawet za cenę poświęcenia życia, analogiczną do sowieckiej, materialistycznej wizji nieśmiertelności. W tej narracji tablice rejestracyjne rozwieszono na ogrodzeniu w niewielkiej wiosce są skalpami zdobytymi na pokonanych przeciwnikach.

Poza wizją hegemoniczną utwierdzającą upolitycznienie przez suwerena każdego aspektu rzeczywistości istniała również narracja oparta na odmiennych sposobach interpretowania przestrzeni pamięci. Obserwacja etnograficzna i rozmowy przeprowadzone wśród mieszkańców wsi wskazywały, że nie ma tam w zasadzie ani jednej osoby, która nie wzięłaby udziału w partyzanckiej walce przeciwko Azerbejdżanom, szczególnie że intensywność konfliktu miała poniekąd totalny charakter. Ich interpretacja rzeczywistości była jednak odmienna od zwycięskiej wizji imputowanej w oficjalnej narracji, która nie zakładała ponownej eskalacji konfliktu zbrojnego i ewentualnej zmiany. W tej alternatywnej interpretacji wspomnienie wojny było reprezentacją zwycięstwa okupionego ogromnymi stratami, połączonego z przekonaniem, że trauma wojny może się powtórzyć, a to, co zostało zdobyte nieopisanym wysiłkiem, trzeba będzie obronić ponownie. W opowieściach początkowo dominowała postawa heroiczna, próba przytaczania anegdot o własnej odwadze. Za każdym razem jednak, wraz z upływającym czasem i kolejnymi kieliszkami alkoholu, przewagę zaczynały zdobywać trauma i płacz, towarzyszący każdemu indywidualnemu wspomnieniu³⁰. Było ono odarte z heroiczności i sprowadzało się raczej do poczucia straty, która nie mogła być wytłumaczona przez odwołanie do wyższego celu, jakim była walka o zachowanie tożsamości kolektywnej. Tablice rejestracyjne działały jako przywołanie chwały militarного zwycięstwa, jednakże równie istotne okazywało się przypomnienie, że zwycięstwo wymagało ofiar wśród sąsiadów – tych którzy byli inni, a także, wzmagając jeszcze poczucie straty, swoich bliskich. Widok Agdamu, istnienie miasta-widma w zawieszeniu, wbrew założeniom propagandy, przypominał niezwykle intensywnie o tymczasowości,

³⁰ To wydarzenie antropologicznie opisałem szczegółowo w innym miejscu (Krzysztań 2015c: 65–68).

o potencjale wybuchu kolejnego konfliktu, który może zmieść wszelką, dotychczas w miarę lub w założeniu skonsolidowaną, stabilność. Wspomnienia indywidualne odarte z oficjalnej, hegemonicznej narracji były znacznie bliższe stanowi faktycznemu, co udowodniło pełne odmrożenie konfliktu w 2020 roku.

Permanenty stan wyjątkowy

Kwestia stanu faktycznego konfliktu o Górski Karabach oraz instytucji jego rozwiązania została dogłębnie opisana w wielu opracowaniach akademickich i analitycznych. Podobnie jest z faktografią oraz makropolitycznym podejściem do zagadnienia (zob. m.in. Croissant 1998; Garagazov 2006; 2016; O’Lear i Whiting 2008; Saparov 2014; Broers 2015; Geukjian 2016; 2019; Cheterian 2018). Bogatym źródłem dokumentów z perspektywy ormiańskiej jest część książki Tatula Hakobyana *Karabakh Diary. Green and Black. Neither War nor Peace* (2010: 365–411). Jednakże, aby przybliżyć się do zrozumienia mechanizmów i struktur działania pamięci w permanentnym stanie wyjątkowym, konieczne okazuje się dokładniejsze zinterpretowanie istoty trwania jednostki politycznej, jaką jest „postsowiecka republika nieuznawana”. Można wskazać niewiele teoretycznych prób zdefiniowania tej przestrzeni. Analizy zachodniego dyskursu fenomenowi niepodległych *de facto* quasi-państw powstałych po rozpadzie ZSRS oraz refleksje nad istotą konfliktu pojawiają się w nielicznych tekstach (zob. m.in. Adamczewski 2009; 2012; Czachor 2014; Markedonov 2014; Yemelianova 2015). Konieczne okazuje się zdefiniowanie zagadnienia dla zrozumienia mechanizmów i struktur pamięci.

Najważniejszym elementem trwania w przestrzeni nieuznawanej jest całkowite rozmycie sfer prywatnego i publicznego, czego najwyraźniejszą egzemplifikacją stanowi istnienie w przestrzeni grobów poległych żołnierzy. Życie w nieuznawanej republice okazuje się życiem nie-prywatnym, życiem sprowadzającym się do wspomnienia przeszłości, w którym całość polityczności jest definiowana przez dychotomię. Utrwalanie własnej tożsamości pokonfliktowej opiera się na schmittiańskim postrzeganiu rzeczywistości na wyobrażonej różnicy z wrogiem, który istnieje jedynie we wspomnieniu, przez brak

i nieobecność. Jest również cyklicznym powtarzaniem momentów najbardziej dramatycznych, a więc eskalacji działań zbrojnych, które kończą się powrotem do *status quo*. Ten brak, nieobecność ucieleśnionego, a więc sąsiadów Azerbejdżan, jeszcze mocniej wzmagają konfliktowe postrzeganie rzeczywistości. Doświadczenie wspólnej egzystencji zanika we wspomnieniu, a jedyne, co pozostaje, to definiowanie siebie przez pryzmat różnicy i traumy. Taka narracja styku, w której miesza się publiczny charakter hegemonii polityki z prywatnym charakterem reprezentacji polityczności indywidualnej, sprawia, że mitologizacja postępuje, uniemożliwiając poszukiwanie odmiennych sposobów interpretacji rzeczywistości. Brak i nieobecność narzucone przez oficjalną narrację są wyraźnie odczuwalne w politycznym doświadczeniu przestrzeni, która w niemal każdym miejscu jest poprzetykana wspomnieniami o wspólnym życiu.

W permanentnym stanie wyjątkowym polityczna wola suwerena nie ma wielkiego znaczenia, jest spychana na margines przez całkowite zawieszenie wywołane ideologiami i procedurami. Trwanie w sytuacji stałego zagrożenia, zdaniem hegemonicznej narracji, wymaga wydobycia nadzwyczajnych środków regulujących. Tylko wybiegi pomagają przetrwać w codziennej praktyce życia, realizowane na zmarginalizowanym terytorium, w przestrzeni, której hegemonia nie jest w stanie wypełnić. Są też w tej przestrzeni miejsca, w których odgórne założenia hegemonii przekształcają się w odmienną interpretację. Stan wyjątkowy, w którym są zawieszani mieszkańcy Górskiego Karabachu, jest włączającym wyłączeniem, w którym współodczuwają oni swą ograniczoność. Zachowywanie *status quo* w perspektywie indywidualnej wzmagają przeświadczenie o tymczasowości. To całkowity brak odczuwanej trwałości, przy jednoczesnym głębokim utrwalaniu narracji o stałym charakterze systemu normatywno-instytucjonalnego.

Ostatnim elementem w dyskursie konfliktowym permanentnego stanu zagrożenia jest wykluczenie, które występuje na wielu poziomach. To właśnie zagadnienie łączy mechanizmy i struktury pamięci charakterystyczne dla postkolonialnych naleciałości oraz konsekwencje istnienia zamrożonych konfliktów. Przykłady etnograficzne zrujnowanej części Szuszy oraz całkowicie zdegradowa-

nej przestrzeni Agdamu są możliwościami, które zostały wykluczone w celu realizacji konkretnej hegemonicznej wizji rzeczywistości. Mogłyby się stać ważnymi elementami koncyliacji między Ormianami, Ormianami karabachskimi oraz Azerbejdżanami, przekształcając antagonistyczny charakter relacji politycznych w agonistyczny, gdzie różnice, a także to, co konfliktowe, przekształca się w przestrzeń porozumienia przez pamięć, w celu zapobieżenia, przykładowo, ponownej eskalacji przemocy. Istnienie głęboko osadzonego dyskursu całkowitej nienawiści wobec adwersarza okazuje się istotną barierą w redefiniowaniu konfliktu politycznego tak, aby przekształcał się on stopniowo w agonistyczne współodczuwanie. Po części wynika to z hegemonicznego i przygodnego założenia władzy, która opiera swoją stabilność i legitymizację na permanentnym stanie wyjątkowym. Jednakże okazuje się też realizacją społecznego oczekiwania, często skłaniającego się, na co wskazują rozmowy z mieszkańcami Górskiego Karabachu, ku poczuciu tymczasowości, która będzie mieć swój kres w momencie powrotu dawnych sąsiadów – by się zemścić lub zakończyć dziejowy cykl.

Istnienie politycznej instytucji, takiej jak Górski Karabach, opiera się na utrzymywaniu permanentnego stanu wyjątkowego, który jest kultywowany przez znamiona normalności. Nie stanie się on jednak nigdy w pełni jednoznaczny strukturą przyjmowaną jako dana, z uwagi na mechanizmy pamięci, które sprowadzają się do relacji z Innym. Permanentny stan wyjątkowy nie może zmienić się w strukturę wspólnotowego *polis* ze względu na brak i zapomnienie. W stanie wyjątkowym pożądanym stanem jest brak Innego. Biorąc jednak pod uwagę bliskość relacji, symbolicznie odzwierciedloną w pustych przestrzeniach fizycznych zrujnowanych miast, struktura pamiętania sugeruje raczej nieobecność istotnego czynnika wypełniającego schemat tożsamości. Tym czynnikiem okazuje się Inny, który, będąc Innym, jest jednocześnie najbliższy, a więc niezbędny dla definiowania i uznawania własnej tożsamości. Może on rozdzić skrajną nienawiść, gdyż ze wszystkich Innych sąsiad-Inny jest najbliższy. Całość konfliktowej polityczności nieuznawanego terytorium opiera się więc na odniesieniu do nieobecnego Innego, co uniemożliwia likwidację stanu wyjątkowego i przyjęcie nowej for-

my. Nie zmienia tego stanu nawet całkowite zredefiniowanie statusu Górskiego Karabachu po zakończeniu wojny z 2020 roku.

Pamięć i wspólnota

Pamięć jako czynnik konsolidujący

Kwestia sowieckiej przeszłości oraz dramatycznych przemian w czasie ZSRS i po jego upadku jest w szczególny sposób powiązana z zagadnieniem odtwarzania i rekonstruowania wspólnoty etnicznej i narodowej, a także roli pamięci w tychże procesach. Upadek Związku Radzieckiego nie był, wbrew niektórym opiniom, niespodziewany i rewolucyjny. Był to proces, który rozłożył się w czasie i choć ostateczny kształt sytuacji społeczno-politycznej, która miała nastąpić po tym rewolucyjnym krachu, nie był pewny do samego końca (uzyskanie niepodległości przez poszczególne republiki), dał impuls do przekształceń dyskursów pamięci i tworzenia od nowa wspólnoty symbolicznej. W momencie, kiedy procesy ponownej konsolidacji idei narodowych w państwach sowieckich nabierały rozpędu, zachodnie idee coraz intensywniej odchodziły od koncepcji państw narodowych z ich silnymi gospodarkami w stronę konsensu waszyngtońskiego oraz wspólnot ponadnarodowych, skupionych wokół idei korporacyjnego multipolarnego świata. Rozwój tradycyjnych, modernistycznych koncepcji procesów budowy narodu i państwa na Kaukazie Południowym spotykał się z ogólnym trendem odchodzenia od państwocentrycznego rozumienia wspólnoty międzynarodowej w byłym Pierwszym Świecie. Równie silnie ujawniała się wówczas pokusa odrzucenia idei budowy państw monoetnicznych (bądź takich, gdzie jeden z etnosów jest dominujący) w stronę wieloetnicznych wspólnot, skupionych wokół jednego trzonu symboliczno-dyskursywnego. Ta dominująca narracja zderzyła się z rzeczywistością formalnie wieloetnicznej i wielonarodowej struktury ZSRS (ale też Jugosławii, a poniekąd i Czechosłowacji), faktycznie głęboko podzielonej. Rozprzężenie zamordyzmu centrum w wyniku polityk pierestrojki i głośności rozbudziło drzemiące ir-

redentyzmy, prowadząc w konsekwencji do budowy i rekonstrukcji regresywnych (z punktu widzenia modernistycznie progresywnych zachodnich idei liberalnej demokracji) narracji etnocentrycznych, opartych na wykluczeniu i definiowaniu siebie przez opozycję do Innego. Ten proces nabrał szczególnej intensywności na Kaukazie, gdzie tygiel grup etnicznych, językowych i religijnych uległ głębokim strukturalnym przeobrażeniom w efekcie cywilizacyjnego skoku dokonanego w czasach imperialnych, a także w konsekwencji aktywnej polityki narodowościowej prowadzonej przez Józefa Stalina. W pamięci zachowały się też wcześniejsze zadry i konflikty etniczne z czasów skomplikowanej historii Cesarstwa Rosyjskiego oraz krótkiej historii Zakaukaskiej Demokratycznej Republiki Federacyjnej i niepodległej Gruzji, Armenii i Azerbejdżanu, sprzed sowieckiego podboju Kaukazu. Dokładając do tego jeszcze pamięć i tradycję poszczególnych etnosów, która przez mity i legendy, ale również artefakty historyczne albo pseudohistoryczne, jest liczona nawet nie w setkach, a tysiącach lat, gwałtowny rozwój wykluczającego nacjonalizmu stał się faktem. Te procesy wewnętrznej integracji, wciąż w ramach struktury chwiejącego się glinianego kolosa, jakim w latach 80. był ZSRS, przypominają schematy trybalnego konstruowania wspólnoty. Społeczeństwo zewnętrznie zmodernizowane przez cywilizacyjną rolę kolonializmu sowieckiego wróciło do etnicznych korzeni, by ponownie skonsolidować bądź stworzyć *imaginarium* narodowe. Jednocześnie został wytworzony specyficzny rodzaj liminalnej antystruktury – *communitas*, potrzebującej gwałtownego rytuału przejścia, który mógłby stać się punktem zwrotnym w tworzeniu wspólnoty i struktury społecznej w całym znaczeniu (Turner, Abrahams i Harris 1991: 358–375).

Uwolnione irredentyzmy, oparte na mitach, wyobrażeniach i pamięci, dynamicznie przeobrażające się wraz z postępującym kryzysem, doprowadziły do wojny o Górski Karabach (1988–1994), wojny w Osetii Południowej (1991–1992), wojny w Abchazji (1993–1994) oraz wielu pomniejszych, mniej dramatycznych konfliktów o charakterze etnopolitycznym. To właśnie one stały się dla historii mnemonicznych Kaukazu Południowego, dla rekonstruowanych bądź tworzonych tożsamości narodowych, jednym z najważniej-

szych mitów ugruntowujących zapotrzebowanie na rytuał przejścia od *communitas* do nowej struktury. W niektórych przypadkach stały się nawet nowym mitem założycielskim wspólnot etnonarodowych w ramach quasi-państwa *de facto* niepodległego (przypadek Abchazji). Istota rytuału religijnego, znana z prac Turnera, zamienia się w swoisty rytuał polityczny. Konflikty, które same w sobie stały się osobną osią dyskursywną w narracji mnemoniczej, przekształciły znacznie sposób opowieści o przeszłości, wpływając na wyraźne ugruntowanie teorii etnocentrycznych i wykluczających. Naród jako wspólnota symboliczna w warunkach względnego pokoju, ale wciąż podświadomie odczuwająca niepewność bycia uznanym (bądź będąc nieuznanym), rozwija potrzebę samopotwierdzenia tożsamości w codzienności. Te potwierdzenia (refleksywność i reprezentacja) pojawiają się na poziomie symbolicznym, gdzie większe znaczenie od faktów historycznych ma dynamicznie modyfikowana pamięć. Wyobrażenia i mity konstruują przestrzeń reprezentacji, by utwierdzać wspólnotę narodową i wspierać procesy narodotwórcze i państwowotwórcze. Ta etniczność przeobrażona w wyniku głębokich przemian po upadku ZSRS, uwidacznia się w wielu aspektach przestrzeni politycznej. Jest wyraźna w warstwie narracyjnej, w artefaktach kultury, które są tworzone z myślą o zewnętrznym odbiorcy, ale także w opresyjnych systemach wizualnych, gdzie mit narodotwórczy obejmuje przestrzeń codzienności. Narracja pamięci zinstytucjonalizowanej zderza się zaś z wyobrażeniami i pamięcią komunikatywną, tworząc nową jakość rozumienia własnej kolektywnej tożsamości. To wyobrażeniowe konstruowanie wspólnoty narodowej, budowanie *imaginarium*, oparte na etnicznych źródłach narodów objawia się przez dystynkcje społeczne oraz przemoc symboliczną obecną na wielu poziomach, począwszy od przestrzeni publicznej, przez edukację, oficjalną narrację, aż po akty prawne i faktyczny stan działania poszczególnych organizmów, które podlegają analizie. Ta wyobrażona wspólnota etniczno-narodowa potrzebuje potwierdzeń na poziomie praktyki życia codziennego w zróżnicowanych reprezentacjach, refleksach, rekonstrukcjach i imaginacjach (A. D. Smith 1991; Bourdieu 2006; Brubaker i in. 2006).

Wspólnotowy wymiar pamięci

Analiza na tym poziomie ukazuje sposoby konstruowania elementów spajających tożsamość i wspólnotę, przez odwołania do konkretnych artefaktów, mechanizmów i struktur pamięci. Wspólnota jest tym, co łączy i zespala. Badania idei wspólnoty, jej źródeł, przyczyn oraz teleologii zajmuje nauki społeczne od dawna. W klasycznej postaci stworzonej przez Ferdinanda Tönniesa wspólnota (*Gemeinschaft*) opiera się na „woli organicznej”, kształtując się i konsolidując przez emocjonalne odniesienia, podstawę stowarzyszenia (*Gesellschaft*) stanowi zaś zasada dychotomicznego zestawienia, formalne związki i umowy o określonej celowości (zob. Tönnies 1988). Badania niemieckiego socjologa odnoszą się do analizy historycznej i oświeceniowego przekonania o progresywnym rozwoju społecznym. W swoim piarstwie Tönnies traktował wspólnotę jako doświadczenie historyczne, typowe dla grup pierwotnych (np. łowiecko-zbierackich grup interesu), w zrzeszeniu widział natomiast nowoczesną formę społeczną. Prosta dychotomiczna definicja koresponduje najlepiej z przyjętą wizją interpretowania styku polityki i polityczności w ramach teorii oraz z antagonistyczno-agonistyczną koncepcją konfliktu i polityczności. Emocjonalna wspólnota jest afektywnym, wyobrażonym konstruktem łączonym wokół idei przyjmowanych jako dane, co stanowi oddolny akt polityczny. Wstępowanie do wspólnoty odbywa się najczęściej przez negatywne odniesienie, a więc kształtuje się na opozycji wobec kogoś/czegoś. Jednocześnie zagadnienie wspólnoty okazuje się jednym z najbardziej wieloznacznych i nieprecyzyjnie zdefiniowanych terminów w naukach społecznych. Wybieram zatem najprostszą definicję, która pozwala na swobodne lawirowanie pomiędzy takimi istotnymi zagadnieniami, jak wspólnota etniczna, wspólnota narodowa, wspólnota pamięci, czy też wspólnota doświadczenia. Wielość i kontradycyjność teorii i definicji tożsamości zbiorowej, a także jedynie poboczne, kategoryzujące użycie tego pojęcia, skłaniają do wykorzystania bardzo podstawowej definicji. Jak pisała Antonina Kłoskowska: „Tożsamość to suma identyfikacji jednostki” (1992: 138). Tożsamość zbiorowa to suma tych identyfikacji – społeczne przekonanie

o przynależności do jednej grupy i silna z nią identyfikacja. Również w tym przypadku wprowadzam najprostszą definicję, która pozwala na dogłębne omówienie tożsamościowych elementów dyskursu pamięci w badanej przestrzeni. Taki sposób interpretacji umożliwia splecenie zagadnień wspólnoty i tożsamości przez odniesienie do znaczących i pustych znaczących elementów, które są konstruowane i wykorzystywane w procesach politycznych do skonsolidowania niejednorodnych strukturalnie grup. Dotyczy to w głównej mierze procesów konstruowania i budowania narodów i państw w postkolonialnym dyskursie.

Aby pełniej zdefiniować wspólnotę (tożsamość) narodu i etni, niezbędne okazuje się umieszczenie w siatce pojęć definicji narzędzia koniecznego do ukształtowania obu pojęć. Wychodząc od koncepcji Benedicta Andersona i Anthony'ego D. Smitha, przyjmuję, że nacjonalizm to przednarodowa ideologia. Nowoczesne konstrukcje narodu wyrastają z koncepcji nacjonalizmu, a nie odwrotnie, jak zwykło się przyjmować w kręgach nacjonalistycznych. W klasycznej definicji Ernest Gellner definiuje nacjonalizm następująco: „[nacjonalizm] jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi. Zasada ta pozwala natychmiast zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch” (2009: 75). To, co Gellner określił mianem sentymentu, Anthony D. Smith nazwał ideologią (2007: 21). Zatem nacjonalizm uwidacznia się na obu poziomach dyskursywnych – jako zinstytucjonalizowany, często państwowy, odgórny ruch polityczny oraz społeczny sposób konstruowania narracji. Modernistyczna koncepcja Gellnera, zarówno dotycząca nacjonalizmu, jak i narodu, mimo krytycznego omówienia najpełniej wpisuje się w narzucone modernistyczne pojmowanie tych kategorii na Kaukazie Południowym. Jednocześnie definiowanie tak szerokiego pojęcia, jak nacjonalizm, okazuje się z oczywistych względów mocno umowne, a sama definicja powinna być traktowana raczej jako przydatne porządkujące wywód narzędzie, a nie wyrocznia, od której nie ma odwołania.

Analogicznie można ująć jeden z najbardziej sprzecznych, a jednocześnie najsilniej oddziałujących na codzienność konstrukt spo-

łeczny, jakim jest naród, bardzo wieloznaczny termin w humanistyce. Ponieważ jedną z podstaw analizowania dyskursów pamięci w Gruzji i Armenii jest ich osadzenie w kontekście kształtowania się wspólnoty (głównie etnicznej i narodowej), najbardziej adekwatna wydaje się koncepcja konstruktywistyczna Benedicta Andersona: „[naród] jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna” (Anderson 1997: 19). Zatem naród to wspólnota wyobrażona jako stała i niezmienna, w istocie będąca rezultatem modernistycznego przełomu i pojawienia się nacjonalizmu. W przypadku badań struktur pamięci Kaukazu Południowego istotne będzie rozróżnienie modernistycznego źródła nacjonalizmu i koncepcji narodu oraz znacznie rozpowszechnionej, dominującej koncepcji perenialistycznej. Wydaje się, że nie wymaga tłumaczenia wybór koncepcji, którą można nazwać subiektywną (A. D. Smith 2007: 23). Niemniej znacznie więcej kontrowersji może wzbudzać połączenie koncepcji Andersona i Gellnera z teoriami postkolonialnymi, w ramach których przeprowadzono krytykę ich podejścia (zob. Gandhi 2008: 96–101). Zgadzam się z Gandhi, że przyjęty podział na nacjonalizmy „dobre” i „złe” jest nietrafiony w odniesieniu nie tylko postkolonialnym. Jednakże do moich celów badawczych nie należy ocena tej części pracy Andersona i Gellnera. W kontekście konstruowania wspólnoty na Kaukazie Południowym modernistyczne podejście obu teoretyków dobrze spełnia teoretyczną potrzebę.

Następne analizowane terminy to „etnia”/„etniczność”, które są ważne ze względu na niejednoznaczne relacje koncepcyjne między etnią, narodem i państwem w abchaskiej, gruzińskiej i ormiańskiej narracji oficjalnej. Wprowadzenie terminu „etnia” okazuje się szczególnie istotne w przypadku narracji diaspory ormiańskiej, która jest pozbawiona kilku elementów należących do definicji narodu. Jest to także konieczne dla zrozumienia sposobu budowania opowieści o przeszłości, kiedy historia etni jest kategoryzowana tak, jak historia narodu. Termin oznacza wspólnotę etniczną, a więc wspólnotę skupioną wokół tożsamości zbiorowej opartej na kilku wymiarach: na nazwie zbiorowej, wspólnym micie pochodzenia, podzielanej historii (pamięci), wyróżniającej się podzielanej kultury, powiązaniem

z określonym terytorium i poczuciem solidarności. To, czego nie ma etnia, a ma naród, to zunifikowany podział pracy oraz wspólny system prawny i polityka (A. D. Smith 2009a: 31–43)³¹. Oba wymiary są konsekwencją modernizmu – industrializacji i rewolucji francuskiej, a więc na Kaukaz Południowy dotarły jako idee wprowadzone (czasem narzucone) przez kolonialnego hegemonia (Cesarstwo Rosyjskie, a potem ZSRS). W efekcie dość powszechną praktyką jest interpretacja historii trwania przednowoczesnych etni jako historii narodu. Zagadnienie to okazuje się także mocno skomplikowane w przypadku Abchazów, którzy przechodząc gwałtowny proces narodotwórczy odgórną międzynarodową decyzją, są pozbawieni zewnętrznej legitymizacji wymiarów narodu, nieprzynależnych etni (podział pracy i kultura publiczna). W kontekście kaukaskim wspólnota utrwała się i legitymizuje często na konfliktowym gruncie, który kształtuje konfliktowa tożsamość zbiorowa. Etniczność z kolei pojmuję analogicznie do nacjonalizmu jako pewien sposób bycia wspólnoty etnicznej (etni), a zatem jest to:

Aspekt relacji społecznych między osobami, które uważają siebie za zasadniczo odmienne od członków innych grup, których istnienia są świadome i z którymi utrzymują stosunki. Można ją więc [...] zdefiniować jako tożsamość społeczną (opartą na kontraście względem innych), nacechowaną metaforycznym lub fikcyjnym poczuciem pokrewieństwa (Hylland Eriksen 2013: 32).

Aby dobrze oddać sposób konstruowania wspólnoty na Kaukazie Południowym, zamierzam również wykorzystać antropologiczne idee liminalności, *communitas*, rytuału przejścia i antystruktury, wprowadzone przez Victora Turnera (2005; 2010). Jest mi znana wieloaspektowa krytyka oraz twórcze rozwinięcia koncepcji Turnera, przeprowadzone przez antropologów, takich jak Michael J. Sallnow, bądź filozofów, jak Giorgio Agamben (zob. Agamben 2008; Sallnow 2013). Dostrzegając niedociągnięcia teorii, wynikające głównie z jej zbytnej uniwersalizacji, a przede wszystkim teoretycznego nadużycia, stwierdzam

³¹ W innym miejscu Smith oba te wymiary określa mianem „kultury publicznej” (2007: 25).

jednak, że idea wspólnoty w stanie przejścia jest dobrą metaforą opisu wspólnot w państwach nieuznanych, jak Abchazja i w mniejszym stopniu Górski Karabach. Co ważne, są metaforą, a nie konkretnym opisem stanu rzeczy. Liminalność to stan niejednoznaczności w rytuale przejścia, w którym człowiek (lub wspólnota) nie mogą wrócić, ale nie przeszli jeszcze na drugą stronę. *Communitas* to wspólnota, początkowo egzystencjalna i afektywna, która organizuje się w trwalszy system społeczny, z czasem zastępująca przyjętą równość potrzebą instytucjonalizacji władzy. Zatem w koncepcji Turnera interesuje mnie *communitas* jako wspólnota normatywna. Rytułał przejścia to moment decydujący. *Communitas* często tworzy się w odniesieniu do społeczeństw bardziej zaawansowanych, a więc jest interesującym uzupełnieniem postkolonialnej krytyki. Rytułał prowadzi *communitas* do pełnego ustrukturyzowania w ramach społeczeństwa albo też do stworzenia antystruktury (Turner, Abrahams i Harris 1991: 94–131). Finalnie, do opisu dramatycznych przemian postkolonialnych na Kaukazie Południowym niezbędne będzie również użycie terminu „irredentyzm”. Jest on ruchem i ideą postulującą ponowne przyłączenie terenów uznanych przez naród za swoje. W kontekście rozważań okazuje się on ważny w przypadku gruzińskiego rozumienia kwestii Abchazji i azerbejdżańskiego pojmowania zagadnienia Górskiego Karabachu (oddziałujące na ormiańskie podejście do zagadnienia).

Kreacja. Wspólnota i pamięć

Dla trzeciego poziomu analitycznego badania mechanizmów i struktur pamięci Kaukazu Południowego, a więc relacji tożsamości z pamięcią, głównym odniesieniem antropologicznym, które wykorzystuję, jest doświadczenie kreacji Republiki Abchazji, quasi-państwa częściowo uznawanego, *de facto* niepodległego, formalnie stanowiącego separatystyczną część Gruzji. Interpretacja mechanizmów i struktur pamięci Abchazji może zostać najpełniej zrealizowana, jeśli poszczególne fenomeny są rozważane w perspektywie idei miejsc pamięci (*les lieux de mémoire*). Ze względu na trwanie w stanie zawieszania wiele elementów codziennej egzystencji istnieje analogicz-

nie do przykładu Górskiego Karabachu. Jednakże Abchazja we własnym doświadczeniu oraz w relacji z interlokutorem, Gruzją, trwa przez istnienie odmiennych struktur pamięci. Podobnie jak w przypadku Górskiego Karabachu, najważniejszym sposobem badania była etnografia wielomiejscowa. W ramach badań zostały wyselekcjonowane miejsca pamięci, które najlepiej obrazują rytualne reprezentacje redefiniowanej tożsamości zbiorowej oraz symbolicznego i mitycznego przeobrażania struktur pamięci w wieloaspektowym procesie narodotwórczym i państwowotwórczym. Przez obserwację uczestniczącą wybrałem najistotniejsze miejsca pamięci i artefakty, które wyznaczają refleksyjną i jednocześnie opresyjną przestrzeń dyskursywną wspólnoty tożsamości w stanie liminalnym. W narracji styku wyobrażenie hegemonii o sposobie definiowania własnej polityczności splata się niezmiennie z doświadczeniem codziennej egzystencji w nieuznawanej republice.

Fakt polityczny, jakim jest trwanie *de facto* niepodległej Abchazji, łączy się w narracyjnej relacji z niepewnością międzynarodowego statusu quasi-państwa. Jednocześnie głęboko zakorzenione, uświadomione i zredefiniowane ukontekstowanie tożsamości i wspólnoty, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i oficjalnym, splata się z niejednoznacznością etnopolitycznego uznania. Jednym z najważniejszych elementów stabilizujących tę tożsamość jest wyobrażenie siebie przez antagonistyczne odniesienie do adwersarza, powiązane z doświadczeniem traumy konfliktu z lat 1992–1993. Poszukując poszczególnych reprezentacji przeszłości, trzeba zwrócić uwagę na cztery odmienne poziomy politycznego funkcjonowania pamięci, hybrydyczne oraz splecione ze sobą w chaotycznej sieci zależności. Budowanie tożsamości i wspólnoty rozpoczyna się na etapie pamięci indywidualnej, gdzie wspomnienie konfliktu jest odwołaniem do personalnego doświadczenia straty. Takimi przykładami są groby żołnierzy w Gagrze i Oczamczyrze, które z czasem zostały przekształcone we wspólnotowe miejsca pamięci (il. 19 i 20). Kolejnym etapem jest splatanie indywidualnej pamięci z upamiętnieniem oficjalnym, czego przykładem jest czołg zrekonstruowany obok grobu czeczeńskich żołnierzy w Gagrze (il. 21). Następnie pojawia się konieczność upamiętnienia na poziomie oficjalnej narracji pań-

stwowej, która refleksyjnie wykorzystując indywidualne wspomnienia, kreuje narracje wspólnotowe (il. 22–25). Kolejnym miejscem pamięci jest codzienna kreacja etniczności i narodowości, z jednej strony odgórna, ujmowana w propagandzie, z drugiej przejawiająca się aktami patriotycznego wandalizmu (il. 26–29). Wreszcie ostatnia, najmniej oczywista reprezentacja dotyczy doświadczenia kontrapamięci, a więc tych elementów przedkonfliktowej przeszłości, które są sprzeczne z pożądaną wizją wspólnoty i tożsamości zbiorowej w nieuznanej republice (il. 30–32). Zestawienie charakterystycznych dla tych czterech wymiarów reprezentacji i miejsc pamięci pozwala na lepsze zinterpretowanie narracji pamięci, których osią jest utrwalanie własnej wspólnotowej tożsamości na podstawie wykluczenia i definiowania siebie w opozycji do Innego.

Gagra. Od indywidualnego upamiętnienia do oficjalnej pamięci

Zdjęcia zostały wykonane podczas badań terenowych prowadzonych w Abchazji w 2014 roku. Miasto stanowiło istotne odniesienie mnemoniczne ze względu na jego wieloetniczny charakter w czasie istnienia ZSRS oraz znaczenie w trakcie konfliktu. Gagra jest ostatnim większym miastem przed granicą oddzielającą Abchazję od rosyjskiego Kraju Krasnodarskiego (ros. Краснодарский край) na rzece Psou (ros. Псой). Współcześnie jest drugim co do wielkości miastem w Abchazji po Suchumie. Jego krajobraz nie wyróżnia się w porównaniu ze zwyczajowymi czarnomorskimi siedliskami na obszarze byłego ZSRS. Opadające do morza góry, gdzieś niedługo poprzetykane sowieckimi budynkami z wielkiej płyty. Na obrzeżach miasta puste przestrzenie postindustrialne, zdegradowane do roli wspomnień upadku minionego systemu. Kamieniste plaże pełne śmieci oraz długie nadmorskie deptaki wzdłuż porośniętych subtropikalną roślinnością parków. Przemierzając Gagrę, można odnieść wrażenie, że jest ona miastem całkowicie zależnym od morza. Opowieści moich informatorów często były związane z morzem, a historia rozprzestrzeniania się konfliktu nie może zostać w pełni opowiedziana bez odniesienia do niego. Przez miasto prowadzi najważniejsza magistrała komunikacyjna Abchazji, będąca częścią so-

wiekiej autostrady przecinającej niemal całe terytorium Gruzińskiej SRS, a także jej podległej Abchaskiej Autonomicznej SRS. Jest to trasa Tbilisi–Senaki–Leselidze, kończąca się dwadzieścia kilometrów za Gagrą w miejscowości Leselidze (gruz. ლესელთბე), zwanej dzisiaj Giaczrypsz (ros. Гячрыш). Znajduje się tam przejście graniczne z Wesołoje (ros. Весёлое), przedmieściem rosyjskiego Adleru (ros. Адлер). Dzisiaj odcinek ten jest nazywany Szosą Suchumską (ros. Сухумское шоссе). Droga ma również symboliczne znaczenie, ponieważ równoległe do niej wiedzie linia kolejowa, która w czasach sowieckich łączyła Tbilisi z Soczi, przecinając całe terytorium Abchazji. Dziś linia kolejowa zaczyna się w Suchumie (jedyne ten fragment został odbudowany). Jest to przykładowa reprezentacja historycznego zerwania Abchazji z Gruzją w przestrzeni politycznej.

Gagra (ros. Гагра) w czasach sowieckich stanowiła jedno z najbardziej wielokulturowych miast Abchazji, przede wszystkim ze względu na swój subtropikalny klimat oraz lokalizację w połowie drogi między Suchumem a Soczi (ros. Сочи), która powodowała, że była ważnym ośrodkiem turystycznym na mapie ZSRS. Ta symboliczna i propagandowo wykorzystywana wieloetniczność, w połączeniu z bliskością rosyjskiej granicy, miała istotny wpływ na kształt bitwy o Gagrę w czasie wojny abchasko-gruzińskiej. Znaczenie dla kształtu pamięci zbiorowej miała również szczególnie intensywna partycypacja ochotników z Kaukazu Północnego w trakcie działań zbrojnych. Te czynniki są najistotniejszymi determinantami dla rekonstrukcji dyskursu pamięci. Na początku wojny jedynym rejonem w pełni kontrolowanym przez abchaskie wojska separatystyczne były okolice Gudauty (ros. Гудаута). Zajęcie Gagry, w konsekwencji wspólnych działań Abchazów i wspierających ich oddziałów czeczeńskich, m.in. pod dowództwem Szamila Basajewa, pozwoliło na skupienie ofensywy na południe od Gudauty i finalne zajęcie Suchumu i pozostałej części Abchazji (*Shamil Basayev about Abkhazia* 2010). Bitwa odbyła się 1–6 października 1992 roku. Jej ważność dla narracji mnemoniczych wyraża się również przez uznanie, że działania czeczeńskich i abchaskich oddziałów wobec gruzińskich cywili po zakończeniu konfliktu były początkiem regularnych czystek etnicznych na terytorium quasi-państwa (*Georgia/Abkhazia: Viola-*

tions of the Laws of War and Russia's Role in the Conflict 1995; Toft 2005: 104–106).

Wspólnota i tożsamość kolektywna w separatystycznej jednostce politycznej, jaką jest Abchazja, są skonstruowane na kilku poziomach, co obrazuje mikroprzykład Gagry. Najbardziej podstawowym jest wspomnienie indywidualne przekazywane bądź to za pomocą anegdot i opowieści, bądź w dbałości o miejsca pamięci, takie jak groby poległych. Są one ważne ze względu na głęboko zakorzenioną potrzebę indywidualnego upamiętnienia swoich bohaterów, ale skupiają się również na tych, którzy z własnej woli pomogli w ukształtowaniu pokonfliktowego wyobrażenia. Tak jest w przypadku reprezentacji na ilustracjach 19 i 20, będących przykładami z Oczamczyry. Pierwszy z ważnych przykładów etnograficznych znajduje się przy drodze. Jadąc od strony Suchumu, mając po lewej stronie morze, a po prawej masyw Kaukazu, przed miejscowością Bzypta (ros. Бзыпта) przecina się rzekę Bzyb (ros. Бзыбь). Jadąc w lewo, wjeżdża się na górską drogę prowadzącą do jeziora Rica (ros. Озеро Рица), sowieckiego ośrodka wypoczynkowego, gdzie znajdują się dachy Stalina i Breżniewa. Skręcając w lewo, w stronę morza, kontynuując podróż główną drogą, mija się dwie niewielkie wsie, za którymi droga się rozwidla. Autostrada ucieka na prawo, jadąc na lewo z kolei, wjeżdża się do Gagry. W bezpośrednim sąsiedztwie ronda znajduje się grób czeczeńskich żołnierzy (il. 19) oraz czołg z abchaską flagą, który został umieszczony tam po rekonstrukcji (il. 21). Miejsce oceniają wysokie drzewa, wyraźnie zadbane i pielęgnowane, w przeciwieństwie do większości zaśmieconych poboczny w Abchazji. Grób stoi nieco na uboczu, czołg jest zaś umiejscowiony na umyślnie w tym celu usypanym kopcu z kamieni, odgradzony grubym łańcuchem. Regularnie zatrzymują się przy nim samochody, zarówno lokalne, jak i te wynajęte przez turystów podróżujących najczęściej do jeziora Rica. Robią oni kilka zdjęć i wsiadają z powrotem do wynajętych sowieckich UAZ-ów. Pasażerowie aut na abchaskich numerach rejestracyjnych spędzają kilkanaście minut w okolicach miejsca pamięci, paląc papierosy i wyraźnie oddając się refleksji, po czym wracają do codziennej rutyny i obowiązków.

Podstawowym sposobem upamiętniania okazuje się zatem pamięć indywidualna, ujęta w rodzinnych wspomnieniach, przeniesionych na poziom kolektywnej reprezentacji. Sytuacja ekonomiczna i społeczna, po zakończeniu wojny w 1993 roku, nie pozwalała na stworzenie kosztochłonnych sztucznych reprezentacji, taką rolę musiały więc odgrywać miejsca w zamyśle mające być jedynie wspomnieniem indywidualnym. Podróż przez Abchazję jest wędrówką pomiędzy kolejnymi upamiętnieniami rodzinnymi przypisanymi do małych społeczności. Takie miejsca pamięci zostały stworzone bez jakiegokolwiek oficjalnego czy instytucjonalnego wsparcia. Wbrew trudnościom ekonomicznym lat 90. rodziny zbierały środki na uhonorowanie ludzi znanych osobiście, którzy odeszli w trakcie konfliktu. Takie upamiętnienia były również przygotowywane dla uznania bohaterów, którzy przybyli na pomoc Abchazom (np. czeczeńscy najemnicy uczestniczący w wyzwaniu Gagry). Wizualnie takie reprezentacje przeszłości zachowały się w formie odosobnionych grobów, które są umiejscowione poza przestrzeniami cmentarzy. Często są one uzupełnione o symbole etniczne i narodowe, jak flaga Abchazji, lub też adnotację wskazującą kontekst upamiętnienia. Niewielkość abchaskiego terytorium, a także relatywna nieliczność etnosu/narodu abchaskiego sprawiają, że takie indywidualne upamiętnienia szybko przekształciły się w reprezentacje należące do małych wspólnot. Istotność sprowadza się do sposobu upamiętniania. Groby są więc zawsze zadbane, a przejeżdżający zatrzymują się, aby uczcić chwilą ciszy bohaterów.

Część z tych miejsc pozostała odosobniona, jak w przypadku grobu abchaskiego żołnierza przy wjeździe do Oczamczyry (il. 20). Groby usytuowane są jednak w miejscach publicznych, a nie w zamkniętej przestrzeni cmentarza, co wzmacnia ich publiczny wymiar oraz pozwala na zagarnięcie w ramy hegemonicznie regulowanej pamięci zbiorowej. Z czasem bowiem takie miejsca pamięci zostały wdrożone do oficjalnych narracji służących konsolidacji doświadczenia, co następuje przez uzupełnienie wizualnej reprezentacji innymi elementami symbolicznymi. Nie jest to jednak przymusowa ingerencja hegemonii władzy, a raczej przekształcenie wynikające w dużej mierze ze społecznego oczekiwania. Przykładem takiej re-

prezentacji jest ustawienie czołgu biorącego udział w walkach o Gagrę w sąsiedztwie grobu czeczeńskich ochotników (il. 21). Początkowe wspomnienie indywidualne (grób czeczeńskich ochotników) z czasem zostało przekształcone w kolektywne miejsce pamięci przez dołączenie reprezentacji zrekonstruowanego czołgu uczestniczącego w operacji zajęcia Gagry. Wspomnienie uległo dynamicznym przemianom pamięci i zaczęło być częścią stopniowego procesu instytucjonalizacji pamięci, opartego na celach umotywowanych politycznie. Wspomnienie bohaterów, których śmierć jest jasnym przekazem o ugruntowanej tożsamości, sprawia, że miejsca indywidualne stają się przydatnym elementem, który może zostać wykorzystany w oficjalnej narracji. Podkreśla to w znacznej mierze słuszność tezy, że podstawową figurą tożsamości w kreowanej wizji przeszłości w Abchazji jest konflikt sam w sobie oraz postrzeganie siebie w perspektywie nie-bycia Gruziniami. Wtedy właśnie pojawia się konieczność splecenia indywidualnego i wspólnotowego. Wykorzystując militarną lub wojenną symbolikę na poziomie wizualnego odbioru, następuje upolitycznienie kwestii pamięci zbiorowej wokół konfliktu abchasko-gruzińskiego. Połączenie pamięci wspólnotowej (grób czeczeńskich ochotników) i posiadanej przez państwo (czołg) w jednym *le lieu de mémoire* ma jedną konkretną intencję – musi podkreślać jedność pamięci abchaskiej. W małej społeczności nie mogą istnieć żadne różnice w pamięci politycznej i prywatnej. Aby utrzymać związek na wszystkich poziomach dyskursywnych, konieczne jest połączenie obu modeli pamięci. Wywodzi się to z oczywistego związku między pamięcią o konflikcie a jego rolą w kształtowaniu tożsamości narodowej, co zmienia osobiste historie w oficjalny dyskurs. Proces ten z perspektywy zinstytucjonalizowanych depozytariuszy historii i pamięci wydawał się czymś naturalnym. Wdrażanie pamięci społecznej o konflikcie w politykę pamięci jest nie tylko odgórnym procesem, ale występuje również ze względu na potrzebę na poziomie społecznym. Można go opisać jako proces oddolny, w którym wspólna chęć wiąże się z intencjonalnymi działaniami establishmentu.

Osobnym przykładem etnograficznym stanowi komemoracja państwowa. Dotarcie do pomnika wymaga dalszej podróży w głąb Ga-

gry. Po wjeździe do miasta, jadąc ulicą Suchumu i ulicą Demerdżipa (ros. Демерджи́па), dociera się do deptaka, ulicy Północnej (ros. Северная), otoczonego niskimi drzewami. Zwieńczony jest centralnie ulokowaną połączoną kopułą. To park Sławy (ros. Парк Славы), którego centralnym miejscem jest pomnik Poległych na Wojnie (ros. Памятник погибших воинам), reprezentacja oficjalnej pamięci w przestrzeni (il. 22). Finałnym etapem zagarniania pamięci o konflikcie z poziomu indywidualnego na poziom zbiorowy w celu umacniania etnopolitycznej i narodowej wspólnoty jest odgórny projekt komemoracyjny, jak na ilustracji 22. Co istotne, w odróżnieniu od pamięci, która splotła w narracji styku doświadczenie indywidualne, wspólnotowe i projektowe, oficjalne miejsce pamięci nie wywołuje tak głębokiej interakcji. Falliczna, zdeindywidualizowana przestrzeń nie jest miejscem codziennego faktycznego przeżywania doświadczenia pamięci³².

Park Sławy w Suchumie

Drugim poziomem pamięci jest ten, na którym przybrała ona formę zinstytucjonalizowaną i normatywną. Reprezentacje przeszłości odwołujące się do pamięci o konflikcie można odnaleźć właściwie w każdej większej miejscowości Abchazji (il. 23 i 26). Najwyraźniej jednak ta narracja uwidacznia się w Suchumie oraz w Gudaucie, mieście będącym, zdaniem Abchazów, kolebką abchaskości³³. To właśnie tutaj znajdują się najbardziej charakterystyczne elementy symboliczne dla ufundowanej na konflikcie wspólnotowej i tożsamościowej narracji.

Najważniejszym punktem odniesienia w centrum Suchumu jest park Placu Wolności (ros. Парк Площади Свободы) oraz znaj-

³² Warto podkreślić, że bardzo podobną formę i równie niewielki potencjał oddziaływania ma skonstruowane w Tbilisi wspomnienie gruzińskich poległych z czasów konfliktów lat 90. przy placu Bohaterów (gruz. გმირთა მოედანი – Gmirta Moedani).

³³ Według badań abchaskich naukowców Gudauta była, obok Tkłarczelu, jedynym miastem w Abchazji, w którym Abchazowie stanowili dominującą grupę etniczną (zob. Бараш 2017: 93).

dający się po drugiej stronie ulicy Gulia (ros. Гулия) budynek niegdyś pełniący funkcję Najwyższej Rady Abchaskiej ASRS (ros. Здание Верховного Совета Абхазской АССР), zrujnowany w wyniku działań wojennych i nadal pozostający reliktem przeszłości, ruiną w samym sercu nieuznawanego quasi-państwa. Zostawiając za plecami socrealistyczny budynek, trzeba przejść przez park, kierując się w stronę morza. Po przejściu przez ulicę Władysława Ardzinby (ros. Ардзинба), idąc ulicą Konfederatów (ros. Конфедератов), dociera się do parku Sławy i jego centralnego punktu – Memoriału Sławy Wojennej (ros. Мемориал Боевой Славы). Na środku parku znajduje się niewielki kopiec porośnięty trawą, na którym jest umiejscowiony pomnik. Naokoło kopca zostały ułożone czarne marmurowe tablice z wykutymi nazwiskami bohaterów wojny poległych w walce o wolną Abchazję. Okrągły plac z jednej strony jest zamknięty rzędem masztów z abchaskimi flagami, naprzeciwko których wyrastają drzewa. Z dwóch stron są ustawione rzędy grobów żołnierzy uczestniczących w bitwie o Suchum. Kontynuując podróż, po przecięciu ulicy Łakoby (ros. Лакоба) ulicą Konfederatów dociera się do Nabrzeża Machadżyrów. Centralne ułożenie miejsca pamięci ma dwojakie konsekwencje dla interakcji. Z jednej strony, jest to miejsce, które mija się z konieczności, gdyż znajduje się pomiędzy ważnymi arteriami stolicy. Jednakże obserwacja zachowania mieszkańców skłania do wniosku, że park Sławy spełnia funkcję istotnego miejsca pamięci. Przechodnie zatrzymują się na chwilę przy memoriale, zanim podążą dalej. Park jest także miejscem spacerów oraz spotkań młodych ludzi, spędzających czas w miejscu, które zostało stworzone dla realizacji konkretnego założenia politycznego. Suchum jako stolica oraz miejsce, które najgłębiej wiąże się z ideą abchaskości, odgrywa rolę najbardziej upolitycznionej reprezentacji przeszłości. Park Sławy jest rodzajem wizualizacji upamiętnienia, której zadaniem dyskursywnym ma być konsolidacja wspólnoty etnicznej i narodowej. Jednocześnie dla Gruzinów Suchum jako całość znaczeniowo jest wspomnieniem porażki, która przypieczętowała ostateczną stratę Abchazji. Dla Abchazów zdobycie miasta, symbolu gruzińskiej władzy, stało się ważnym elementem mitu narodowyzwolenczego, przez co upamiętnienie bohaterów, którzy poświęcili się dla ojczyzny, automatycznie

zostało umieszczone w przestrzeni miasta (il. 24 i 25). Doświadczenie uczestnictwa w konflikcie stanowi element pamięciowy, który dotyczy właściwie wszystkich mieszkańców Abchazji, abstrahując od etnicznej tożsamości. Reprezentacja w centralnym punkcie miasta wytwarza nową ramę interpretacji przeszłości przez pryzmat nawiązania do konfliktu. Opiera się ona na estetyce połączenia indywidualnego wspomnienia z państwowotwórczą polityką historyczną. Jest to połączenie indywidualnego, społecznego i instytucjonalnego w hybrydycznej narracji, w której nie powinno być pęknięć.

Pojawienie się miejsc pamięci będących wytworem autoryzowanej i zinstytucjonalizowanej polityki, a więc oficjalnego języka reprezentacji, jest następnym elementem transformacji pamięci zbiorowej. Reprezentacje hegemoniczne występują równolegle do pierwotnie nieoficjalnych miejsc pamięci, z czasem redefiniowanych przez oficjalną narrację. Konstrukcja takich miejsc pamięci jest estetycznie zbieżna. Są one połączone przez państwową symbolikę (flagi), artystyczne wyobrażenia w pomnikach i werbalną pamięć zawartą w opisach. Takie miejsca pamięci są zinstytucjonalizowanymi suplementami dla wspomnień zakorzenionych w doświadczeniach lokalnych społeczności. Ich istnienie podkreśla doniosłość pamięci o konflikcie dla procesów narodotwórczych i państwowotwórczych. Innym ważnym elementem tych wspomnień jest również kwestia podkreślenia tożsamości i jedności budowanej i konsolidowanej w opozycji do dominacji gruzińskości. Reprezentacje są jednostronne, pomijają całkowicie ważność elementu gruzińskiego w historii Abchazji. Upamiętnienie dotyczy tylko jednej walczącej strony. Jest to typowy schemat kreowania miejsc pamięci, w którym tylko wybrane elementy przeszłości mają prawo do obecności w upamiętnieniu, co podkreśla polityczną naturę każdego *le lieu de mémoire*. W efekcie zanika granica między tymi cechami, które konstytuują dyskurs historii, a tymi czynnikami, które są częściami zbiorowej pamięci. W strefach pokonfliktowych i terytoriach, które muszą udowodniać własne prawo do indywidualności i niezależności, artefakty wizualne zgromadzone w pomnikach i muzeach demonstrują niejasną i niepewną granicę między dwoma narracjami.

Codzienna kreacja etniczności i narodowości

Ważnym elementem kreacji wspólnoty opartej na pamięci jest kwestia formy codziennego praktykowania etniczności i narodowości przez odwołanie do doświadczenia konfliktu jako motywu spajającego. Zdjęcia przedstawiają odmienne sposoby konsolidowania wspólnoty w wymiarze indywidualnych akcji (choćby wandalizmu patriotycznego), codziennych interakcji z ideologicznymi reprezentacjami albo w wymiarze projektowo utrwalanej relacji pamięci, która zostaje włączona w ramy historiografii i historii. Zdjęcie 26, wykonane na dworcu kolejowym w Suchumie, przedstawia jeden z wielu przykładów fenomenu tagowania miejsc publicznych przy wykorzystaniu narracji tożsamościowej. Pytanie: „А Ты достойный сын Аҧсны?” można przetłumaczyć jako: „a czy Ty jesteś godnym synem Abchazji?”. W tej krótkiej frazie zawiera się kilka symbolicznych sensów. W wymiarze kulturowym może być ona traktowana jako uliczna trawestacja narracji słynnych propagandowych pytań, wyrażanych na sowieckich plakatach. Jednocześnie w wymiarze językowym akt wandalizmu wskazuje na hybrydalne doświadczenie Abchazji jako bytu politycznego w czasie kreacji. Napis został wykonany w języku rosyjskim, z pominięciem ostatniego wyrazu. Zamiast rosyjskiej formy „Абхазия” została użyta abchaska forma „Аҧсны”, której użycie nie jest rozpowszechnione nigdzie poza Abchazją. Ta hybryda językowa obrazuje kwestie trwania liminalnego stanu przejścia od kolonialności do samostanowienia i procesu kreowania etnopolitycznej suwerennej wspólnoty w stanie niedookreślenia. Umacnianie wspólnoty i nadawanie jej bardziej zinstytucjonalizowanej formy dokonują się również przez intensywną codzienną interakcję z materiałami o treści propagandowej, których główna oś skupia się na reprezentacji konfliktu samego w sobie. Przykładami takiego odniesienia są ilustracje 27 i 28. Liczba tego typu reprezentacji w przestrzeni jest znacząca, zarówno w miastach, jak i wzdłuż głównej drogi krajowej. Poruszanie się, bez znaczenia, w jakim celu, po Abchazji zmusza do ciągłej interakcji, nawet na zasadzie kontaktu wzrokowego z takimi reprezentacjami. Zbiorowa abchaska tożsamość, ukształtowana jeszcze za czasów istnienia Ce-

sarstwa Rosyjskiego, a umocniona w ZSRS, przez konflikt nabiera nowego kształtu, zmieniając się ze wspólnoty etnopolitycznej, w narodową i państwową. W ten sposób częściowe uznanie na arenie międzynarodowej ustępuje miejsca kwestii ważniejszej, a więc endogennemu przeświadczeniu o suwerenności, która jest ideologicznie potwierdzana. Kolejnym etapem pozostaje jedynie uhistorycznienie pamięci.

Instytucjonalizacja pamięci i nadużycie historyczności pamięci wynikające z niepewności potwierdzenia prawa do samostanowienia uwidacznia się zarówno w indywidualnych aktach, jak i w narracjach muzealnych. W kontekście Abchazji ta zmiana dyskursu pamięci jest przedstawiona przykładowo w Państwowym Muzeum Abchazji w Suchumie (il. 29). Pamięć odtworzona w oficjalnych przestrzeniach zmienia zapis dziejów z powodów pragmatycznych i konkretnego politycznego zapotrzebowania. Wystawy dostępne dla zwiedzających w muzeum są logiczną konsekwencją instytucjonalizacji pamięci. Dla tych, którzy nie posiadają wykształcenia i wiedzy związanej z konfliktem abchaskim, odróżnienie historycznych (naukowych) elementów dyskursu od jego części opartych na ideologii i mitologizacji jest praktycznie niemożliwe. Podobnie jak w kwestii tożsamości w opozycji – gruzińskiej, fakty i dane nie są konieczne, gdyż przewagę zyskują elementy wyobrażone. W stanie zawieszenia zdecydowanie ważniejsza jest wartość zrekonstruowanego obrazu dla jedności dynamicznie tworzonej tożsamości. W przypadku Abchazji również brak przejrzystości demokratycznej i transparentności jest pomocny w rozwoju tego procesu. Dystans między naukowym i (formalnie) niepolitycznym dyskursem a propagandą i ideologią znika. W konsekwencji wizualne reprezentacje stają się także przedstawieniami zbiorowej amnezji.

Zniszczenia Gali i Oczamczyry

Zdjęcia przedstawiają reprezentacje kontrapamięci jako ważnej tabuizowanej w narracji oficjalnej warstwy pamiętania/zapominania. Rysy będące reprezentacjami amnezji, które wraz z wpływającym czasem zaczynają coraz gwałtowniej pękać, istnieją, szczególnie

w miejscach oddalonych od Suchumu, Gagry i Gudauty, kiedy przejeżdża się bliżej gruzińskiej granicy. Część tych śladów jest widoczna również w stolicy, ale znaczeniowo dużo wyraźniejsze są pozostałości w dwóch przygranicznych, nadmorskich rejonach. Zniszczenia Oczamczyry (ros. Очамчыра) i pustka Gali (ros. Гал, gruz. გალიო) mają dwojakie znaczenie. Z jednej strony to wspomnienie wspólnoty ponadnarodowej, która została zniszczona przez odrodzony irredentyzm. Wrażenie tymczasowości, które można nadal odnaleźć, po ćwierćwieczu od zakończenia konfliktu, sprawia, że na oficjalnym dyskursie państwowym pojawiają się wyraźne rysy i odkształcenia.

Zmierzając z Suchumu na południe, w stronę formalnej³⁴ granicy gruzińsko-abchaskiej, jedzie się po odcinku autostrady Tbilisi–Senaki–Leselidze, zwanym Szosą Abzujską (ros. Абжуйское Шоссе). Pięćdziesiąt kilometrów na południe znajduje się Oczamczyra, dawniej nadmorski kurort, współcześnie wspomnienie dawnej świetności. Przy wjeździe do miasteczka można zobaczyć kilka pojedynczych grobów poległych w czasie wojny (il. 20). Krajobraz Oczamczyry to mozaika ruin i zamieszkanich domów. Nie ma tu wyraźnej granicy pomiędzy kwartałami, które były zamieszkałe przez Gruzinów oraz Abchazów. Budynki są przemieszane. Plaża wypełniona betonowymi blokami jest używana niemal wyłącznie przez lokalnych mieszkańców. Wyraźnie widać tu różnice w zestawieniu z Gagrą i Suchumem, które są dość rozwiniętymi ośrodkami turystycznymi przeznaczonymi właściwie tylko dla rosyjskich turystów. Oczamczyra, co się czuje, ale również co można usłyszeć od mieszkańców, jest miejscem przepętnionym beznadzieją, bezrobociem i nostalgią, miejscem, z którego się wyjeżdża. Jest miasteczkiem bardzo specyficznym, nawet jak na skalę abchaską (il. 28). Przed wybuchem wojny była bowiem zamieszkała niemal w połowie przez etnicznych Gruzinów i w połowie przez etnicznych Abchazów. Działania wojenne spowodowały duże zniszczenia, czystki i przesiedlenia poskutkowały zaś opuszczeniem miasta przez połowę jego

³⁴ Pisząc „formalna”, mam na myśli jej faktyczne istnienie, a nie rzeczywiste uznanie niezależności quasi-państwa. Według prawa międzynarodowego granica abchasko-gruzińska jest granicą wewnętrzną. Niemniej wykazuje wszelkie cechy oficjalnej granicy państwowej.

mieszkańców. Niemniej jednak „pozostałości” po nich, analogiczne do tych w karabachskiej Szuszy, nadal znaczą krajobraz kulturowy.

Około dziesięciu kilometrów na południe od Oczamczyry znajduje się granica rejonu oczamczyrskiego oraz galskiego. Są tam rogatki i posterunek wojskowy, kontrolujący przede wszystkim megrelskich mieszkańców Gali podróżujących do Suchumu i dalej. Zdarza się to rzadko, ze względu na to, że właściwie wszyscy Gruzini z pogranicznych rejonów, aby załatwić sprawy czy nabyć dobra niedostępne w ich miejscowościach, podróżują przez most na Enguri (ros. Ингури, gruz. ენგური) do Zugdidi (gruz. ზუგდიდი), stolicy gruzińskiej prowincji Megrelia-Górna Swanetia (gruz. სამეგრელო-ზემო სვანეთი). Po kolejnych dwudziestu kilometrach dociera się do Gali, miasteczka, którego centrum stanowi park, będący jednocześnie pastwiskiem dla krów. Jadąc główną drogą do granicy, w wielu miejscach można dostrzec pojedyncze słupy, które niegdyś tworzyły część trakcji najważniejszej magistrali kolejowej Kaukazu Południowego. Dwanaście kilometrów na południe od Gali znajduje się formalna granica z Gruzją. Gali, przygraniczny rejon, niemal w całości zamieszkały przez megrelskich Gruzinów, stanowi wyrazisty przykład wykluczenia Innego, opierającego się na politycznych i kulturowych strukturach marginalizacji. Przemoc polityczna, jakiej ulegają w codziennej egzystencji mniejszości, oraz charakterystyczne doświadczenie pogranicza sprawiają, że jest to ważny przykład na mapie kontrpamięci, niewpisującej się w wyobrażenie i kreację abchaskiej polityczności (il. 29 i 30).

Konstruktywne dla pamięci zbiorowej i *les lieux de mémoire* są wspomnienia z dni świetności, przeciwną rolę odgrywają natomiast interpretacje przestrzeni zbiorowej amnezji. Ważne są również miejsca, w których negatywne lub okrutne pozostałości konfliktu przypominają historię drugiej strony oraz wspólną przeszłość. Amnezja wiąże się głównie z ruinami, które pozostały w krajobrazie. Przypominają nieistniejące już połączenia (przykładowo kolejowe) z Gruzją, ale także na poziomie prywatnym wspomnienia o ludziach, którzy zniknęli z Abchazji z powodu konkretnej decyzji politycznej i jej konsekwencji. W narracji oficjalnej te miejsca pamięci są niewypowiedzianą i niepisaną wizualną barierą dla skonsolidowania wi-

zji przeszłości reprezentowanej w pomnikach konfliktu. Są przeciwstawne wobec woli powszechnej i zrekonstruowanej pamięci opartej na bohaterstwie i chwalebnej przeszłości. Użyteczna politycznie zbiorowa amnezja może zostać wdrożona bez żadnych problemów na tekstowym poziomie dyskursu, ale spotyka się z przeszkodami, gdy bierze się pod uwagę wizualną pamięć zaniedbanych miejsc, takich jak Oczamczyra czy Gali. Te niezamierzone przedstawienia są raczej naturalnymi elementami „sztuki pamiętania”. W przeciwieństwie do oficjalnej zwycięskiej wersji zbiorowej pamięci, pozostają one w powszechnej świadomości kontrapamięcią. W przypadku „zamrożonych” obszarów konfliktów, takich jak Abchazja, „prześladowanie przeszłości”, będące przeszkodą dla spójności potrzebnej politycznie zbiorowej amnezji, jest zasadniczą barierą dla całkowitego docelowego konstruktów tożsamości. W stanie zawieszenia takie potwierdzenia są stale potrzebne ze względu na istnienie intensywnych reprezentacji kontrapamięci.

Kontrapamięć istnieje na dwóch poziomach. Pierwszy z nich jest oparty na prywatnych relacjach, a drugi to symbolika sprzeczna z formalną niezależnością od byłego gruzińskiego centrum. Na poziomie prywatnym (sąsiadów i małych wspólnot) rodzinne wspomnienia stykają się z ruinami domów i budynków publicznych. W wywiadach Abchazowie i Gruzini mieszkający w Oczamczyrze i Gali często, w przeciwieństwie do innych części kraju, podkreślali dobre i pokojowe relacje przed wybuchem konfliktu oraz wyróżniali brak wzajemnej nienawiści etnicznej. W wywiadach nie pojawiały się elementy charakterystyczne dla narracji tożsamości opartej na dwoistości wróg–przyjaciół. Dehumanizacja, deprecjacja i demonizacja przeciwników, obserwowalne na poziomie dyskursu państwowego, są zastępowane przez przypomnienie wspólnej przeszłości, która zniknęła. Drugi poziom kontrapamięci obejmuje elementy symboliczne przypominające połączenia z Gruzją. Najlepszym przykładem jest zniszczona linia kolejowa między Tbilisi a Suchumu. Podobnie jak w przypadku prywatnych wspomnień, takie reprezentacje kontrapamięci przesładują uczestników przez codzienną z nimi interakcję, przywołując bolesną przeszłość. W konsekwencji „przestrzenie, które już nie istnieje” zyskują wysoką wartość polityczną

zarówno na poziomie dyskursywnym, symbolicznym, jak i pragmatycznym, stanowiąc istotną barierę w kreacji pożądanego wizji tożsamości pokonfliktowej wspólnoty.

Nowa wspólnota

Czteropoziomowy sposób interpretacji reprezentacji pamięci w przestrzeni politycznej realizuje się nie tylko wizualnie, ale również w przekazach słownych, zebranych podczas badań terenowych w Abchazji. Wojna, konflikt, czystki etniczne, nienawiść, a więc fenomeny w rytuale przejścia od werbalnego irredentyzmu do nowej struktury, są najważniejszymi elementami słownych relacji, w odniesieniu do różnych poziomów reprezentacji pamięci. Co istotne, referencje do konfliktu oraz jego konsekwencji są stałym elementem każdej konwersacji, nawet jeśli podstawowe założenie oraz pytania dotyczyły odmiennego zagadnienia. Zarówno w narracji abchaskiej, jak i gruzińskiej pojawia się istotność miejsc pamięci indywidualnej:

Musiałem opuścić Abchazję, kiedy miałem dziesięć lat. Od tego momentu moje dzieciństwo było skończone. Mój dom, cmentarze, gdzie pochowani są moi bliscy, wszystko, wszystko zostało zniszczone [...]. Nie wiem, co się wydarzyło. Wszystko zmieniło się tak nagle... Nie pamiętam żadnej etnicznej nienawiści między Abchazami a Gruzinami. Po prostu chcę wrócić (Gela, uchodźca wewnętrzny, Zugdidi).

Pozostawiona ziemia jest emblematyczna, podobnie jak groby bliskich, które ją symbolizują. Ten schemat pamięci można określić mianem protopolitycznego odwołania do kulturowego dziedzictwa i pamięci o przodkach. Nie ma tu znaczenia uwarunkowanie polityczne oraz faktyczne wydarzenia, a chęć powrotu. Zagadnienie utraconej ziemi jest częstym motywem pojawiającym się wśród Gruzinów wygnanych z Abchazji. Jednocześnie indywidualne wspomnienia używane w opisach przeszłości często splatają się z pożądaną odgórnie polityczną narracją, również wśród tych, którzy wojnę uważają za zwycięstwo:

Wiesz, gdzie teraz siedzisz? Wiesz, kto siedział przy tym stole dwadzieścia lat temu? Szamil Basajew. On i jego bracia, którzy stali wokół, upewniając się, że dowódca jest bezpieczny. Siedzieliśmy za stołem, piliśmy tutówkę, jedliśmy szaszłyki i rozmawialiśmy całą noc o dobrych czasach i przyszłości małych kaukaskich narodów. Czeczeni nam bardzo pomogli. Byli najodważniejsi, nie bali się śmierci. Mieli jasny cel w duszy, na wprost swoich oczu (Wartan, Ormianin z Gagry).

Dlaczego ludzie winią Gamsachurdie? On był naszym wspólnym bohaterem. Wszystko, co złe, zrobili Mchedrioni i Szewardnadze. Megrele żyli w pokoju z Abchazami, ale reszta Gruzji nas nie rozumie. [...]. Musieliśmy uciekać przez góry, wielu ludzi umarło. [...] Jeśli Gamsachurdia pozostałby u władzy, wojna by się nigdy nie wydarzyła (D., Megrelka z Gali).

Wiarygodność i trafność przekazu historycznego nie mają tutaj większego znaczenia. Ważność wykazują indywidualne relacje, oparte w znacznej mierze na doświadczeniu czy przeżyciach, które mają formalnie nie mieścić się w standardowej narracji obu stron konfliktu. Jednocześnie istotne znaczenie ma również kwestia odmiennego politycznego rozumienia samego konfliktu. W przypadku Gruzinów częstym mechanizmem jest zrzucanie odpowiedzialności na trzecią stronę (Rosję), bez brania pod uwagę abchaskich pretensji i motywów chęci kreacji osobnego bytu politycznego:

Wiesz, kiedy obetniesz sobie rękę, twoje ciało przetrwa, ale ręka umrze. To jest przypadek Abchazji i Gruzji. To był dziwny konflikt, to nie była wojna między dwoma narodami, do tej pory nie wiem, jaka to była wojna. Najbliższy termin, to „wojna domowa”. To była sztuczna wojna. Po obu stronach walczyły różne narodowości. [...] Wszyscy się mylili. My się myliliśmy, Abchazowie się mylili. Tylko Kreml zrobił biznes na tej wojnie (N., Gruzin z Tbilisi).

Jednocześnie w takich narracjach często pojawia się ze strony gruzińskiej wskazywanie na błędy popełnione również przez nich samych. Pomimo tego w pamięci zachowuje się obraz jednej Abchazji, wieloetnicznej, zamieszkannej i zdominowanej przez Gruzinów i Ab-

chazów. To obraz, w którym nie ma miejsca na endogenną polityczność Abchazji:

Po wojnie z 2008 roku sytuacja zmieniła się tylko w jednej kwestii – Rosja uznała niepodległość Abchazji, niepodległość republiki bananowej. [...] Oni popełnili masowe zbrodnie, ale my nie byliśmy lepsi. Mam mnóstwo krewnych po drugiej stronie – zarówno Abchazów, jak i Gruzinów. [...] Abchazja była zawsze z Gruzją, jesteśmy braćmi i jednym narodem (Otar, Gruzin z Zugdidi).

Zarazem po stronie abchaskiej, w sprzężonym upolitycznionym dyskursie nie ma zrozumienia dla tego, co jest uwidocznione w narracji straty u Gruzinów. To pęknięcie oficjalnej narracji jest oczywiście w Suchumie dostrzegane, ale nie może być kompatybilne z wizją wykreowaną jako konsekwencja konfliktu:

Wojna gruzińsko-abchaska była momentem traumy i chwały. Wielu Abchazów zginęło, broniąc swojej niepodległości od gruzińskiej agresji. To była wojna o godność przeciw rządowi autorytarnemu, wojna o samostanowienie (Władimir, doradca Raula Chadzimby, Suchum).

Przełomem może stać się dopiero spotkanie (zbliżenie), w miejscu zderzenia, które pozwala na osiągnięcie szerszej perspektywy:

W 2007 roku nielegalnie pojechałem do Suchumu. To zmieniło moje postrzeganie. Zrozumiałem, czego Gruzini zwykle nie widzą. Wojna wydarzyła się w Abchazji. Nie ma tam nawet jednej pojedynczej rodziny, która nie cierpiała albo nie pochowała kogoś ze względu na wojnę. Gruzini powinni to wiedzieć i respektować. [...] Ja winię Gamsachurdę za podział narodu. Pamiętam sytuację, w której opozycyjne grupy strajkowały w tym samym miejscu. Pierwsza grupa krzyczała: „Sakartwelo, Sakartwelo!” [„Gruzja, Gruzja” – B. K.], a jej przeciwnicy krzyczeli dokładnie to samo. On podzielił naród i częściowo spowodował wybuch wojny (J., Ormianin z Tbilisi).

Płaszczyzn politycznych i kulturowych, które pozwalałyby na takie zbliżenia, jest niewiele. Na przeszkodzie stoją m.in. zero-jedynkowość narracji obu stron i brak zgody na jakiegokolwiek ustępstwa.

Uwolnienie zaklętych w sowieckich normach i instytucjach irredentyzmów w latach 80. poskutkowało rytualnym przejściem, które dyskursywnie stało się podstawą refleksji, reprezentacji i rekonstrukcji kolektywnej tożsamości. W Abchazji konflikt sam w sobie jest wydarzeniem opartym na mitach i religijnym odniesieniu symbolicznym, które pozwoliło pierwotnej *communitas* przekształcić się w nowoczesną/modernistyczną strukturę. Używając kategorii mnemonicznych Nory, konflikt jest miejscem pamięci samym w sobie, którego dyskursywna siła okazuje się dominująca dla tworzenia każdej pomniejszej narracji. W tym przypadku pożądanym kształtem struktury, który pojawia się w konsekwencji rytuału przejścia, jest skonsolidowana wizja wspólnoty etnonarodowej, konstytuująca się przez dynamiczne modyfikacje pamięci. Instytucjonalizacja wyobrażenia okazuje się konieczna, gdy struktura wytworzona, wymaga permanentnego potwierdzania tożsamości i połączeń między wspólnotą doświadczenia i wspólnotą na poziomie klasycznie rozumianego państwa. W miejscu jedynie częściowo uznanym, którego suwerenność podlega ciągłej kontestacji, narracyjna rola artefaktów pamięci zawartych w *imaginarium* wzrasta, zacierając granice. W efekcie w Abchazji rozróżnienie oficjalnej, hegemonicznej narracji pamięci i indywidualnego upamiętnienia jest bardzo płynne, jeśli w ogóle można mówić o jego istnieniu. W klasycznym podziale Tönniesa wspólnota oparta na woli organicznej i emocjonalnych odniesieniach to narracje codzienności, skupione na indywidualnej refleksji o stracie. Stowarzyszenie jako związek formalny i umowa o określonej celowości, skupia się wokół odgórnego potwierdzania normatywnych elementów kolektywnego trwania. Takie jednoznaczne dychotomiczne rozróżnienie w Abchazji, co wyraźnie widać, nie występuje. Wspólnota i stowarzyszenie są sprzężone w kłaczu ideologii. Jedynym odejściem od założonej normy okazuje się całkowicie wykluczone istnienie niepożądanego kontrapamięci. Irredentyzm to fenomen, który w Abchazji, będącej jeszcze częścią socjalistycznej Gruzji, wyzwolił ruch (proces) ideologiczny, który można nazwać abchaskim nacjonalizmem. Emocjonalne więc wykorzystanie zagadnienia etnicznej odmienności stało się podstawą do wytworzenia narracji, opartej na figurze Innego, co wyda-

wało się konieczne dla ukształtowania spójnej konstrukcji narodu wokół wyobrażenia etnicznej wspólnoty. Nie było konieczności jednak, aby konsolidacja wyobrażenia w myśli nacjonalistycznej przerosła się w krwawy konflikt, z perspektywy podlegający interpretacji jako symboliczny rytuał przejścia, pozwalający dyskursywnie skonsolidować wspólnotę. Było to raczej efektem splotu okoliczności, zawartych w strukturach i mechanizmach typowych dla upadku kolonialnego imperium. Hegemoniczność socjalistycznej narracji o kwestiach narodowych, a także konkretne decyzje polityczne i narzucona redukcyjna definicja pojmowania polityczności w tym dyskursie, doprowadziły do eskalacji konfliktu etnopolitycznego.

Niejasna sytuacja quasi-państwa w kontekście egzogennej uznania prowadzi z kolei do relatywizacji pojęć i pamięci w celu konsolidacji suwerenności, która w separatystycznej republice jest cyklicznie odmawiana przede wszystkim na poziomie prawa międzynarodowego, ale także faktu politycznego. Sprowadza się to przede wszystkim do zderzenia z oficjalną gruzińską narracją, w której trzy klasyczne elementy spajające państwo (terytorium, ludność i suwerenna władza) są odrzucane na rzecz opowieści o podporządkowaniu innemu organizmowi państwowemu (Federacji Rosyjskiej). W endogennej mnemonicznej narracji abchaskiej skutkuje to niejasnością definicyjną konstruktów etni, etniczności, narodu i państwa. Metaforyczne poczucie pokrewieństwa konstytuujące wspólnotę tożsamości społecznej, ujmowane w kategorii etniczności, okazuje się również w Abchazji procesem ideologicznym. Jest on zbudowany na podkreślanej narracyjnej odmienności od Gruzinów. Używając kategorii Smitha, należałoby powiedzieć, że Abchazja i jej wspólnota była w czasach sowieckich raczej etnią, gdyż wyraźnie brakuje jej współczesnego, postsowieceniowego podziału pracy, a także kultury publicznej, która jest cechą konstytuującą i konsolidującą narody w państwach uznawanych na arenie międzynarodowej. Potrzeba uznania, wyrażana zarówno w endogennej, jak i egzogennej narracji pamięci, sprawia, że odniesienia do narodowej przeszłości dotyczą często wydarzeń, które nawiązują do czasów przednarodowych, a więc momentu dziejowego, kiedy jeszcze w oświeceniowym dyskursie nie pojawiły się jasno zdefiniowane kwestie nacjonalizmu i et-

niczności. W konsekwencji to liminalny przełom w formie konfliktu etnopolitycznego pozwolił paradoksalnie na przekształcenie etni w naród. Pytaniem, które jest nieuniknione w kontekście liminalnego przechodzenia od *communitas* do struktury, jest kwestia niejednoznaczności rytuału przejścia. Proces ten w przypadku Abchazji wygląda następująco: Abchazowie w czasach podporządkowania Gruzji Cesarstwu Rosyjskiemu i ZSRS pozostają wspólnotą w ramach większej wspólnoty społecznej Gruzji (jednego z wielu narodów postrzeganych jako podgrupy etniczne i językowe). Przed wojną, w efekcie przejmowania irredentystycznych i nacjonalistycznych idei, *communitas* wchodzi w stan rytuału przejścia. Stanem liminalnym jest narodowowyzwoleńcza wojna z lat 1992–1993. W jej wyniku struktura tworzy się tylko wtedy, kiedy jest interpretowana od środka, gdyż zewnętrznie Abchazowie nadal są postrzegani jako separatyści, którzy tworzą antystrukturę wobec zinstytucjonalizowanej struktury gruzińskiej. Istotne pytanie dotyczy stanu po wojnie. Czy Abchazowie, trwając w ramach jednostki częściowo uznanej na arenie międzynarodowej, nadal pozostają w stanie liminalnym, czy też jest to już skonsolidowany stan po rytuale przejścia? Na poziomie prawa międzynarodowego Abchazja nadal pozostaje antystrukturą i nie zmieniło tego również częściowe uznanie przez Rosję i kilka innych państw po wojnie z 2008 roku. Jednakże analiza i interpretacja antropologiczna wewnętrznego dyskursu sprawiają, że należy uznać konsolidację nowej struktury. Nie ma już możliwości powrotu do stanu sprzed wojny. Zespolenie zewnętrznych i wewnętrznych narracji – jeśli w ogóle jest możliwe – może nastąpić wyłącznie w zupełnie odmiennych kategoriach i w innym definiowaniu.

Imaginarium pamięci

Powyższa analiza pozwala wysnuć wnioski co do najważniejszych reprezentacji pamięci w przestrzeni politycznej Gruzji, Armenii, Górskiego Karabachu i Abchazji. W przypadku Gruzji najważniejszym fragmentem jest odrzucenie pamięci o socjalizmie i kreacja nowej hegemonii. W Abchazji najistotniejszą praktyką okazuje się odwołanie do pamięci o konflikcie. Dla Ormian, zarówno w Arme-

nii, jak i w Górskim Karabachu, najistotniejsze znaczenie ma traktowana jako logiczna ciągłość pamięć o Ludobójstwie oraz wspomnienie wojny o Górski Karabach. Ponowne uobecnienie sensów i znaczeń objawia się przede wszystkim odwołaniem do elementów pamięci, które zakazane w hegemonicznej narracji oficjalnej, przetrwały w pamięci komunikatywnej, stając się w formie zmitologizowanej częścią nowej hegemonicznej narracji. Powrót do wcześniej odrzuconych historii jest właśnie ponownym uobecnieniem sensów i znaczeń w przestrzeni. To reprezentacja oficjalna fragmentów przeszłości, które wcześniej były estetycznie i narracyjnie zakazane lub też zmarginalizowane, ze względu na wcześniejszy opresyjny, autorytarny system władzy. Podstawową cechą reprezentacji, a więc ponownego zaprezentowania przeszłości w przypadku dyskursu mnemonicznego Gruzji, jest zero-jedynkowe odrzucenie sowieckiej przeszłości³⁵. Drugim wymiarem jest re-reprezentacja – ponowne zaprezentowanie faktów społecznych i wyobrażeń, które odbywa się na podstawie konstrukcji pożądanej wizji przeszłości za pomocą konkretnych fizycznych i wizualnych prezentacji. Pamięć w swoim wymiarze należy raczej do terażniejszości niż przeszłości i jej właśnie ma służyć. Jest ona zatem zrekonstruowana do odpowiedniej formy, oddana w konkretnych figurach, które reprezentują dyskurs uznany za prawdziwy – reżim prawdy.

W Gruzji taką nową referencją jest historia Demokratycznej Republiki Gruzji oraz zredefiniowana historia gruzińskiego renesansu, czasów króla Dawida Budowniczego i królowej Tamary. Objawia się ona w odmiennych elementach narracji, w instytucjonalizacji pamięci, takich jak Muzeum Okupacji Sowieckiej, w doraźnych aktach politycznych związanych ze skonstruowaną wizją przeszłości, takich jak zmiany nazw ulic, ale także w codziennej praktyce pamięci, a więc anegdotach i mitach. W czasie gwałtownej rewolucyjnej zmiany narracji swoje ulice w Tbilisi stracili nie tylko ważni decydenci i wojskowi związani z socjalistyczną Gruzją, ale również ci,

³⁵ Szczegółowy opis mechanizmów odrzucenia na poziomie wiedzo-władzy znajduje się w ostatnim rozdziale, w którym przykład etnograficzny stanowi Muzeum Sowieckiej Okupacji w Tbilisi.

którzy kojarzyli się decydom z sowieckością, nie będąc w pełni zaangażowanymi w proces podejmowania decyzji. Usunięto zatem generała Leselidze, jednego z najwyższych gruzińskich dowódców Armii Czerwonej w czasie wielkiej wojny ojczyźnianej. Został on zastąpiony przez Kote Apchaziego, bohatera DRG, gruzińskiego wojskowego i partyzanta, zaangażowanego w walkę z siłami bolszewickimi w latach 20. XX wieku. Jednocześnie swoje miejsce w panteonie tych, od których nazwane zostały ulice i place, stracił Jurij Gagarin, sowiecki kosmonauta, pierwszy człowiek w kosmosie. Te zmiany, podobnie jak dziesiątki innych, wskazują na gwałtowność rewolucyjną oraz totalność w zmianie narracji pamięci.

Podobne procesy zostały zastosowane w Abchazji. Tam pozostawiono jednak postaci związane z poprzednim reżimem prawdy, zarówno w nazwach ulic, jak i w przestrzeni. W większości miejscowości jest więc nadal plac Lenina, jeśli nawet nieokreślany tak oficjalnie, to pozostający placem Lenina w codziennej interakcji mieszkańców. Zniknęło jednak całkowicie nazewnictwo gruzińskie. Wspomniany powyżej generał Leselidze był patronem miasta granicznego. Też stracił ten przywilej, tym razem ze względu na swoją przynależność etniczną, a nie poglądy polityczne. Jednocześnie w przestrzeniach miejskich, szczególnie w symbolicznym i znaczącym Suchumie, zaczęło funkcjonować odniesienie do nowych bohaterów, którzy pojawili się po uzyskaniu formalnej niepodległości, takich jak Władysław Ardzinba, pierwszy prezydent Abchazji. Referencja pojawiła się również wobec mitów założycielskich abchaskiej niezależności, jak odwołanie do machadźyrstwa.

W Armenii i Górskim Karabachu ślady sowieckości nie są tak bardzo ważne, co sprawia, że, szczególnie na prowincji, można odnaleźć miejsca, nazwane na cześć komunistycznych bohaterów. Tendencja nawiązywania do historii niezależnej, antysowieckiej Armenii jest dość nowa, a jej najbardziej wyrazistym aktualnie przykładem jest upamiętnienie w Erywanii Garegina Nyżdeha, dowódcy wojskowego, członka Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej, przywódcy Republiki Górskiej Armenii, krótko istniejącego na terenie prowincji Sjunik organizmu państwowego opierającego się sowieckiej aneksji Armenii. Poglądy polityczne Nyżdeha były zdecydo-

wanie antysowieckie, w późniejszym okresie skłaniał się ku postawom faszystowskim i rasistowskim. W czasie II wojny światowej Nyżdeh przyczynił się do utworzenia Legionu Ormiańskiego, poszukując drogi do niepodległości Armenii przez współpracę z nazistami. W 1945 roku aresztowany przez Sowieców, zmarł w łagrze w 1955 roku (zob. de Waal 2015: 105; Panossian 2002: 132). W polityce pamięci większe znaczenie mają jednak bohaterowie ormiańskiego odrodzenia narodowego, a więc poeci i pisarze, tacy jak Howhannes Tumanian czy Chaczatur Abowian³⁶. Równie istotne jest nawiązanie do postaci z historii antycznej, takich jak Mesrop Masztoc, Wardan Mamikonian lub Dawid z Sasunu, czy w skrajnych przypadkach postaci mitologicznych, jak Hajk. Kolejnym ważnym odniesieniem w przestrzeni pamięci jest również upamiętnienie ofiar Ludobójstwa oraz bohaterów wojny karabachskiej. Rewolucja w nazewnictwie, będąca odgórną reprezentacją pamięci, nie zawsze przekłada się na praktykę codzienną. Rewolucyjna zmiana patronów ulic nie zmienia świadomościowego pojmowania przestrzeni. Typowa okazuje się konieczność wielokrotnego tłumaczenia taksówkarzom w poszczególnych miejscach, dokąd chce się dotrzeć, by zwykle kończyć dyskusję przez przywołanie dawnej nazwy ulicy. Wielokrotnie też w rozmowach prowadzonych podczas badań terenowych można odnotować niechęć wobec narzucanych zmian.

³⁶ Howhannes Tumanian (1869–1923) był ormiańskim poetą, pisarzem i działaczem publicznym. Postrzegany powszechnie w Armenii jako poeta narodowy, był jedną z najważniejszych postaci inteligencji ormiańskiej w Cesarstwie Rosyjskim. W swojej twórczości często nawiązywał do ormiańskich mitów i opowieści ludowych. W konsekwencji był brany za głos ormiańskiej świadomości narodowej (zob. Oshagan 1997: 166–167). Chaczatur Abowian urodził się w 1809 roku. Jest uznawany za ojca nowożytnej literatury ormiańskiej. Jego wydana pośmiertnie powieść *Rany Armenii* jest pierwszą opublikowaną książką napisaną we współczesnym języku ormiańskim (w dialekcie wschodnim). Pisarz był również figurą publiczną, zwolennikiem modernizacji i odrodzenia języka ormiańskiego. Sprzeciw wobec rusyfikacji i turkizacji Ormian doprowadził go do zguby. Abowian zniknął w 1848 roku. Powszechnie są głosy, że został zamordowany z poruczenia carskich urzędników lub zesłany na Sybir, gdzie zmarł (zob. Suny 1997a: 117–119; Oshagan 1997: 160–161).

Aby oba sensory reprezentacji politycznie miały wymierny efekt, konieczne jest zaistnienie (zdaje się, nieodzowne) dwóch płaszczyzn potwierdzenia – refleksywności pamięci oraz rekonstrukcji pamięci. Refleksywność to, po pierwsze, wspólna praktyka w mitach, przekazywanych jak opowieści i anegdoty. Refleksywność jest także doświadczeniem wspólnego zapominania o przeszłości, a więc zbiorową amnezją. Najbardziej wyraziste przykłady takiego niepamiętania, które jest osadzone w konkretnie zdefiniowanej formie politycznej, można obserwować w republikach nieuznawanych, w dwóch powyżej przytoczonych przykładach Abchazji i Górskiego Karabachu. W Gruzji z kolei tego rodzaju amnezja polityczna dotyczy wszystkich elementów, które narracyjnie można połączyć z historią Gruzińskiej SRS. W Armenii i Górskim Karabachu najistotniejszą warstwę zapomnienia w doświadczeniu zbiorowej amnezji stanowi odrzucenie wspomnień o wspólnej pokojowej egzystencji z Azerbejdżanami w poprzednich reżimach prawdy. W polityczności wykorzystuje się doświadczenia skrajne, a więc momenty liminalnej i irracjonalnej wrogości, które konstytuują oczekiwany hegemoniczny dyskurs pokonfliktowy. Wspólna przeszłość w każdym z tych przypadków opiera się na usuwaniu elementów pozytywnej polityczności, zarówno na poziomie wizualnym, jak i narracyjnym.

Drugim wymiarem refleksywności pamięci jest pamięć renegegowana przez samą pamięć (autorefleksywność). Pamięć używa więc samej siebie, aby potwierdzać własną słuszność. To pamięć niemalże działająca jak samopotwierdzająca się przepowiednia. Jest to opresyjny wymiar pamięci, najbardziej polityczny w myśleniu instytucjonalno-normatywnym, gdyż pamięć autorefleksyjnie dostosowuje się i jest dostosowywana do wymiernych potrzeb konkretnych posiadaczy władzy. W przypadku Gruzji wyrazistym przykładem narracyjnym jest odrzucenie sowieckości w planie tożsamościowej zmiany implementowanym przez administrację Saakaszwilego (Gamkrelidze 2019). Wprowadzenie w praktykę polityczną tego odrzucenia, wbrew doświadczeniu pamięci większości gruzińskich podmiotów politycznych, spowodowało wymierne konsekwencje dla mechanizmów pamiętania indywidualnego – zmieniło społeczną ramę odniesienia dla poszczególnych sposobów postrzegania

przeszłości w teraźniejszości. Jeśli zgodnie z opresyjnym założeniem zwycięskiego porewolucyjnego nowego reżimu prawdy sowieckość miała zostać w narracjach pamięci odrzucona, zmiana musiała sprowadzać się do renegocjacji ramy interpretacyjnej. W konsekwencji autorefleksyjność pamięci doprowadziła do swoistego dostosowania się pamięci społecznej (kolektywnej) do okoliczności wymaganych nową hegemonią. Odniesienie do DRG służy tu za doskonały przykład przyjmowania rzeczy jako dane, wbrew narracji obiektywizującej wizji historii. Nie ma tu znaczenia, że republika była nieuznana przez większość ważnych aktorów na arenie międzynarodowej i że trwała krótko w fatalnej sytuacji politycznej i gospodarczej. Ważne jest jej istnienie jako odniesienia przeciwstawnego do całkowicie zdemonizowanej i zmarginalizowanej pamięci o siedemdziesięciu latach sowieckiego podporządkowania. W Armenii podobnie jest z Ludobójstwem, które nie stanowi bezpośredniego doświadczenia, ani też postpamięciowego przeniesienia. Doświadczenie Genocydu kształtuje się i jest kształtowane bowiem znacznie głębiej wśród diaspory ormiańskiej. Przez długi czas (do 1965, a być może nawet do 1988 roku, czyli początku Ruchu Karabachskiego) trwały jedynie jako refleksja nad fenomenem poza granicami Armeńskiej SRS. Będąc podstawą tożsamościowej narracji współczesnej niepodległej Armenii, Ludobójstwo pojawia się jako jedna z przyczyn i nierozzerwalnie powiązany element z wybuchem konfliktu o Górski Karabach. Tym samym stanowi ona niezbywalny element polityki tożsamości ormiańskiej, odpowiednio dostosowywany do oczekiwań reżimu prawdy. W Abchazji w ten sposób pojmuje się także doświadczenie konfliktu etnopolitycznego. Pamięć wyraźnie odczuwa zapotrzebowanie na mitologizację aktu przejścia rytualnego, jakim był konflikt w latach 1992–1993, w konsekwencji dostosowując się do społecznego oczekiwania i dynamicznie przekształcającej się ramy interpretacji.

Wreszcie pamięć jest refleksywna wobec własnego obrazu, a więc konstruuje się i rekonstruuje w sposób, jaki jest społecznie i politycznie oczekiwany. Mimo że wydaje się to sprzeczne z wcześniejszym elementem refleksyjności pamięci, nie ma tu żadnego paradoksu. Pamięć zawsze i niezmiennie opiera się bowiem na nar-

racji styku, tam, gdzie w liminalnych i hybrydowych połączeniach styka się to, co oficjalne – instytucjonalno-normatywne i społeczne oraz kulturowe. Realizacja w pełni zaplanowanego odgórnie projektu pamięci nie jest możliwa bez oparcia na jakiegokolwiek społecznej ramie odniesienia. Bez konkretnych, nawet mniejszościowych oczekiwań wdrożenie wizji hegemonia nie odbędzie się, jeśli suweren chociaż marginalnie nie będzie oczekiwać wymiernych efektów. Zatem jeśli w Gruzji możliwe było wprowadzenie rewolucyjnej zmiany narracji wobec sowieckiej przeszłości, wówczas można domniemywać, że społeczna rama i kulturowe oczekiwanie, również w stopniu znaczącym, opierało się na oczekiwaniu odrzucenia. Wyraźnie widać to w kwestii marginalności, zarówno geograficznej, jak i ideowej, pozytywnych odniesień do przeszłości. W opisanych przykładach etnograficznych uwidacznia się zasadnicze przeobrażenie sposobów upamiętniania sowieckiej, szczególnie stalinowskiej pamięci, przy jednoczesnym postrzeganiu go w hegemonicznej narracji jako swoistej aberracji. Podobnie wygląda kwestia konfliktu karabachskiego. Na poziomie racjonalnej analizy polityczno-ekonomicznej, bezkompromisowa obrona *status quo* uzyskanego po wojnie nie ma sensu. W Armenii, konflikt podsycy jedynie nierówności społeczne, a także okazuje się podstawową barierą dla rozwoju gospodarczego oraz pełniejszej demokratyzacji. Jego istotność jednak na poziomie tożsamościowym oraz powiązanie z najważniejszą strukturą pamięci w Armenii, a więc Ludobójstwem, sprawiają, że kwestia Górskiego Karabachu okazuje się podstawą istnienia upodmiotowionej wspólnoty politycznej, opartej na jednościowej idei. Podobnie w Abchazji, odniesienie do konfliktu musi być najważniejszym elementem pamięciowym, by utrzymać jedność, a podkreślenie dumy w trudnej praktyce codziennej egzystencji wspiera tę ideę.

Stąd też kolejnym elementem jest rekonstrukcja pamięci. To, co dotychczas odrzucone, społeczna pamięć, nie stanowi odzwierciedlenia przeszłości, ale wyobrażenie o niej. Jest to ukonstytuowane na konkretnej ramie, która wynika często z politycznego zapotrzebowania. Odtworzenie tego, co wydaje się „rzeczywistą przeszłością”, czyli faktami historycznymi – nawet jeśli pożądane, co zdarza się rzadko – okazuje się niemożliwe. Rekonstrukcja jest jedynie obrazem prze-

szłości, jaki chciałoby się oglądać, tym, co postrzegane jako prawdziwe. Pamięć jest zawsze doświadczeniem terażniejszości, a przeszłość sama w sobie istnieje jedynie jako narzędzie i mechanizm wykorzystywane do konkretnej rekonstrukcji, będącej „dzieckiem swoich czasów” – odpowiedzią na zapotrzebowanie polityczne, dynamicznie zmieniającą się ramę społeczną i opresyjne sposoby oczekiwania wobec narracji.

Te wszystkie elementy prowadzą do spójnego oczekiwanego wyobrażenia o własnej przeszłości. *Imaginarium* to nadawanie sensu społecznej praktyce, a stworzenie takiego zakresu elementów ma służyć stabilizacji i przekazaniu społeczeństwu własnego obrazu rzeczywistości, aby, zgodnie z teorematem Thomasa, przyjęło fenomen za dany tak, jak się jawi, a nie taki, jakim jest.

ROZDZIAŁ 4

Między pamięcią instytucjonalną a kontrapamięcią

Pamięć instytucjonalna i nowy reżim prawdy

Muzeum Sowieckiej Okupacji w Tbilisi

Przykładem etnograficznym, którego używam do opisu redukcyjnej, instytucjonalnej reprezentacji pamięci – polityki pamięci – jest Muzeum Sowieckiej Okupacji, ulokowane w centrum Tbilisi przy alei Szoty Rustawelego. Stanowi ono oficjalnie część Gruzińskiego Muzeum Narodowego. Muzeum zostało oficjalnie otwarte 26 maja 2006 roku. Już data jego otwarcia jest symboliczna. Dzień 26 maja w Gruzji jest świętem narodowym, które zostało ustanowione na pamiątkę deklaracji niepodległości ogłoszonej w 1918 roku. Budynek, w którym Rada Narodowa Gruzji proklamowała niepodległość Demokratycznej Republiki Gruzji znajduje się dokładnie po drugiej stronie ulicy. Obchody 26 maja były surowo zabronione w systemie sowieckim. Dopiero upadek ZSRS spowodował przywrócenie tej daty jako Dnia Niepodległości. Otwarcie muzeum w takim symbolicznym dniu było częścią wielopoziomowej polityki pamięci prowadzonej przez administrację prezydenta Saakaszwiliego. Jej podstawą było uznanie siedemdziesięciu lat trwania w ramach ZSRS za okupację, której kontynuację stanowi rosyjskie wsparcie dla separatystycznych republik Abchazji i Osetii Południowej. W konsekwencji odrzucenie tak długiego okresu wymagało stworzenia odpowiedniego historycznego kontrapunktu, który równoważyłby wymuszone rewolucyjne zerwanie z utrwalonymi schematami upamiętniania. Wobec tego Saakaszwili zdecydował się na referencje do krótkotrwałego istnienia Demokratycznej Republiki Gruzji, zaanektowanej przez ZSRS po krótkiej kampanii zbrojnej w 1921 roku. Poza przywró-

cenieniem zdelegalizowanych w czasach sowieckich celebracji istotnym elementem tej polityki było również rekonstruowanie przestrzeni miejskiej, przy wykorzystaniu nowych miejsc pamięci oraz zmianie nazw ulic z bohaterów sowieckich na antysowieckich. Złożoność tego projektu pamięci obrazowo ilustruje krótka notka opisująca ekspozycję na anglojęzycznej stronie Gruzińskiego Muzeum Narodowego:

Wystawa sowieckiej okupacji znajduje się na czwartym piętrze Gruzińskiego Muzeum Historycznego, reprezentując siedem dekad rządów sowieckich w Gruzji (1921–1991). Jest również poświęcona historii antyokupacyjnego, narodowowyzwoleńczego ruchu w Gruzji i ofiar sowieckich represji politycznych w tym okresie. Tutaj odwiedzający mogą natknąć się na osobiste akta państwowe „wywrotowych” gruzińskich osób publicznych, rozkazy rozstrzelania lub wygnania oraz inne artefakty reprezentujące epokę sowieckich kulturowych i politycznych represji w Gruzji. Sala wystawowa wyposażona jest w monitory, na których zwiedzający mogą oglądać filmy dokumentalne z różnych wydarzeń historycznych. Częścią wystawy jest także jeden z wagonów kolejowych, w którym rozstrzelano uczestników powstania narodowego w 1924 roku. Odwiedzający muzeum są również zaproszeni do korzystania z bogatych archiwów i biblioteki Muzeum Sowieckiej Okupacji¹.

Forma, w jakiej jest opisana wystawa, a także umieszczenie informacji o niej w języku angielskim wskazują, że pamięciowy projekt polityczny został stworzony nie tylko na użytek wewnętrzny, aby stać się nową obowiązującą hegemonią. Wykorzystuje się go też zewnętrznie jako autoprezentację kraju, który przeszedł głębokie zrewanie. Muzeum Sowieckiej Okupacji nie jest jedynym przykładem etnograficznym, który mógłby zostać użyty do opisu redukcyjnej wizji przeszłości. Niemniej jest jednak najbardziej wyrazisty i najpełniej reprezentuje rozumienie pamięci jako konfliktu przeciwstawnych narracji, które dążąc do hegemonii dyskursywnej lub mając ją w przeszłości, definiują się wobec siebie antagonistycznie. W związku z tym właśnie ono, wraz z przykładami zewnętrznymi adopto-

¹ Tłumaczenie własne z angielskiego. Tablica znajduje się przed wejściem na wystawę.

wania historii DRG, zostało użyte jako przykład etnograficzny. Podstawowym narzędziem antropologicznym wykorzystywanym w badaniu tego przypadku jest analiza estetyczna i semiotyczna ekspozycji oraz obserwacja uczestnicząca interakcji odwiedzających z konkretną wizją przeszłości reprezentowaną na wystawie. Uzupełnieniem są materiały zebrane na temat historii wystawy, o których milczą oficjalne strony, a także wywiady z reprezentantami władzy – historykami i politykami, odpowiedzialnymi za konstrukcję wystawy oraz implementację polityki pamięci². Muzeum odwiedziłem wielokrotnie – zarówno samodzielnie, jak i w towarzystwie gruzińskich informatorów. Moim celem było wielokrotne obejrzenie wystawy głównej, ale także wystaw tymczasowych poświęconych najnowszej historii Gruzji (m.in. wspomniana w drugim rozdziale wystawa „Gruzini w II wojnie światowej”). Rezultatem jest poniższy przykład etnograficzny obrazujący detalicznie gwałtowność instytucjonalnego zerwania oraz realizację projektu pamięciowego na poziomie władzy. Zdjęcia zostały wykonane w Muzeum Sowieckiej Okupacji, podczas wizyt badawczych w latach 2014–2018. Materiał wizualny przywołany w tej części służy przede wszystkim zobrazowaniu poniższej narracji dotyczącej estetycznego wymiaru reprezentowania opowieści o przeszłości w instytucji muzealnej, będącej ważną częścią gruzińskiej polityki historycznej. Fotografie są pomocnym materiałem mającym za zadanie dosadniej ukazać istotność przestrzennej polityczności nowego reżimu prawdy.

Muzeum Sowieckiej Okupacji, razem z pozostałymi wystawami stałymi i tymczasowymi, znajduje się w głównym gmachu Gruzjińskiego Muzeum Narodowego przy alei Rustawelego obok Placu Wolności (gruz. თავისუფლების მოედანი – Tawisuplebis Moe-dani). Naprzeciwko znajdują się dwa istotne dla historii miasta oraz narracji pamięci miejsca – niewielki park, nazwany Ogrodem Pierwszej Republiki Gruzjińskiej, oraz Pałac Woroncowa³, dokład-

² Szczególną pomocą wykazał się w tej materii prof. Iwane Menteszaszwili, pracujący w muzeum, który oprowadził mnie po wystawie, opowiadając o najważniejszych uwarunkowaniach gruzińskiej polityki historycznej i pamięci.

³ Pałac został wybudowany w latach 60. XIX wieku jako siedziba wicekrólestwa Kaukazu. Swoją nazwę zawdzięcza księciu Michałowi Woroncowskiemu

nie ten sam, w którym Rada Narodowa 26 maja 1918 roku uchwaliła niepodległość DRG. Jest to jedno z wielu miejsc na niejednoznacznej mapie pamięci w Tbilisi, gdzie stykają się ze sobą zróżnicowane porządki reżimu prawdy. Również budynek, w którym umieszczono ekspozycję, stanowi ważny wyznacznik formy. Budynek reprezentuje typowy, monumentalny socrealistyczny styl. Według informacji uzyskanych w muzeum i prezentowanych na jego stronie internetowej, Muzeum Kaukaskie zostało utworzone oficjalnie 10 maja 1852 roku jako departament w ramach Rosyjskiego Królewskiego Towarzystwa Geograficznego. W 1865 roku utworzono Muzeum Kaukazu. Po uzyskaniu niepodległości zostało przekształcone w 1919 roku w Muzeum Gruzji. W lutym 1921 roku, w trakcie bolszewickiej agresji, Ekwtime Takaiszwili⁴ zebrał 248 skrzyń ze skarbami z tbiliskich muzeów i cerkwi, by następnie przez Kutaisi oraz Batumi przetransportować je do Francji. Zbiory zostały przywiezione z powrotem do Gruzji pod koniec II wojny światowej. W 1947 roku muzeum otrzymało imię Simona Dżanaszii dla uczczenia gruzińskiego akademika, archeologa, jednego z twórców Gruzjińskiej Akademii Nauk. W 2004 roku Muzeum Gruzji zostało inkorporowane w skład Gruzjińskiego Muzeum Narodowego (*Museum of Georgia* 2012). Ten bezstronny z pozoru opis, podobnie, jak krótka historia Muzeum Sowieckiej Okupacji, jest pozbawiony bardzo istotnego detalu. Według informacji uzyskanych w trakcie wywiadów z pracownikami muzeum, a także na podstawie ogólnodostępnych informacji, w sali, w której znajduje się aktualnie wystawa okupacji, wcześniej znajdowała się wystawa historii sowieckiej Gruzji (Kiguradze 2013)⁵. Ma to istotne znaczenie dla interpretacji ekspozycji.

Podstawą estetyczną wystawy jest zachowanie ciemnej, klaustrofobicznej, sugerującej zamknięcie, przygnębiającej atmosfery.

(1782--1856), który pełnił funkcję wicekróla i dowódcy armii na Kaukazie w latach 1844–1854, wstawiając się zwycięskimi kampaniami w ramach długoletnich wojen kaukaskich.

⁴ Ekwtime Takaiszwili (1862–1953) był gruzińskim historykiem i archeologiem. Zmarł w areszcie domowym w Tbilisi.

⁵ Na podstawie wywiadu z Iwane Menteszaszwilim, przeprowadzonego 25 lutego 2015 roku.

Kolorystyka utrzymana jest w szarości (ściany są z gołego, szarego betonu). Plansze są czarne, z tekstem wypisanym w ciemnej krwawoczerwonej lub białej kolorystyce. Ma to nawiązywać do barw gruzińskiej flagi narodowej używanej w trakcie istnienia DRG. Jednocześnie czerwień i czerni w zamyśle twórców ekspozycji mają wyrażać ofiarę i cierpienia gruzińskiego narodu. Ważnym elementem jest również stonowane światło, podkreślające ważniejsze fragmenty ekspozycji – biurko należące do przedstawiciela NKWD (il. 40) czy metalowe drzwi, sugerujące opresyjny, zamknięty charakter narzucanego reżimu politycznego. Ekspozycję Muzeum Sowieckiej Okupacji podzielono na dwie części. W mniejszym pomieszczeniu jej centralnym punktem jest wagon kolejowy (il. 35), który był miejscem rozstrzelania gruzińskich partyzantów, uczestników tzw. powstania sierpniowego z 1924 roku, będącego kulminacją i jednocześnie definitywnym końcem walki gruzińskiej państwowej niezależności z narzuconą władzą sowiecką i instytucjonalną sowietyzacją oraz realizowaną przez nią wykluczającą polityką (Rayfield 2012: 344–345)⁶. Wagon jest podświetlony na czerwono, co zgodnie z intencją planujących wystawę ma podkreślać krew przelaną przez gruzińskich patriotów w obronie niezależności mienszewickiego państwa. Despotyczność i okrucieństwo sowieckich władz okupacyjnych podkreślają przewijające się po lewej i prawej stronie sali slajdy, złożone z archiwalnych zdjęć gruzińskich uczestników powstania z 1924 roku, władz DRG oraz ofiar wczesnych represji, których sprawcami byli gruzińscy bolszewicy, przede wszystkim Józef Stalin, Ławrientij Beria i Sergo Ordżonikidze. Pokój pełni funkcję przedsionka dla głównej sali wystawowej (il. 34).

Ekspozycja jest skonstruowana chronologicznie, z perspektywą stopniowego zagłębiania się w historię sowieckiej okupacji. Elementem, na który zwraca się uwagę przed rozpoczęciem zwiedzania, są flagi Demokratycznej Republiki Gruzji. Pierwsze plansze przedstawiają skrótowo historię kraju oraz heroiczną, skazaną na porażkę

⁶ W czasie moich badań, podczas rozmów dotyczących ekspozycji w muzeum, autentyczność wagonu była wielokrotnie kwestionowana, nawet przez pracowników muzeum, którzy woleli zachować anonimowość.

obronę w czasie bolszewickiej agresji z lutego 1921 roku, która została poprzedzona zajęciem Azerbejdżanu i Armenii. Następnie zaczyna się opis uzależnienia, począwszy od 1921 roku. Zasadniczo wystawę można podzielić na trzy części: po lewej stronie od wejścia została umieszczona część ekspozycji poświęcona wczesnej fazie implementacji systemu rad w Gruzji, czyli sowietyzacji w jej wąskim instytucjonalno-normatywnym rozumieniu. Najważniejsze historyczne momenty wyeksponowane na planszach dotyczą stopniowej eksterminacji ludności Gruzji opozycyjnie nastawionej wobec nowej władzy, powstania sierpniowego z 1924 roku oraz represji dotyczących gruzińskich intelektualistów i cerkiew. Datą graniczną pierwszej części narracji jest rok 1937 i początek Wielkiej Czystki w ZSRS. Ta część narracji skupia również skróconą, pobieżną historię II wojny światowej na Kaukazie Południowym oraz kontynuację represji do czasu odwilży 1956 roku. Te dwadzieścia traumatycznych lat podporządkowania uwieczniono w części ekspozycji znajdującej się naprzeciwko wejścia. Dla pierwszych dwóch części istotne znaczenie ma także użyta narracja personifikacji. Na planszach można zobaczyć indywidualne ofiary represji, szczególnie antysowieckich intelektualistów oraz duchownych. Jednocześnie ważne miejsce zajmuje wskazanie indywidualnych sprawców odpowiedzialnych za działanie maszyny terroru, a więc polityków podejmujących decyzję na Kremlu, ale też najwyższych urzędników transkaukaskiej, a potem gruzińskiej SRS (m.in. Berii i Ordżonikidzego). Prawa strona wystawy dotyczy historii sowieckiej Gruzji po 1956 roku. Najistotniejsze elementy reprezentacji to budowa ruchu dysydenckiego w Gruzjińskiej SRS (m.in. studenckie wystąpienia Zwiada Gamsachurdii i Meraba Kostawy), krwawo tłumione protesty przeciw hegemonii władzy sowieckiej (m.in. protesty 9 kwietnia 1989 roku) oraz detaliczny opis wydarzeń związanych z procesem rozpadu ZSRS w partykularnym kontekście Gruzji, a także uchwaleniem niepodległości (9 kwietnia 1991 roku) i pierwszymi wyborami prezydenckimi (26 maja 1991 roku). Kolejne plansze przedstawiają kilka wydarzeń z dramatycznych przemian na początku lat 90., gdzie szczególnie miejsce zajmuje ostatnia z nich (il. 67). Przedstawia ona mapę niepodległej Gruzji z zaznaczonymi na czerwono obszarami Abchazji oraz Osetii Połu-

dniowej. Napis w języku angielskim na planszy brzmi: „Gruzja. Okupacja trwa”. W języku gruzińskim z kolei: საქართველო. დღემდე ოკუპირებული ტერიტორიები („Sakartwelo. Dghemde okupirebuli teritoriebi”), co można przetłumaczyć jako: „Gruzja. Terytoria nadal okupowane”. Ostatnim elementem wystawy jest balkon ciągnący się nad całą salą wystawową. Można tam zapoznać się z treścią gruzińsko- i rosyjskojęzycznych dokumentów z czasów dominacji sowieckiej. Większość z nich to odtajnione dokumenty sygnowane i implementowane przez władze bolszewickie, potwierdzające decyzje o represjach wobec Gruzynów. Na balkonie rozwieszono również plakaty propagandowe sowieckich organów represji (il. 41).

Wiedzo-władza. Redukcyjna pamięć instytucjonalna

Sala Muzeum Sowieckiej Okupacji znajduje się w miejscu znaczącym. Ta sama sala ekspozycyjna, za czasów sowieckich, a także na początku gruzińskiej niepodległości w latach 90., była zajęta przez wystawę o historii sowieckiej Gruzji. Ma to symboliczne znaczenie dla całego *imaginarium* zmiany porządku wiedzo-władzy po rewolucji róż. W konsekwencji zmiany narracyjnej, która zredefiniowała odniesienia do przeszłości, hegemoniczną rolę uzyskały opowieści dotychczas całkowicie zmarginalizowane albo zakazane w reprezentacji. Konstrukcja narracji dominujących w poprzednim reżimie prawdy celowo była wyabstrahowana z aktualnie ponownie uobecnionych elementów przeszłości. Gloryfikacja w nowym dyskursie hegemonicznym wydarzeń, takich jak antysowieckie powstanie z 1924 roku, a także represje na obywatelach gruzińskich, szczególnie na wysokich dostojnikach cerkwi oraz osobach związanych z rządem mienszewickim, musiały poskutkować całościowym odrzuceniem i zakazem reprezentacji wcześniej znaczących. Co najbardziej wyraziste, w nowej hegemonii wiedzo-władzy nie ma miejsca na kompromisy i poszukiwanie choćby pozornej obiektywizacji. Ekspozyty, które prezentowały osiągnięcia sowieckiej władzy w Gruzji, zostały usunięte i zgromadzone w zamkniętym dla zwiedzających magazynie. Przejawia się w ten sposób całkowite odrzucenie tego, co wcześniej hegemoniczne. Jest to proces w pełni świadomy, który ze wzglę-

du na czasowe uwarunkowania i gwałtowność rewolucyjnej zmiany musi opierać się na bipolarnym zestawieniu. Iwane Menteszaszwilim mówi o tym następująco:

Muzeum było ściśle skonstruowane, by pokazać tę stronę historii [siedemdziesiąt lat historii Gruzjińskiej ZSRS jako okupacji – B. K.]. Dlaczego? Ponieważ wcześniej ta interpretacja historii nigdy nie została pokazana. Jest więc wyolbrzymiona. Przed upadkiem ZSRS wszystko było ukazywane w pozytywnym aspekcie. Być może lepiej byłoby, gdyby wystawa pokazywała wszystko⁷.

Z pewnością, z punktu widzenia historyka, a także biorąc pod uwagę niebezpieczeństwo politycznej ingerencji w prezentowanie przeszłości w terażniejszości, znacznie lepiej byłoby, gdyby wystawa ukazywała jak najbardziej zobiektywizowaną wizję przeszłości (w ekspozycji typowej dla modernistycznych wizji muzealnictwa). Jednakże istnieją co najmniej trzy czynniki, które sprawiają, że próby budowania takiej kompromisowej polityczności nie miały szans zaistnieć. Taka konstrukcja muzeum nie wynika bowiem z indolencji i braku kompetencji historycznych tych, którzy za wystawę są odpowiedzialni. Nie jest też jedynie rezultatem konkretnej instytucjonalnej, politycznej interwencji. Całkowite odrzucenie wcześniejszej reprezentacji, która stała się niepożądana, wynika z bardziej demokratycznego charakteru nowej hegemonii, która uwzględnia również społeczną ramę oraz wiążące się z nią konkretne oczekiwania co do kształtu reprezentacji. Ma to znaczenie dla konsolidacji zarówno wewnętrznej, gruzjińskiej narracji o pamięci, jak i tej przygotowywanej dla zewnętrznego odbiorcy. Polityczne zerwanie, jakim była rewolucja róż, stanowiło podstawę do radykalnej zmiany narracyjnej (Torria 2020: 47–50).

Drugim czynnikiem istotnym dla kształtu reprezentacji Muzeum Sowieckiej Okupacji jest intencjonalna próba ustanowienia narracji antysowieckiej, która przy pomocy wyobrażonej obiektywizacji historii ma przedstawiać wizję przeszłości, całkowicie zdesowietyzowaną. Jednocześnie duże znaczenie ma w tym kontekście również postkolo-

⁷ Wywiad z Iwanem Menteszaszwilim przeprowadzony 25 lutego 2015 roku.

nialny charakter wystawy. Ostatnia plansza (il. 42) mocno podkreśla jej instytucjonalno-polityczne założenia. Umieszczenie odniesienia do współczesności, a więc istnienia separatyzmu abchaskiego i osetyjskiego, jest jednoznaczna sugestią interpretacji relacji z byłym kolonizatorem jako kontynuowanej dependencji o kolonialnym charakterze. Separatyzm abchaski i osetyjski w tej interpretacji nie ma podmiotowego i osobnego charakteru, jest pozbawiony wewnętrznej wartości dodanej. Abchazja i Osetia Południowa są terenami okupowanymi przez Federację Rosyjską, analogicznie do sposobu, w jaki ZSRS zbudował zależność Gruzji po 1921 roku. Przedstawienie opiera się na wskazaniu na jednostronną winę i podporządkowanie Rosji, czyli kontynuatorowi ZSRS na poziomie państwowym. Narracja sugeruje więc, że całkowite wyzwolenie od podległości i zależności, zarówno mentalnej, jak i faktycznej, jeszcze nie nastąpiło. Drugim ważnym elementem takiego sposobu prezentowania przeszłości w nowej narracji pamięci jest kwestia sprecyzowania indywidualnej winy. Pomimo świadomości istnienia gruzińskich sprawców, głęboko zaangażowanych w proces sowietyzacji etnicznych Gruzinów, ich rola, jeśli w ogóle pojawia się na wystawie, jest całkowicie zmarginalizowana w zestawieniu z reprezentacją ofiar. Nazwanie i upamiętnienie ofiar represji lat 20. XX wieku oraz represji stalinowskich ma intencjonalny charakter, stanowiąc niezbędne, w perspektywie nowej hegemonii definiującej, ponowne uobecnienie fragmentów pamięci, które w poprzednim reżimie były tabuizowane. Niemniej brak wskazania konkretnych sprawców, którzy byli Gruzinami, ma podkreślać w założeniu zewnętrzny charakter ustroju politycznego zbudowanego w Gruzji po 1921 roku. W zamyśle inwazja jest ukazana jako wyłącznie zewnętrzny, powtórnny atak imperialnego ciemieżyciela, postanawiającego pod inną nazwą ponownie skolonizować obszar, który krótkotrwałe wyzwołał się spod władania centrum doświadczającego chwilowego załamania. W ramach zemsty machina podporządkowania wprowadza wielopoziomowe represje:

Duża część wystawy poświęcona jest powstaniu z 1924 roku. To nie była tylko egzekucja liderów, ale także zniszczenie gruzińskiego ducha.

Trudno było potem wrócić. Gruzińskość była manifestowana przez sport, kiedy Dinamo Tbilisi wygrywało z rosyjskimi drużynami⁸.

W tej interpretacji sowietyzacja była zniszczeniem marzenia o niezależności, ale również atakiem na tożsamość, którą w gruzińskiej narracji określa się mianem kulturowej anihilacji, a w momentach powtarzającej się konieczności uwypuklenia istotności zagadnienia, mianem kulturowej zagłady. Upadek ZSRS był więc momentem ponownego wyzwolenia politycznego, polityczność określająca stłamszoną tożsamość potrzebuje jednak więcej czasu na wyzwolenie z oków mentalnego podporządkowania.

Trzecią warstwę istotną dla interpretacji stanowi analiza kwestii miejsca, jakie narracja o traumie sowieckiego podporządkowania zajmuje na całościowej mapie polityki pamięci w Gruzji po rewolucji róż. Jest to przede wszystkim interpretacja odnosząca się do dwóch najważniejszych osi przeszłości, wyeksponowanych w przestrzeni politycznej po 2004 roku – historii gruzińskiego renesansu oraz krótkiego trwania Demokratycznej Republiki Gruzji, a przede wszystkim relacji narracyjnej tych dwóch epok. Jak wspomniałem wcześniej, oba te odniesienia były odmiennie traktowane w czasach sowieckich. Podczas gdy wspomnianie istnienia DRG było całkowicie zakazane w oficjalnej pamięci, pozostając marginalnym, indywidualnym wspomnieniem, gloryfikacja dziedzictwa gruzińskiego renesansu, szczególnie pod koniec istnienia ZSRS, mieściła się w formalnej strukturze wspomniania. Odmienna natomiast była interpretacja. W oficjalnej pamięci, zmitologizowana postać Dawida IV Budowniczego była odniesieniem dla silnego władcy (w stalinizmie) oraz postaci jednoczącej pod swymi mądrymi rządami odmienne etnosy Kaukazu Południowego (na zasadzie analogii do oświeczonej władzy sowieckiej). W pamięci społecznej wspomnienie „chwalębnego średniowiecza” było podstawą do utrzymania tożsamości kolektywnej Gruzynów, zwłaszcza w momentach najbardziej wyniszczających represji. Zdaniem profesjonalnych nosicieli pamięci, a także w narracji codziennej zwykłych Gruzynów, możliwość od-

⁸ Wywiad z Iwane Menteszaszwilim przeprowadzony 25 lutego 2015 roku.

niesienia do tego momentu historycznego doświadczenia pozwalała również na utrzymanie swoistej odmienności w ramach ZSRS. Zatem, w momencie kształtowania porewolucyjnego projektu pamięci wspomnienie renesansu gruzińskiej kultury uległo jedynie zredefiniowaniu, by mieściło się w konkretnych nowych ramach odniesienia. Zakazana reprezentacja DRG w przestrzeni została zaś niemal całkowicie stworzona na nowo jako konstrukt. Brak żyjących, którzy doświadczyli życia w republice mienszewickiej, całkowita fizyczna i narracyjna likwidacja liderów oraz przymusowa emigracja części z nich, stłumione próby powstańcze z lat 20., poskutkowały mocno wyobraźniowym charakterem reprezentacji. Jest to obserwowalne nie tylko na poziomie codziennych odniesień oraz reprezentacji w przestrzeni publicznej. Podobny sposób interpretowania tej przeszłości można dostrzec w opowieściach tych, którzy, przynajmniej formalnie, są profesjonalnymi narratorami przeszłości opierającymi swoje narracje na badaniach:

Historia DRG to historia, w której jest wiele przeprosin. To była wielka próba małego narodu, który nie znał ścieżek, nie miał doświadczenia. Niepodległość była wynikiem dezintegracji imperium, ale jednocześnie udało się stworzyć demokrację⁹.

Konieczność całkowitego odtworzenia pamięci, zarówno na poziomie instytucjonalnego odniesienia polityki historycznej, jak i na poziomie badań historycznych, poskutkowała możliwością dostosowania narracji do konkretnych oczekiwań oraz totalnego zagarnięcia sposobów wspominania. Muzeum Sowieckiej Okupacji stanowi najbardziej wyrazisty przykład tego zagarniania.

Ta reprezentacja, która z zakazanego tworzy jedną z głównych osi odniesienia, jednocześnie, aby nie tworzyć interpretacyjnych paradoksów i zbyt otwartych przestrzeni egzegetycznych, wytwarza własne elementy zakazane. W tej narracji nie ma miejsca na pozytywne odniesienia związane z siedemdziesięcioma latami podporządkowania sowieckiej państwowości, nie tylko uniwersalnie, ale

⁹ Wywiad z Iwane Menteszaszwilim przeprowadzony 25 lutego 2015 roku.

też w referencji do konkretnych zagadnień. Aby nowa pamięć ukonstytuowała się i skonsolidowała jako narracja styku, łącząca oficjalne reprezentacje oraz społeczne wspomnienia, musiała pojawić się również amnezja. Prawdopodobnie z czasem pojawi się także przestrzeń dyskursywna, która pozwoli na bardziej różnorodne, niż jedynie pod kątem emocjonalnym, rozważanie sowieckiej przeszłości. Nie nastąpi to jednak zapewne szybko. Zapominanie jest szczególnie potrzebne, biorąc pod uwagę to, że w Gruzji wyraziste i silnie symboliczne są struktury pamięci, odmienne od narracji reprezentowanych przez Muzeum Sowieckiej Okupacji. Część z nich stara się wpiisywać w nowe uwarunkowania, część czyni symbolicznym własne trwanie na marginesie tego, co tabuizowane i zakazane.

Indywidualna praktyka polityczności pamięci

Muzeum-drukarnia w Tbilisi

Przykładem antropologicznym, którego używam do przedstawienia zagadnienia zmarginalizowanej kontrpamięci, jest człowiek i jego indywidualna polityczność reprezentowana w tabuizowanej przestrzeni muzeum-drukarni na tbiliskich przedmieściach. Stanowi ona dla mnie egzemplifikację wyrazistej postawy, skonstruowanej na dawnej narracji hegemonicznej, aktualnie całkowicie odrzuconej. Bohaterem jest Soso¹⁰, człowiek, który mieszka i pracuje w nieoficjalnym muzeum-drukarni przy tbiliskiej ulicy Kaspi. Do muzeum, gdzie poznałem tego nosiciela pamięci całkowicie odrzuconej w oficjalnym dyskursie politycznym, trafiłem, poszukując informacji o miejscach pamięci, które wyłamują się z hegemonicznego obrazu przeszłości promowanego przez nowy reżim prawdy. Kilkoro z moich informatorów wspomniało mi w rozmowie o miejscu będącym wielopoziomą reprezentacją nostalgii za przeszłością, która nigdy nie wróci,

¹⁰ Soso to skrót od gruzińskiego imienia męskiego Józef. Był to również jeden z pseudonimów rewolucyjnych Józefa Stalina. Mój bohater nigdy nie sprecyzował, czy używa tej formy swego imienia w nawiązaniu do Generalissimusa.

ironicznym i kiczowatym, powoli umierającym wspomnieniem kolonialnego uzależnienia, a także marginalnym politycznym ośrodkiem bez jakiegokolwiek znaczenia dla współczesnej Gruzji doby transformacji. Moje wielokrotne wizyty w muzeum-drukarni potwierdziły zbierane metodą kuli śniegowej informacje o miejscu, które było określane jako relikw i skostniała pozostałość po innym reżimie prawdy czy jaskrawy przykład trwającej mentalnej struktury sowietyzacji. Jednocześnie interakcja z Soso, swoista więź, która nawiązała się między nami podczas licznych spotkań w muzeum, będącym również jego domem, skłania do twierdzenia, że muzeum jest przede wszystkim indywidualną reprezentacją oporu wobec utopijnych, politycznych koncepcji kreowania jedynie słusznych wizji upamiętniania. Ważność muzeum-drukarni opiera się zarazem na trwaniu miejsca pamięci symbolicznego dla nostalgii i ironii wobec zagadnienia sowietyzacji przestrzeni politycznej.

Informacje o istnieniu „zapomnianego i umierającego” muzeum uzyskałem w 2013 roku. Wówczas, latem, pierwszy raz dotarłem na tbiliską ulicę Kaspi, by poznać Soso Gagoszaszwilego¹¹, mieszkańca i opiekuna niedotowanego muzeum. Według Soso i tablicy informacyjnej umieszczonej przed wejściem do muzeum jego oficjalna nazwa brzmi Музей Авлабарской Нелегальной Типографии Кавказского Союзного Комитета Р.С.Д.Р.П. им. И.В. Сталина 1903–1906 г. (Muzeum Awlabarskiej Nielegalnej Typografii Kaukaskiego Komitetu Związkowego Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji im. Józefa Wissarionowicza Stalina 1903–1906 r.) (il. 43)¹². Po raz pierwszy odwiedziłem muzeum latem 2014 roku, podczas wstęp-

¹¹ Używam prawdziwego nazwiska mojego bohatera z dwóch powodów. Po pierwsze, już podczas pierwszego spotkania, kiedy ujawniłem powody moich wizyt w muzeum, Soso wyraźnie zasugerował, że pisząc o nim, mam wspomnieć, jak się nazywa, a także nadmienić o jego wiernej służbie sowieckiej ojczyźnie. Drugim powodem jest rozpowszechnienie informacji o muzeum-drukarni oraz osobie Soso w popularnych mediach już po przeprowadzeniu przeze mnie badań oraz nagraniu rozmów, a przed wydaniem wstępnych wyników w formie artykułu w czasopiśmie naukowym oraz spisaniu ich na potrzeby tej pracy. Materiały reportażowe o Soso i muzeum-drukarni zob. Salopek 2015; Ellena 2017. Artykuł mojego autorstwa o muzeum i osobie Soso zob. Krzysztan 2015b.

¹² W tekście używam skrótego określenia muzeum-drukarnia.

nych badań terenowych prowadzonych w Abchazji, Armenii, Górskim Karabachu i Gruzji. W trakcie trzeciej wizyty w ramach dynamicznej strategii etnograficznej postanowiłem się całkowicie przed swoim rozmówcą ujawnić. Powiedziałem Soso, jaka jest główna przyczyna moich wizyt w muzeum. Nie zmieniło to jakkolwiek stosunku mojego rozmówcy do mnie, co więcej, dzięki temu odniosłem wrażenie, że Soso jeszcze mocniej się przede mną otworzył. Moja znajomość z Soso została zawarta w języku rosyjskim i w tym też języku rozmawialiśmy, gdy oprowadzał mnie po muzeum. W języku rosyjskim zostały również przeprowadzone wywiady. Zasugerowałem Soso, że jeśli to dla niego niekomfortowa sytuacja, jestem w stanie znaleźć odpowiednią osobę, która miałaby pełnić funkcję tłumacza z gruzińskiego. Taka sugestia została automatycznie odrzucona jako „imperialistyczny” pomysł. Rozmowy z Soso zostały zarejestrowane w wersji dźwiękowej 12 lutego 2015 roku oraz w wersji filmowej 8 października 2015 roku. Zapisane rozmowy mają formę nieustrukturyzowanego swobodnego wywiadu pogłębionego. Oprócz nagranych wywiadów przeprowadziłem z Soso kilkanaście niezarejestrowanych rozmów. Pozwoliło to na zbudowanie bliższej zażyłości, a przede wszystkim na znacznie głębsze emocjonalne zaangażowanie mojego rozmówcy oraz większą otwartość w opowiadaniu o detalach, tworzących kontekst mojego zainteresowania. Następowo to zarówno przed wywiadami rejestrowanymi, jak i między nimi, a także po nagraniu wersji filmowej. Podczas każdej wizyty prowadziłem obserwację, z której następnie sporządzałem notatki terenowe, w których duży nacisk został położony nie tylko na opis gęstej sytuacji, ale również na zmieniający się rodzaj relacji między mną a Soso oraz jego sposób mówienia, odgadywane emocje i reakcje na pytania. Podczas pierwszych wizyt Soso oprowadzał mnie po muzeum. Każda kolejna wizyta była pogłębieniem naszej znajomości oraz wprowadzeniem mnie na zaplecze muzeum, połączonej z nim siedziby partii komunistycznej, a wreszcie do czterometrowego pokoju w kantorku budynku muzeum, który jest jego domem. Pomimo relacji, którą nawiązaliśmy podczas moich licznych wizyt, Soso w wielu aspektach swojego życiorysu pozostawał tajemniczy. Wielokrotnie prezentował mi swoją rzekomą legitymację agen-

ta KGB, która wyglądała, jakby była kopią wydrukowaną na taniej drukarce, a następnie sprzedawaną jako turystyczna ciekawostka na przydrożnych kramikach. Wiele z informacji o nim samym, które miały istotne znaczenie dla kontekstu badania, uzyskałem niebezpośrednio, wyłuskując je z płynnej narracji o wielkim, socjalistycznym imperium, które upadło¹³. Poniższy materiał wizualny ma charakter pomocniczy. Semiotyczna analiza przestrzeni tabuizowanej, wykluczonej pamięci indywidualnego świadka, uzyskuje pełną formę, kiedy zostaje uzupełniona przez elementy dyskursywne wyznaczające jego polityczną egzystencję.

Aby dotrzeć do Soso, trzeba wsiąść w metro w centrum miasta (albo na stacji Rustaweli, albo przy placu Wolności). Stamtąd należy przejechać na drugą stronę rzeki Mtkwari (Kury) do części miasta zwanej Awlabari (gruz. ავლაბარი). Awlabari przez wieki stanowiło integralną część tbiliskiego starego miasta, zamieszkaną głównie przez Ormian. Aktualnie to dzielnica objęta silnym zjawiskiem gentryfikacji, a także ulegająca głębokim przemianom architektonicznym i ludnościowym. Dawny charakter kupieckiej dzielnicy zachowują jeszcze bardziej oddalone od rzeki części dzielnicy, graniczące z Isani (gruz. ისანი). Tam też znajduje się ulica Kaspi (gruz. კასპისკუჩხა), przy której jest usytuowane tbiliskie muzeum-drukarnia. Po wyjściu z metra na stacji 300 Aragweli (gruz. 300 არაგველი) wokół rozciąga się spontanicznie i codziennie od nowa budowany bazar. Nazwa stacji jest symboliczna, gdyż upamiętnia jedną z najważniejszych bitew, która retrospektywnie kształtuje gruzińską tożsamość narodową¹⁴. Odniesienie jest początkiem no-

¹³ Jeszcze jedno takie muzeum istniało w Batumi do 2013 roku, kiedy to zostało zamknięte, ze względu na brak zainteresowania turystów oraz brak środków na jego utrzymanie. Znajdowało się w budynku, w którym w latach 1901–1902 miał mieszkać i prowadzić działalność rewolucyjną towarzysz Stalin (zob. np. Khozrevanidze 2013).

¹⁴ W 1795 roku na przedpolach Tbilisi wojska gruzińskie stoczyły przegraną bitwę z przeważającymi oddziałami armii perskiej. Bitwa była częścią kadżarskiej kampanii punitywnej przeciwko gruzińskiemu królowi Herakliuszowi II. Była to reakcja na zawarcie w 1783 roku sojuszu Gruzji z Rosją w Georgijewsku, mającego na celu ochronę gruzińskich królestw Kartlii-Kachetii i Imeretii przed ponownym podporządkowaniem Persji. Szach Iranu, Agha Mohammad Khan,

wego kolonialnego i imperialnego podporządkowania, które w długim trwaniu w dalszym ciągu wyznacza granicę gruzińskiej tożsamości. Z jednej strony jest bowiem narracyjnym wezwaniem do utrwalania wspólnoty przez powstańcy, beznadziejny opór wobec przeważającej siły wroga, z drugiej – daje początek faktycznym i mentalnym strukturom podporządkowania imperium, od którego Gruzja była uzależniona do 1991 roku. W zmienionej formie instytucjonalno-symbolicznej (Cesarstwo Rosyjskie przekształciło się w ZSRS), w narracji gruzińskiej traktowanej jednak tak samo, mechanizmy i struktury podporządkowania są zbieżne. Również ulica Kaspi¹⁵ może semantycznie znaczyć, gdyż jest reminiscencją zwycię-

ostrzegł króla, że wszelkie inicjatywy sojusznicze z Cesarstwem Rosyjskim będą skutkować wyniszczającą inwazją. Ostatnia bitwa odbyła się w Krtsanisi (gruz. კრწანისი) (dziś część Tbilisi), trwając trzy dni, od 8 do 11 września 1795 roku. Jej efektem było splądrowanie i niemal całkowite zniszczenie Tbilisi oraz ponowne zajęcie Gruzji przez Persję. Kampania kadżarska ma niezmiennie istotne znaczenie dla Gruzji i całego Kaukazu, ze względu na swoje konsekwencje (Rayfield 2012: 254–257). Ponowne podporządkowanie Gruzji doprowadziło do dwóch wojen rosyjsko-perskich w latach 1804–1813 oraz 1826–1828, zakończonych traktatami w Gulistanie (1813) oraz Turkmenczaju (1828), które ostatecznie przypieczętowały utratę kontroli przez Persję nad Kaukazem Południowym i Dagestanem, podporządkowując Gruzję, Armenię i część Azerbejdżanu (tę, która stanowi dzisiaj niepodległą jednostkę państwową) Cesarstwu Rosyjskiemu (Rayfield 2012: 270–278). Gruzkańska historiografia oraz hagiografia cerkwi prawosławnej wspominają bohaterską postawę trzystu górali z doliny rzeki Aragwi (gruz. არაგვი), którzy jako ostatni zeszli z pola bitwy. Niewielki oddział miał się opierać przeważającej sile armii kadżarskiej, broniąc dostępu do miasta. Dnia 11 września, wraz ze śmiercią ostatniego żołnierza, gruziński opór przestał istnieć. Trzystu bohaterskich żołnierzy zostało uznanych za świętych cerkwi gruzińskiej oraz uhonorowanych pomnikami w miejscu bitwy i nad rzeką Aragwi w okolicach twierdzy Ananuri (gruz. ანანურის ციხე), skąd mieli pochodzić. Oczywiście analogia do bitwy pod Termopilami i pozbawionej nadziei na zwycięstwo [proponuję jednak „heroicznej”] walki trzystu Spartan przeciwko napierającej perskiej armii jest nieprzypadkowa. Po pierwsze, ze względu na wspólnego wroga, po drugie zaś, z uwagi na proces poszukiwania związków historycznych i mitologicznych łączących Gruzję ze starożytną Grecją. Narracyjnie to starożytne powiązanie ma stanowić podstawę do uznania ciągłości europejskości Gruzji, zakłócaney okresami podporządkowania „barbarzyńskim” imperiom tureckim i perskim.

¹⁵ Nazwa może być traktowana jako odniesienie do Morza Kaspijskiego, a także do miasteczka Kaspi leżącego w Wewnętrznej Kartlii.

skiej mitologii czasów gruzińskiego renesansu, kiedy zwierzchność gruzińskich władców rozciągała się od Morza Czarnego do Morza Kaspijskiego (Rayfield 2012: 85–98). Od metra ulicą Waży Iwereli (gruz. ვაჟა ივერელი) dochodzi się do ulicy Kaspi, w którą należy skręcić w lewo. Na samym końcu, między ulicami Ackuri (gruz. აყური) i Doesi (gruz. დოსი), po prawej stronie drogi znajduje się muzeum-drukarnia, gdzie w latach 1903–1906 miał pracować i mieszkać Józef Wissarionowicz Dżugaszwili, posługujący się wówczas zamiennie dwoma rewolucyjnymi pseudonimami – Koba oraz Soso.

Dla zrozumienia fenomenu miejsca pamięci spleconego z Soso, indywidualnym nosicielem pamięci o przeszłości, ważne jest przybliżenie kształtu miejsca pamięci oraz sposobu pracy pracownika muzeum. Soso, mieszkaniec i przewodnik, zawsze przebywa na terytorium muzeum, jeśli wychodzi, to z rzadka do sklepu uzupełnić zapasy albo odwiedzić nielicznych już pozostałych przy życiu towarzyszy. Obok czarnych, ciężkich metalowych drzwi (il. 44) znajduje się kartka z napisem po rosyjsku „otwarte” oraz dzwonek, którym można przywołać Soso. Pojawia się zwykle po chwili. Po przejściu przez główną bramę Soso wprowadza mnie do głównego pomieszczenia muzeum. Po lewej stronie rozpoczyna się ekspozycja, są tam też drzwi prowadzące do biur partii oraz do podziemia (il. 45). Naprzeciwko znajduje się czerwona płachta, na której wisi płaskorzeźba przedstawiająca Lenina i Stalina, pod nią znajdują się popiersia wodzów ZSRS. Po bokach stoją czerwone flagi. Niezmiennym elementem, który przyciąga uwagę za każdym razem, kiedy pojawiając się w muzeum, jest również bukiet czerwonych kwiatów, najczęściej róż, między popiersiami Lenina i Stalina (il. 46). Soso opowiada o kolejnych eksponatach tworzących wystawę w muzeum. Zaczyna zwykle od obrazka, który można uznać za pierwowzór druku soczewkowego. Patrząc z różnych stron, można dostrzec Stalina w trzech okresach jego życia – jako młodego rewolucjonistę (z lewej strony), dojrzałego członka partii (od przodu), a finalnie lidera mocarstwa u schyłku życia (z prawej strony). Prezentacja dzieła za każdym razem sprawia Soso dużą przyjemność. Następnie przechodzimy na prawo, przez spory hall, na którego ścianie wiszą abstrakcyjne obrazy przedstawiające rewolucyjną walkę, z dominującą przewagą czer-

wonego koloru. Hall prowadzi wprost do głównej sali, gdzie przedstawiono chronologicznie historię rewolucyjnej walki Stalina, jego uczestnictwo w antycarskich ruchach w Tbilisi, Batumi i Baku, a także zesłania (il. 47). Ścian, które są pokryte grzybem, dawno nie odmalowywano (il. 48). Widać na nich propagandowe plakaty (il. 49). Zdobią je oryginalne dokumenty wydrukowane na maszynie typograficznej. Soso dłuższą chwilę poświęca na zaprezentowanie schematu działania rewolucjonistów, wykorzystujących podziemną drukarnię (il. 50), jak też opowiadanie historii jej odkrycia przez Ochronę (il. 51).

Po wyjściu na podwórze, po prawej stronie znajduje się budynek, który Soso opisuje jako dobudówkę do oryginalnych zabudowań, powstałą już w czasach istnienia muzeum. Miała ona za zadanie chronić oryginalne zejście przez studnię do podziemi, gdzie znajdowała się maszyna typograficzna. Przez tę studnię pracujący na zmiany rewolucjoniści schodzili do podziemi, wciągając za sobą drabinę (il. 52). Następnie przechodzimy do zabytkowego domu, w którym czasowo miał zamieszkiwać Soso Dżugaszwili podczas pracy w drukarni. Soso pozwala każdemu usiąść na jego rzekomym łóżku. Na środku pomieszczenia znajduje się regał pełen dzieł Generallissimusa oraz towarzysza Lenina (il. 53). Na ścianach są powieszony ich większe i mniejsze fotografie (il. 54). Jest tam również mniejsza maszyna topograficzna, która została ponownie złożona jako zabytek muzealny w latach 30. XX wieku (il. 55). Stamtąd wchodzimy do małego pomieszczenia, skąd zaczynają się kręte i zmurszałe schody prowadzące do podziemi. Soso tłumaczy, że schody zostały wybudowane na potrzeby muzeum, aby udostępnić pomieszczenie dla zwiedzających. Na dole, w słabym świetle żarówek, w bardzo zawilgoconym pomieszczeniu, stoi maszyna topograficzna (il. 56). Wracamy na górę, a Soso niezmiennie sugeruje, abym zrobił sobie zdjęcie przed domem, w którym mieszkał i pracował towarzysz Stalin. W całym budynku muzeum nie ma ani jednej informacji o drugiej twarzy sowieckiego dyktatora i jego imperium. Nie ma tam żadnych chociażby wzmianek o gułagach, Ludobójstwie lub Wielkim Terrorze.

Według informacji, które uzyskuję od Soso, historia muzeum jest następująca. Józef Dżugaszwili opuścił tbiliskie seminarium du-

chowne, dołączając do kaukaskiego ruchu rewolucyjnego, jeszcze przed rozłamem partii na frakcje bolszewicką i mieniszewicką. Do Tbilisi miał powrócić po pierwszym zesłaniu na Syberię za działalność rewolucyjną w Batumi. Wówczas miał pomieszkiwać w domu nad nielegalną drukarnią, która działała od 1903 roku. Maszyna typograficzna, którą wykorzystywali rewolucjoniści, została wyprodukowana w Niemczech, skąd w częściach przewieziono ją do Baku, a następnie do Tbilisi, gdzie została ponownie złożona już w podziemiach współczesnego muzeum. Soso, podobnie jak materiał ekspozycyjny, nie do końca precyzuje, jak istotna była rola Stalina dla działalności wydawniczej i kolportowania wydrukowanych materiałów. Soso zawsze opowiada historię, która spowodowała definitywne zakończenie działań nielegalnej drukarni. W 1906 roku budynek został po raz kolejny odwiedzony przez carską Ochranę. Kiedy rewizja już miała się zakończyć dla agentów fiaskiem, młody oficer zainteresował się zadaszoną studnią i nietypowym, jego zdaniem, ciągiem powietrza. Po wrzuceniu do studni zapalonej kartki papieru ta została wciągnięta do pomieszczenia, gdzie znajduje się maszyna typograficzna, zamiast spaść do wody i w niej zgasnąć. Na wystawie w głównym budynku znajduje się rycina przedstawiająca całe wydarzenie¹⁶. W 1937 roku kaukaski komuniści (inicjatywa miała wyjść od Ławrientija Berii) zaproponowali utworzenie muzeum dla uczczenia tego okresu życia Stalina. Generalissimus miał się na to nie zgodzić, postulując jedynie, by w nowo powstałym budynku umieszczono ekspozycję wychwalającą kolektywny czyn rewolucyjny. Działo ono, jako oficjalne państwowe dotowane muzeum, przez cały okres istnienia ZSRS, a także później, aż do 2012 roku, kiedy to finansowanie zostało zlikwidowane, podobno z polecenia prezydenta Saakaszwilego. Od tego czasu muzeum jest utrzymywane z datków przekazywanych przez odwiedzających. Soso twierdził wielokrotnie, że turystów przyjeżdża naprawdę wielu, szczególnie chińskich, a więc „prawdziwie socjalistycznych”, nie wystarcza to jednak na utrzymanie budynku i wystawy na odpowiednim pozio-

¹⁶ Tę samą historię odkrycia drukarni opowiadają przewodnicy w muzeum Stalina w Gori, które również posiada makietę całego przybytku.

mie. Soso winą za stan, w jakim jest muzeum, oskarża amerykański imperializm i jego wpływ na gruzińskich polityków. Zapytany o liczbę osób odwiedzających muzeum odpowiada, automatycznie wtląając w odpowiedź swoją wizję postrzegania świata:

B. K.: Ile osób przychodzi do waszego muzeum-drukarni?

Soso: Wiele. Naprawdę wiele.

Jak komentują to, co widzą? Podoba im się?

Bardzo. Sam ich pytam. Jak wam się podobało to, co widzieliście? Mówią, że bardzo, bo drugiego takiego muzeum nie ma nigdzie na świecie.

Kto przychodzi?

Amerykanie nie przychodzą. Oni chcą tylko okupować i podbijać inne narody. Im nie po drodze z muzeami. Ja nie rozumiem, dlaczego USA nazywa się demokratycznym krajem, to wstyd i pozór. Jaka to demokracja? Demokracja to państwo ludu. A co, w Ameryce demokracja i państwo są w rękach ludu? Tam wszystko jest w rękach miliarderów.

W Rosji też.

Teraz owszem. Kiedy w Rosji zbudują nowy Związek Sowiecki, my będziemy w nim. Wtedy ani Unia Europejska, ani NATO, ani Ameryka, nie będą w stanie nas przeciągnąć na swoją stronę. Nam Ameryka i Europa nie jest potrzebna. Potrzebna nam jest wielka Rosja.

A co myślą o tym inni Gruzini?

Myślą w taki sposób, w jaki ja o tym opowiadałam¹⁷.

Kontrpamięć, zapomnienie i odrzucenie

Zimą Soso przebywa w muzeum albo w małej komórce, która jest jego domem. Latem, kiedy tbiliskie słońce wymaga poszukiwania choć najmniejszego skrawka cienia, Soso często siedzi pod rozłożystym drzewem na podwórzu między budynkiem muzeum i siedzibą partii oraz dawnym domem, w którego podziemiach mieściła się nielegalna typografia. Kiedy zapoznajemy się bliżej, a Soso zna dokładnie przyczyny moich wizyt w muzeum, zabiera mnie po raz pierwszy do podziemi głównego budynku, a także pokazuje biura partii komunistycznej – budynek muzeum jest również siedzibą marginalnej Zjednoczonej Partii Komunistycznej Gruzji (gruz. საქართველოს

¹⁷ Wywiad z Soso przeprowadzony 12 lutego 2015 roku.

ერთიანი კომუნისტური პარტია). Znajduje się tam dawna sala kinowa, teraz używana do odbywających się w niej, wedle słów Soso, konferencji partii. Ściany są obwieszane propagandowymi plakatami i flagami partyjnymi. Ostatnim miejscem, do którego prowadzi mnie Soso, jest jego maleńki (wielkości czterech metrów kwadratowych) pokój, w którym mieszka. Na ścianie są rozwieszone ubrania, pod nimi stoją książki. Pod tą samą ścianą znajduje się łóżko. Do drugiej ściany pozostaje około metra. Stoją tam mała komoda i stół, na którym za każdym razem, gdy go odwiedzam, Soso każe mi siadać. Nad jego łóżkiem wiszą komunistyczne emblematy (il. 57), ale na ścianie pomiędzy nimi są również fotografie gruzińskich cerkwi oraz obrazy religijne (il. 58). Zapytany o to, w jaki sposób tworzy to dla niego spójną całość, Soso nigdy nie udzielił mi odpowiedzi. O muzeum i partii mówi tak:

Za czasów komunizmu to było państwowe muzeum. A teraz?

Teraz też.

Dostajecie wypłatę od państwa?

Nie. Pracuję bez wypłat. Po prostu mieszkam tu. Gdzie pojawiła się Ameryka i Europa, tam cała kultura, nauka, wszystko znika, umiera. Od dwudziestu pięciu lat w muzeum-drukarni nie było remontu. A za czasów sowieckich co roku był robiony remont. [...]

Czym się zajmowałeś w czasach sowieckich?

Pracowałem w bardzo dobrym miejscu. Chroniłem ojczyznę przed amerykańskimi i kapitalistycznymi szpiegami. Inne pytanie.

Ilu was jest?

Siedem i pół tysiąca. I jeszcze kilka milionów głodnych Gruzinów¹⁸.

Soso, kiedy się poznaliśmy, był już po sześćdziesiątce. W czasie naszego ostatniego spotkania w 2015 roku stwierdził, że ma sześćdziesiąt pięć lat. Pomimo warunków, w jakich mieszka, zawsze jest schludnie i czysto ubrany. Nie pali i jest gładko ogolony. Zwykle zachowuje poważną twarz, jeśli się uśmiecha, jest to uśmiech pełen pogardy „wobec kłamliwego kapitalizmu i amerykańskiego imperializmu, który doprowadził do upadku socjalizmu” – jedyne go uznawanego

¹⁸ Wywiad z Soso przeprowadzony 12 lutego 2015 roku.

przez niego systemu ekonomiczno-politycznego. Wówczas głośno się śmieje, by na końcu westchnąć. Za każdym razem, kiedy się spotykamy, w małej plastikowej kawiarni przygotowuje kawę po turecku, słodzoną miodem. Twierdzi, że to naturalny miód, który dostaje w prezencie od swoich towarzyszy. Niewiele mówi o sobie. Wszystkie informacje o nim wyłuskuję spomiędzy niekończącego się monologu o imperialistach, amerykańskich agentach, złej drodze, którą poszła Gruzja w XXI wieku, a także zdrajcy Chruszczowie, który zaprzepacił dorobek Stalina. W jednej z naszych rozmów wspomniał o swoim ojcu, kowalu: „Mój ojciec był kowalem. Prostym kowalem. A na wakacje jeździł do Soczi i Jałty. A dziś ja nie mogę wyjechać nigdzie. Co tu mówić o wakacjach, my nie mamy co jeść – i to gdzie? W ojczyźnie Stalina!”¹⁹. Wielokrotnie próbowałem również dowiedzieć się, czym zajmował się, zanim rozpoczął pracę opiekuna i przewodnika muzealnego. Początkowo zbywał to pytanie, pokazując mi rzekomo oryginalną legitymację członka KGB. Po wielu próbach zaczął zbywać mnie bardziej konstruktywnie, stwierdzając: „Pracowałem w bardzo dobrym miejscu. Chroniłem ojczyznę przed amerykańskimi i kapitalistycznymi szpiegami. Inne pytanie”. To jego powtarzalne narzędzie retoryczne. Jest zawsze otwarty na wywiady, sam prosi, abym je nagrywał, a potem upublicznił w Polsce, aby towarzysze polscy wiedzieli, że w ojczyźnie Stalina mają nadal przyjaciół i wsparcie. Ma interesującą manierę odpowiadania. Wypowiedzi zwykle zaczyna od formy pierwszoosobowej liczby pojedynczej, by po jednym krótkim zdaniu przejść do pierwszej osoby liczby mnogiej: tak więc my – komuniści, my – spadkobiercy Stalina. Jego świat jest bipolarny, polityczność definiuje się na konfliktowej podstawie – kto nie z nami, ten przeciw nam. Jest nosicielem pamięci, która nie ma prawa istnieć w nowym reżimie prawdy. Bez tej pamięci, kształtującej jego indywidualną tożsamość w ramach konkretnej wspólnoty idei i wartości, nie potrafi prosperować. Soso jest indywidualnym świadkiem pamięci, dlatego warto przytoczyć najważniejsze fragmenty naszych rozmów, dotyczące sposobu, w jaki świadek wykluczonej pamięci postrzega tabuizowaną przeszłość.

¹⁹ Wywiad z Soso przeprowadzony 12 lutego 2015 roku.

Bez rosyjskiego ludu, nam będzie trudno żyć samotnie. Od dwudziestu pięciu lat żyjemy w głodzie. A zobacz, jak było. Kiedy my żyliśmy razem z rosyjskim ludem, żyliśmy w pokoju i spokoju. Mogłem wszędzie jeździć, wszędzie być. A teraz? Jem makaron i siedzę na miejscu. [...] Najlepiej teraz żyć w Białorusi. Tam jest nadal małe Związki Sowiecki.

Byłeś tam po rozpadzie ZSRS?

Tak. Bardzo dobrze jest. Dobre życie. 95% fabryk, hut, kopalń pracuje. Aleksandr Grigoriewicz Łukaszenko myśli o prostym człowieku, o ludzie, o obywatelach. Wiesz, jak bogato żyją tam obywatele? W miejscach, gdzie prezydent albo premier myśli o swoich obywatelach, tam sytuacja jest normalna. Gdzie nie pojawiła się Ameryka, gdzie nie pojawiła się Europa i NATO, tam zawsze jest dobrze. Tak jak w Białorusi.

Do Rosji też nie zaszła. A jak jest?

W Rosji to się szybko zmienia. [zmieszanie] Szybko się zmienia. Najważniejsze, że Władimir Władimirowicz Putin chce odtworzyć Związek Sowiecki. A my mu w tym pomożemy.

Wy, to znaczy kto?

My, patrioci, komuniści, prości ludzie, głodni ludzie. My mu z całym przekonaniem pomożemy, żeby wygnać z Gruzji Amerykę, Europę i NATO. Tak będzie. A potem szybko twoją Polskę oswobodzimy z NATO. Dalej.

Soso, co Gruzini myślą o Stalinie? Ludzie mówią, że zmieniło się podejście Gruzynów do wodza, po tym, jak ZSRS upadł. Jaka jest pamięć o Stalinie w Gruzji?

W pierwszych latach tak było. Ale szybko się okazało, że sowieccy ludzie są głodni, że muszą wyjeżdżać, żeby mieć co jeść. I teraz właśnie nadchodzi czas Lenina i Stalina. Teraz rozum wraca do sowieckiego ludu, że Lenin i Stalin to wieczność, że bez ich idei, ukochane państwo umiera [...]. Ja bym winił tych, którzy znajdowali się blisko Stalina. Ich bym winił. Wybili niewystarczającą liczbę wrogów. Zdecydowanie zbyt mało, bardzo mało. Wówczas partia była zbyt elastyczna. My, komuniści XXI wieku, musimy oczyścić Gruzję i ZSRS z wrogów ludu. Zbyt mało wrogów zostało ubitych.

Czemu historycy twierdzą inaczej?

Bo ci historycy są kupieni za amerykańskie dolary. Nadchodzi czas Lenina i Stalina. A Stalin to człowiek, to wódz, który oswobodził pół świata. Dlaczego wy go nie lubicie? [...]

Szewardnadze też był komunistą.

Nieprawda. Od początku lat 80. on był agentem CIA i członkiem organizacji masońskiej²⁰.

Soso konstruuje i instytucjonalizuje swoją pamięć na dwóch osiach. Pierwszą z nich jest odniesienie do odrzuconego reżimu prawdy, który definiuje jako ideologię komunistyczną. Drugą osią odniesienia dla jego pamięci jest osobisty związek z muzeum-drukarnią, które stało się w pewnym momencie całym jego życiem. Odwołując się do analizy dramaturgicznej ludzkich interakcji w życiu codziennym, stworzonej przez Ervinga Goffmana, można stwierdzić, że w jego przypadku niemożliwe jest oddzielenie indywidualności od performatywnej formy prezentacji siebie (1959: 17–76). Podczas naszych rozmów wielokrotnie próbowałem przełamać schemat, poszukując jedyńości Soso, jednak, co można zaobserwować, czytając zapisy naszych rozmów, nie wychodzi on z roli, jaką przypisał sobie jako nosiciel utraconej pamięci. To, co uznaje za subiektywne sądy o rzeczywistości, zarówno o przeszłości, jak i o teraźniejszej sytuacji politycznej, jest powieleniem idei, które odnajduje w czytanych gazetach i broszurach rosyjskich i gruzińskich partii komunistycznych, które otrzymuje. Przez odwołanie do autorytetu stara się potwierdzać własne opinie przed przeprowadzającym wywiad, przy wykorzystaniu prostego mechanizmu psychologicznego. Jednocześnie odwołanie do autorytetu ma jeszcze jedną funkcję – ma utwierdzać również Soso co do słuszności wyrażanych opinii. W jego sposobie interpretacji rzeczywistości tożsamość opiera się na przynależności do zmarginalizowanej, zanikającej powoli grupy ideowych komunistów. Pierre Bourdieu i Loïc Wacquant, definiując jedną z najważniejszych idei socjologii bourdieuskiej, stwierdzili, że: „Przemoc symboliczna jest, mówiąc najprościej, jak tylko można, tą formą przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współdziałaniu” (2001: 162). Zdaniem Soso taka przemoc symboliczna na narodzie gruzińskim, przy jego cichej zgodzie, dotyczy amerykańskiego i kapitalistycznego wpływu na ojczyznę Stalina. Wedle

²⁰ Wywiad z Soso przeprowadzony 12 lutego 2015 roku.

własnej interpretacji on sam tej przemocy nie ulega. Soso jednak nie dostrzega, jak bardzo głęboko na jego postrzeganie siebie (a przynajmniej na performowaną wizję własnej osoby) wpływa przemoc symboliczna zawarta w zideologizowanej wersji pamięci i historii. Aby utwierdzać się w przekonaniu o przynależności do tożsamościowej wspólnoty politycznej, Soso wykorzystuje konkretne atrybuty, z których najważniejszym jest legitymacja, stanowiąca specyficzną przestrzeń symboliczną. Jest ona symbolem przynależności do grupy, jednocześnie ma charakter nieco tajemniczy, gdyż w rozmowach Soso nie chce przyznać bezpośrednio, czym naprawdę zajmował się przed 1991 rokiem. Przemoc symboliczna okresu jego socjalizacji pozostała najważniejszą osią odniesienia, a poczucie przynależności może realizować się jedynie, kiedy on, jako jednostka i indywidualna instytucja pamięci, łączy się z fizyczną reprezentacją tej samej mentalnej struktury, w postaci muzeum-drukarni.

Muzeum-drukarnia przy tbiliskiej ulicy Kaspi ma zostać zapomniana. Narracja pamięci obowiązująca w nowym reżimie politycznym nie znajduje miejsca dla tego typu reprezentacji, nawet jeśli ironicznie byłaby uznana za nieszkodliwy nostalgiczno-kuriozalny relikwitu przeszłości. Dla tych, którzy poświęcili swą codzienność dla tego miejsca, zsocjalizowanych w przestrzeni odmiennej przemocy symbolicznej, istnieje jako pełnoprawna reprezentacja faktycznej przeszłości, zmarginalizowana ze względu na swą prawdziwość i kontrapunktowość wobec fałszywej narracji wdrożonej po rewolucyjnej przemianie. Dla nowego reżimu stanowi problem, który – jako kontrapamięć nieprzydatna, a nawet szkodliwa dla konsolidacji konkretnej wizji konstruowanej tożsamości – powinien zostać usunięty. Nawet w ironiczno-nostalgicznym muzeum Stalina w Gori muzeum-drukarnia jest opisywane jako fantasmagoryczne wyobrażenie grupy „historycznych” amatorów i propagandystów. Odrzucona jest tam część narracji, chociażby istotny w opowieści Soso aspekt historii, wedle którego miał on mieszkać na terenie muzeum. Muzeum-drukarnia straciło charakter oficjalnej reprezentacji przeszłości, zostało zdegradowane do roli nostalgicznego i ironicznego elementu kulturowego, który najlepiej, gdyby został całkowicie przeniesiony na pamięciowy śmietnik. Według Soso, innych pracowników mu-

zeum oraz członków partii komunistycznej mającej swoją siedzibę w podziemiach tego samego budynku, muzeum musi z kolei istnieć ze względu na zapotrzebowanie na inną od aktualnie hegemonicznej narrację. W rzeczywistości jednak jest jedynie kuriozum bez znaczenia, reliktem, który nie ma szans na przyciągnięcie nowych nosicieli tej ideologicznej wersji pamięci. Niemniej muzeum-drukarnia istnieje na poziomie społecznym, przede wszystkim jako odniesienie dla tych, którzy zostali wykluczeni z nowej konstrukcji tożsamościowej. Jest jedynym miejscem, gdzie ci, którzy przez socjalizację, ale także doświadczenie własnej egzystencji pozostali wierni sowieckiej wizji, odnajdują wspólnotę. To decyzja polityczna, przenosząca sowiecką estetykę na pozycję reprezentacji wykluczonych, którzy przez porewolucyjną przemoc zostali pozbawieni głosu.

Istnienie takiego artefaktu pamięci, jak muzeum-drukarnia i takiej postaci, jak Soso, jest poświadczeniem roli mentalnych schematów, które niezależnie od intensywności faktycznej bądź symbolicznej przemocy, trwają i ewoluują na obrzeżach hegemonicznego oczekiwania i wymagania. Każda rewolucja rozpoczyna się likwidacją symboli opresji (Bastylia), obalaniem pomników (Majdan) oraz natychmiastowym demontażem instytucji (ścięcie Ludwika XVI czy egzekucja Nicolae Ceaușescu). Usunięcie z przestrzeni fizycznej pozostałości minionego reżimu przychodzi łatwo i gwałtownie, gdyż powierzchowna destrukcja zwykle taka jest. Znacznie trudniejsze, bardziej czasochłonne, bywa, że niemożliwe, okazuje się usunięcie śladów mentalnych zależności, struktur codziennego politycznego działania. Mechanizmy pamięci są zakorzenione znacznie głębiej, niż istnieje to w wyobrażeniu tych, którzy chcą przeprowadzić kulturową rewolucję pojmowania przeszłości. Ta wymaga przemocy i najczęściej ofiar.

Jesień Ludów w długim trwaniu była w większości przykładów rewolucją o charakterze dotychczas niespotykanym. Niemalże nie pociągnęła za sobą ofiar w sensie fizycznym, co potwierdza jej humanistyczną wartość. Niemniej trudno nie zgodzić się ze Slavojem Žižkiem, że rewolucja jako faktyczne zerwanie musi przynieść przemoc i ofiary. Przemoc nie musi mieć fizycznego wymiaru, może być przemocą języka (zob. Žižek 2010). Ci, którzy muszą zostać usunię-

ci, nie są politycznymi wrogami nowego ustroju i politycznej hegemonii. Są przede wszystkim nosicielami pamięci kolektywnej, którą mogą przekazać następnym zainteresowanym ich strukturą pamiętania, reprodukując istnienie modelu pamięci, odmiennego od pożądanego wizji nowych depozytariuszy prawdy ostatecznej. Rewolucja upadku systemu sowieckiego nie jest jednak, wbrew przekonaniu wyznawców demokracji liberalnej (szczególnie w jej neoliberalnym wydaniu), absolutnie czysta i pozbawiona ofiar. Nowy reżim prawdy ustanowiony po 1991 roku, zamiast fizycznej likwidacji, oparł się na wyrafinowanym mechanizmie wyobcowania i marginalizacji. Ten proces realizuje się nie tylko na poziomie politycznego wykluczenia nostalgików, ale również na ich ekonomicznym wykluczeniu, wynikającym najczęściej z nieumiejętności przystosowania do nowych, narzuconych realiów kapitalistycznych. Tego typu działania wzmagają jeszcze bardziej nostalgię i ironię, zarówno wyrażoną w instytucji archaicznego muzeum, jak i przez człowieka będącego instytucją pamięci.

Gruzińska narracja styku – pamięć ambiwalentna

Muzeum Stalina w Gori

W latach 2013–2018 odwiedziłem Gori oraz Muzeum Stalina wielokrotnie. Większość z tych wyjazdów wiązała się z poszukiwaniem kolejnych śladów, które w założeniu miały mnie doprowadzić do bardziej pogłębionej interpretacji roli postaci Generalissimusa w dyskursie pamięci Kaukazu Południowego. Pierwsza wizyta w tym prowincjonalnym gruzińskim mieście oraz w jego centralnym punkcie – Muzeum Stalina przy ulicy jego imienia, była zaplanowana w ramach badań wstępnych. Każda z tych wizyt, każde wspomnienie, a także interakcja w czasie spotkań akademickich były dla mnie pogłębieniem mojego pola badawczego, gdyż antropologicznie wychodzę z założenia, że „teren” jest terminem znacznie bardziej abstrakcyjnym i wyabstrahowanym od fizycznych wymiarów, niż chciałaby to widzieć większość scjentystycznie nastawio-

nych badaczy relacji społecznych i kulturowych (zob. Buliński i Kariski 2013). Podczas badań terenowych zostały wykonane wszystkie zdjęcia, które służą zobrazowaniu symbolicznej przestrzeni politycznej. W tej części rozprawy pełnią funkcję pomocniczą.

Początkowo jedynym powodem powtarzanych wizyt było poszukiwanie odpowiedzi na pytania, kim dziś w Gruzji jest Stalin i jak znaczy. Jedynym wynikającym z tego założeniem, które mógłbym określić mianem apriorycznego, było stwierdzenie, że próba wyjaśnienia fenomenu Józefa Stalina może być istotnym śladem i przykładem, który pozwoli jaśniej sprecyzować, na czym polega mentalna sowietyzacja w strukturze mechanizmów pamięciowych Kaukazu Południowego. Ta hipoteza rzeczywiście znalazła swoje potwierdzenie w badaniach terenowych. Dzięki temu oraz w zestawieniu z redukcyjną polityką pamięci Muzeum Okupacji można precyzyjniej opisać zmianę hegemonii dyskursywnej czy, inaczej mówiąc, reżimu prawdy. Okazało się bowiem, że mapowanie pamięci postaci Stalina w kontekście krajobrazu kulturowego miasta, z którego pochodził, pozwoliło na pogłębione uniwersalne wnioski dotyczące relacji władzy w zmieniającym się dyskursie pamięci, wysuwane na podstawie badań mikroskali. Moim najważniejszym przedmiotem badania były narracje używane przez przewodników w Muzeum Stalina oraz zestawienie aspektu werbalnej prezentacji z wizualną reprezentacją – niezmienną ekspozycją, będącą tylko odniesieniem dla odmiennych sposobów opowiadania o niej. Istotnym czynnikiem w badaniach eksperymentalnych był język, a więc próba ustalenia, czy narracje przygotowane dla odbiorcy zewnętrznego posługującego się językiem rosyjskim lub angielskim różnią się od siebie. Istotną zmienną było również kontrowersyjne wyzwalanie emocji u przewodników w celu doszukiwania się ich ukrywanej pod obiektywną formą podstawowej polityczności. Podczas najważniejszej wyprawy w ramach badań terenowych miałem ze sobą przewodnika – Zazę, tbiliskiego biznesmena oraz społecznika, a także radnego gorijskiego *sakrebulo*²¹, który umożliwił mi przeprowadzenie wartościowych wywia-

²¹ *Sakrebulo* (gruz. საკრებულო) to gruziński odpowiednik rady miejskiej.

dów²². Również jego sposób interpretacji miał duże znaczenie dla prezentowanych analiz. Materiały, które stanowią podstawę opisu etnograficznego, są wypadkową pracy terenowej, opierającej się na wielokrotnych wizytach w Gori, w Muzeum Stalina, gdzie przeprowadziłem eksperymentalne badania terenowe, na wywiadach pogłębianych z członkami gorijskiej rady miejskiej, merem i jego zastępcą oraz na notatkach z obserwacji uczestniczącej, w ramach której śledziłem reakcje licznych grup turystycznych odwiedzających muzeum. Dodatkowym materiałem badawczym są dla mnie rozmowy z moimi informatorami, którzy świadomie (jako osoby poinformowane o rodzaju mojej pracy) lub nieświadomie (przypadkowe spotkania) byli moimi przewodnikami po gruzińskiej mentalności postkolonialnej i różnorodnych aspektach interpretacji osoby Stalina. Ostatnim etapem pracy terenowej w Gori były wizyty w miejscach, które odmiennie znaczą krajobraz kulturowy. Dla zbudowania etnograficznej przeciwwagi odwiedziłem liczne osiedla przeznaczone dla osób wygnanych z Osetii Południowej w 2008 roku oraz upamiętnienia indywidualne i zbiorowe na obrzeżach miasta, które ucierpiało najmocniej w wyniku konfliktu.

Gori jest prowincjonalnym miastem. Nie ma żadnego wyraźnego powodu, by tu przyjeżdżać, bez konkretnego celu. Z tego, co mówią mieszkańcy miasta, do Gori jeździ się jedynie, jeśli gdzieś w okolicy znajduje się rodzinna wioska. Wówczas trzeba udać się z Tbilisi, samochodem terenowym i przejeżdżając przez Gori, do niemal odciętych od świata wiosek Wewnętrznej Kartlii (gruz. შიდა ქართლი). W Gori nie ma wielowiekowych zabytków bogatej, chrześcijańskiej kultury gruzińskiej, co jest ewenementem w kraju, gdzie wczesnośredniowieczne zabytki sakralne można odnaleźć w niemal każdej wiosce. Jest Gorisciche²³, odrestaurowana, a właściwie odbudowana średniowieczna twierdza, która zgodnie z gruzińską historiografią

²² Wszystkie wywiady zostały przeprowadzone 22 lutego 2015 roku, podczas wizyty w Gori w towarzystwie Zazy. Rozmowy odbywały się w języku rosyjskim, tak też zarchiwizowane i przetłumaczone przeze mnie na język polski i angielski.

²³ ციხე („ciche”) w języku gruzińskim oznacza twierdzę. Wszystkie miejsca z tym słowem zawartym w nazwie są ufundowane w miejscach dawnych twierdz. Przykładem może być Achalciche (gruz. ახალციხე), czyli Nowa Twierdza.

była kolebką miasta²⁴. Centrum miasta stanowi długa aleja, pośrodku której wyrasta park. Prowadzi ona od dworca kolejowego przez most na rzece, wprost do wielkiego, wyróżniającego się socrealistycznego budynku przy głównym placu miasta. Nosi imię Józefa Stalina, budynek na końcu, na placu Stalina, to Muzeum Stalina, przed którym stoi pomnik wodza (il. 58–60). Wyróżnia się ono na tle pozostałej zabudowy miasta i stanowi jego właściwe centrum, jest również głównym, a właściwie jedynym, powodem, dla którego do Gori przyjeżdżają zagraniczni turyści. Muzeum znajduje się w budynku postawionym obok domu, gdzie miał urodzić się w grudniu 1878 roku Józef Wissarionowicz Dżugaszwili, zwany później Stalinem. Według wersji propagowanej w oficjalnej narracji muzeum, dom ma być autentyczną, historyczną budowlą. Nie ma jednak w pełni przekonującego dowodu co do jego autentyczności. Niemniej jest on ważną częścią całego kompleksu. Zgodnie z oficjalną wersją, dostępną w broszurach promocyjnych oraz na stronie internetowej (stalinmuseum.ge)²⁵, historia muzeum przedstawia się następująco. Pomysł jego powstania miał pojawić się w czasie Wielkiej Czystki 1937 roku, kiedy to Ławrientij Beria, szef NKWD, Megrel z pochodzenia, zaproponował Stalinowi utworzenie w jego rodzinnym mieście muzeum ku jego czci. Stalin miał odmówić, stwierdzając, że jest jedynie małym trybikiem w światowej rewolucji proletariackiej, a zgodził się jedynie na utworzenie państwowego muzeum historii socjalizmu. Pierwotnym miejscem pamięci stał się rzekomo oryginalny dom, w którym urodził się Józef Dżugaszwili, syn szewca Besariona (Wisariona) oraz Ketewan (Jekateriny) Geladze (il. 61). Budowa głównego gmachu zakończyła się w 1951 roku. Po śmierci Stalina 5 marca 1953 roku muzeum natychmiast zostało poświęcone jego pamięci. Ekspozycja została otwarta już po referacie Chruszczowa z XX Zjazdu KPZS, podczas Odwilży. W 2010 roku pojawił się pomysł prze-

²⁴ Jedyne miejsce warte uwagi z turystycznego punktu widzenia znajduje się dwadzieścia minut jazdy od miasta – to Uplysiche (gruz. უფლისციხე), miasto wykute w skale, jedno z pierwszych miejsc w Gruzji, gdzie archeolodzy znaleźli ślady osadnictwa ludzkiego, pochodzące już z neolitu.

²⁵ Od lipca 2015 roku strona internetowa muzeum, z niewiadomych przyczyn, jest nieaktywna. Informacje zostały uzyskane wcześniej.

kształcenia ekspozycji w muzeum sowieckich represji oraz okupacji, który szybko został odrzucony przez gorijskie władze. Przez pewien okres przy głównym wejściu widniała tablica informująca, że muzeum jest falsyfikacją historii. Znikła nagle w 2016 roku. Od momentu otwarcia ekspozycja pozostaje praktycznie niezmieniona. Zachowując chronologię, przedstawia ona życie Stalina splatające się z oficjalną wersją historii ZSRS. Cała ekspozycja nie pretenduje do poszukiwania choćby pozornej obiektywnej wizji i reprezentacji historii. Pierwsza sala jest poświęcona dzieciństwu i młodości Stalina. Ryciny, socrealistyczne obrazy, dokumenty oraz makiety przedstawiają cztery lata życia Stalina w Gori, okres tbiliski, kiedy to Stalin przez krótki czas był studentem seminarium duchownego oraz wczesną działalność rewolucyjną (jednym z eksponatów jest makietta nielegalnej drukarni w Tbilisi, która jest też ważną częścią badań terenowych dla tej pracy) (il. 62). Kolejna sala jest poświęcona rewolucji październikowej, relacji Stalina z Leninem, przejęciu władzy w ZSRS oraz latom 30. XX wieku. Następną przedstawia wielką wojnę ojczyźnianą. Przedostatnia sala jest poświęcona okresowi powojennemu. Ostatnia z kolei zawiera jedną z masek pośmiertnych, wykonanych w 1953 roku (il. 63). Osobną część zajmują prezenty, które wódz otrzymywał od przedstawicieli „bratnich narodów” (w kolekcji znajduje się m.in. bolesławiecka porcelana) oraz przedmioty osobiste (fajka). Zasadnicza, zapewne celowa, impresja z wystawy sprawia, że oglądający ma wrażenie, że odwiedza muzeum świeckiego świętego, znakomitego polityka o nieocenionych dla ludu ZSRS i ludzkości zasługach. Wizyta kończy się zwiedzaniem wagonu kolejowego (il. 64), którym poruszał się Stalin (dotarł nim na konferencję w Jałcie) oraz domu, który jest chroniony solidnym dachem. Jedyną zmianę w ekspozycji stanowi dodanie małego pomieszczenia w podziemiach. Pierwszy pokój jest poświęcony ofiarom komunistycznych represji. Na ekspozycje składają się biurko wzorowane na modelu używanym przez pracowników NKWD oraz duża płachta, do której zostały przychepione listy przesyłane przez zesłańców z łagrów. W drugim pokoju podziemia można oglądać fotografie Gori, wykonane w czasie wojny sierpniowej z 2008 roku i tuż po jej zakończeniu (il. 65–67).

Tylko w wyjątkowych przypadkach władze muzeum zgadzają się, aby odwiedzający obejrzeni wystawę bez lokalnego przewodnika. Udało mi się tego dokonać, dzięki czemu miałem możliwość przejścia całej ekspozycji, skupiając się jedynie na wizualnej warstwie reprezentacji. W tym wypadku wrażenie można określić w formie ironicznej jako subiektywną podróż przez „chwalebne życie znamienitego polityka”. Oczywiście odwiedzałem muzeum, mając wiedzę historyczną oraz doświadczenie. Nie było więc dla mnie problemem dostrzeżenie braków w opowieści o życiu Stalina. Sala poświęcona dzieciństwu była pozbawiona informacji o trudnej relacji jego rodziców, w kolejnej brakowało informacji o testamencie Lenina, Wielkiej Czystce, Hołodomorze czy ofiarach kolektywizacji i kolejnych planów pięcioletnich. Sala poświęcona wielkiej wojnie ojczyznianej była pozbawiona informacji o pakcie Ribbentrop–Mołotow z 1939 roku, a sala dotycząca lat powojennych pomija kwestię sowietyzacji, a więc przymusowego narzucania reżimu komunistycznego Europie Środkowej i Wschodniej. Aby uzupełnić percepcję indywidualną, wielokrotnie zwracałem się do władz muzeum z prośbami o wywiad, za każdym razem jednak były one odrzucane. Jediną informacją, którą otrzymałem, było kilka ręcznie zapisanych kartek z lakonicznymi odpowiedziami na moje pytania. W pełni reprezentowały one oficjalną wizualną wersję reprezentacji. W konsekwencji zdecydowałem się na przeprowadzenie etnograficznych minibadań eksperymentalnych.

Odwiedziłem muzeum ponownie, dwukrotnie w ciągu kilku miesięcy, w sierpniu 2014 oraz w styczniu 2015 roku. Moim założeniem było sprawdzenie różnic w narracjach przewodników oprowadzających wycieczki w dwóch dostępnych wersjach językowych – rosyjskiej i angielskiej. W sierpniu 2014 roku zostałem oprowadzony po muzeum w języku rosyjskim w towarzystwie czterech rosyjskich turystów z Sankt Petersburga. W styczniu 2015 roku zostałem oprowadzony po muzeum w języku angielskim z dwójką przypadkowo spotkanych turystów z Polski. Pierwsza przewodniczka rosyjskojęzyczna (poniżej P1) była kobietą w średnim wieku, perfekcyjnie władającą rosyjskim. W toku badań okazało się, że była mieszkanką Gori. Druga przewodniczka anglojęzyczna (poniżej P2) była młodą,

około trzydziestoletnią kobietą. W czasie obu wizyt przewodniczki znały moje narodowe pochodzenie, nic nie wiedziały jednak o mojej profesji i celu wizyty. Orowadzania po muzeum były analogiczne, będąc chronologiczną wycieczką przez życie Generalissimusa. Na początku zadawałem uproszczone, neutralne pytania, unikając ocen i sądów (np. „co to jest?”, „kto podarował to Stalinowi?”). P1 odpowiadała spokojnym głosem, pełnym przekonania i zarazem respektu wobec prywatnych rzeczy Stalina, traktując je jak swego rodzaju relikwie. P2 była bardziej neutralna, próbując jedynie obiektywnie przytaczać źródła pochodzenia kolejnych eksponatów. Następnym krokiem było zadawanie pytań oceniających (przykładowo: „Dlaczego używacie zdjęć propagandowych, z których został wycięty Trocki?”; „Dlaczego ta mapa IIWS nie przedstawia sowieckiej agresji na Finlandię, Polskę i państwa bałtyckie?”; „Dlaczego okres kolektywizacji, Hołodomoru i Wielkiej Czystki nie jest umieszczony na ekspozycji?”). Wówczas pojawiły się wyraźne różnice w odpowiedziach przewodniczek. P1 początkowo unikała odpowiedzi na moje pytania, następnie podniesionym, zdenerwowanym głosem starała się „poprawić” moje błędy i brak wiedzy historycznej. P2 spokojnie odpowiadała, że zdaje sobie sprawę z braków, wątpliwości i komentarzy turystów co do obiektywizacji faktograficznej wystawy, jest ona dla niej jednak reprezentacją pewnej wizji przeszłości. Mimo że nie uzyskałem od niej konkretnej odpowiedzi na wiele pytań, zaznaczała wielokrotnie, że pod koniec wizyty zostanie mi zaprezentowana specjalna sala poświęcona poruszonym zagadnieniom, dedykowana pamięci ofiar stalinowskich represji. Po dotarciu do wspomnianej sali w podziemiach P1 szybko opisała „dodatkowe” pomieszczenie, skupiając się na jego metaforycznym charakterze. Na moje pytanie, dlaczego pomieszczenie jest jedynie dodatkiem, nie uzyskałem od niej odpowiedzi. P2 podkreśliła, że dotarliśmy do pomieszczenia, o którym wspominała wielokrotnie wcześniej. Następnie skrupulatnie opisała historię powstania ekspozycji w tej sali oraz przedstawiła dość szczegółowo czasy stalinowskiego terroru, włączając w to szacowaną liczbę ofiar. Na pytanie, dlaczego tak istotna część jest dodatkiem do całej ekspozycji i znajduje się w piwnicy, odpowiedziała pragmatycznie, że wymagałoby to całkowitego przemodelowania

i rekonstrukcji ekspozycji. Jednocześnie dodała, że pracownicy muzeum są zaznajomieni ze skalą stalinowskich zbrodni i zobligowani, by dostarczać turystom jak najpełniejsze i najbardziej obiektywne informacje. Obserwacja P1 może wskazywać na jej niechęć do idei istnienia takiego pomieszczenia w muzeum. P2 z kolei wielokrotnie podkreślała konieczność zaprezentowania tej części historii Stalina i ZSRS. Oczywiście eksperymentu nie można traktować jako w pełni reprezentatywnego, jednakże jest on wartym podkreślenia uzupełnieniem badań wizualnych oraz materiałów zebranych podczas wywiadów pogłębionych²⁶.

Jest jednak jeszcze druga strona krajobrazu kulturowego miasta. Gori mimo swej niewątpliwiej prowincjonalności jest stolicą regionu, ma też istotne znaczenie strategiczne. Jest największą gruzińską miejscowością znajdującą się w bezpośrednim sąsiedztwie Osetii Południowej, nieuznawanej na arenie międzynarodowej separatystycznej republiki, przez rząd gruziński określanej mianem Samaczabło (gruz. სამხაბლო). Bliskość nieuznawanej, ale jak najbardziej fizycznie zaznaczonej granicy sprawia, że w okolicach Gori znajduje się jedna z największych gruzińskich baz wojskowych. Gori w sierpniu 2008 roku zostało zbombardowane i zajęte przez wrogie wojska w czasie pięciodniowego konfliktu z Federacją Rosyjską. W wyniku tego starcia zbrojnego dotychczas kontrolowane przez Tbilisi ziemie w Osetii Południowej przeszły pod kontrolę ulokowanego w Cchinwali (gruz. ცხინვალი, ros. Цхинвал) separatystycznego rządu. Gruzini mówią o czystkach etnicznych na Gruzinach w Achalgori (gruz. ახალგორი) i pozostałych wiejskich powiatach

²⁶ Jeszcze jedno przypadkowe spotkanie z P1 odbyło się w sierpniu 2015. Z grupą Polaków mieliśmy wówczas okazję wysłuchać takiej samej gloryfikującej opowieści o Stalinie. Służyłem wówczas za tłumacza. Grupa bardzo szybko zaczęła negatywnie reagować na narrację przewodniczki, początkowo oburzeniem, następnie wykpiwaniem, doprowadzając ją do wściekłości. Ostatecznie, czerwona z oburzenia przewodniczka zakończyła słowami „z Polakami zawsze jest problem, przez tę ich kłamliwą wersję historii”. Jako że narracja przewodniczki została zbyt mocno ukierunkowana przez ingerencję moją i grupy, nie traktuję tej wizyty jako w pełni wiarygodnej podstawy do wyciągania antropologicznych wniosków. Niemniej, należy zauważyć, że reakcja końcowa ma z całą pewnością symboliczne znaczenie.

zajętych wówczas przez regularną rosyjską armię oraz ochotnicze oddziały pochodzące głównie z Kaukazu Północnego. Międzynarodowe organizacje humanitarne nigdy nie potwierdziły gruzińskich oskarżeń. Namacalnym dowodem przegranej wojny są natomiast otaczające Gori osiedla dla osób wewnątrznie przesiedlonych (ang. IDP – *internally displaced persons*). Krajobraz miasta również wyraźnie się zmienił. Oprócz otaczających miasto osiedli dla przesiedlonych znacznemu zniszczeniu uległa też sowiecka architektura, blokowiska na obrzeżach. Dzięki amerykańskiej i europejskiej pomocy humanitarnej i rozwojowej ruiny zostały bardzo szybko uprzątnięte, pozostawiając miejsce na budowę osiedli, ale także dla odmiennych reprezentacji pamięci (il. 68–70).

Stalin, który trwa

Tworzenie nowego reżimu prawdy, ustanawianie nowej jakości, nowego wymiaru dyskursywnego procesów pamięciowych – to zawsze proces, który implikuje powstanie odmiennych narracji styku, będących konsekwencją różnych sposobów opowiadania o przeszłości. Wizja społecznej i kulturowej konstrukcji zaprogramowanej na osiągnięcie docelowego modelu reprezentacji przeszłości jest utopijna, a więc niemożliwa do spełnienia, niezależnie, czy jest egzemplifikacją pozytywnej realizacji wspólnoty porozumienia, archetypowej *polis*, czy też skłania się ku głębokiej sprzeczności i polityczności opartej na konflikcie. Kreacja nowej wiedzo-władzy jest również, co szczególnie wyraźne, przeciwstawna rozumieniu polityczności jako *anthroposu* realizującego się w procesualnym, niemożliwym do celowego zamknięcia *polis*. Etnograficzny przykład mechanizmów i struktur pamięci w prowincjonalnym przykładzie Gori potwierdza wieloznaczną naturę pamięci. Jest sam w sobie spleceniem dwóch wymiarów dyskursywnych – opresyjnego wtłaczania nowej hegemonii oraz wymiaru codzienności, polityczności pamięci tych, którzy stali się ofiarami implementacji porewolucyjnego reżimu prawdy. Tak powstaje narracja styku, która jest spleceniem utopijnej wizji pamięci hegemonicznej z wykluczoną i zmarginalizowaną indywidualną pamięcią.

Dla pełnego obrazu kształtu pamięci opartej na stykowych narracjach konieczne było w procesie badawczym detaliczne ukontekstowanie miejsca muzeum w przestrzeni politycznej prowincjonalnego miasta. Demitologizacja postaci Józefa Stalina, będąca częścią nowej narracji pamięci, wdrażanej przez gruzińskie władze po rewolucji róż, dotknęła również Gori. Po wojnie sierpniowej z 2008 roku, w wyniku której miasto ucierpiało najmocniej ze względu na bliskość linii demarkacyjnej oddzielającej Wewnętrzną Kartlię i Osetię Południową, z głównego placu miasta, pod osłoną nocy, został usunięty pomnik Stalina. Mój przewodnik po mieście i lokalnych strukturach władzy, Zaza, opisuje w ten sposób reakcje społeczne związane z likwidacją pomnika: „W 2010 roku pomnik Stalina został usunięty z głównego placu w nocy. Teraz leży w piwnicy starej fabryki. Ludzie chcą go z powrotem na placu”²⁷. Zaza podczas naszej rozmowy podkreślał społeczny sprzeciw wobec odgórnie realizowanej polityki zmiany w Gori. Jego zdaniem oddolne inicjatywy, postulujące przywrócenie pomnika, powinny być wysłuchiwane, niezależnie od obiektywnych ocen historycznych (jeśli takowe istnieją) dotyczących czasów rządów Stalina, a nawet indywidualnych opinii polityków. Papuna, członek gorijskiej rady miejskiej, zapytany o to, jaka była reakcja mieszkańców miasta na odgórne usunięcie pomnika, odpowiedział następująco:

Starzy ludzie szanują Stalina bezdyskusyjnie. Żołnierze walczący w II wojnie światowej wciąż żyją, mieszkają także w Gori. Oni myślą, że był bohaterem, który obronił kraj przed faszyzmem. Podobnie jest z młodymi ludźmi. Niezależnie czy ci się to podoba, czy nie, obywatele tutaj go szanują, zdecydowanie. Ja też to rozumiem – on nie był zwykłym człowiekiem. Niezwykły polityk, ale oczywiście jednocześnie tyran. Jeśli jesteś politykiem, musisz słuchać głosu mieszkańców, nawet jeśli myślą oni inaczej niż ty sam. Powiem ci jedno – siedem tysięcy ludzi podpisało petycję, aby przywrócić pomnik Stalina [przed 2010 rokiem stojący na głównym placu Gori, przed budynkiem mieszczącym urząd miasta i władze miejskie – B. K.]. Oni chcą postawienia go

²⁷ Wywiad z Zazą, moim informatorem, przewodnikiem i członkiem gorijskiej rady miejskiej, przeprowadzony w Tbilisi 16 lutego 2015 roku.

ponownie przed urzędem. Powiedzieliśmy im, że to możliwe jedynie na terenie muzeum, gdzie będzie stał jako eksponat²⁸.

Zaza i Papuna, podobnie jak większość mieszkańców Gori, na co wskazują w swoich badaniach Gugushvili i Kabachnik, twierdzą, że w lokalnym kontekście miasta urodzenia Stalina można odnaleźć aspekty, które zasługują na reprezentację w przestrzeni. Jest to niezależne od powszechnie przyjętych negatywnych implikacji rządów Generalissimusa (2015). Co istotne, w wypowiedzi Papuny wyraźnie zostaje odrzucona wizja jedynie nostalgicznego odniesienia, charakterystycznego dla starszych mieszkańców Gori, którzy zostali zsocjalizowani jeszcze w strukturze pamięci, która gloryfikowała spuściznę rządów Stalina bądź też nie odrzucała jej całkowicie. Również, wbrew powszechnej opinii, głównym powodem uznawania konieczności reprezentowania pamięci o Stalinie w mieście nie jest prowincjonalna duma z osiągnięć krajana. Ten czynnik, owszem, ma znaczenie, jednakże ustępuje miejsca uznaniu „wielkości politycznej towarzysza Stalina”, która zasługuje na pamięć, niezależnie od ofiar jego rządów. Nutri, inny polityk rady miejskiej, opowiadając o Stalinie i jego roli dla współczesnego Gori, w pierwszej kolejności zwraca uwagę na niezwykłość postaci Stalina, by przejść płynnie do sposobów wykorzystania jego dziedzictwa współcześnie:

Powiem ci jedną rzecz. Był niezwykłym człowiekiem, naprawdę niezwykłym. Nie chcę o tym teraz mówić, ale zagłębiając się, można powiedzieć, że niewielu ludzi w historii zostało tak zapamiętanych. Niezależnie, czy ty go lubisz, czy ja go lubię, nie ma to znaczenia, niczego to nie zmienia. Myślę, że to nie jest takie proste, aby odpowiedzieć na pytanie, czy to dobrze, czy źle dla miasta, by używać Stalina jako wabika na turystów. Obywatelom przychodzi łatwo wyrażanie ortodoksyjnych opinii. Dla mnie, jako reprezentanta władzy, jest to bardziej problematyczne. Myślę, że nie możesz odrzucić każdego elementu ze stalinowskiej przeszłości. Powinniśmy szukać pozytywnych czynów.

²⁸ Wywiad z Papuną, członkiem gorijskiej rady miejskiej, przeprowadzony w Gori 22 lutego 2015 roku.

Uważam, że to niesprawiedliwe, by nazywać wszystkich, którzy go szanują, stalinistami²⁹.

Widać wyraźnie, że w wieloaspektowej narracji styku w Gori łączą się odmienne poziomy pamięci oraz uwarunkowania wynikające z różnych czynników – politycznych, społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Konsekwencją kumulacji i chaotycznego zmieszania tych czynników jest ukształtowanie skapitalizowanej wizji wykorzystania najbardziej znanego obywatela miasta oraz docenienia jego historycznej roli. Nie mają tu znaczenia etyczne uwarunkowania takiej interpretacji, ale pragmatycznie określony, wymierny rezultat. W rozmowie najbardziej szczerze i wyraziście podkreślił to Papuna:

To nie ma znaczenia, czy Stalin był tyranem, czy nie. To nie ma znaczenia, kto go lubi, a kto nie. Kiedy mówię o nim, w kontekście rozwoju turystyki, naprawdę to nie ma dla mnie znaczenia. Jeśli mam dbać o moje miasto, muszę myśleć o przychodach, rozumiesz? [...] To najważniejsze. A Stalin, czy chcesz tego, czy nie, jest marką. Jest zadaniem historii, by dać odpowiedź, czy był dobry, czy zły, na pewno nie moim albo twoim. Ja mogę powiedzieć, że największy przychód w miejskim budżecie pojawia się dzięki Muzeum Stalina³⁰.

Podejście władz miasta do zagadnienia opiera się na kilku istotnych wymiarach. W pierwszej kolejności pojawia się odwołanie do wielkich narracji. Stalin nie może być sądzony na podstawie uznania przez ludzi, a jedynie „historia” jako abstrakcyjne pojęcie, na które maluczcy nie mają wpływu, może to uczynić. Indywidualne podejście i pamięć nie mają wielkiego znaczenia w narracji, w której człowiek jest jedynie trybem w maszynie historii. Drugim elementem jest uznanie niejednoznaczności. Aby w ogóle rozpocząć dyskusję na temat roli Stalina, należy wyraźnie oddzielić jego rolę jako tyrana, którego rządy przyniosły śmierć milionów ludzi, od Stalina

²⁹ Wywiad z Nutri Kochadze, członkiem gorijskiej rady miejskiej, przeprowadzony w Gori 22 lutego 2015 roku.

³⁰ Wywiad z Papuną, członkiem gorijskiej rady miejskiej, przeprowadzony w Gori 22 lutego 2015 roku.

jako lidera, który był, zdaniem moich rozmówców, wybitnym politykiem. Kolejnym elementem jest docenienie siły woli, która pozwoliła chłopcu z biednej rodziny, przeznaczonemu do roli księdza, zostać liderem światowego mocarstwa. Ostatnim elementem stanowi kwestia komercjalizacji postaci Stalina, która nadaje odmienną symboliczną ramę interpretacyjną muzeum. Mimo braku zmiany estetycznej zmienia się kontekst jego przedstawienia, co pozwala na kapitalizację miejsca, które w pierwotnym założeniu miało być gloryfikacją antykapitalistycznej idei, realizowanej przez jednego człowieka. Stalin staje się więc marką, którą można wykorzystać dla pragmatycznej korzyści i wymiernego efektu.

W powyższym przykładzie etnografii eksperymentalnej (przewodniczki po muzeum) uwidacznia się również hybrydalne splatanie się narracji. Dziedzictwo Stalina na poziomie obywatelskim pozostaje ambiwalentne. Dla pierwszej przewodniczki (P₁) lokalna duma połączona z sowiecką edukacją prowadzi do podejścia, w którym gloryfikuje ona umiejętności polityczne Stalina na równi z idealizacją jego dzieciństwa w Gori i odrzuceniem negatywnych aspektów jego rządów. Nie ma tu miejsca na rozważanie elementów kapitalizacji zysków wynikających z istnienia muzeum, a więc przychodów, które pojawiają się dzięki turystom odwiedzającym miasto. Jest jedynie ideologiczna gloryfikacja dziedzictwa. Z drugiej strony, odmienny model edukacji oraz znajomość angielskiego, a także wiek, są wystarczającymi powodami, by stworzyć narrację bardziej zdystansowaną i bardziej obiektywną w przypadku drugiej przewodniczki (P₂). Widzi ona i przedstawia muzeum jako kuriozum i atrakcję turystyczną, dzięki której miasto może lepiej prosperować. Ten aspekt sprawia, że jej podejście zbliża się w znacznej mierze do interpretacji polityków gorijskich, przytoczonych powyżej.

Istnieje jednak przecież jeszcze jedna warstwa, a więc kontrpamięć stworzona po 2008 roku, mająca zmienić oblicze miasta. Usunięcie pomnika Stalina z przestrzeni publicznej, sprzed budynku władz na głównym placu, jest tylko jednym z elementów tej zmiany. Postawienie pomnika Mamardaszwiliego oraz cykliczne, narracyjne powtarzanie opowieści o kontynuowanej okupacji powoli zmieniają kształt pamięci w przestrzeni publicznej. Pamięć zgodna z po-

lityczną wizją jest połączeniem indywidualnej pamięci o poległych oraz uniwersalnej wizji, będącej częścią wdrażanego po 2004 roku procesu zmiany tożsamościowej oraz budowania narodu i państwa. Upamiętnienia są ulokowane na wzgórzach na przedmieściu miasta i tylko część z nich ma inskrypcje w języku angielskim. Tworzą zbieżną całość z ostatnim pokojem w podziemiach Muzeum Stalina, zawierającym fotografie z czasów wojny sierpniowej. Są elementami osobnej opowieści, która, mimo że jest oparta na niekonsekwencji i kontrydakcyjności wobec narracji uwzględniającej postać Stalina, może trwać w przestrzeni miasta.

Ormiańska narracja styku – pamięć totalna

Muzeum Ludobójstwa Ormian

Wspomniana już w poprzednich rozdziałach swoista dwuwymiarowość struktury pamięci w Armenii opiera się na relacji kontynuacji, która narracyjnie jest ukształtowana wokół traumy i doświadczenia Ludobójstwa oraz wspomnienia i politycznych konsekwencji wojny o Górski Karabach. Analiza mechanizmów i struktur pamięci w Armenii (a w kontekście również wśród Ormian żyjących w diasporze) skłania do wniosku, że narracja, nawet marginalnie nieodnosząca się do tematu Ludobójstwa Ormian, jest niemożliwa albo nie do pomyślenia. Historia pamięci i upamiętnienia Ludobójstwa, opisana w rozdziale trzecim, jest opowieścią o politycznym redefiniowaniu wiedzy-władzy w reżimie, który nie dopuszczał łatwo do rekonstrukcji swego hegemonicznego kształtu dyskursywnego, w zależności od społecznego oczekiwania. Zgoda na pielęgnowanie pamięci o Ludobójstwie zyskała status publicznej i dominującej narracji w wyniku oddolnej akcji afirmatywnej. Ta z kolei była konsekwencją trwania niezwykle silnej, konkretnej zawartości w ramie społecznej – pamięci Ludobójstwa na poziomie pamięci indywidualnej i rodzinnej – która domagała się reprezentacji w publicznej przestrzeni. Wskazuje to na siłę oddziaływania marginalizowanego, ukrytego, tabuizowanego i zakazanego w dyskursie, które docierając do granicy przestrze-

ni dla nich przewidzianej poza hegemonią, gwałtownie powodują kreację rytuału społecznego sprzeciwu. Ten rytuał w postaci afirmacji wykluczonego został zwieńczony ustrukturyzowaniem opowieści w oficjalnym reżimie prawdy. Następnie procesualnie rozszerzał się, aby zdominować narrację pamięci.

To właśnie wydarzyło się w Armenii w 1965 roku, kiedy to w wyniku protestów w pięćdziesiątą rocznicę umownego rozpoczęcia Ludobójstwa społeczeństwo Armenijskiej SRS sprzeciwiło się marginalizacji i penalizacji publicznego upamiętnienia traumy. Intensywność i nieprzejednanie uwidocznione w rytuale sprzeciwu było tak głęboko utożsamione ze wspólnotą, że hegemoniczna narracja sowieetyzacji musiała zaakceptować opowieść o Ludobójstwie jako część reprezentacji uznanych oficjalnie. W konsekwencji narracja zdominowała tożsamościowy i pamięciowy dyskurs, konsolidując się ostatecznie w 1988 roku, po powstaniu Ruchu Karabachskiego, gdy pamięć doświadczenia traumy i ofiary zmieniła się w doświadczenie repetycji i sprzeciwu. Zwycięstwo w wojnie karabachskiej połączyło zaś ormiańską pamięć traumy z nowym doświadczeniem pamięci zwycięstwa i wojownika. Zatem jednoznaczne wskazanie narracji wiedzy-władzy w Armenii wydaje się niemożliwe ze względu na intensywność zagęszczenia oficjalnych reprezentacji z marginalizowanymi, wykluczonymi narracjami, skupionymi wokół tego samego zagadnienia. To sprawia, że podstawowa struktura pamiętania jest wieloznacznym odniesieniem, totalną narracją styku – połączeniem elementów indywidualnego wykluczenia wspomnień oraz oficjalnego charakteru komemoracji.

Ukazany tu opis etnograficzny formalnie dotyczy tylko jednego fizycznego przedstawienia pamięci. Jednakże totalność ormiańskiej pamięci o Ludobójstwie sprawia, że symbolikę narracji Muzeum Ludobójstwa można odnieść do każdego niemal przypadku upamiętnienia zarówno w Armenii, jak i w miejscach zamieszkałych przez ormiańską diasporę. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że upamiętnienie Ludobójstwa na wzgórzu Cicerakaberd (orm. Միծերխաղաբերդ) w Erywaniu można uznać za archetypowy artefakt upamiętnienia dla reprezentacji skupionych na przywołaniu doświadczenia i traumy Ludobójstwa. Ma to istotne znaczenie

ze względu na uwarunkowania projektowe konkretnych przedstawień. Reprezentacje przypominające o Ludobójstwie nie mogą być z powodu politycznej interwencji obecne w miejscach popełnienia zbrodni przeciw ludzkości. W diasporycznych reprezentacjach ocalonych i ich potomków elementem równoważącym dla Ludobójstwa, w estetycznej i narracyjnej warstwie przedstawienia, staje się również przeniesienie pamięci, a więc kwestia wymuszonej egzystencji w diasporze. Reprezentacja na wzgórzu Cicernakaberd jest tą najbardziej jednoznaczną, odnoszącą się wyłącznie do Ludobójstwa, co podkreśla jej istotność.

Cicernakaberd to jedno z trzech wzgórz położonych nad kaniönem Hrazdanu. Nazwa oznacza fortecę jaskółczą bądź fortecę jaskółek. Cicernakaberd jest jednym z kilku najważniejszych wzniesień otaczających centrum ormiańskiej stolicy³¹. Jadąc niewielką ścieżką w prawo, w górę, dociera się do parkingu Memoriału Ormiańskiego Ludobójstwa (orm. Հայոց ցեղասպանության գոհերի հուշահամալիր). Po lewej stronie od parkingu znajduje się aleja Pamięci. Pomiędzy alejkami posadzone są iglaste drzewa, dedykowane osobom publicznym, które odwiedziły kompleks. W ormiańskiej narracji przybycie w to miejsce jest równoznaczne z osobistym oraz politycznym uznaniem Ludobójstwa. Z głośników umieszczonych na słupach rozbrzmiewa melancholijna, smutna muzyka, zwykle instrumentalna, z wykorzystaniem duduka, tradycyjnego ormiańskiego fletu wykonanego z drzewa morelowego. Po minięciu alei po prawej stronie pojawiają się schody prowadzące do Muzeum Ludobójstwa, otwartego w 1995 roku, oraz Instytutu Badań nad Ludobójstwem Ormian. Idąc dalej prosto, wzdłuż niemal stumetrowego muru z inskrypcjami przypominającymi o ofiarach pochodzących z miejscowości we wschodniej Anatolii/zachodniej Ar-

³¹ Aby dotrzeć do upamiętnienia, od głównej alei w centrum imienia Mesropa Masztoca trzeba kierować się na południe, w stronę koryta głównej rzeki Erywania – Hrazdanu. Po przejechaniu mostu Zwycięstwa, skręca się w prawo w aleję Ateńską, jadąc drogą poniżej skalnego urwiska, na którego szczycie mieści się fabryka i muzeum koniaku Ararat. Mijając po prawej stronie stadion piłkarski Hrazdana Erywań, dojeżdża się do placu Brazylijskiego, od którego rozpoczyna się Autostrada Cicernakaberd.

menii, dochodzi się do memoriału. Na murze są wypisane nazwy wsi i miasteczek, w których były dokonywane masakry w 1915 roku (a także wcześniej i później) (il. 71). Po prawej stronie znajduje się iglica. Obok niej okrąg otoczony dwunastoma kamiennymi płytami. Schodząc po niewielkich schodkach pomiędzy nimi, dociera się do wiecznego ognia, najważniejszego miejsca upamiętnienia, wokół którego zwykle można dostrzec czerwone i białe kwiaty (il. 72). Za monumentem ze wzgórza rozciąga się widok na smutną panoramę centrum Erywania.

Tożsamość traumy i wyzwolenia

O Ludobójstwie Ormian napisano wiele prac, w różnych perspektywach dyscyplinarnych, przede wszystkim w języku angielskim, który stanowi podstawowy język dyskursu o Ludobójstwie (Miller i Miller 1999; Lewy 2005; Akcam 2007; Carmichael 2009; Marutyan 2009a; 2009b; Suny, Gocek i Naimark 2011; de Waal 2015; Panian 2016; Simon i Auron 2017; Suny 2017). W ogólnym naukowym obiegu znajdują się dzieła pisane przez historyków, socjologów, antropologów, politologów, prawników, próbujące scjentyzować i racjonalizować kwestię Ludobójstwa, nadawać jej znamiona historycznego wydarzenia, które może być interpretowane i analizowane (z konkretnym założonym celem), przy wykorzystaniu narzędzi historii i prawoznawstwa. Nie negując niewątpliwej słuszności i konieczności prowadzenia takich badań, trzeba przyznać słuszność Marcowi Nichanianowi, który stwierdził, że prawo i historia nie dysponują językiem, którym można by opisać istotę zjawiska, jakim jest Ludobójstwo (2009: 117–124). Inny wymiar ma reprezentacja w formie Memoriału Ludobójstwa. Chociaż jest ona częściowo oparta na próbie historyzacji zagadnienia, gdyż została połączona z instytutem badawczym, prowadzącym wielowymiarowe naukowe i akademickie analizy zagadnienia Ludobójstwa i jego konsekwencji, to nadrzędny cel tego upamiętnienia tkwi gdzie indziej. Znacznie ważniejsze jest bowiem sprzężenie wielu aspektów upamiętnienia w jednej politycznej przestrzeni, która wizualnie i konstrukcyjnie skupia pa-

mięć indywidualną i historyzację, oraz poszukiwanie scjentyistycz-
neg objeautywizmu, jak też religijny aspekt upamiętnienia.

Doświadczenie jest również wyrażone w symbolice poszczególnych elementów upamiętnienia. Według informacji muzealnych ponad czterdziestometrowa iglica symbolizuje ocalenie i odrodzenie Ormian, a także wspólnotę odmiennych ormiańskich doświadczeń, tych typowych dla ormiańskiej diaspory oraz Ormian z Armenii. Dwanaście bloków, które ocieniają wieczny ogień, ma przypominać tradycyjne ormiańskie chaczgary, czyli głęboko zdobione płyty nagrobne, jednocześnie stanowią reprezentację dwunastu prowincji w dzisiejszej Turcji, będących częścią Waspurakanu, tj. Armenii Zachodniej. 24 kwietnia każdego roku Cicerakaberd staje się miejscem pielgrzymek Ormian z całego świata, którzy pragną upamiętnić ofiary Ludobójstwa. W ten dzień wokół wiecznego ognia odbywa się ceremonia religijna, która łączy świeckie upamiętnienie z tradycją Kościoła ormiańskiego, a symbolicznie ma wskazywać nieodłączność ormiańskiej tożsamości narodowej współcześnie z wiarą chrześcijańską. Można to zdarzenie interpretować jako kontynuację istotnej myśli związanej z ormiańską tożsamością, a więc kwestii odrodzenia, które jest możliwe tylko dzięki wierze.

W wywiadzie przeprowadzonym w Erywaniu Hranusz Charatjan zwróciła uwagę na istotną kontynuację konstruowania odniesień do Ludobójstwa we współczesnej narracji tożsamości:

Przez długi czas pamięć rodzinna, podstawa pamięci kolektywnej o Ludobójstwie, nie odgrywała dużej roli w ormiańskim społeczeństwie i polityce, ze względu na silny wpływ polityczny. [...] Dzisiaj wszystko wygląda inaczej i ta kwestia jest kluczowym elementem ormiańskiej tożsamości wszędzie. [...] Sytuacja polityczna przed latami 60. była przeszkodą w mówieniu o Ludobójstwie oraz przynależności Karabachu do Armenii. Równoległe z kreacją Memoriału Ludobójstwa w Erywaniu w latach 60. [w 1967 roku – B. K.] kwestia Górskiego Karabachu również pojawiła się jako dyskurs historii, pamięci i polityki. Temat Górskiego Karabachu istniał jako oralny element dyskursu wbrew silnym sowieckim restrykcjom. Jeśli Sumgait by się nigdy nie wydarzył, kwestia Górskiego Karabachu nie stałaby się kluczowym elementem ormiańskiej polityki dziś. Sumgait spowodował, że Ormianie znowu

poczuli strach istnienia pomiędzy turkijskimi narodami³², które uznaje się powszechnie za zagrożenie³³.

Ten strach jest oparty na kontynuacji myślenia odwołującego się u swojej podstawy przede wszystkim do zagadnienia Ludobójstwa jako traumatycznego doświadczenia założycielskiego dla współczesnego rozumienia tożsamości Ormian. W rozmowach oraz relacjach nawiązywanych w Armenii podczas prowadzenia badań kontynuacja narracyjna łącząca Ludobójstwo z 1915 roku oraz masakrę w Sumgaicie z 1988 roku była standardowym sposobem interpretowania przeszłości. Jednocześnie, poza strachem wynikającym z traumy i łączącym się z możliwością historycznej powtórki, istotną rolę odgrywa również jednoznaczne określenie zbieżności sprawców. W ormiańskiej myśli, opierającej się na przetrwaniu, nie ma miejsca na rozróżnienie Azerbejdżan i Turków. W narracji wszyscy zostają sprowadzeni do „narodów turkijskich”, które niejako w sposób oczywisty, według moich rozmówców, stanowią zagrożenie dla Ormian. Co istotne, to rozróżnienie można zaobserwować na niemal każdym poziomie pamięci. Narracja o zagrożeniu turkijskim występuje zarówno w oficjalnej opowieści naukowo-państwowej wyrażonej na wystawie w Muzeum Ludobójstwa, jak i w relacjach świadków i politycznych opiniach zwykłych Ormian. Wobec tego wyobrażeniowo-rzeczywistego zagrożenia musi istnieć silna wspólnota obrońcy, która ma zapobiec powtórce głębokiego doświadczenia traumy, splecionego we wszystkich wymiarach struktur pamiętania.

To splecenie pozornie niezależnych doświadczeń pamięci dynamicznie rekonstruuje się w zależności od zmian generacyjnych w postsowieckiej Armenii. Harutjun Marutjan podkreśla istotę róż-

³² W języku polskim słowo „turkijski” jest używane najczęściej zamiennie ze słowem „turecki”. Mówimy zatem o narodach tureckich i językach tureckich, mając na myśli szerokie spektrum ludów posługujących się językami tureckimi. W języku angielskim używa się w tym kontekście słowa *turkic*, w języku rosyjskim *тюркический* (*tiurkijski*). Mimo braku powszechności użycia terminu „turkijski” w języku polskim, ze względu na jego większą precyzyjność semantyczną używam go tu konsekwentnie.

³³ Wywiad z Hranusz Charatjan przeprowadzony w języku rosyjskim, 16 sierpnia 2014 roku w Erywanii. Tłumaczenie własne.

nicy między pamięcią zbiorową a pamięcią historyczną w ormiańskiej narracji:

Moim zdaniem pamięć o Ludobójstwie wciąż znajduje się w sferze pamięci zbiorowej, i dlatego też jest bardziej wpływowa [niż pamięć historyczna – B. K.]. Dla ludzi w wieku średnim jest to nadal część ich zbiorowej pamięci. Ale dla młodszych pokoleń staje się coraz bardziej pamięcią historyczną. [...] nie można po prostu zrobić linii i powiedzieć – to jest pamięć zbiorowa, a to jest pamięć historyczna. To mieszanina. Ale pamięć zbiorowa nadal znajduje się w czołówce³⁴.

Można zaryzykować hipotezę, że dla ludzi w wieku średnim pamięć zbiorowa, oparta głównie na wspólnotowości rodzinnej, jest istotna, gdyż są oni ostatnim pokoleniem, które miało intensywny kontakt z ocalałymi. Mimo że od 1991 roku oficjalna odgórna reprezentacja i wspomnianie są możliwe, nadal znacznie istotniejsze jest to, co zostało przekazane bezpośrednio – świadectwo uczestnictwa. Młodsze pokolenie miało już jedynie nikły kontakt z tymi, którzy mogą przekazać własne wspomnienia, wobec czego opierają własne postrzeganie Ludobójstwa na relacjach zrekonstruowanych już w społecznym kontekście.

Wynikiem tych splotów w narracji ormiańskiej jest budowanie logicznego połączenia między Sumgaitem (a także jego konsekwencją, czyli całościowo pojmowanym konfliktem o Górski Karabach) oraz kwestii międzynarodowego uznania traumy i doświadczenia Ludobójstwa Ormian. W dyskursie ormiańskim Sumgait i Ludobójstwo Ormian stanowią konsekwentną całość, a ormiańska historia i pamięć są traktowane jako kontynuacja. Zatem w narracji na zewnątrz oczekiwania Ormian są wyrażone precyzyjnie: jeśli pogromy z Sumgaitu są logiczną konsekwencją turkijskiego antyormianizmu, wówczas potwierdzając intencjonalność i faktyczność Ludobójstwa Ormian, uznaje się jednocześnie ich prawo do posiadania Górskiego Karabachu. W tej narracji nie ma miejsca na oddzielenie od siebie tych dwóch kwestii. Istotność zagadnienia zostaje zarazem pod-

³⁴ Wywiad z Harutjunem Marutjanem przeprowadzony w Erywanii 16 sierpnia 2014 roku.

kreślona przez jednoznaczne porównania do Holocaustu. Marutjan zadaje pytanie: „Dlaczego powinniśmy zapomnieć? Czy Żydzi zapomnieli o Holokauście?”³⁵. Ta kwestia powszechnie obecna w ormiańskim dyskursie sprowadza się do warunku koniecznego stawianego przez adwersarza w rozmowach dotyczących potencjalnego pokoju. W narracji azerbejdżańskiej nie istnieje powiązanie z Ludobójstwem z 1915 roku, zatem zupełnie niezrozumiała okazuje się narracja kontynuacji stosowana przez Ormian. Równocześnie zostaje odrzucona próba zrozumienia ormiańskiej interpretacji, polityka dialogu nie może się więc nawet rozpocząć, gdyż dla Ormian zapomnienie, bądź też kompromisowe podejście, jest nie do przyjęcia. Każde chociażby częściowe zakwestionowanie wersji ormiańskiej uznaje się za zamach na ich godność.

W rezultacie tak postrzeganego zagadnienia, będącego podstawą ormiańskiej tożsamości, w sporze o Górski Karabach pojawiły się kwestie przeciwnego, azerbejdżańskiego projektu pamięci. Nie można było prowadzić dyskusji wokół statusu Górskiego Karabachu w oderwaniu od zagadnienia Ludobójstwa, dlatego w Azerbejdżanie pojawiła się tendencja do poszukiwania rodzimego przykładu „ludobójstwa”. Takim pamięciowym narzędziem stała się tzw. masakra w Chodźale. Sposób walki pamięci za pomocą prawnohistorycznego nadużycia zagadnienia Ludobójstwa uwidacznia się, podobnie jak w Armenii, w narracjach zarówno publicystycznych, jak i naukowych:

Prawdziwe ludobójstwo popełniono w Chodźale. Nasze działania, w tym szeroko zakrojona praca Mehriban Alijowej [prezes Fundacji Heydara Alijewa i Pierwszej Damy – B. K.] w tej dziedzinie, a także praca przeprowadzona przez Leylę Alijową [córka prezydenta İlhama Alijewa – B. K.], pomagają informować społeczność światową o realiach azerbejdżańskich, aby uznać ludobójstwo w Chodźale oraz zniszczyć „ormiański mit” (Rajabova 2014).

Podczas gdy Żydzi byli lojalnymi Niemcom podmiotami oraz nie mieli secesjonistycznych aspiracji, wielu Ormian było zaangażowanych

³⁵ Wywiad z Harutjunem Marutjanem przeprowadzony w Erywaniu 16 sierpnia 2014 roku.

w zbrojną wrogość przeciwko ich rządowi. Żydzi zostali wybrani z czyisto ideologicznych, niewojskowych powodów: aby wypełnić nazistowski cel „oczyszczenia” Europy poprzez hurtowe unicestwienie narodu żydowskiego. [...] Jego celem [Hitlera – B. K.] od samego początku było ludobójstwo. [...] Wszystko to odbywało się systematycznie. [...] W tym tkwi wyjątkowy horror Holokaustu, cechy, które odróżniają go od wielu innych okrucieństw w historii ludzkości (Güçlü 2011: 103).

Chociaż kwestia uznania Ludobójstwa Ormian z 1915 roku za ludobójstwo (w myśl jego definiowania przyjętego po II wojnie światowej) nadal jest przedmiotem dyskusji akademickiej i politycznej, powyższe przykłady doskonale opisują schemat stworzenia projektu przeciw-tożsamości w Azerbejdżanie. W oficjalnej azerbejdżańskiej narracji nie jest problemem nadużycie terminu do opisu poszczególnych masakr dokonanych na ludności azerbejdżańskiej, takich jak masakra w Chodźale, wydarzenia marcowe i masakra w Dżomardli w 1918 roku, rzeź w Gugarku w 1988 roku czy Czarny Styczeń w Baku w roku 1990 (zob. np. *The Tragedy of Genocide* 2014). Logicznie rzecz biorąc, nie ma przeszkód, aby uznać wszystkie te wydarzenia, w których obie strony były podobnie winne. Jednakże, zarówno w perspektywie azerbejdżańskiej, jak i ormiańskiej, stałoby się to barierą dla jasno sprecyzowanego sposobu rekonstruowania tożsamości. Dla Ormian i dla Azerbejdżan tak samo podstawą tożsamościowego projektu wiedzo-władzy jest istnienie zewnętrznego wroga, który musi istnieć i być jednocześnie całkowicie zdehumanizowany.

Innym argumentem często stosowanym przez stronę azerbejdżańską, w rozważaniach o Ludobójstwie Ormian oraz możliwości stosowania w jego kontekście terminu „ludobójstwo”, jest prawny aspekt zagadnienia. Najistotniejszym określeniem w tej kontrtożsamościowej narracji jest stwierdzenie, że nie powinno być możliwe opisanie wydarzeń historycznych za pomocą terminu, który formalnie pojawił się znacznie później w prawie międzynarodowym. To podejście, oparte jedynie na interpretacji na poziomie niejednoznacznego prawa międzynarodowego, stanowi wypadkową postawy głęboko legalistycznej i racjonalistycznej. Brak tu (z założenia)

foucaultowskiego rozumienia dyskursu, w którym istnienie można zaobserwować, zanim zostanie dosłownie nazwane (Foucault 1994: 101–106). Perspektywa ormiańska wiąże się z tożsamością, szuka potwierdzenia przez porównanie skutków i rezultatów (podobnie jak w przypadku Holokaustu). Nawet jeśli formalnie dla strony azerbejdżańskiej wydarzenia z 1915 roku oraz kwestia Górskiego Karabachu nie mają ze sobą nic wspólnego, nadal muszą być traktowane razem, ponieważ ich subiektywna logiczność jest kontynuowana w ormiańskim dyskursie. Określenie pogromów i masakr na Azerbejdżanach z lat 1988–1992 jako „ludobójstwo” pokazuje, że po wojnie o Górski Karabach tożsamość narodowa Azerbejdżanu została stworzona „w opozycji” do ormiańskiej, przy użyciu takich samych środków, jakich Ormianie używali przed zwycięstwem w wojnie o Górski Karabach. Zawiera ona wyraźne elementy „tożsamości ofiary”. Tu z kolei uwidacznia się kontynuacja schematu konstruowania tożsamości w nawiązaniu do wydarzeń wojny ormiańsko-tatarskiej z 1905 roku, kiedy doświadczenie wspólnej traumy, dla Azerbejdżan stało się podstawą zdefiniowania wspólnoty (Świętochowski 2006: 37–63). Pamięć zbiorowa i niezdolność obu stron do wzajemnego rozpoznania tragicznych wydarzeń z przeszłości ukazują rolę przeciwnych konstruktów tożsamości, w odniesieniu do społecznej pamięci zbiorowej i odgórnego państwowego projektu. Ideologiczna konstrukcja przeszłych wydarzeń jest silnym narzędziem dyskursu politycznego i stopniowo poszerza pole kontekstu związane początkowo z zagadnieniem Górskiego Karabachu. To, co wstępnie było jedynie dyskusją o przynależności terytorialnej niewielkiego terenu, stało się podstawą do redefiniowania całościowej wizji przeszłości oraz kwestią tożsamości wspólnotowej.

Zakończenie

Podsumowanie należałoby rozpocząć od ponownego podkreślenia założeń, które postawiłem we wstępie. Prezentowana książka nie jest próbą stworzenia integralnej deskrypcji pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji. W wymiarze przedmiotowym jej podstawowym celem było ukazanie odmiennych reprezentacji pamięci, sposobów upamiętniania i zapominania oraz struktur, które uległy zerwaniu lub też, znacznie częściej, trwają, konstytuując przestrzeń pamięci badanego obszaru. Wynika z tego pominięcie lub ujęcie w tle wielu ważnych aspektów pamięci zbiorowej, takich jak pogłębiona analiza historiografii i polityki historycznej, analiza edukacji historycznej, a więc zawartości podręczników, czy też ilościowa analiza i wynikająca z niej interpretacja zbiorowego (w rozumieniu socjologicznym) postrzegania poszczególnych elementów przeszłości. Założeniem tej książki było przedstawienie relacji pamięci, władzy i polityczności zawartych w reprezentacjach pamięci, najczęściej nieoczywistych, wielowymiarowych, hybrydalnych bądź jednoznacznie wypieranych i zapominanych. Opisanie tej dynamicznej, otwartej struktury z pewnością wskazuje, jak istotnym elementem wszelkich narracji politycznych w regionie Kaukazu Południowego jest pamięć we wszystkich możliwych formach. Jednocześnie zarysowanie najważniejszych mechanizmów i struktur w reprezentacjach, relacji pamięci z władzą i politycznością, zachęca do osobnych pogłębionych studiów przypadku.

Jednym z założeń tej książki było też ujęcie analizy reprezentacji pamięci w ramy quasi-dyscypliny, jaką jest antropologia polityczna. Wymagało to transdyscyplinarnego i multimetodologicznego splecenia antropologii kulturowej, semiotyki, politologii, historii, kulturoznawstwa, socjologii czy etnografii. Mimo wszelkich starań nie wiem, czy próba ta się powiodła, niewątpliwie jednak podjęcie jej dostarczyło mi wielu intelektualnych wyzwania oraz zachęciło do

dalszych badań. Poszukiwanie polityczności w przestrzeni, zawartej w najmniejszych formach, zarówno ucieleśnionych (człowiek jako reprezentacja pamięci), jak i utrwalonych w kamieniu i farbie (pomniki czy akty wandalizmu), wskazuje na totalność pamięci zbiorowej, a także nieustanne, trudne do uchwycenia hybrydy i styki pamięci instytucjonalnej i pamięci społecznej, pamięci kulturowej i komunikacyjnej, pamięci oficjalnej, hegemonicznej i kontrpamięci. Odnosząc to do najważniejszych wymiarów pamiętania i zapominania zinterpretowanych w książce, zbliżenie (imersja) antropologii politycznej pozwoliło dostrzec struktury i mechanizmy pamięci w kontekście zbiorowych tożsamości, które nie są prymordialnie dane raz na zawsze, lecz stanowią efekt skomplikowanych procesów historycznych. Odrzucenie konkretnego hegemonicznego reżimu prawdy stanowi porzucenie jedynie zawartości. Znacznie trudniejsze i bardziej czasochłonne, na co wskazuje postkolonialne ujęcie, okazuje się odrzucenie form i struktur, które najpełniej zachowują się w nieoczywistych reprezentacjach. Jednocześnie przeświadczenie o ubogacaniu nie tylko badań politologicznych, ale też badań w ramach *area studies* w przestrzeni Kaukazu przez imersję etnograficzną, wydaje mi się wartościowe i ważne przez zwrócenie się do często uznawanej za niewystarczająco naukową obserwację uczestniczącą oraz sprzeczną z oświeceniowymi i kartezjańskimi założeniami obiektywnej nauki, kwestią interpretatywności.

Wracając do celów pracy, należy podkreślić kilka istotnych czynników. Jak wspomniałem we wstępie, Kaukaz, szczególnie Południowy, stanowi w Polsce ważne odniesienie, które jednocześnie jest stosunkowo słabo reprezentowane w dyskursie naukowym. Prowadzi to do paradoksalnej sytuacji, gdzie w publicystyce, popularnych narracjach czy w przestrzeni dyskusji w mediach społecznościowych (jak choćby w grupach na Facebooku skupiających miłośników Kaukazu) jest reprezentowana najczęściej jednowymiarowa wizja przeszłości, w której narody kaukaskie odrzucają długoletnie dziedzictwo trwania w strukturze państwowej ZSRS. Jak ukazują liczne przykłady reprezentacji kontrpamięci, które w czasach sowieckich stanowiły trzon hegemonii, kwestia ta nie jest jednoznaczna. Dotyczy to figur ogólnych, takich jak choćby interpretacja dziedzictwa

wielkiej wojny ojczyźnianej, a także postaci pochodzących z Kaukazu, aktywnie partycypujących w procesie sowietyzacji regionu. Choć zmienili się odniesienia, a bohaterowie ogólnej świadomości są reprezentowani w zmarginalizowanym, często bardzo lokalnym kontekście, to odniesienie do sowieckiej przeszłości pozostaje niejednoznaczne. Analiza reprezentacji przeszłości związanych z poprzednim reżimem prawdy wskazuje również, że uznanie siedemdziesięciu lat sowieckiego panowania nad Kaukazem Południowym, wbrew powszechnym i często powtarzanym popularnym opiniom, za jednostronną okupację stanowi jedynie projekt polityczny polityki pamięci, który jest zupełnie inaczej ujęty w jej ramie poznawczej, czyli w pamięci społecznej.

Przedstawienie w antropologicznej perspektywie połączonej z historyczną analizą procesów konstruowania hegemonicznej wizji odniesienia do przeszłości, odsłania dynamiczną naturę pamięci. Zestawienie historycznej formy i zawartości pamięci zbiorowej w każdym jej wymiarze z czasów sowieckich z nowymi reżimami prawdy w niepodległych państwach i quasi-państwach Kaukazu Południowego podkreśla wielowymiarowość zmiany hegemonicznej narracji, obejmującej zapomnianie i tabuizowanie elementów stanowiących wcześniej trzon oraz konstruowanie wokół elementów wypartych w czasach sowieckich nowych projektów pamięci i tożsamości. Trzeba wziąć tu pod uwagę również to, że zmiana hegemonii nie miała precedensowego charakteru. Wynika to z tego, że elementy, wokół których jest konstruowana współczesna narracja, odnoszą się często do czasów przedimperialnych i przedsowieckich. Jednocześnie omówienie korenizacji i sowietyzacji w wąskim sensie wskazuje, jak głęboki i znaczący charakter te procesy miały dla przestrzeni Gruzji, Armenii, Górskiego Karabachu i Abchazji. W tym kontekście trzeba podkreślić, jak istotna jest kwestia odrzucanego na poziomie oficjalnej polityki pamięci wpływu, jaki na współczesne postrzeganie relacji narodowościowych i tożsamość zbiorową miały regulacje wprowadzone w ramach wąskiego sensu sowietyzacji, a więc w latach 20. XX wieku. Nieco wbrew założeniu bolszewików indygenizacja, uświadomienie klasowe i narodowe w modernistycznej formie, wyznaczyła dynamikę przemian na Kaukazie na przełomie lat

80. i 90., jednocześnie znacząc przestrzeń polityczną dziś. Omówione różnice w poszczególnych epokach historii ZSRS wskazują też na wielowymiarowość, zmienność i dynamikę sowieckiej polityki narodowościowej, kwestii sowietyzacji peryferii, a także sposobów upamiętniania poszczególnych etapów wdrażania sowieckiej władzy.

Historyczna analiza struktur pamięci związanych z sowietyzacją pozwala zarazem dostrzec w relacyjnym zestawieniu z aktualnym dyskursem pamięci w postkolonialnych okolicznościach, że rekonstrukcja nie jest możliwa, a reprezentacja, rozumiana tu jako ponowne zaprezentowanie, okazuje się zawsze niepełna. Odniesienie do wydarzeń historycznych, nie tylko z historii starożytnej i średniowiecza, ale również z początków XX stulecia, zawsze jest odtwarzane w zależności od bieżącego zapotrzebowania. To konstrukcja, która mocniej jest zakorzeniona w teraźniejszości, a przeszłość, zawarta w pamięci zbiorowej i instrumentalizowana, i normatywizowana w ramach podległej jej polityki pamięci, stanowi fenomen dostosowywany do aktualnej świadomości społecznej. Wskazują na to przykłady odtwarzania dziedzictwa Demokratycznej Republiki Gruzji i Pierwszej Republiki Armenii, które wpisując się w hegemoniczny obraz, muszą odrzucać wszelkie nieścisłości, tak niewątpliwe, gdy są rozpatrywane w perspektywie historycznej. Również tworzenie się wspólnoty narodowej, przedstawione na przykładzie Abchazji, wskazuje, że projekt polityczny, jakim jest transformacyjna konsolidacja liminalnej wspólnoty w nowocześnie uformowany naród, musi odrzucać, ze względu na okoliczności trwania w strukturze quasi-państwa, wpływ, jaki na jego definiowanie i konstruowanie miał czas kolonialnego podporządkowania. W przypadku Górskiego Karabachu i permanentnego stanu wyjątkowego konfliktowy charakter pamięci oraz stała konieczność potwierdzania własnej racji bytu stoją w jawnej sprzeczności z wizualnymi reprezentacjami przeszłości, z wyrazistym brakiem, a mimo to możliwe jest konstruowanie dyskursu o przeszłości, w zależności od zapotrzebowania i w otwartym konflikcie z tym, co pozostało w przestrzeni.

Osobnym celem, który został postawiony na początku rozważań, było wskazanie elementów świadczących o wyjątkowości regionu pamięci Kaukazu Południowego na wybranych przykładach Gruzji, Ar-

menii, Górskiego Karabachu i Abchazji. W znacznej mierze cel ten wiąże się z poboczną hipotezą – chęcią wykazania, że konstruowanie uniwersalnego modelu analizy tego, co postsowieckie, nie ma znaczącej ontologicznej podstawy, a co za tym idzie, jest poznawczo dość jałowe. Chociaż w doświadczeniu historycznym podporządkowania występują elementy zbieżne, w kontekście konkretnych reprezentacji pamięci i figur celebracji (upamiętnienie rewolucji październikowej i wielkiej wojny ojczyźnianej), to w peryferyjnym regionie te uniwersalne odniesienia ulegają lokalizacji, nabierając osobnego charakteru. Reprezentacje przeszłości są dostosowane do regionalnych uwarunkowań, a różnica objawia się jeszcze wyraźniej, gdy weźmie się pod uwagę sposoby gloryfikowania przedsowieckich referencji, takich jak przyjęcie chrześcijaństwa czy też wielowiekowa tradycja państwowości. Jednocześnie, w moim przeświadczeniu, wyjątkowość regionu sprowadza się do odmiennego, chociażby od państw bałtyckich, doświadczenia sowietyzacji, która nie była całkowicie narzuconym modelem, ale była realizowana aktywnie przez kaukaskich bolszewików, reprezentujących sprzeczne interesy (np. sprawa gruzińska). Ma to swoje konsekwencje dla postrzegania sowieckiej przeszłości. Odwołując się do propozycji podziału na mezoregiony zaproponowanej przez Stefana Troebsta – w przypadku Gruzji hegemonia pamięci, oficjalna polityka pamięci, skłania się ku modelowi silnego antykomunistycznego konsensusu, jednakże obecność kontrapamięciowych reprezentacji na poziomie pamięci społecznej pozwala zakwalifikować pamięć zbiorową tego państwa do grupy „kultur ambiwalentnych”, podobnie jak pamięć zbiorową Armenii. W kwestii Górskiego Karabachu i Abchazji znacznie świeższe odniesienia historyczne związane z konfliktami z początku lat 90. sprawiają, że reprezentacje sowieckości zostały niejako pozostawione. Sugerowałoby to umieszczenie obu quasi-państw w mezoregionie „kultur apatycznych”. Jednakże doświadczenie badań etnograficznych potwierdza, że oficjalny projekt konstruowania wspólnoty i pamięci konfliktowej na marginesach wzmaga nostalgię za czasami sowieckimi, które jawią się współcześnie w strefach konfliktu jako przykład stabilności. Skłaniałbym się więc również w tych przypadkach do „kultur ambiwalentnych”. Te rozważania wskazują, jak bardzo niejednoznaczne są dyskursy pa-

mięci Kaukazu Południowego, co samo w sobie może stanowić podstawę do przekonania o odrębności i wyjątkowości tej przestrzeni politycznej jako osobnego regionu pamięci. W konsekwencji postsowieckość, jeśli jest używana jako kategoria poznawcza, powinna zawsze być ujmowana w odniesieniu do lokalnych uwarunkowań.

Możliwość konsolidacji hegemonii dyskursywnej zależy nie tylko od instytucjonalnej i normatywnej woli politycznej. Jest również wypadkową społecznego oczekiwania. Narzędzia wykorzystywane przez poszczególne narracje o przeszłości mogą mieć odmienną formę, opierają się jednak na podobnych mechanizmach i strukturach tworzenia zależności. Sowietyzacja, opisana szczegółowo w rozdziale drugim, na poziomie symbolicznym i estetycznym opierała się zatem na dość topornych i opresyjnych narzędziach kreacji narracyjnej. Analiza poszczególnych przypadków antropologicznych, poszukiwanie konkretnych śladów kontynuacji skłaniają do wniosku, że postsowiecka wizja nowej polityczności pamięci jest budowana za pomocą znacznie bardziej wysublimowanych i precyzyjnych narzędzi kreowania konkretnych ścieżek narracyjnego włączenia i wyłączenia, w zależności od zapotrzebowania w procesie nieustannego umacniania hegemonii. Może to przybierać zupełnie odmienne formy, będąc czasem relacją głębokiego antagonistycznego zderzenia albo nieświadomą relacją podporządkowania. Zestawienie dwóch reżimów prawdy w konkretnej przestrzeni politycznej potwierdza, jak się wydaje, hipotezę o trwaniu struktur i mechanizmów upamiętniania. Tak, jak zmienia się zawartość narracji, tak może zmieniać się znacząco polityka pamięci, a także oficjalne reprezentacje, takie jak ekspozycje muzealne, jednakże formy opierające się na wykluczeniu i marginalizacji pozostają niezmiennie. Nie zmieniają się też symboliczne i estetyczne sposoby upamiętniania. Nowy reżim prawdy nie pretenduje do zdefiniowania nowych form celebracji i upamiętniania. Przykład prezydenta Saakaszwilego kłęczącego przed grobem Dawida IV Budowniczego, estetyka upamiętnienia Ludobójstwa Ormian w Erywanii czy militarna symbolika pomników nawiązująca do konfliktu w Abchazji i Górskim Karabachu podkreślają, że struktury są kontynuowane, obudowane jedynie innymi narracjami. Potwierdzenie tej hipotezy umożliwia realiza-

cję jednego z podstawowych celów książki – udowodnienia ważności reprezentacji w przestrzeni dla interpretacji dyskursów pamięci. To właśnie zwrot ku zapominaniu, tabuizowanym i marginalizowanym upamiętnieniom, śmietnikowi pamięci albo pamięci ambiwalentnej wskazuje, jak znacząco odmienna może być polityka pamięci, oficjalne, normatywne, instytucjonalne wykorzystanie zasobu, jakim jest przeszłość i społeczna rama, która opiera się na bardziej demokratycznych wytycznych, a co za tym idzie, jest znacznie bardziej pojemna, jeśli chodzi o treści. Dopiero interpretacja reprezentacji pamięci, zarówno polityki pamięci, jak i pamięci społecznej, może ukazać dynamiczny, procesualny oraz pozbawiony czasowego ograniczenia charakter pamięci zbiorowej oraz stałe oddziaływanie, skutkujące kreacją hybrydalnych narracji styku.

Pisanie o reprezentacjach pamięci zbiorowej, niezależnie od kontekstu kulturowego i społecznego, jest procesem rekonstruowania potyczek narracyjnych między wiedzo-władzą, reżimem prawdy, hegemonią a wykluczonymi i marginalizowanymi narracjami, które poszukują szans stania się dominującą wizją. Nie ma możliwości wyznaczenia prostej, oczywistej granicy między oboma wymiarami. Nieustanne ścieranie, zderzanie, łączenie, hybrydalność, graniczność poszczególnych fenomenów istniejących w ich ramach, sprawiają, że procesualnie w dynamicznych korelacjach redefiniuje się polityczna narracja styku. Modernistyczne, racjonalistyczne, scjentystyczne rozgraniczenie między historią a pamięcią nie ma w niej żadnego znaczenia. Ekspercka narracja historyczna (reprezentacje muzealne) łączy się z narracjami codziennej polityczności i z konkretną społeczną ramą. Najlepszymi przykładami są Muzeum Sowieckiej Okupacji oraz zdegradowane do wykluczonej roli, a wcześniej będące częścią hegemonii, muzeum-drukarnia w Tbilisi. Powstała w ten sposób hybryda nie może zostać skategoryzowana tylko w jednym wymiarze.

To nieustanne ścieranie pozwala na potwierdzenie konfliktowości i antagoniczności pamięci jako podstawowych struktur i mechanizmów w badanej przestrzeni. Ostatecznie, co łatwo dostrzegalne po lekturze całości tekstu, zdecydowałem się na wpisanie obszaru Kaukazu Południowego w teoretyczne rozważania oparte na kon-

fliktowej, radykalnie antagonistycznej koncepcji postrzegania polityczności, wykreowanej przez Chantal Mouffe i Ernesta Laclaua, nawiązując nieustannie do teorii hegemonii Antonia Gramsciego. W konkretnej przestrzeni, szczególnie analizując polityczność quasi-państw – Abchazji i Górskiego Karabachu, pozytywny aspekt tego modelu definiowania polityczności, a więc potencjał kreacji agonistycznej wizji stosunków politycznych, również wielokrotnie okazywał się nadużyciem. Relacje polityczne znacznie wyraziściej objawiają się bowiem na prostej dychotomii, odwołującej się do deterministycznych mechanizmów. Niemniej, co napawać może niejakim optymizmem, istnieje wiele drobnych obszarów, które zostały szczegółowo opisane w dwóch ostatnich częściach, gdzie można odnaleźć drobne elementy konsensualnego i odczuwalnego niemal cieleśnie interpretowania polityczności przez podmioty mojego badania. Tworzenie nowej hegemonii pamięci zawsze opiera się na niedemokratycznych, utopijnych i opresyjnych wizjach, które wykluczają. Wracając do teoretycznego tła, czyli teorii polityczności, można stwierdzić, że pamięć zbiorowa może dążyć wyłącznie do uznania stałego konfliktu w interpretacji obecności przeszłości w teraźniejszości i przez to dążyć do agonistycznej polityki. Na tym właśnie polega przemocowy charakter pamięci. Przemoc ta może być, tak jak w czasach sowieckich, jak najbardziej fizyczna bądź też subtelna i symboliczna. Niemniej jest ona warunkiem koniecznym ścierania się porządków pamięci.

Na koniec chciałbym przytoczyć kilka uwag o bardziej osobistym charakterze. W trakcie długiego procesu, jakim było kompletowanie materiałów oraz przełożenie całości w spójną opowieść o historiach pamięci Gruzji, Armenii, Górskiego Karabachu i Abchazji, stało się dla mnie jasne, że pełne oddanie dynamiczności procesów pamięci jest niewykonalne. To, co można było osiągnąć, to rekonstrukcja, cząstkowa reprezentacja, miejscami toporna próba oddania nieopisywalnej struktury pamięci i amnezji. Ta rekonstrukcja była wieloetapową i wielopoziomową, mam nadzieję, że pogłębioną, ale jednak próbą. Ta książka jest o Innym i dotyczy Innego. To Inny, którego próbowałem zrozumieć, na tyle, na ile on pozwalał mi zagłębić się w swoją pamięć, a ja byłem w stanie znaleźć odpowied-

nie kategorie, by to opisać. To niemożliwe – pełne zrozumienie, całkowita reprezentacja. Próbowałem więc poczuć, uczestniczyć, być. Te antypozytywistyczne próby zrozumienia Innego wynikały z niezgody na typowe sposoby opowiadania o tym w narracjach akademickich. Zarówno w perspektywie konkretnej, czyli moim własnym polu politycznym, jak i w szerszej, bardziej ogólnej perspektywie. Jest to też książka, na tyle, na ile się udało, w wielu aspektach krytyczna. Krytyka dotyczy nie tylko zdystansowania się wobec niektórych akademickich i artystycznych narracji. Jest również konsekwencją indywidualnej potrzeby krytycznego spojrzenia na siebie jako badacza, a także na Innego, by, być może, subtelnie zasugerować odmienne sposoby spojrzenia na własne doświadczenie, choćby przez krytykę postkolonialną. Niekoniecznie komfortowe, niemniej konieczne, by wyzbyć się hegemonicznych naleciałości negatywnych narracji z przeszłości. Jakie miałem prawo do mówienia o pamięci Innego? Czy istnieje w ogóle prawo, które pozwala na ingerencję w przestrzeń polityczną Innego? Nie ma interwencji bez ingerencji. Każde antropologiczne działanie jest co najmniej dwustronne, jednocześnie nie ma możliwości, by interakcja i pamięć nie były polityczne. Podczas pisania, a wcześniej w trakcie terenowej obecności, niezmiennie powracały do mnie te pytania o zasadność i etyczny wymiar rekonstruowania obcych dla mnie struktur pamięci. Ten etyczny namysł rodził nowe wątpliwości dotyczące wiarygodności wykorzystania konkretnych narzędzi metodologicznych oraz przepisania teorii. Jednym z podstawowych wniosków, które wyciągam z tych rozważań, to pewność co do niemożności stworzenia pełnej reprezentacji. Modernistyczne i scjentyistyczne podejście do opisu Innego, do opisu odmiennego doświadczenia, innej struktury pamięci, sugerowało poszukiwania instytucjonalnych i normatywnych relacji politycznych, które jedynie częściowo wypełniają możliwość odpowiedzi na pytania badawcze o rolę pamięci w codziennych doświadczeniach polityczności.

Zasadniczy problem związany z analizą i interpretacją przestrzeni pamięci i kończeniem każdego projektu, który choćby częściowo opiera się na refleksji nad tym zagadnieniem, wynika z ciągłego procesu, jakim jest jej społeczne istnienie. Jak starałem się wykazać w tej

pracy, walka o zdobycie hegemonii dyskursywnej stanowi nieustanne zderzanie odmiennych narracji, które poszukują metod uzyskania utopijnej wizji reprezentowania przeszłości w teraźniejszości. Niemniej wciąż na obrzeżach hegemonii pojawiają się pęknięcia, opowieści tabuizowane, narracje zakazane, wyrzucane na śmietnik pamięci oraz podlegające intensywnym procesom społecznego i politycznego zapomnienia. Zerwania historyczne sprawiają, że te narracje w zredefiniowanych i zrekonstruowanych formach zaczynają trwać jako elementy konstytuujące nowe reżimy prawdy. Pamięć zinstytucjonalizowana, będąc nieustającym politycznym procesem o określonej celowości, traci możliwość zamknięcia w momencie, kiedy jest rozpatrywana w perspektywie zagadnienia doświadczenia. Dostrzeżenie codziennej polityczności, oddzielnych fenomenów na poziomie społecznym, zmusza do przyznania częściowości każdego badania pamięci. Dynamika procesów z kolei skłania do nieustannej rewizji tez, a także wniosków dotyczących partykularnych przykładów pamiętania i zapomnienia. Pamięć jako fenomen społeczny trwa w mentalnych śladach oraz reprezentacjach, których nie da się uregulować za pomocą norm i prawideł rządzących polityką rozumianą jako zinstytucjonalizowana relacja władzy. Kiedy w ramach narracji o końcu historii ogłoszono śmierć człowieka sowieckiego, po doświadczeniu trzydziestu lat, w zupełnie odmiennych narracjach można zaobserwować trwanie tych samych mechanizmów i struktur, które regulowały uwarunkowania konkretnych modeli pamięci w tamtym reżimie prawdy.

W ramach hegemonii dyskursywnych dynamicznie zmieniają się dominujące fenomeny, a także ich wzajemne korelacje. W czasie powstawania tej pracy na wszystkich jej etapach, polityczność pamięci rekonstruowała się i zmieniała nieustannie, wpływając znacząco na konkretne wnioski. W Armenii Republikańska Partia Armenii skonsolidowała swoją władzę, wygrywając wybory w 2017 roku, by następnie ją stracić w wyniku aksamitnej rewolucji wiosną 2018 roku. W 2016 roku w Górskim Karabachu doszło do tzw. wojny kwietniowej, najbardziej krwawej i zaawansowanej w konsekwencjach eskalacji „zamrożonego” konfliktu. W 2020 roku Górski Karabach w formie, jaka była przedmiotem badania, przestał istnieć

w wyniku trwającej czterdzieści cztery dni wojny. W Abchazji, po społecznych protestach, prezydent Aleksandr Ankwab ustąpił ze stanowiska, a w konsekwencji po przyspieszonych wyborach w sierpniu 2013 roku władzę uzyskał Raul Chadżimba, zmieniając znacznie wewnętrzną politykę wobec Rosji i Gruzji. Chadżimba władzę stracił z kolei po kolejnych protestach powyborczych w 2019 roku. W Gruzji w 2016 i 2020 roku ponownie przytłaczającą większością głosów wybory wygrało Gruzińskie Marzenie, zmieniając diametralnie model rządów wypracowany podczas burzliwej prezydentury Micheila Saakaszwilego i Zjednoczonego Ruchu Narodowego. W 2020 roku Gruzini postanowili w wyborach zaufać Gruzińskiemu Marzeniu po raz trzeci. 24 kwietnia 2015 roku na wzgórzu Cicernakaberd w Erywaniu, w całej Armenii oraz w ośrodkach diaspory rozsianych po świecie, Ormianie uczcili po raz setny rocznicę początku Ludobójstwa Ormian. W 2018 roku Armenia, Azerbejdżan i Gruzja świętowały stulecia niepodległości. Rosja, pod rządami Władimira Putina, anektowała Krym oraz stworzyła konflikt, którego efektem są nowe quasi-państwa – Doniecka i Ługańska Republika Ludowa. Neoimperialna polityka dawnego politycznego hegemonu ma również wpływ na uwarunkowania na peryferiach byłego imperium, w Gruzji i Armenii, Abchazji i Górskim Karabachu. Wydarzyło się wiele pomniejszych historii, które znaczą krajobraz pamięci. Są one równie ważne, jak wielkie wydarzenia, jeśli nie ważniejsze. Odchodzi coraz więcej tych, którzy byli świadkami historii i tworzenia się nowych reżimów prawdy. Nie ma już ocalałych z Ludobójstwa Ormian, opowieści przekazują ich dzieci i wnuki w formach postpamięciowych rekonstrukcji. Coraz mniej jest weteranów wielkiej wojny ojczyźnianej, którzy we wszystkich badanych i odwiedzanych miejscach zachowywali pamięć o tym wydarzeniu w formie sowieckiej struktury mentalności. Znikają ostatni świadkowie, którzy mogą opowiedzieć o doświadczeniach, korzystając z niezmiennej mówionej sztuki pamięci. Wszystkie te wydarzenia sprawiają, że zmienia się również pamięć, a przede wszystkim ewoluuje sposób, w jaki jest ona reprezentowana w teraźniejszości. Ta opowieść, jak każda narracja, jest otwarta, nie ma zakończenia, bo nie może go mieć.

Mapy



Mapa 4. Kaukaz Południowy po 1991 roku

Ilustracje



Il. 1. Wystawa „Gruzini w czasie II Wojny Światowej”. Gruzińskie Muzeum Narodowe



Il. 2. Zdjęcie Lenina na targu staroci na Suchym Moście w Tbilisi



Il. 3. Jeden z ostatnich pomników Józefa Stalina. Wieś Zemo Alwani



Il. 4. Mozaika z Leninem w Sanatorium MWO w Suchumie



Il. 5. Mozaika w sanatorium MWO w Suchumie



Il. 6. Pomnik Lenina w Gudaucie, Abchazja



Il. 7. Pomnik Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Abchazja, Gudauta



Il. 8. Pomnik Wielkiej Wojny Ojczyźnianej w Stepanakercie, Górski Karabach

[352]



Il. 9. Wystawa „Gruzini w czasie II Wojny Światowej”. Gruzińskie Muzeum Narodowe



Il. 10. Pomnik upamiętniający zdobycie Szuszy



Il. 1.1. Zniszczenie w Szuszy



Il. 1.2. Wieża minaretu w Szuszy (górny meczet)

[354]



Il. 13. Cmentarz w Szuszy (dolny meczet)



Il. 14. Czołg upamiętniający zdobycie Agdamu

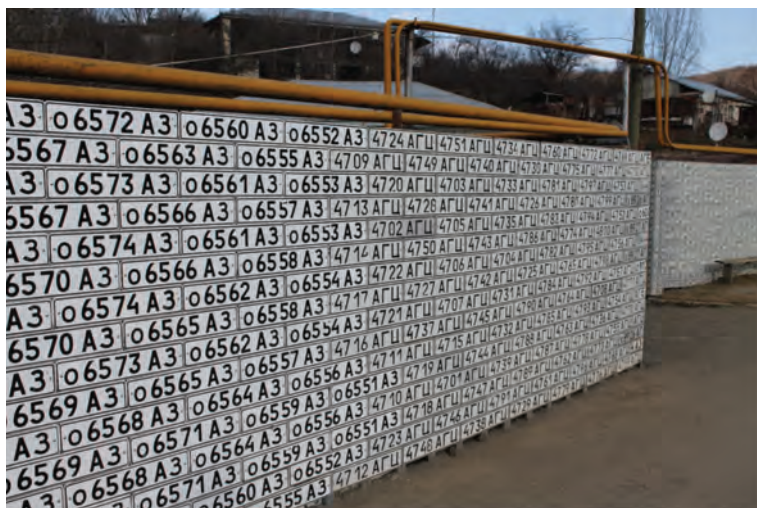


Il. 15. Grób ormiańskich żołnierzy biorących udział w walkach w okolicach Agdamu



Il. 16. Zniszczone miasto Agdam, aktualnie linia frontu

[356]



Il. 17. Tablice rejestracyjne z Agdamu zdobiące płot we wsi Wank



Il. 18. Upamiętnienie wojny karabachskiej w budynku MSZ



Il. 19. Grób czeczeńskiego obrońcy Gagry



Il. 20. Grób abchaskiego żołnierza przy wjeździe od Oczamczyry

[358]



Il. 21. Czołg-bohater biorący udział w obronie Gagry



Il. 22. Pomnik poświęcony pamięci poległych w Gagry



Il. 23. Park Sławy w Suchumie



Il. 24. Tablice z nazwiskami żołnierzy poległych w czasie wojny abchaskiej 1992–1993

[360]



Il. 25. Pomnik wojny abchasko-gruzińskiej w Gudaucie



Il. 26. Napis na ścianie dworca w Suchumie



И. 27. Plakat propagandowy niepodległej Abchazji

[362]



Il. 28. Plakat propagandowy z czasów wojny



Il. 29. Ekspozycja w muzeum narodowym w Suchumie



Il. 30. Zniszczenia Oczamczyry



Il. 31. Zniszczenia w Gali I

[364]



Il. 32. Zniszczenia w Gali II



Il. 33. Wejście na ekspozycję Muzeum Sowieckiej Okupacji



Il. 34. Sala ekspozycyjna Muzeum Sowieckiej Okupacji



Il. 35. Wagon, w którym mieli być rozstrzelani gruzińscy żołnierze Demokratycznej Republiki Gruzji



Il. 36. Flagi Demokratycznej Republiki Gruzji



Il. 37. Lewa strona ekspozycji



Il. 38. Drzwi symbolizujące zamknięty charakter sowieckiego systemu politycznego



Il. 39. Część ekspozycji poświęcona latom 30. i 40. XX wieku

[368]



Il. 40. Oryginalne biurko funkcjonariusza sowieckiej bezpieki



Il. 41. Plakat propagandowy NKWD



Il. 42. Mapa Gruzji zamykająca wystawę. Na czerwono Abchazja i Osetia Południowa



Il. 43. Tablica informacyjna przy wejściu do muzeum

[370]



Il. 44. Soso, przed wejściem do muzeum



Il. 45. Podziemie muzeum-drukarni przy Kaspi

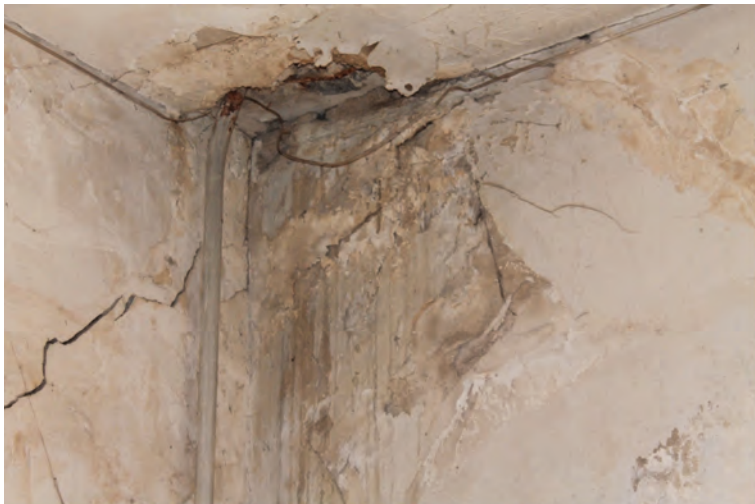


Il. 46. Wejście do muzeum



Il. 47. Główna sala wystawowa

[372]



Il. 48. Stan, w jakim znajduje się muzeum



Il. 49. Plakat propagandowy



Il. 50. Schemat podziemnej drukarni



Il. 51. Ilustracja przedstawiająca Ochranę, która zlokalizowała nielegalną drukarnię

[374]



Il. 52. Studnia, przez którą rewolucjoniści dostawali się do podziemia



Il. 53. Łóżko, na którym rzekomo spał Stalin, pracując w drukarni



Il. 54. Pokój w domu, w którym miał mieszkać Stalin



Il. 55. Mała maszyna drukarska

[376]



Il. 56. Maszyna drukarska w podziemiach muzeum przy Kaspi



Il. 57. Dualność doświadczenia pamięci. Pokój Soso I



Il. 58. Dualność doświadczenia pamięci. Pokój Soso II



Il. 59. Pomnik Józefa Stalina przed wejściem do jego muzeum w Gori

[378]



Il. 60. Park pośrodku Alei Stalina w Gori



Il. 61. Aleja im. Stalina w centrum Gori



Il. 62. Wnętrze domku, w którym miał urodzić się Stalin



Il. 63. Sala przedstawiająca młodość Stalina



Il. 64. Maska pośmiertna Stalina w Muzeum Stalina w Gori



Il. 65. Wagon kolejowy, którym poruszał się Stalin



Il. 66. Rekonstrukcja biurka oficera NKWD w podziemiach Muzeum Stalina



Il. 67. Galeria zdjęć przedstawiająca Gori w czasie wojny sierpniowej

[382]



Il. 68. Sala zawierająca dokumentację zniszczeń Gori w 2008 roku



Il. 69. Pomnik Meraba Mamardashwilego na obrzeżach Gori



Il. 70. Osiedle IDPs na obrzeżach Gori



Il. 71. Pomnik poświęcony gruzińskim żołnierzom poległym w czasie wojny z 2008 roku

[384]



Il. 72. Mur z oznaczonymi nazwami ormiańskich miejscowości we Wschodniej Anatolii na terenie parku pamięci na wzgórzu Cicornakaberd



Il. 73. Pomnik Ludobójstwa Ormian Cicornakaberd w Erywaniu

Bibliografia

Książki i artykuły

- Ackermann Felix i Sören Urbansky (2016), *Einleitung – Introduction. Re-framing Postwar Sovietization. Power, Conflict, and Accommodation*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, Bd. 64, H. 3, s. 353–362.
- Acton Edward (1990), *Rethinking the Russian Revolution*, 1st ed., London–New York: Bloomsbury Academic.
- Adamczewski Przemysław (2010), *Perspektywa rozwiązania problemu karabachskiego i jego geopolityczne aspekty*, w: *Konflikty na obszarze byłego ZSRR*, red. Przemysław Adamczewski, Poznań: Wydawnictwo ESUS.
- Adamczewski Przemysław (2012), *Górski Karabach w polityce niepodległego Azerbejdżanu*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Adamczewski Przemysław (2014), „Azerski” czy „azerbejdżański”? w: *W poszukiwaniu azjatyckiej tożsamości. Dylematy i wyzwania*, red. Joanna Marszałek-Kawa i Ewa Kaja, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 207–239.
- Adamczewski Przemysław (2019), *Polski mit etnopolityczny i Kaukaz*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN.
- Agamben Giorgio (2008), *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Agamben Giorgio (2009), *Stan wyjątkowy*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, Warszawa: Korporacja Ha!Art.
- AİLİSLİ Akram (2018), *Farewell, Aylis. A Non-Traditional Novel in Three Works*, Brighton: Academic Studies Press.
- Akcam Taner (2007), *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, 1st ed., New York: Picador.
- Aleksijewicz Swietłana (2010), *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Aleksijewicz Swietłana (2014), *Czasy secondhand. Koniec czerwonego człowieka*, tłum. Jerzy Czech, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Amar Tarik Cyril (2008), *Sovietization as Civilizing Mission in the West*, w: *The Sovietization of Eastern Europe. New Perspectives on Postwar Period*, eds. Balázs Apór, Péter Apór i E. A. Rees, Washington DC: New Academia Publishing, s. 29–46.

- Anderson Benedict (1997), *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy.
- Angrosino Michael (2010a), *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. Maja Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Angrosino Michael (2010b), *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*, t. 2, tłum. Filip Rogalski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Antoszewski Andrzej i Ryszard Herbut, red. (1997), *Demokracje Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie porównawczej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Arendt Hannah (2000), *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Aronoff Myron J. i Jan Kubik (2015), *Anthropology & Political Science. A Convergent Approach*, Oxford: Berghahn Books.
- Asmus Ronald (2010), *A Little War That Shook the World: Georgia, Russia, and the Future of the West*, 1st ed., New York: St. Martin's Press.
- Assmann Aleida (2013a), *Europe's Divided Memory*, w: *Memory and Theory in Eastern Europe*, eds. Alexander Etkind, Julie Fedor i Uilleam Blacker, New York: Palgrave Macmillan, s. 25–42.
- Assmann Aleida (2013b), *Między historią a pamięcią*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann Jan (1995), *Collective Memory and Cultural Identity*, transl. John Czaplicka, „New German Critique”, No. 65, s. 125–133.
- Assmann Jan (2008), *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assorodobraj-Kula Nina (1963), „Żywa historia”: *świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 5–45.
- Astourian Stephan H. (1994), *In Search of Their Forefathers. National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogeneses*, w: *Nationalism and History: The Politics of Nation Building in Post-Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia*, eds. Donald V. Schwartz i Razmik Panossian, Toronto: Center for Russian and East European Studies University of Toronto, s. 41–94.
- Bakradze Lasha (2013), *Georgia and Stalin. Still Living with the Great Son of the Nation*, w: *The Stalin Puzzle. Deciphering Post-Soviet Public Opinion*, ed. Thomas de Waal, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, s. 47–54.
- Bakradze Lasha, Maria Lipman i Lev Gudkov (2013), *The Stalin Puzzle. De-*

- ciphering Post-Soviet Public Opinion*, ed. Thomas de Waal, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bakuła Bogusław, Dobrochna Dabert, Emilia Kledzik, Ryszard Kupidura i Kinga Piotrowiak-Junkiert, red. (2015), *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej*, Poznań: Biblioteka Porównań.
- Bal Mieke (2012), *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, tłum. Marta Bucholc, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Banks Marcus (2009), *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Batiashvili Nutsa (2012), "The Myth" of the Self. *The Georgian National Narrative and Quest of Georgianess*, w: *Memory and Political Change*, eds. Aleida Assmann i Linda Shortt, New York: Palgrave Macmillan, s. 186–200.
- Bax Chantal (2011), *Subjectivity After Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the "Death of Man"*, London: A & C Black.
- Beach Derek i Rasmus B. Pedersen (2013), *Process-Tracing Methods. Foundations and Guidelines*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Beinorius Audrius (2013), *Orientalizm i dyskurs postkolonialny. Kilka problemów metodologicznych*, „Porównania”, nr 12, s. 11–23.
- Bennett Andrew i Jeffrey T. Checkel (2015), *Process Tracing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernhard Michael i Jan Kubik, eds. (2014), *Twenty Years After Communism. The Politics of Memory and Commemoration*, 1st ed., Oxford–New York: Oxford University Press.
- Bhabha Homi K. (2012), *The Location of Culture*, 2nd ed., London–New York: Routledge.
- Bińczyk Ewa (1999), *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, nr 9, s. 67–72.
- Blauevelt Timothy K. (2014a), "From words to action!". *Nationality Policy in Soviet Abkhazia (1921–1938)*, w: *The Making of Modern Georgia, 1918–2012. The First Georgian Republic and Its Successors*, ed. Stephen F. Jones. London–New York: Routledge.
- Blauevelt Timothy K. (2014b), *The Establishment of Soviet Power in Abkhazia: Ethnicity, Contestation and Clientelism in the Revolutionary Periphery*, „Revolutionary Russia”, No. 27 (1), s. 22–46.
- Blauevelt Timothy K. i Jeremy Smith, eds. (2016), *Georgia after Stalin. Nationalism and Soviet Power*, London–New York: Routledge.
- Bloxham Donald i Fatma M. Göçek (2010), *The Armenian Genocide*, w: *The Historiography of Genocide*, ed. Dan Stone, New York: Palgrave Macmillan, s. 344–372.

- Blumberg Renata (2015), *Geographies of Reconnection at the Marketplace*, „Journal of Baltic Studies”, No. 46 (3), s. 299–318.
- Bobako Monika (2017), *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Bodio Tadeusz, red. (2012), *Kaukaz: mechanizmy legitymizacji i funkcjonowania elit politycznych*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Bourdieu Pierre (2006), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. Piotr Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Bourdieu Pierre i Loic J. D. Wacquant (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Broers Laurence (2008), *Filling the Void. Ethnic Politics and Nationalities Policy in Post-Conflict Georgia*, „Nationalities Papers”, No. 36 (2), s. 275–304.
- Broers Laurence (2009), “David and Goliath” and “Georgians in the Kremlin”. *A Post-Colonial Perspective on Conflict in Post-Soviet Georgia*, „Central Asian Survey”, No. 28 (2), s. 99–118.
- Broers Laurence (2015), *From “Frozen Conflict” to Enduring Rivalry. Reassessing the Nagorny Karabakh Conflict*, „Nationalities Papers”, No. 43 (4), s. 556–576.
- Broers Laurence (2019), *Armenia and Azerbaijan. Anatomy of a Rivalry*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brubaker Rogers, Margit Feischmidt, Jon Foy i Liana Grancea (2006), *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton: Princeton University Press.
- Brydon Diana (2000), *Introduction*, w: *Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Diana Brydon, London–New York: Routledge, s. 1–26.
- Buliński Tarcyzus i Mariusz Kairski, red. (2013), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Etnologia i Antropologia Kulturowa, t. 26, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Carmichael Cathie (2009), *Genocide Before the Holocaust*, New Haven: Yale University.
- Certeau Michel de (2008), *Wynaleźć codzienność*, t. 1, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chakrabarty Dipesh (2011), *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, tłum. Dorota Kołodziejczyk, Ewa Domańska i Tomasz Dobrogoszcz, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chernetsky Vitaly (2007), *Mapping Postcommunist Cultures. Russia and Ukraine in the Context of Globalization*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

- Cheterian Vicken (2018), *The Uses and Abuses of History: Genocide and the Making of the Karabakh Conflict*, „Europe-Asia Studies”, No. 70 (6), s. 884–903.
- Chikovani Nino. (2012). *The Georgian Historical Narrative. From pre-Soviet to post-Soviet Nationalism*, „Dynamics of Asymmetric Conflict”, No. 5 (2), s. 107–115.
- Chion Moore David (2001), *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „Globalizing Literary Studies”, No. 116 (1), s. 111–128.
- Ciesielska Małgorzata, Katarzyna Wolanik Boström i Magnus Öhlander (2012), *Obserwacja*, w: *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, red. Dariusz Jemielniak, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 41–68.
- Coburn Noah (2011), *Bazaar Politics. Power and Pottery in an Afghan Market Town*, 1st ed., Stanford: Stanford University Press.
- Confino Alon (2005), *Remembering the Second World War, 1945–1965. Narratives of Victimhood and Genocide*, „Cultural Analysis”, No. 4, s. 46–75.
- Confino Alon (2008), *Memory and the History of Mentalities*, w: *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. Astrid Erll i Ansgar Nunning, Berlin: De Gruyter, s. 77–83.
- Connerton Paul (2008), *Seven Types of Forgetting*, „Memory Studies”, January, s. 59–71.
- Coppieters Bruno (2004), *Europeanization and Conflict Resolution. Case Studies from the European Periphery*, Gent: Academia Press.
- Cornell Svante E. (2000), *Small Nations and Great Powers. A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus*, Richmond–Surrey–England: Routledge.
- Cornell Svante E. (2011), *Azerbaijan Since Independence*, 1st ed., Armonk–New York: Routledge.
- Cornell Svante E. i S. Frederick Starr (2009), *The Guns of August 2008*, New York–London: M. E. Sharpe.
- Corney Frederick C. (1997), *Writing October. History, Memory, Identity and the Construction of the Bolshevik Revolution, 1917–1927*, New York: Columbia University.
- Corney Frederick C. (2004), *Telling October. Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*, Ithaca–London: Cornell University Press.
- Corney Frederick C. (2016), *Rethinking a Great Event. The October Revolution as Memory Project*, „Social Science History”, No. 22 (4), s. 389–414.

- Croissant Michael P. (1998), *The Armenia-Azerbaijan Conflict. Causes and Implications*, Westport–London: Greenwood Publishing Group.
- Czachor Rafał (2014), *Abchazja, Osetia Południowa, Górski Karabach. Geneza i funkcjonowanie systemów politycznych*, Wrocław: Biblioteka Instytutu Polsko-Rosyjskiego.
- Davis Vicky (2017), *Myth Making in the Soviet Union and Modern Russia. Remembering World War II in Brezhnev's Hero City*, London: Bloomsbury Publishing.
- Debo Richard K. (1992), *Survival and Consolidation. The Foreign Policy of Soviet Russia, 1918–1921*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dekmejian R. H. (1968), *Soviet-Turkish Relations and Politics in the Armenian SSR*, „Soviet Studies”, No. 19 (4), s. 510–525.
- Denzin Norman K. i Yvonne S. Lincoln, red. (2009), *Metody badań jakościowych*, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dijk Teun van (2001), *Badania nad dyskursem*, w: *Dyskurs jako struktura i proces*, ed. Teun van Dijk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dudwick Nora (1997), *Political Transformations in Postcommunist Armenia. Images and Realities*, w: *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, eds. Karen Dawisha i Bruce Parrott, Cambridge: Cambridge University Press, s. 69–109.
- Dundua Salome, Tamar Karaia i Zviad Abashidze (2017), *National Narration and Politics of Memory in Post-Socialist Georgia*, „Slovak Journal of Political Sciences”, No. 17 (2), s. 222–240.
- Durkheim Emile (2010), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dziubka Kazimierz (2014), *Poznawcze i ontologiczne aspekty kosmopolityzmu obywatelskiego*, w: *Nowoczesne formy patriotyzmu i nacjonalizmu w kontekście przemian współczesnych systemów społeczno-politycznych*, red. Dorota Drałus i Monika Wichłacz, Wrocław: Alta 2, s. 91–120.
- Dziubka Kazimierz (2015), *Myslenie polityczne jako proces mapowania świata*, w: *Mysł polityczna w społeczeństwie informacyjnym*, red. Eleonora Kirwiel, Ewa Maj i Ewelina Podgajna, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Dziubka Kazimierz (2017), *Polityczność jako sfera pierwszoosobowych doświadczeń*, w: *Zjawiska polityczne w perspektywie teoretycznej. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi W. Jabłońskiemu*, red. Andrzej Czajowski, Dorota Drałus, Leszek Sobkowiak i Monika Wichłacz, Wrocław: Instytut Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 53–66.

- Etkind Alexander (2013), *Warped Mourning: Stories of the Undead in the Land of the Unburied*, Stanford: Stanford University Press.
- Fairbanks Charles H. (1996), *Clientelism and the Roots of Post-Soviet Disorder*, w: *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*, ed. Ronald G. Suny, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Fairbanks Charles H. (2004), *Georgia's Rose Revolution*, „Journal of Democracy”, No. 15 (2), s. 110–124.
- Fanon Frantz (1985), *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Hanna Tygielska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fedor Julie (2017), *Memory, Kinship, and the Mobilization of the Dead. The Russian State and the “Immortal Regiment” Movement*, w: *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, eds. Julie Fedor, Markku Kangaspuro, Jussi Lassila i Tatiana Zhurzhenko, Palgrave Macmillan Memory Studies, Cham: Springer International Publishing, s. 307–345.
- Fontana Andrea i James H. Frey (2010), *Wywiad. Od neutralności do politycznego zaangażowania*, w: *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. Marta Skowrońska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Forest Benjamin i Juliet Johnson (2002), *Unraveling the Threads of History: Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow*, „Annals of the Association of American Geographers”, No. 92 (3), s. 524–547.
- Foucault Michel (2002), *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa: Wydawnictwo De Agostini.
- Furier Andrzej (2000), *Droga Gruzji do niepodległości*, Poznań: Zakład Badań Narodowościowych PAN.
- Furier Andrzej (2001), *Od rozpadu ZSRR do niepodległej Armenii*, „Studia Polonijne”, nr 22, s. 91–107.
- Furier Andrzej (2005), *Kaukaz w dobie globalizacji*, Poznańskie Studia Wschodoznawcze, t. 7, Poznań: Instytut Wschodni UAM.
- Furier Andrzej (2012), *Bitwa pod Didgori w 1121 r. w gruzińskiej historii i świadomości historycznej*, w: *Wojna, pamięć, tożsamość. O bitwach i mitach bitewnych*, red. Jan M. Piskorski, Warszawa: Bellona, s. 223–247.
- Furier Andrzej (2015), *Gruzja niepodległa – od monarchii do republiki*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Humanistycznego US MINERWA.
- Gamkrelidze Tamar (2019), *The Project of Europe. A Robust Attempt to Redefine Georgian Identity*, „East European Politics”, No. 35 (3), s. 351–71.
- Gandhi Leela (2008), *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. Jacek Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Garagazov Rauf (2006), *Collective Memory in Ethnopolitical Conflicts. The Case of Nagorno-Karabakh*, „Central Asia and the Caucasus”, No. 5 (41), s. 145–156.
- Garagazov Rauf (2016), *Painful Collective Memory. Measuring Collective Memory Affect in the Karabakh Conflict*, „Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology”, No. 22 (1), s. 28–35.
- Garsoïan Nina (1997a), *The Aršakuni Dynasty. A.D. 12-[180?]-4428*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteen Century*, Vol. 1, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 63–94.
- Garsoïan Nina (1997b), *The Emergence of Armenia*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. The Dynastic Periods. From Antiquity to the Fourteen Century*, Vol. 1, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 37–62.
- Gawrycki Marcin F. i Andrzej Szeptycki (2012), *Podporządkowanie – niedorozwój – wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Geertz Clifford (2003), *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 35–58.
- Geertz Clifford (2005a), *Interpretacja kultur*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz Clifford (2005b), *Wiedza lokalna*, tłum. Dorota Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner Ernest (2009), *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa: Difin.
- Geukjian Ohannes (2016), *Ethnicity, Nationalism and Conflict in the South Caucasus: Nagorno-Karabakh and the Legacy of Soviet Nationalities Policy*, New York: Routledge.
- Giddens Anthony (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, reprint edition, Berkeley: University of California Press.
- Goffman Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.
- Górecki Wojciech (2013), *Abchazja*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Górecki Wojciech (2018), *Buran. Kirgiz wraca na koń*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Górny Maciej (2014), *Długie trwanie*, w: *Modi Memorandi. Leksykon kultu-*

- ry pamięci, red. Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 92–94.
- Grigoryan Armen (2019), *Armenia's Path to Democratization by Recursive Mass Protests*, „Caucasus Survey”, May, s. 1–19.
- Güçlü Yücel (2011), *The Holocaust and the Armenian Case in Comparative Perspective*, Lanham: UPA.
- Gudkova Svetlana (2012), *Wywiad w badaniach jakościowych*, w: *Badania jakościowe*, t. 2, red. Dariusz Jemielniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gugushvili Alexi i Peter Kabachnik (2015), *Stalin is Dead, Long Live Stalin? Testing Socialization, Structural, Ideological, Nationalist, and Gender Hypotheses*, „Post-Soviet Affairs”, No. 31 (1), s. 1–36.
- Hakobyan Tatul (2010), *Karabakh Diary, Green and Black. Neither War nor Peace*, Antelias: Tatul Hakobyan.
- Halbwachs Maurice (2008), *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hale Henry E. (2014), *Patronal Politics. Eurasian Regime Dynamics in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger Martin (1977), *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. Krzysztof Michalski, Warszawa: Czytelnik.
- Hewitt George (2013), *The Abkhazians. A Handbook*, New York: Routledge.
- Hezjod (2010), *Teogonia*, tłum. Kazimierz Kaszewski, Sandomierz: Armoryka.
- Hladík Radim (2011), *A Theory's Travelogue. Post-Colonial Theory in Post-Socialist Space*, „Teorie vedy/Theory of Science”, No. 33 (4), s. 561–590.
- Hobsbawm Eric, (1999), *Wiek skrajności*, tłum. Julia Kalinowska-Król i Marcin Król, Warszawa: Świat Książki.
- Hobsbawm Eric (2012), *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm Eric i Terrence Ranger (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holstein James A. i Jaber F. Gubrium (2009), *Praktyki interpretacyjne a działanie społeczne*, w: *Metody badań jakościowych*, red. Norman K. Denzin i Yvonna S. Lincoln, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 677–705.
- Hovannisian Richard G. (1971), *The Republic of Armenia. The First Year, 1918–1919*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Hovannisian Richard G. (1997), *The Republic of Armenia*, w: *Foreign Domi-*

- nion to Statehood. *The Fifteenth Century to Twentieth Century*, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 303–346.
- Hovannisian Richard G. (2003), *Looking Backward, Moving Forward. Confronting the Armenian Genocide*, New Brunswick–New York: Transaction Publishers.
- Hryniewicz Janusz T. (2004), *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hunt Nigel C. (2010), *Memory, War and Trauma*, New York: Cambridge University Press.
- Hylland Eriksen Thomas (2013), *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. Barbara Gutowska-Nowak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Janion Maria (2003), *Niesamowita słowiańszczyzna*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 57, nr 1–2, s. 260–261.
- Jersild Austin (2002), *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Jones Stephen F. (1988), *The Establishment of Soviet power in Transcaucasia. The Case of Georgia 1921–1928*, „Soviet Studies”, No. 40 (4), s. 616–639.
- Jones Stephen F. (2012), *Reflections on the Rose Revolution*, „European Security”, No. 21 (1), s. 5–15.
- Jones Stephen F. (2013), *War and Revolution in the Caucasus. Georgia Ablaze*, Abingdon: Routledge.
- Jones Stephen F., ed. (2014), *The Making of Modern Georgia, 1918–2012. The First Georgian Republic and Its Successors*, 1st ed., New York: Routledge.
- Jordania Redjeb (2014), *Preface*, w: *The Making of Modern Georgia, 1918–2012. The First Georgian Republic and Its Successors*, ed. Stephen F. Jones, London–New York: Routledge.
- Jorgensen Marianne W. i Louise Phillips (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, 1st ed., London–Thousand Oaks–Calif: SAGE Publications Ltd.
- Kabachnik Peter, Ana Kirvalidze i Alexi Gugushvili (2016), *Stalin Today. Contending with the Soviet Past in Georgia*, Tbilisi: Ilia State University Press.
- Kalicka Joanna i Piotr Witek (2014), *Polityka historyczna*, w: *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 378–387.
- Kaniowska Katarzyna (2003), *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 262–263, nr 3–4, s. 57–65.
- Kansteiner Wulf (2002), *Finding Meaning in Memory. A Methodological*

- Critique of Collective Memory Studies*, „History and Theory”, No. 41, s. 179–197.
- Kapuściński Ryszard (2016), *Szachinszach*, Warszawa: Czytelnik.
- Kącka Katarzyna (2015), *Polityka historyczna. Kreatorzy, narzędzia, mechanizmy działania – przykład Polski*, w: *Narracje pamięci. Między polityką a historią*, red. Katarzyna Kącka, Joanna Piechowiak-Lamparska i Anna Ratke-Majewska, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 59–80.
- Keshavarzian Arang (2007), *Bazaar and State in Iran. The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge: Cambridge University Press.
- King Charles (2008), *The Ghost of Freedom. A History of the Caucasus*, Oxford: Oxford University Press.
- Kirschenbaum Lisa A. (2010), *Nothing is Forgotten. Individual Memory and the Myth of the Great Patriotic War*, w: *Histories of the Aftermath. The Legacies of the Second World War in Europe*, ed. Frank Biess, Oxford: Berghahn Books, s. 67–82.
- Kłoskowska Antonina (1992), *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 131–141.
- Koczanowicz Leszek (2011), *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adwersarzach*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Konarzewska Natalia (2012), *Nacjonalizm elit politycznych w republikach Kaukazu Południowego – źródła, przejawy i konsekwencje*, w: *Kaukaz; transformacja przywództwa i elit politycznych*, t. 6, red. Tadeusz Bodio, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, s. 159–190.
- Koposov Nikolay (2017), *Memory Laws, Memory Wars. The Politics of the Past in Europe and Russia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korkuć Maciej (2015), *Związek Sowiecki czy Radziecki? Sowiety czy rady? Uwagi na temat terminologii opisującej porewolucyjne państwo bolszewików*, „Arcana”, nr 120.
- Kosienkowski Marcin (2008), *Quasi-państwo w stosunkach międzynarodowych*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, nr 38 (3–4), s. 151–162.
- Krzysztań Bartłomiej (2015a), *Escape from Being Provincial. Transformation of the Political Memory in the Urban Landscape of Gori*, „Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region”, No. 6, s. 86–109.
- Krzysztań Bartłomiej (2015b), *Instytucjonalne zapomnienie, społeczna pamięć. Studium przypadku tbiliskiego muzeum-drukarni*, „Kultura i Polityka”, nr 18, s. 129–148.
- Krzysztań Bartłomiej (2015c), *Permanenty „stan wyjątkowy”*. Teoretyczno-

- kulturowy wymiar konfliktu o Górski Karabach, „Nowy Prometeusz”, nr 7, s. 37–57.
- Krzysztań Bartłomiej (2016a), *Anthropos u źródeł polityczności. Anachroniczność i potrzeba immersji w naukach politycznych*, w: *Polityka/polityczność. Granice dyskursu*, red. Bartłomiej Krzysztań, Wojciech Ufel i Mateusz Zieliński, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, s. 13–39.
- Krzysztań Bartłomiej (2016b), *Problem z prze-pisaniem. Teoretyczne podstawy refleksji postkolonialnej a zagadnienie postkomunizmu*, „Kultura i Edukacja”, nr 1 (111), s. 101–114.
- Kubik Jan (2009), *Ethnography of Politics: Foundations, Applications, Prospects*, w: *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power*, ed. Edward Schatz, Chicago–London: University of Chicago Press, s. 25–52.
- Kubik Jan (2013), *From Transitory to Contextual Holism. A Theoretical Trajectory of Postcommunist Studies*, w: *Postcommunism from Within. Social Justice, Mobilization and Hegemony*, eds. Jan Kubik i Amy Linch, Social Science Research Council, New York: New York University Press, s. 27–94.
- Kula Witold (1961), *L'objectivité historique et les valeurs*, w: *L'histoire et ses interprétations. Entretien autour d'Arnold Toynbee*, éd. Raymond Aron, Paris–Den Haag: Mouton.
- Kuługa Łukasz (2012), *Uznanie państwa między teorią a praktyką*, „Kwartalnik Prawa Publicznego”, nr 12 (1), s. 7–48.
- Kundera Milan (2013), *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. Piotr Godlewski i Andrzej S. Jagodziński, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Kuzio Taras (2001), *Transition in Post-Communist States. Triple or Quadruple?*, „Politics”, No. 21 (3): 168–177.
- Kuzio Taras (2002), *History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Colonial Space*, „Nationalities Papers”, No. 30 (2), s. 241–264.
- Laclau Ernesto (2003), *Niemożliwość społeczeństwa*, „Nowa Krytyka”, nr 14, s. 327–331.
- Laclau Ernesto i Chantal Mouffe (2007), *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP.
- Lanskoj Miriam i Elspeth Suthers (2019), *Armenia's Velvet Revolution*, „Journal of Democracy”, No. 30 (2), s. 85–99.
- Le Goff Jacques (1992), *History and Memory*, transl. Steven Rendall i Elizabeth Claman, New York: Columbia University Press.
- Le Goff Jacques (2007), *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska i Joan-

- na Stryczyk, *Communicare*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Leder Andrzej (2014), *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Leksykon politologii (2004), Wrocław: Alta 2.
- Lewy Guenter (2005), *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey. A Disputed Genocide*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Loomba Ania (2011), *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. Natalia Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Łoposzko Tadeusz (1987), *Prace armeńskich „matenagirów” jako źródło do historii starożytnej*, „Rocznik Lubelski”, t. 29–30, s. 18–25.
- Mahoney James (2015), *Process Tracing and Historical Explanation*, „Security Studies”, No. 24 (2), s. 200–218.
- Mamedov Mikail (2014), *The Stone Dreams Scandal. The Nagorny Karabakh Conflict and Armenian-Azerbaijani Relations in Contemporary Literature*, „Caucasus Survey”, No. 2 (1–2), s. 42–59.
- Markedonov Sergey (2014), *Republika Górskiego Karabachu: kształtowanie się niepodległego państwa*, w: *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*, red. Rafał Czachor, Wrocław: Fundacja Instytut Polsko-Rosyjski, s. 128–152.
- Martin Terry D. (2001), *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*, Ithaca: Cornell University Press.
- Marutyan Harutyun (2009a), *Iconography of Armenian Identity. The Memory of Genocide and the Karabagh Movement*, Yerevan: Gitutyun Publishing House of NAS RA.
- Marutyan Harutyun (2009b), *The Memory of Genocide and the Karabakh Movement, Iconography of Armenian Identity 1*, Yerevan: Gitutyun Publishing House of NAS RA.
- Marx Karl i Friedrich Engels (2011), *The German Ideology*, Mansfield Centre: Martino Fine Books.
- Masing-Delic Irene (1992), *Abolishing Death. A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Pew Studies in Economics and Security, Stanford: Stanford University Press.
- Materski Wojciech (2017), *Od cara do „cara”. Studium rosyjskiej polityki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN.
- Max-Neef Manfred A. (2005), *Foundations of Transdisciplinarity*, „Ecological Economics”, No. 53, s. 5–16.
- Meier Christian (2012), *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. Marek A. Cichocki, Biblioteka Teologii Politycznej, t. 7, Warszawa: Teologia Polityczna.

- Memmi Albert i Jean-Paul Sartre (2013), *The Colonizer and the Colonized*, transl. Howard Greenfeld, Plunkett Lake Press.
- Merridale Catherine (2000), *War, death and remembrance in Soviet Russia*, w: *War and Remembrance in the Twentieth Century*, eds. Jay Winter i Emmanuel Sivan, Cambridge: Cambridge University Press, s. 61–83.
- Merridale Catherine (2007), *Ivan's War. Life and Death in the Red Army, 1939–1945*, New York: Henry Holt and Company.
- Merridale Catherine (2020), *Wojna Iwana. Życie i śmierć w Armii Czerwonej 1939–1945*, tłum. Piotr Chojnacki, Kraków: Znak Horyzont.
- Mevius Martin (2009), *Reappraising Communism and Nationalism*, „Nationalities Papers”, No. 37 (4), s. 377–400.
- Michaels Paula (2004), *Prisoners of the Caucasus. From Colonial to Postcolonial Narrative*, „Russian Studies in Literature”, No. 40 (2), s. 52–77.
- Miller Donald E. i Lorna T. Miller (1999), *Survivors. An Oral History of The Armenian Genocide*, revised ed., Berkeley: University of California Press.
- Minasjan Siergiej (2012), *Armenia w Karabachu, Karabach w Armenii (czynnik karabachski w polityce Armenii)*, w: *Kaukaz. Mechanizmy legitymizacji i funkcjonowania elit politycznych*, t. 7, red. Tadeusz Bodio, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, s. 107–122.
- Mkrtchyan Narek (2015), *Gramsci in Armenia: State-Church Relations in the Post-Soviet Armenia*, „Transformation”, No. 32 (3), s. 163–176.
- Montefiore Simon S. (2014), *Stalin The Court of The Red Tsar*, London: Phoenix.
- Morozov Vyacheslav (2015), *Russia's Postcolonial Identity. A Subaltern Empire in a Eurocentric World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mouffe Chantal (2005), *On the Political*, 1st ed., London–New York: Routledge.
- Mouffe Chantal (2006), *The Return of the Political*, London–New York: Verso.
- Mouffe Chantal (2008), *Polityczność*, Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nasmyth Peter (2006), *Georgia. In the Mountains of Poetry*, 3rd revised ed., London–New York: Routledge.
- Nichanian Marc (2009), *The Historiographic Perversion*, New York: Columbia University Press.
- Niculescu Basarab (2010), *Methodology of Transdisciplinarity – Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity*, „Transdisciplinary Journal of Engineering & Science”, No. 1 (1), s. 19–38.
- Nietzsche Friedrich (2009), *O użyteczności i szkodliwości historii dla życia*, red. Jakub Wroński i Tymoteusz Słowiński, tłum. Leopold Staff, Łódź–Wrocław: Nietzsche Seminarium.

- Nijakowski Lech M. (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nijakowski Lech M. (2014), *Dyskurs*, w: *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 102–106.
- Nilsson Niklas (2009), *Georgia's Rose Revolution. The Break with the Past, w: The Guns of August. Russia's War in Georgia*, eds. Svante E. Cornell i S. Frederick Starr, New York–London: M. E. Sharpe, s. 85–103.
- Nodia Gia (1998), *The Georgian Perception of the West*, w: *Commonwealth and Independence in Post-Soviet Eurasia*, ed. Bruno Coppieters, Alexei Zverev i Dmitri Trenin, London: Frank Cass Publishers.
- Nora Pierre (1989), *Between Memory and History. Les Lieux des Memoires*, „Representations”, No. 26 (Spring), s. 7–24.
- Nora Pierre (2001), *Czas pamięci*, tłum. Wiktor Dłuski, „Res Publica Nowa”, nr 7 (lipiec), s. 37–43.
- Norris Stephen M. (2011), *Memory for Sale. Victory Day 2010 and Russian Remembrance*, „The Soviet and Post-Soviet Review”, No. 38 (2), s. 201–229.
- North Douglass C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, 2nd ed., Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Nowak Andrzej (2004), *Od imperium do imperium. Spojrzenia na historię Europy Wschodniej*, Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Nowak Andrzej (2014), *Putin. Źródła imperialnej agresji*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Offe Claus (1991), *Capitalism by Democratic Design? Democratic Theory Facing the Triple Transition in East Central Europe*, „Social Research”, No. 58 (4), s. 865–892.
- O’Lear Shannon i Robert Whiting (2008), *Which Comes First, The Nation or the State? A Multiple Scale Model Applied to the Nagorno-Karabakh Conflict in the Caucasus*, „National Identities”, No. 10 (2), s. 185–206.
- O’Loughlin John, Vladimir Kolossov i Gerard Toal (Gearóid Tuathail) (2011), *Inside Abkhazia. Survey of Attitudes in a De Facto State*, „Post-Soviet Affairs”, No. 27 (1), s. 1–36.
- Olszewski Paweł (2011), *Geopolityczne znaczenie Kaukazu Południowego po I wojnie światowej*, „Przegląd Geopolityczny”, nr 4, s. 75–93.
- Orwell George (2017), *Rok 1984*, tłum. Tomasz Mirkowicz, Warszawa: Muza.
- Oshagan Vahé (1997), *Modern Armenian Literature and Intellectual History from 1700 to 1915*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. Foreign Dominion to Statehood. The Fifteenth Century to*

- the Twentieth Century*, Vol. 2, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 139–174.
- Panian Karnig (2016), *Goodbye, Antoura. A Memoir of the Armenian Genocide*, 1st ed., Stanford: Stanford University Press.
- Panossian Razmik (2002), *The Past as Nation. Three Dimensions of Armenian Identity*, „Geopolitics”, No. 7 (2), s. 121–146.
- Panossian Razmik (2006), *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, New York: Columbia University Press.
- Piechowiak-Lamparska Joanna (2017a), *The Politics of Memory in Post-Authoritarian Transitions. The Two-Stage Transition in Georgia*, w: *The Politics of Memory in Post-Authoritarian Transitions*, eds. Joanna Piechowiak-Lamparska, Joanna Marszałek-Kawa, Anna Ratke-Majewska i Patryk Wawrzyński, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, s. 65–97.
- Piechowiak-Lamparska Joanna (2017b), *Dependence Path in the Process of Achieving Transitional Justice on the Post-Soviet Area. Comparative Studies of the Transition in Estonia, Georgia and Poland*, January, <https://repozytorium.umk.pl/handle/item/3943> (dostęp: 5.02.2017).
- Platon (1995), *Fedon*, tłum. Ryszard Legutko, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Polegkyi Oleksii (2016), *Soviet Mythology and Memory of World War II as Instruments of Russian Propaganda*, „Warsaw East European Review”, No. 6, s. 77–92.
- Polese Abel i Aleksandr Prigarin (2013), *On the Persistence of Bazaars in the Newly Capitalist World: Reflections from Odessa*, „Anthropology of East Europe Review”, No. 31 (1), s. 110–136.
- Prokop Krzysztof (2012), *Modele stanu nadzwyczajnego*, Białystok: Wydawnictwo Temida 2.
- Račevskis Kārlis (2002), *Toward a Postcolonial Perspective on the Baltic States*, „Journal of Baltic Studies”, No. 33 (1), s. 37–56.
- Rasiński Lotar (2010), *Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau*, „Principia”, No. 53, s. 178–192.
- Rayfield Donald (2012), *Edge of Empires. A History of Georgia*, London: Reaktion Books.
- Rayfield Donald (2013), *Edge of Empires. A History of Georgia*, London: Reaktion Books.
- Redgate Anne Elizabeth (2000), *The Armenians*, Oxford–Malden: Wiley-Blackwell.
- Reiss Tom (2016), *Orientalista*, tłum. Dorota Kozińska, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Rekhviashvili Lela, ed. (2015), *Marketization and the Public-Private Divide: Contestations between the State and the Petty Traders over the Access to*

- Public Space in Tbilisi*, „International Journal of Sociology and Social Policy”, No. 35 (7–8), s. 478–496.
- Riabczuk Mykoła (2015), *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, Wojnowice: KEW.
- Richmond Walter (2013), *The Circassian Genocide*, New Brunswick–London: Rutgers University Press.
- Riceur Paul (2012), *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Margański, Kraków: UNIVERSITAS.
- Rouhier-Willoughby Jeanmarie (2003), *Victory Day Celebrations. Memory and Validation*, „Folklorica”, No. 8 (2), s. 24–34.
- Rousseau Jean J. (2009), *Wyznania*, tłum. Tadeusz Żeleński-Boy, Warszawa: Hachette.
- Said Edward W. (2018), *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Said Kurban (2017), *Ali i Nino*, tłum. Agnieszka Gadzała, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Sallnow Michael J. i John Eade, eds. (2013), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Eugene: Wipf and Stock.
- Saparov Arsène (2012), *Why Autonomy? The Making of Nagorno-Karabakh Autonomous Region 1918–1925*, „Europe-Asia Studies”, No. 64 (2), s. 281–323.
- Saparov Arsène, ed. (2014), *From Conflict to Autonomy in the Caucasus. The Soviet Union and the Making of Abkhazia, South Ossetia and Nagorno Karabakh*, 1st ed., London–New York: Routledge.
- Saparov Arsène (2018), *Re-negotiating the Boundaries of the Permissible. The National(ist) Revival in Soviet Armenia and Moscow’s Response*, „Europe-Asia Studies”, No. 70 (6), s. 862–883.
- Saryusz-Wolska Magdalena, red. (2009), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Saryusz-Wolska Magdalena (2014a), *Memory boom*, w: *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Saryusz-Wolska Magdalena (2014b), *Zwrot pamięciowy*, w: *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Schatz Edward (2009), *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power*, 1st ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Serbyn Roman (2007), *Managing Memory in Post-Soviet Ukraine. “Victory Day” or “Remembrance Day”*, w: *Ukraine, the EU and Russia*, ed. Ste-

- phen Velychenko, *Studies in Central and Eastern Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 108–122.
- Shatirishvili Zaza (2009), *National Narratives and New Politics of Memory in Georgia*, „Small Wars & Insurgencies”, No. 20 (2), s. 391–399.
- Sikirycki Igor, tłum. (1967), *Dawid z Sasunu. Epos staroarmeński*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Simon Julian i Yair Auron (2017), *The Banality of Denial. Israel and the Armenian Genocide*, 1st ed., S.l.: Routledge.
- Smith Anthony D. (1991), *The Ethnic Origins of Nations*, reprint ed., Oxford–New York: Wiley-Blackwell.
- Smith Anthony D. (2007), *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. Ewa Chomicka, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Smith Anthony D. (2009a), *Etniczne źródła narodów*, tłum. Małgorzata Grajper-Głowacka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smith Anthony D. (2009b), *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, New York: Routledge.
- Smith Jeremy (1998), *The Georgian affair of 1922 – Policy Failure, Personality Clash or Power Struggle?*, „Europe-Asia Studies”, No. 50 (3), s. 519–544.
- Smola Klavdia i Dirk Uffelman (2016), *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, new ed., New York: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Snyder Timothy (2015), *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. Bartłomiej Pietrzyk, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Souleimanov Emil (2013), *Understanding Ethnopolitical Conflict. Karabakh, South Ossetia, and Abkhazia Wars Reconsidered*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sowa Jan (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Horyzonty Nowoczesności, t. 90, Kraków: UNIVERSITAS.
- Spetschinsky Laetitia i Irina V. Bolgova (2014), *Post-Soviet or Post-Colonial? The Relations between Russia and Georgia after 1991*, „European Review of International Studies”, No. 1 (3), s. 110–122.
- Spivak Gayatri Ch. (1988), *Can the Subaltern Speak?*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson i Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press, s. 66–111.
- Spivak Gayatri Ch., Nancy Condee, Harsha Ram i Vitaly Chernetsky (2006), *Are We Postcolonial? Post-Soviet Space*, „PMLA”, No. 121 (3), s. 828–836.
- Staniszkiś Jadwiga (2006), *Postkomunizm Próba Opisu*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Strzyjek Tomasz (2020), *Współczesna Serbia i Chorwacja wobec własnej hi-*

- storii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar/Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Suny Ronald G. (1993a), *Looking toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington: Indiana University Press.
- Suny Ronald G. (1993b), *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford: Stanford University Press.
- Suny Ronald G. (1994), *The Making of the Georgian Nation*, 2nd ed., Bloomington: Indiana University Press.
- Suny Ronald G. (1995), *Elite Transformation in Late-Soviet and Post-Soviet Transcaucasia, or What Happens When the Ruling Class Can't Rule?*, w: *Patterns in Post-soviet Leadership*, eds. Timothy Colton i Robert C. Tucker, New York: Routledge.
- Suny Ronald G., ed. (1996), *Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*, revised ed., Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Suny Ronald G. (1997a), *Eastern Armenians under Tsarist Rule*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. Foreign Dominion to Statehood. The Fifteenth Century to the Twentieth Century*, Vol. 2, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 109–137.
- Suny Ronald G. (1997b), *Soviet Armenia*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. Foreign Dominion to Statehood. The Fifteenth Century to the Twentieth Century*, Vol. 2, ed. Richard G. Hovannisian, London: Macmillan, s. 347–387.
- Suny Ronald G. (2017), *“They Can Live in the Desert but Nowhere Else”*. *A History of the Armenian Genocide*, reprint ed., Princeton: Princeton University Press.
- Suny Ronald G., Fatma M. Göçek i Norman M. Naimark, eds. (2011), *A Question of Genocide. Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, 1st ed., Oxford: Oxford University Press.
- Suny Ronald G. i Terry Martin, eds. (2001), *A State of Nations. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* Ronald Grigor Suny, Terry Martin: Books, Oxford: Oxford University Press.
- Svanidze Natalia (2016), *Georgian Press About Georgian-Abkhaz Post-Colonial Conflict and Cultural-Political Relations Between Georgia and Russia in Post-Soviet Time*, „International Journal of Russian Studies”, No. 5 (2), s. 176–190.
- Szacki Jerzy (2005), *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Szpociński Andrzej (2008), *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie”, nr 4, s. 11–20.
- Świda-Ziomba Hanna (1998), *Człowiek wewnątrznie zniewolony. Problemy psychosocjologiczne minionej formacji*, Warszawa: Katedra Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej Instytut Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.
- Świętochowski Tadeusz (1985), *Russian Azerbaijan, 1905–1920. The Shaping of a National Identity in a Muslim Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Świętochowski Tadeusz (2002), *Azerbaijan. The Hidden Faces of Islam*, „World Policy Journal”, No. 19 (3), s. 69–76.
- Świętochowski Tadeusz (2006), *Azerbejdżan*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Taylor Charles (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda i Karolina Szymaniak, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Thiong'o Ngugi wa (2011), *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London–Portsmouth: James Currey Ltd/Heinemann.
- Thomas William I. i Florian Znaniecki (1918), *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Boston: Richard G. Bader/Gorham Press.
- Tlostanova Madina (2011), *The South of the Poor North. Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary Australism*, „The Global South”, No. 5 (1), s. 66–84.
- Tlostanova Madina (2012), *Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality?*, „Journal of Postcolonial Writing”, No. 48 (2), s. 130–142.
- Toft Monica D. (2005), *The Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton: Princeton University Press.
- Tönnies Ferdinand (1988), *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Toria Malkhaz (2014), *The Soviet Occupation of Georgia in 1921 and the Russian-Georgian War of August 2008. Historical Analogy as a Memory Project*, w: *The Making of Modern Georgia, 1918–2012. The First Georgian Republic and its Successors*, ed. Stephen F. Jones, New York: Routledge, s. 316–335.
- Toria Malkhaz (2020), *Between Traditional and Modern Museology. Exhibiting National History in the Museum of Georgia*, w: *Museums and*

- Sites of Persuasion. Politics, Memory and Human Rights*, eds. Joyce Ap-
sel i Amy Sodaro, London–New York: Routledge, s. 39–55.
- Toumanoff Cyril (1963), *Studies in Christian Caucasian History*, George-
town: Georgetown University Press.
- Troebst Stefan (2010), *Halecki Revisited. Europe's Conflicting Cultures of Re-
membrance*, w: *A European Memory? Contested Histories and Politics of
Remembrance*, eds. Małgorzata Pakier i Bo Stråth, New York: Berghahn
Books, s. 56–63.
- Troebst Stefan (2011), *Halecki Revisited: Europe's Conflicting Cultures of Re-
membrance*, w: *Cultural Memories. The Geographical Point of View*,
eds. Peter Meusburger, Michael Heffernan i Edgar Wunder, Knowledge
and Space, Dordrecht: Springer Netherlands, s. 145–154.
- Trzaskowski Piotr (2009), *Gruzińska „rewolucja róż”. Zachód i idea Zachó-
du a przemiany polityczne w Gruzji.*, Warszawa: Fundacja Studiów Mię-
dzynarodowych.
- Tumarkin Nina (1987), *Myth and Memory in Soviet Society*, „Culture and
Society”, October, s. 69–72.
- Tumarkin Nina (1994), *The Living & the Dead. The Rise and Fall of the Cult
of World War II in Russia*, New York: Basic Books.
- Tumarkin Nina (1997), *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Lon-
don–Cambridge: Harvard University Press.
- Turner Victor W. (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działa-
nie w społeczeństwie*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Kraków: Wydawnic-
two Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner Victor W. (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. Ewa
Dżurak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner Victor W., Roger D. Abrahams i Alfred Harris (1991), *The Ritual
Process. Structure and Anti-Structure*, revised ed., New York: Aldine
Transaction.
- Tyszka Krzysztof (2004), *Nacjonalizm w komunizmie: ideologia narodowa
w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS
PAN.
- Üngör Uğur Ü. (2014), *Lost in Commemoration. The Armenian Genocide in
Memory and Identity*, „Patterns of Prejudice”, No. 48 (2), s. 147–166.
- Uniwersalny słownik języka polskiego* (2006), t. 3, Warszawa: Wydawnictwo
Naukowe PWN.
- Vico Giambattista (1966), *Nauka nowa*, red. Sław Krzemień-Ojak, tłum. Jan
Jakubowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Vosganian Varujan (2015), *Księga szeptów*, tłum. Joanna Kornaś-Warwas,
Wrocław: Książkowe Klimaty.

- Waal Thomas de (2013), *Black Garden. Armenia and Azerbaijan Through Peace and War, 10th Year Anniversary Edition, Revised and Updated*, New York–London: NYU Press.
- Waal Thomas de (2015), *Great Catastrophe. Armenians and Turks in the Shadow of Genocide*, 1st ed., New York: Oxford University Press.
- Walker Christopher J. (1990), *Armenia. The Survival of a Nation*, New York: Palgrave Macmillan.
- Wang Zheng (2018), *Memory Politics, Identity and Conflict. Historical Memory as a Variable*, Memory Politics and Transitional Justice, New York: Palgrave Macmillan.
- Weber Max (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Bogdan Barab i Piotr Miziński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Weiss-Wendt Anton (2018), *A Rhetorical Crime. Genocide in the Geopolitical Discourse of the Cold War. Genocide, Political Violence, Human Rights*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Wertsch James V. i Henry L. Roediger III (2008), *Creating a New Discipline of Memory Studies*, „Memory Studies”, No. 1 (1), s. 9–22.
- Winter Jay i Emmanuel Sivan (2000), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfrum Edgar (1999), *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung. 1948–1990*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wood Elizabeth A. (2011), *Performing Memory. Vladimir Putin and the Celebration of WWII in Russia*, „The Soviet and Post-Soviet Review”, No. 38, s. 172–200.
- Wydra Harald (2007), *Communism and the Emergence of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yemelianova Galina (2015), *Western Academic Discourse on the Post-Soviet de facto State Phenomenon*, „Caucasus Survey”, No. 3 (3), s. 219–238.
- Zakrzewska-Dubasowa Mirosława (1977), *Historia Armenii*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Zamiatin Eugeniusz (1989), *My*, tłum. Adam Pomorski, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Zinoviev Aleksandr (1984), *Homo sovieticus*, tłum. Stanisław Deja, London: Polonia.
- Žižek Slavoj (2010), *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. Antoni Górny, Warszawa: Muza.

Кsiążки i artykuły w języku rosyjskim

- Абрамян Левон (2003), *Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении)*, „Acta Slavica Iaronica”, № 20, s. 25–49.
- Арлазоров Михаил (1978), *Артем Микоян*, Москва: Молодая Гвардия.
- Афанасьева Анастасия И. и Виктор И. Меркушин (2005), *Великая Отечественная война в исторической памяти россиян английская версия*, „Социологические исследования”, № 5, s. 11–22.
- Багапш Нури (2019), *Этнодемографические процессы в Гудауте. (конец XIX–начало XXI вв.)*, Сухум: Абиги.
- Головашина Оксана, Линченко Андрей, Аникин Даниил (2017), *Память о Великой Отечественной Войне: День Победы в историческом сознании Россиян*, „Социологические исследования”.
- Гудков Лев (2005), „Память” о войне и массовая идентичность Россиян, „Неприкосновенный Запас”, № 2, s. 46–58.
- Дзидзария Георгий Алексеевич (1982), *Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия*, Сухум: Алашара.
- Камынин Владимир Д. (2011), *Историческая память о Великой Отечественной войне как фактор формирования общественного сознания*, „Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры”, № 86 (1), s. 59–65.
- Левада Юрий А., ред. (1993), *Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х*, Санкт-Петербург: Мировой океан.
- Микоян Анастас (2014), *Так было. Размышления о минувшем*, Москва: Центрполиграф.
- Оплетина Надежда В. и Владимир Б. Трипольский (2016), *Великая Отечественная война в контексте формирования исторической памяти молодого поколения*, „Манускрипт”, № 1 (63), s. 122–126.
- Проказина Н. В. и Н. П. Старых (2014), *Коммуникативная память о Великой Отечественной войне: теоретические подходы и социальная практика*, „Среднерусский вестник общественных наук”, № 5 (35), s. 35–43.
- Троцкий Лев (1991), *Литература и революция*, Москва: Издательство политической литературы.
- Хоренаци Мовсес (1990), *История Армении*, ред. Гагик Саркисян, Ереван: Айастан.
- Шнирельман Виктор А. (2003), *Войны памяти. мифы, идентичность и политика в Закавказье*, Москва: ИКЦ АКАДЕМКНИГА.

Źródła internetowe

- Antidze Margarita i David Mdzinarishvili (2012), *Georgian Village Reinstated Stalin Monument to Mark Anniversary*, December 21, <https://www.reuters.com/article/us-georgia-stalin/georgian-village-reinstates-stalin-monument-to-mark-anniversary-idUSBRE8BKoVJ20121221> (dostęp: 1.05.2020).
- april9.com (2014), <http://april9.org/> (dostęp: 18.10.2018).
- Bobelian Michael (2011), *Shattering 50 Years of Silence*, „Armenian Weekly”, April 25, <https://armenianweekly.com/2011/04/25/shattering-50-years-of-silence/> (dostęp: 18.10.2018).
- Burton Tara I. (2013), *Buying and Selling the Past at Tbilisi's Dry Bridge*, „Vice”, September 13, https://www.vice.com/en_us/article/dpwwgbw/buying-and-selling-the-past-at-tbilisi-dry-bridge (dostęp: 18.05.2020).
- Caucasus marks Victory Day (2017), OC Media, May 9, <http://oc-media.org/caucasus-marks-victory-day/> (dostęp: 18.05.2020).
- CRRC (2017), „Caucasus Barometer 2017 Armenia”. <https://caucasusbarometer.org/en/cb2017am/SUPTSREER/> (dostęp: 18.05.2020).
- Demytrie Rayhan (2014), *Communist Symbols to Be Banned in Georgia*, BBC.COM, May 4, <http://www.bbc.com/news/av/world-europe-27272993/communist-symbols-to-be-banned-in-georgia> (dostęp: 18.05.2020).
- Edwards Maxim (2016), *Victory Day in Tbilisi*, opendemocracy.net, May 10, <https://www.opendemocracy.net/od-russia/maxim-edwards/victory-day-in-tbilisi> (dostęp: 1.05.2018).
- Ellena Monica (2017), *Stalin's Secret Flyers*, „Chai Khana”, March 17, <https://chai-khana.org/en/stalins-secret-flyers--3> (dostęp: 1.05.2018).
- Ethno-Kavkaz (2014), <http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/> (dostęp: 1.05.2018).
- Figes Orlando (2017), *Orlando Figes. The Memory of Revolutionary Russia*, by Josh Kimblin, „Varsity”, <https://www.verity.co.uk/culture/13362> (dostęp: 18.10.2020).
- Freedom Charter against Communistic Totalitarian Symbolic (2013), Agenda. Ge., December 26, <http://agenda.ge/news/5020/eng> (dostęp: 18.05.2018).
- Freedom in the World (1991), Freedom House, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world> (dostęp: 1.05.2018).
- Gachava Nino (2009), *Georgian President Blasted Over Monument's Demolition*, Radio Free Europe/Radio Liberty, December 21, https://www.rferl.org/a/Georgian_President_Blasted_Over_Monuments_Demolition/1910056.html (dostęp: 18.05.2018).
- Georgia to Enforce Ban on Communist Symbols (2013), „Democracy & Freedom Watch”, November 1, <http://dfwatch.net/georgia-to-enforce-ban-on-communist-symbols-44753-23804> (dostęp: 18.05.2018).

- Georgia/Abkhazia. Violations of the Laws of War and Russia's Role in the Conflict* (1995), Human Rights Watch Arms Project, New York: Human Rights Watch/Helsinki, <https://www.hrw.org/reports/1995/Georgia2.htm> (dostęp: 18.05.2018).
- Georgians in World War II* (2015), http://museum.ge/index.php?lang_id=ENG&sec_id=71&info_id=13502 (dostęp: 1.05.2020).
- Gori Residents Divided Over Stalin Statue Removal* (2010), Radio Free Europe/Radio Liberty, June 28, https://www.rferl.org/a/Gori_Residents_Divided_Over_Stalin_Statue_Removal/2084814.html (dostęp: 18.05.2018).
- History of Elections in Georgia 1990–2010* (2010), <http://history.cesko.ge/ENG/PDF/1990%20-%20Geo.pdf> (dostęp: 18.05.2018).
- Huseynov Rusif (2016), *Victory Day cult in Russia*, NEE, May 10, <http://neweasterneurope.eu/2016/05/10/victory-day-cult-in-russia/> (dostęp: 18.05.2018).
- Khodzrevanidze Nino (2013), *Stalin Museum Was Abolished in Batumi*, „Georgian Journal”, July 10, <https://www.georgianjournal.ge/society/24019-stalin-museum-was-abolished-in-batumi.html> (dostęp: 18.05.2018).
- Kiguradze Temur (2013), *Грузия: как пишут учебники истории*, BBC.COM Russian, November 6, http://www.bbc.com/russian/international/2013/11/131028_history_textbook_georgia (dostęp: 18.05.2018).
- Klimow Elem (1985), *Idź i patrz*, http://www.imdb.com/title/tt0091251/?ref_=nv_sr_1 (dostęp: 18.05.2018).
- Musayelyan Lusine (2011), *Life Among Ruins of Caucasus' Hiroshima*, Institute for War and Peace Reporting, November 26, <https://iwpr.net/global-voices/life-among-ruins-caucasus-hiroshima> (dostęp: 18.05.2018).
- Museum of Georgia* (2012), http://museum.ge/index.php?lang_id=ENG&sec_id=44 (dostęp: 18.05.2018).
- Nikuradze (2012), *The Dry Bridge in Tbilisi – a Market of Memories*, „Democracy & Freedom Watch”, August 12, <http://dfwatch.net/the-dry-bridge-in-tbilisi-%e2%80%93-a-market-of-memories-10320-11815> (dostęp: 18.05.2018).
- Radio Free Europe/Radio Liberty* (2016), *Thousands March in Support of Gunmen in Yerevan*, July 25, <https://www.rferl.org/a/thousands-march-in-support-of-gunmen-in-yerevan/27879911.html> (dostęp: 18.05.2018).
- Rajabova Sara (2014), *Azerbaijanis worldwide to prove “Armenian genocide” actually a myth*, <http://www.azernews.az/azerbajjan/63067.html> (dostęp: 1.05.2018).
- Saakashvili Mikheil (2013), *FREEDOM CHARTER*. <https://matsne.gov.ge/ru/document/download/1381526/8/en/pdf> (dostęp: 1.05.2018).

- Salopek Paul (2015), *Stalin's Cave*, „National Geographic”, July 30, <https://www.nationalgeographic.org/projects/out-of-eden-walk/articles/2015-07-stalins-cave/> (dostęp: 1.05.2018).
- Shamil Basayev about Abkhazia* (2010), YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=zSsPQGgIRG8> (dostęp: 18.05.2020).
- Should Stalin Keep His Own Museum?* (2015), YouTube, TEDx Tbilisi. Tbilisi, <https://www.youtube.com/watch?v=2bzYOosHhMs> (dostęp: 18.05.2020).
- Stalin Monument Goes up and It Taken down in Georgia* (2015), „Democracy & Freedom Watch”, May 12, <http://dfwatch.net/stalin-monument-goes-up-and-is-taken-down-in-georgia-35642> (dostęp: 1.05.2020).
- The Tragedy of Genocide* (2014), http://www.azerbaijans.com/content_321_en.html (dostęp: 18.05.2018).
- В Грузии хотят запретить советскую символику: коммунисты обещают являться властям в кошмарах* (2010), newsru.com, October 29, <http://www.newsru.com/world/29oct2010/hartia.html> (dostęp: 1.05.2018).
- Новости-ARMENIA Today-Карабах. Агдам переименован в Акна*, February 14, http://armtoday.info/default.asp?Lang=_Ru&NewsID=33878 (dostęp: 1.05.2018).

Wywiady

Wywiady przeprowadzone podczas badań terenowych w Abchazji, Gruzji, Armenii i Górskim Karabachu wykorzystano w pracy bezpośrednio, a także częściowo (w odniesieniach). Wszystkie wywiady są w posiadaniu autora w formie zdigitalizowanej. Oprócz nagrań autor przeprowadził również setki rozmów, które wpłynęły na perspektywę badawczą ukazaną w książce, lecz nie zostały z różnych względów utrwalone.

- Dżemal, 13 sierpnia 2015 roku, Tbilisi.
 Karim Amojew, 11 marca 2015 roku, Tbilisi.
 Tengiz Gogłaja, 10 lutego 2015 roku, Tbilisi.
 Zaza, 16 lutego 2015 roku, Tbilisi.
 Jurij, 11 lutego 2015 roku, Tbilisi.
 Zurab Dżirkweliszwili, 22 lutego 2015 roku, Gori.
 Anna, 4 listopada 2014 roku, Tbilisi.
 Dawid Adamow, 24 lutego 2015 roku, Tbilisi.
 Irakli, 22 listopada 2014 roku, Tbilisi.
 Iwane Menteszaszwili, 25 lutego 2015 roku, Tbilisi.
 Koke Gamsachurdia, 21 i 24 stycznia 2015 roku, Tbilisi.

- Misza, Akaki i Lika, 30 marca 2015 roku, Tbilisi.
Natia, 19 listopada 2014 roku, Tbilisi.
Nia i Salome, 18 lutego 2015 roku, Tbilisi.
Nino, 22 lutego 2015 roku, Gori.
Nodar i Koke, 11 lutego 2015 roku, Tbilisi.
Nodar, 10 lutego i 30 marca 2015 roku, Tbilisi.
Nutri Kochadze, 22 lutego 2015 roku, Gori.
Papuna, 22 lutego 2015 roku, Gori.
Soso, 12 lutego i 8 października 2015 roku, Tbilisi.
Nutsa, 5 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Władimir Zantaria, 1 sierpnia 2014 roku, Suchumi.
Erekle, 7 lipca 2014 roku, Tbilisi.
Sopo, 5 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Wartan, 27 lipca 2014 roku, Gagra.
Marika, 5 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Nutsa II, 8 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Gocza, 4 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Dżemal Gogłaja, 25 lipca 2014 roku, Zugdidi.
Deniza, 25 lipca 2014 roku, Gali.
Atinati, 5 sierpnia 2014 roku, Zugdidi.
Władimir Karapetjan, 15 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Andrias Gukasjan, 14 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Armen, 12 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Awetik, 13 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Harutjun Marutjan, 16 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Hranusz Karatjan, 16 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Karen, 12 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Lewon, 12 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Lewon Szirinjan, 12 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Samwel, 13 sierpnia 2014 roku, Erywań.
Warużan, 14 sierpnia 2014 roku, Erywań.

Spis ilustracji

Materiał wizualny jest jedną z najważniejszych części bazy źródłowej wykorzystanej w pracy. Poniżej znajduje się wykaz wszystkich fotografii wykorzystanych w tekście. W opisach etnograficznych zostały umieszczone odniesienia wskazujące, dlaczego poszczególne zdjęcia są znaczące dla analizowanego problemu. W spisie umieszczam daty wykonania poszczególnych fotografii. Jest to ważne uzupełnienie metodologicznie, uzasadniające konieczność użycia poszczególnych fotografii oraz wyboru takich, a nie innych reprezentacji. Wszystkie fotografie są mojego autorstwa.

- Il. 1. Wystawa „Gruzini w czasie II Wojny Światowej”. Gruzińskie Muzeum Narodowe. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 2. Zdjęcie Lenina na targu staroci na Suchym Moście w Tbilisi. Data wykonania: 3 marca 2015 roku.
- Il. 3. Jeden z ostatnich pomników Józefa Stalina. Wieś Zemo Alwani. Data wykonania: 16 stycznia 2016 roku.
- Il. 4. Mozaika z Leninem w Sanatorium MWO w Suchumie. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 5. Mozaika w sanatorium MWO w Suchumie. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 6. Pomnik Lenina w Gudaucie, Abchazja. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 7. Pomnik Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Abchazja, Gudauta. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 8. Pomnik Wielkiej Wojny Ojczyźnianej w Stepanakercie, Górski Karabach. Data wykonania: 4 sierpnia 2013 roku.
- Il. 9. Wystawa „Gruzini w czasie II Wojny Światowej”. Gruzińskie Muzeum Narodowe. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 10. Pomnik upamiętniający zdobycie Szuszy. Data wykonania: 4 sierpnia 2013 roku.
- Il. 11. Zniszczenie w Szuszy. Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.
- Il. 12. Wieża minaretu w Szuszy (górnym meczet). Data wykonania: 4 sierpnia 2013 roku.
- Il. 13. Cmentarz w Szuszy (dolny meczet). Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.

- Il. 14. Czołg upamiętniający zdobycie Agdamu. Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.
- Il. 15. Grób ormiańskich żołnierzy biorących udział w walkach w okolicach Agdamu. Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.
- Il. 16. Zniszczone miasto Agdam, aktualnie linia frontu. Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.
- Il. 17. Tablice rejestracyjne z Agdamu zdobiące płot we wsi Wank. Data wykonania: 1 grudnia 2015 roku.
- Il. 18. Upamiętnienie wojny karabachskiej w budynku MSZ. Data wykonania: 2 sierpnia 2013 roku.
- Il. 19. Grób czeczeńskiego obrońcy Gagry. Data wykonania: 4 sierpnia 2014 roku.
- Il. 20. Grób abchaskiego żołnierza przy wjeździe od Oczamczyry. Data wykonania: 3 sierpnia 2014 roku.
- Il. 21. Czołg-bohater biorący udział w obronie Gagry. Data wykonania: 28 lipca 2014 roku.
- Il. 22. Pomnik poświęcony pamięci poległych w Gagrze. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 23. Park Sławy w Suchumie. Data wykonania: 31 lipca 2014 roku.
- Il. 24. Tablice z nazwiskami żołnierzy poległymi w czasie wojny abchaskiej 1992–1993. Data wykonania: 31 lipca 2014 roku.
- Il. 25. Pomnik wojny abchasko-gruzińskiej w Gudaucie. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 26. Napis na ścianie dworca w Suchumie. Data wykonania: 31 lipca 2014 roku.
- Il. 27. Plakat propagandowy niepodległej Abchazji. Data wykonania: 30 lipca 2014 roku.
- Il. 28. Plakat propagandowy z czasów wojny. Data wykonania: 26 lipca 2014 roku.
- Il. 29. Ekspozycja w muzeum narodowym w Suchumie. Data wykonania: 31 lipca 2014 roku.
- Il. 30. Zniszczenia Oczamczyry. Data wykonania: 2 sierpnia 2014 roku.
- Il. 31. Zniszczenia w Gali I. Data wykonania: 26 lipca 2014 roku.
- Il. 32. Zniszczenia w Gali II. Data wykonania: 26 lipca 2014 roku.
- Il. 33. Wejście na ekspozycję Muzeum Sowieckiej Okupacji. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 34. Sala ekspozycyjna Muzeum Sowieckiej Okupacji. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 35. Wagon, w którym mieli być rozstrzelani gruzińscy żołnierze Demokratycznej Republiki Gruzji. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.

- Il. 36. Flagi Demokratycznej Republiki Gruzji. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 37. Lewa strona ekspozycji. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 38. Drzwi symbolizujące zamknięty charakter sowieckiego systemu politycznego. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 39. Część ekspozycji poświęcona latom 30. i 40. XX wieku. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 40. Oryginalne biurko funkcjonariusza sowieckiej bezpieki. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 41. Plakat propagandowy NKWD. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 42. Mapa Gruzji zamykająca wystawę. Na czerwono Abchazja i Osetia Południowa. Data wykonania: 25 lutego 2015 roku.
- Il. 43. Tablica informacyjna przy wejściu do muzeum. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 44. Soso, przed wejściem do muzeum. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 45. Podziemie muzeum-drukarni przy Kaspi. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 46. Wejście do muzeum. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 47. Główna sala wystawowa. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 48. Stan, w jakim znajduje się muzeum. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 49. Plakat propagandowy. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 50. Schemat podziemnej drukarni. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 51. Ilustracja przedstawiająca Ochronę, która zlokalizowała nielegalną drukarnię. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 52. Studnia, przez którą rewolucjoniści dostawali się do podziemia. Data wykonania: 12 lutego 2015 roku.
- Il. 53. Łóżko, na którym rzekomo spał Stalin, pracując w drukarni. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 54. Pokój w domu, w którym miał mieszkać Stalin. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 55. Mała maszyna drukarska. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 56. Maszyna drukarska w podziemiach muzeum przy Kaspi. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 57. Dualność doświadczenia pamięci. Pokój Soso I. Data wykonania: 8 października 2015 roku.
- Il. 58. Dualność doświadczenia pamięci. Pokój Soso II. Data wykonania: 8 października 2015 roku.

- Il. 59. Pomnik Józefa Stalina przed wejściem do jego muzeum w Gori. Data wykonania: 25 sierpnia 2015 roku.
- Il. 60. Park pośrodku Alei Stalina w Gori. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 61. Aleja im. Stalina w centrum Gori. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 62. Wnętrze domku, w którym miał urodzić się Stalin. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 63. Sala przedstawiająca młodość Stalina. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 64. Maska pośmiertna Stalina w Muzeum Stalina w Gori. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 65. Wagon kolejowy, którym poruszał się Stalin. Data wykonania: 20 sierpnia 2014.
- Il. 66. Rekonstrukcja biurka oficera NKWD w podziemiach Muzeum Stalina. Data wykonania: 25 sierpnia 2014 roku.
- Il. 67. Galeria zdjęć przedstawiająca Gori w czasie wojny sierpniowej. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 68. Sala zawierająca dokumentację zniszczeń Gori w 2008 roku. Data wykonania: 20 sierpnia 2014 roku.
- Il. 69. Pomnik Meraba Mamardaszwilego na obrzeżach Gori. Data wykonania: 25 sierpnia 2014 roku.
- Il. 70. Osiedle IDPs na obrzeżach Gori. Data wykonania: 25 sierpnia 2014 roku.
- Il. 71. Pomnik poświęcony gruzińskim żołnierzom poległym w czasie wojny z 2008 roku. Data wykonania: 25 sierpnia 2014 roku.
- Il. 72. Mur z oznaczonymi nazwami ormiańskich miejscowości we Wschodniej Anatolii na terenie parku pamięci na wzgórzu Cicornakaberd. Data wykonania: 14 sierpnia 2014 roku.
- Il. 73. Pomnik Ludobójstwa Ormian Cicornakaberd w Erywaniu. Data wykonania: 3 grudnia 2015 roku.

Spis map, tabel i schematów

Mapa 1. Rosyjski podbój Kaukazu 1791–1864.

Mapa 2. Kaukaz Południowy w latach 1918–1920.

Mapa 3. Kaukaz Południowy w czasach sowieckich (do 1991 roku).

Mapa 4. Kaukaz Południowy po 1991 roku.

Tabela 1. Pamięć komunikatywna i kulturowa (za: J. Assmann 2008: 71).

Tabela 2. Pamiętanie i zapominanie w pamięci kulturowej (za: A. Assmann 2013b: 77).

Tabela 3. Dynamika polityczności pamięci (opracowanie własne).

Schemat 1. Polityka pamięci a kontrapamięć (opracowanie własne).

Schemat 2. Poziomy analityczne. Wymiary pamiętania i zapominania (opracowanie własne).

Schemat 3. Struktura pola badawczego (opracowanie własne).

Summary

The dramatic collapse of the Union of Soviet Socialist Republics and the consistent long-term transformation in the South Caucasus are inextricably linked to the process of unprecedented changes in interpreting the past and constructing its representation. The socio-political reality of the region is shaped by armed conflicts, the existence of quasi-states, the ambivalent geopolitical situation related to the role of the former colonial hegemon, repeated political and social revolutions, and the still unfinished, ambiguous transformation. This specificity of the transformation process, combined with the long and complicated history of space at the crossroads of the Europe and the Asia, forms the basis for the belief in the unique position of the South Caucasus in the analysis of contemporary memory discourses.

The collapse of the USSR marked the regaining of independence by the three former union republics in the South Caucasus – Armenia, Azerbaijan and Georgia. Their political transformation, which is in fact an exit from imperial and colonial subordination, involves profound legal and normative changes aimed at building modern states. The implementation of the liberal democracy system in the South Caucasus has been auspicious with varying degrees of success – Georgia and Armenia are continually maneuvering between unstable democracy and the hybrid regime, while Azerbaijan from the hybrid regime, through semi-authoritarianism, has evolved into consolidated authoritarianism. At the same time, gaining independence resulted in the intensification of the processes of building a modern nation as well as redefining and constructing the discourse of memory. Ethnopolitical conflicts, with different causes, course and consequences, led to the emergence of quasi-states with a different international status. These are the Nagorno-Karabakh Republic, an unrecognized quasi-state, created by Armenians in *de iure* territories of Azerbaijan, after the ceasefire signed in Bishkek in 1994; The Republic of Abkhazia, in the territory of the former Soviet Abkhazian Autonomous Soviet Socialist Republic, part of the Georgian SSR, created as a result of the war waged in 1992–1993 and the Republic of Ossetia, established on the territory of former South Ossetian Autonomous Oblast within Georgian SSR as a consequence of the armed conflict in 1991–1992. After the August War in 2008, the independence

of Abkhazia and South Ossetia was recognized by the Russian Federation and several other United Nations members. Thus, both Georgian separatist territories have become quasi-states partly recognized internationally, while Nagorno-Karabakh remains a non-recognized quasi-state.

Regardless of the ambiguous international status of these entities, they possess all the features constituting the state according to classical theories. Also, the internal dynamics of changes are analogous to transformations in recognized countries – institutions are built, a nation is constructed, and a policy of remembrance is created. Regional references, i.e., relationships between local memories, are of considerable importance for the processes of constructing memory discourses in individual entities. Equally important are external references, above all references to the history of relations of subordination to local empires, whose heirs today are the Islamic Republic of Iran, the Turkish Republic and the Russian Federation. The memory of states and quasi-states, in terms of both politics of memory and collective memory, emphasize the uniqueness of the memory region in their interaction.

Therefore, in the ontological and axiological dimension, in a limited research area, I treat the South Caucasus as a completely unique, separate political space. Special historical experience, a separate way of constructing structures of reference to the past, the relativity of the geographical location and the revolutionary nature of the change in the memory regime, emphasize the uniqueness of this space. This does not mean, however, that this political space/region of memory is coherent in the context of one's own approach to the past, and thus, it is impossible to create an integral and uniform model of memory. Recognizing the uniqueness of the South Caucasus results in another important implication for consideration. This is an issue outside the main subject of the book, marked somewhat in the background, but important in the epistemological dimension. The book is based on the shy assumption of anachronism and incompatibility with the reality of the extensive and unclear category of post-Soviet, treated as universal modus for determining the broader political, social and cultural belonging of the South Caucasus. Many years of research have led me to assume that it is a simplification that is devoid of sensitivity to the durability and long duration of some structures and mechanisms of remembering, which have their sources in relation to the times before the beginning of Russian and Soviet subordination.

The book, apart from the introduction and ending, is divided into four chapters, referring to the structure of the research field adequate for the study of the representation of memory in the political space of Armenia, Abkhazia, Georgia and Nagorno-Karabakh. The book can be read both

as a whole, but also focusing only on separate chapters. The introduction consists of clarifying the individual components of the considerations, the research field, hypotheses, aims of the work, its scope and methodology were described in detail. The introduction contains terminological, definitive and linguistic notes. Writing about the memory space of the South Caucasus, it was necessary to select the appropriate language that would bond the enormous cultural diversity of the complicated region. The issue of translation and transliteration of the languages used in the region – in this case Abkhazian, Azerbaijani, Georgian, Armenian, Ossetian and Russian – required uniformity. These languages are written in four different alphabetical orders (Georgian, Armenian, Latin and Cyrillic), which is an additional difficulty. Terminology and definitions were also a separate issue. The intertwining of political, legal, cultural and social orders in mnemonic narratives makes it necessary to clarify and justify the choice of individual terms.

The first chapter contains theoretical considerations related to the presence of the past in the present. It constitutes a detailed conceptualization and discussion of the basic conditions of the politics of memory, as well as its analytical implications. Therefore, knowing the multitude of potential ways of talking about the issue, in the chapter an interpretation model is presented that seems to be adequate for the studied political space. On the one hand, it is necessary to point to the reductive, conflicting perception of the political nature of memory by its carriers. On the other hand, it should be noted that the potential of cultural artifacts, embodied memorial sites, allows an in-depth discussion of the most ambiguous and unsaid elements. The chapter reflects on the issue of the ambiguity of collective memory, then the theoretical key relationship for the book is discussed, i.e., the one that occurs between memory, power and politics. Based on the theoretical background outlined in this way, the structure of the research field is presented at the end of the chapter.

The second chapter discussed the question of the transformation of the structure of the model of memory and forgetfulness in Georgia, Armenia, Nagorno-Karabakh and Abkhazia in the previous regime of truth, and thus, historically, during the existence of the USSR. Particularly important in this context is reflection on the issue of Sovietization, included in the postcolonial category of mental Sovietization and in a narrow view as a specific historical process. I am trying to present ways of building memory structures in the Soviet era, because, given the basic hypothesis of work, they are continued in collective memories shaped after the fall of the imperial structure of the USSR. The chapter begins with theoretical

considerations on different approaches to Sovietization and the issue of the impact of Sovietization on the space of representation. Then, the history of Sovietization in a narrow sense was presented, i.e., the establishment of Soviet power as part of the process of *korenizaciya* (indigenization) in each fragment of the research field. Then the dynamics of changes of memory in different periods of the Soviet state's existence is described. In the second part of the chapter, I describe specific local conditions for the Sovietization of the representation of the past in the South Caucasus. The last subsection is devoted to the issue of de-Sovietization and colonial elements that have been preserved in the changed regime of truth after the collapse of the USSR.

The third chapter contains an analysis of the most important dimensions of the memory *imaginarium*. So, I describe postcolonial, conflict and community dimensions in turn. For each of them I subjectively chose anthropological examples which are the result of field studies. For the postcolonial level, the ethnographic example is the multi-site ethnography of post-Soviet nostalgia and longing and the duality of colonial experience. In the next subsection, I discuss the reality of conflict interpretation of memory and existence in a permanent state of emergency characterizing the existence of Nagorno-Karabakh. In the conflict dimension, this is an ethnographic view of the post-conflict visual space in Nagorno-Karabakh. In the next subsection, I write about community projects to build a new identity model, using a wide spectrum of ethnographic examples from Abkhazia. In the community dimension, I am using the example of a visual representation of community creation in Abkhazia. In the last subsection, which stands as a binder, I describe the imagination, social *imaginarium* and its individual elements – representations, reflections and constructions, which are the basis for interpreting the relationship between power and memory.

The fourth chapter contains four smaller, separate narratives contained in subsections. Referring to the research structure, these narratives are ethnographic exemplifications of discursive dimensions shaping the space of memory. In the first subsection, I describe the creation of a new regime of truth that manifests itself at the moment of transformation after a historical break. The mechanism is based here mainly on the reductionist way of interpreting the social phenomena of memory. The second subsection is a description of memory excluded and marginalized in the fight for hegemony. The narrative of this fragment is an ethnographic description of the case of the Museum of Soviet Occupation in Tbilisi, which is part of the Georgian National Museum. In the next part, I discuss what

I previously called the individual practice of political politics of memory. Here, my ethnographic story revolves around one character – Soso, guardian and inhabitant of the Museum-Printing House, an isolated relic of the past in the center of Tbilisi. In the last two subsections, based on two ethnographic examples, one from Armenia and the other from Georgia, I describe the hybrid narratives, which are the most socially clear frame of memory—a discursive hybrid of power-knowledge and everyday embodied political being. The sub-chapters contain narratives that are a summary and interpretative description of the emergence of the hybrid narrative, the result of official and marginalized narratives within discourse. My analysis there is based on two examples – an analysis of the case of the cultural landscape of Gori and the Stalin Museum, and the structures of ethnographic and philosophical interpretation of the concept of genocide in Armenia on the example of the Genocide Museum in Yerevan.

Indeks osób

A

Abashidze Zviad 175
Abowian Chaczatur 272
Abrahamian Lewon 139
Abrahams Roger D. 243, 249
Ackermann Felix 100, 105
Acton Edward 138
Adamczewski Przemysław 41, 56,
110–115, 209, 239
Agamben Giorgio 219, 248
Agarunow Albert 230
Agatangelos 149
Ajlisli Akram 46–47
Akcarn Taner 319
Aleksijewicz Swietłana 128–129, 134
Alijew Heydar 323
Alijew İlham 47, 323
Alijewa Mehriban 323
Amar Tarik Cyril 105
Anderson Benedict 80–81,
246–247
Andranik (Ozarian), generał 111
Andronikaszwili Kote, książę 117
Angrosino Michael 34, 53
Ankwab Aleksandr 337
Antidze Margarita 202
Antoszewski Andrzej 189
Ardzinba Władysław 257, 271
Arendt Hannah 84, 86, 220
Aronoff Myron J. 31
Asmus Ronald 13
Assmann Aleida 61, 75–76, 78, 95,
129, 141

Assmann Jan 18, 59, 61–62, 64–66,
71–73, 75
Assorodobraj-Kula Nina 78
Astourian Stephan H. 48
Auron Yair 319
Awszarjan Gagik 230–231

B

Bachtin Michaił 84, 86
Bagramjan (Howhaness) Iwan 143,
145
Bakradze Lasha 203, 205–206
Bakuła Bogusław 186
Bal Mieke 60
Banks Marcus 34
Bardesanies 149
Basajew Szamil 252, 265
Batiashvili Nutsa 48, 151
Bax Chantal 90
Beach Derek 35
Beck Ulrich 221
Beinorius Audrius 184
Bennett Andrew 35
Beria Ławrientij 117–118, 120, 146,
281–282, 295, 306
Bernhard Michael 68–69
Bhabha Homi K. 186
Bińczyk Ewa 93
Blauvelt Timothy K. 118–120, 146
Bloch Mark 60
Bloxham Donald 152
Blumberg Renata 193
Bobako Monika 30

- Bobelian Michael 154
 Bodio Tadeusz 168
 Bogolubski Jurij (Giorgi Rusi) 159
 Bolgova Irina V. 214
 Bourdieu Pierre 75, 244, 300
 Breźniew Leonid 124, 145, 171,
 174, 253
 Broers Laurence 36, 172, 214, 236,
 239
 Brubaker Rogers 244
 Brydon Diana 104
 Buliński Tarzycjusz 304
 Bunjadow Zia 47, 49
 Burton Tara I. 197
- C**
 Carmichael Cathie 152, 319
 Cchakaja Micheil 143
 Ceaușescu Nicolae 302
 Certeau Michel de 219, 222
 Chadzimba Raul 266, 337
 Chakrabarty Dipesh 186
 Chan Panach Ali 230
 Charatjan Hranusz 320–321
 Checkel Jeffrey T. 35
 Chernetsky Vitaly 186
 Cheterian Vicken 239
 Chikovani Nino 48
 Chioni Moore David 184, 189
 Chruszczow Nikita 124, 146, 235,
 298, 306
 Ciesielska Małgorzata 34
 Coburn Noah 193
 Confino Alon 60, 136
 Connerton Paul 23, 75, 127–128
 Coppieters Bruno 168, 171
 Cornell Svante E. 13, 36, 46, 48,
 229, 235
 Corney Frederick C. 138
 Croissant Michael P. 239
- Czachor Rafał 20, 40, 46, 113–114,
 118, 120, 219, 239
 Czanturia Gia 194–195
 Czolokaszwili Kaichosro „Kakuca”
 162, 175
- D**
 Davis Vicky 130
 Dawid IV Budowniczy, król Gruzji
 151, 158–160, 165, 201, 270,
 286, 332
 Dawid z Sasunu 149, 272
 de Waal Thomas 155, 225, 227–
 –228, 230, 232, 234–235, 272,
 319
 Debo Richard K. 115
 Dekmejjan R. H. 153
 Demetriusz I, król Gruzji 151
 Demirczjan Karen 124, 173
 Demytrie Rayhan 204
 Denzin Norman K. 31, 35
 Dijk Teun van 34, 81
 Długoręki Jurij 159
 Dudwick Nora 168, 173
 Dundua Salome 175
 Durkheim Emile 60
 Dziubka Kazimierz 89–90, 103, 220
 Dżanaszia Simon 177, 280
 Dżugaszwili Besarion (Wissarion)
 306
 Dżugaszwili Wissarionowicz Józef
 293–294, 306
- E**
 Edwards Maxim 177
 Elczibej Abulfaz 47, 234
 Ellena Monica 289
 Emeryk Władysław 195
 Engels Friedrich 158
 Etkind Alexander 141

F

- Fairbanks Charles H. 13, 169–170
 Fanon Frantz 185–186
 Fedor Julie 135
 Figes Orlando 138
 Fontana Andrea 34
 Forest Benjamin 131–132
 Foucault Michel 26, 32, 73, 82–83,
 93, 325
 Frey James H. 34
 Furier Andrzej 158, 162, 170, 195

G

- Gachava Nino 204
 Gagarin Jurij 159, 271
 Gagoszaszwili Soso 289
 Gamkrelidze Tamar 273
 Gamsachurdia Koke 404
 Gamsachurdia Zwiad 171, 194,
 265–266, 282
 Gandhi Leela 184–187, 191, 247
 Garagazov Rauf 239
 Garsoïan Nina 148–149
 Gawrycki Marcin F. 168
 Geertz Clifford 30–31, 34, 123
 Geladze Ketewan (Jekaterina) 306
 Geller Michaił 123
 Gellner Ernest 246–247
 Geukjian Ohannes 175, 239
 Geworg V 109
 Giddens Anthony 93, 221
 Göçek Fatma M. 152, 319
 Goffman Erving 300
 Gorbaczow Michaił 124, 169,
 171, 174
 Górecki Wojciech 40, 47
 Górny Maciej 18
 Gramsci Antonio 83, 85, 188, 223,
 334
 Grigoryan Armen 14

- Gubrium Jaber E. 32
 Güçlü Yücel 324
 Gudkov Lev (Gudkow Lew) 130,
 203, 205
 Gudkova Svetlana 34
 Gugushvili Alexi 146, 203, 205, 313
 Gurewicz Michaił 145

H

- Habermas Jürgen 86, 221
 Hajrapetjan Lewon 237
 Hakobyan Tatul 234, 239
 Halbwachs Maurice 60–62, 64, 78,
 176
 Hale Henry E. 46, 168, 173
 Harris Alfred 243, 249
 Heidegger Martin 77
 Herakliusz II, król Gruzji 291
 Herbut Ryszard 189
 Herodot 11
 Hewitt George 209
 Hezjod 11
 Hitler Adolf 141, 324
 Hladík Radim 184
 Hobsbawm Eric 80–81, 183
 Holstein James A. 32
 Hovannisian Richard G. 21, 108,
 111, 152
 Hryniewicz Janusz T. 193
 Hunt Nigel C. 139
 Huseynov Rusif 177
 Hylland Eriksen T. 248

I

- Iwaniszwili Bidzina 172

J

- Janion Maria 186
 Jellinek Georg 17
 Jersild Austin 209

Jerzy II, król Gruzji 151
 Jerzy III, król Gruzji 151
 Johnson Juliet 131–132
 Jones Stephen F. 71, 106, 117–118,
 162, 170, 214
 Jorgensen Marianne W. 82
 Joseliani Dżaba 171

K

Kabachnik Peter 146, 203, 205, 313
 Kaczyński Lech 14
 Kairski Mariusz 304
 Kalicka Joanna 68
 Kanajan Drastamat (Generał Dro)
 28, 111
 Kaniowska Katarzyna 19
 Kansteiner Wulf 12
 Kapuściński Ryszard 193
 Karaia Tamar 175
 Kautsky Karl 188
 Kačka Katarzyna 24
 Kemal Mustafa (Atatürk) 114
 Keshavarzian Arang 193
 Khan Mohammad Agha 291
 Khozrevanidze Nino 291
 Kiguradze Temur 280
 King Charles 120–121, 125, 209
 Kirow Siergiej 112–113
 Kirschenbaum Lisa A. 133, 140
 Kirvalidze Ana 203
 Kitowani Tengiz 171
 Klimow Elem 133–134
 Kłoskowska Antonina 245
 Kochadze Nutri 314
 Koczanowicz Leszek 85–86, 220
 Koczarjan Robert 172–173, 175
 Kolossov Vladimir 213
 Konarzewska Natalia 168, 170
 Koposov Nikolay 67, 80, 130
 Korkuć Maciej 43

Kosienkowski Marcin 219
 Kostawa Merab 194, 282
 Krzysztan Bartłomiej 32, 104, 146,
 184–186, 203, 222, 232, 238, 289
 Kubik Jan 31, 33, 68–69, 190
 Kula Witold 64
 Kułaga Łukasz 17
 Kundera Milan 74
 Kuzio Taras 15, 103, 214

L

Laclau Ernesto 82–83, 89, 164,
 220–221, 223–224, 334
 Lanskoj Miriam 20
 Le Goff Jacques 63–64, 74
 Leder Andrzej 73
 Lefort Claude 86
 Lenin Włodzimierz 106, 109, 115–
 116, 121–122, 124, 127, 137–
 139, 144–145, 158, 161, 168,
 188, 192, 198, 202, 207, 210–
 212, 271, 293–294, 299, 307–
 308, 341–342, 344
 Leselidze Konstantin, generał 143,
 252, 261, 271
 Lewada Jurij 101, 130
 Lewy Guenter 319
 Lincoln Yvonne S. 31, 35
 Lipman Maria 203, 205
 Loomba Ania 186, 189
 Ludwik XVI, król Francji 302

Ł

Łakoba Nestor 118–120, 143, 257
 Łoposzko Tadeusz 148–149
 Łukaszenko Aleksandr 299

M

Macharadze Filipe 116–117, 143
 Mahoney James 35

- Mamedov Mikail 47
 Mamikonian Wardan 272
 Mannheim Karl 61
 Markedonov Sergey 39, 239
 Marks Karol (Marx Karl) 157–158
 Martin Terry D. 107, 138
 Martow Julij 161
 Marutjan Harutjun (Marutyán Harutyun) 153–154, 156, 319, 321–323
 Masing-Delic Irene 138
 Masztoc Mesrop 150, 272, 318
 Materski Wojciech 124
 Max-Neef Manfred A. 29
 Mdiwiani Polikarpe „Budu” 116
 Mdzinarishvili David 202
 Meier Christian 164
 Memmi Albert 186
 Menteszaszwili Iwane 279–280, 284, 286–287
 Merridale Catherine 126, 133–134
 Mevius Martin 123
 Miasnikjan Aleksander „Martuni” 108–109, 143
 Michaels Paula 186, 214
 Mikojan Anastas 112, 116, 144–146
 Mikojan Artiom 144–146
 Miller Donald E. 152, 319
 Miller Lorna T. 152, 319
 Minasjan Siergiej 175
 Mkrtychyan Narek 48
 Mojżesz z Chorenu 148–150
 Montefiore Simon S. 145
 Morozov Vyacheslav 186, 214
 Motyka Grzegorz 56
 Mouffe Chantal 84–85, 88–89, 94, 220–224, 233–234
 Musayelyan Lusine 234
- N**
 Naimark Norman M. 319
 Narimanow Nariman 112–114
 Nasmyth Peter 157
 Nichanian Marc 319
 Nicolescu Basarab 29
 Nietzsche Friedrich 60
 Nijakowski Lech M. 62, 68–69, 81
 Nikołajew Leonid 112
 Nilsson Niklas 170
 Nodia Gia 171
 Nora Pierre 59, 62–63, 71–72, 75, 78–79, 267
 Norris Stephen M. 135
 North Douglass C. 93
 Nowak Andrzej 124
 Nussimbaum Lew (pseud. Essad Bej, Kurban Said) 12–13
 Nyżdeh Garegin (właśc. Garegin Ter-Harutjunjan) 28, 108, 156, 230, 271–272
- O**
 O’Lear Shannon 239
 O’Loughlin John 213
 Offe Claus 15, 103
 Öhlander Magnus 34
 Olszewski Paweł 111
 Ordżonikidze Grigorij (Grigol) „Sergo” 109, 112–113, 115–116, 146, 281–282
 Oshagan Vahé 272
- P**
 Panian Karnig 319
 Panossian Razmik 48, 148–150, 272
 Paszinian Nikola 20, 175
 Pedersen Rasmus B. 35
 Phillips Louise 82

- Piechowiak-Lamparska Joanna 169, 204
 Pisowicz Andrzej 41–42
 Platon 60
 Plechanow Georgij 161
 Polegkyi Oleksii 132
 Polese Abel 193
 Pompejusz (Gnaeus Pompeius Magnus) 148
 Prigarin Aleksandr 193
 Prokop Krzysztof 222
 Przybyszewska Juel Dagny 195
 Przybyszewski Stanisław 195
 Putin Władimir 299, 337
- R**
 Račevskis Kārlis 186
 Rajabova Sara 323
 Ranger Terrence 80–81
 Rasiński Lotar 82
 Rayfield Donald 151, 281, 292–293
 Redgate Anne Elizabeth 150
 Reiss Tom 13
 Rekhviashvili Lela 193
 Riabczuk Mykoła 186
 Richmond Walter 209
 Ricœur Paul 19, 70–71
 Rodionow Igor, generał 195
 Roediger III Henry L. 12
 Rouhier-Willoughby Jeanmarie 135–136
 Rousseau Jean-Jacques 60
- S**
 Saakashvili Mikheil (Saakaszwili Micheil) 13–14, 146, 160, 165, 170–172, 174–175, 194, 204, 273, 277, 295, 332, 337
 Said Edward W. 33, 186–187
 Said Kurban zob. Nussimbaum Lew
 Sallnow Michael J. 248
 Salopek Paul 289
 Saparov Arsène 112–114, 154, 239
 Sarkisjan Serż 173
 Sarkisjan Wazgen 172–173, 175
 Sartre Jean-Paul 186
 Saryusz-Wolska Magdalena 12, 67
 Schatz Edward 32
 Schmitt Carl 84–85, 220–221
 Scudieri Giovanni 196
 Sefiljan Žirair 149–150
 Serbyn Roman 135
 Serwantisjan Garegin 149
 Shatirishvili Zaza 151
 Sigua Tengiz 171
 Simon Julian 319
 Sivan Emmanuel 130
 Smith Anthony D. 80–81, 244, 246–248, 268
 Smith Jeremy 116, 146
 Smola Klavdia 186
 Snyder Timothy 23, 141
 Sołżenicyn Aleksander 123
 Souleimanov Emil 36–37
 Sowa Jan 29
 Spetschinsky Laetitia 214
 Spivak Gayatri Chakravorty 186, 214
 Stalin Wissarionowicz Józef 28, 109, 113–114, 116–117, 121–123, 133, 142, 144–146, 160, 169, 192, 198, 202–207, 213, 243, 253, 281, 288–289, 291, 293–295, 298–300, 304–316, 342, 368–369, 371–375
 Staniszkis Jadwiga 189
 Starr S. Frederick 13
 Stryjek Tomasz 69
 Sułtanow Bej Chosrow 111

- Suny Ronald Grigol 20–21, 109,
115, 117, 122–124, 138, 152,
168, 171–172, 272, 319
- Suthers Elspeth 20
- Svanidze Natalia 214
- Świda-Ziemia Hanna 165, 167
- Świętochowski Tadeusz 48–49, 225,
325
- Szacka Barbara 62
- Szacki Jerzy 82
- Szaumjan Stiepan 110, 143, 228
- Szeptycki Andrzej 168
- Szewardnadze Eduard 13, 125, 169,
171, 174, 265, 300
- Sznirelman Wiktor 49
- Szpociński Andrzej 78–79
- T**
- Takaiszwili Ekwtime 280
- Tamara, królowa Gruzji 151, 159,
270
- Taylor Charles 73–74
- Ter-Petrosjan Lewon 172–173
- Thiongoó Ngugi wa 185
- Thomas William I. 31, 72, 227, 276
- Thompson Montgomery
William 111
- Tigranes II Wielki, król Armenii 148
- Tirytales III, król Armenii 149
- Tlostanova Madina 186, 189
- Toal Gerard (Tuathail Gearóid) 213
- Toft Monica D. 253
- Tönnies Ferdinand 245, 267
- Topouria George 204
- Toria Malkhaz 71, 152, 159–160,
284
- Toumanoff Cyril 209
- Trocki Lew 101, 161, 309
- Troebst Stefan 50, 78, 80
- Trzaskowski Piotr 170
- Tumanian Howhannes 272
- Tumarkin Nina 126–127, 130, 133,
138, 141
- Turner Victor W. 243–244, 248–249
- Tyszka Krzysztof 121–124
- U**
- Uffelmann Dirk 186
- Üngör Uğur Ümit 152
- Urbansky Sören 100, 105
- V**
- Vico Giambattista 60, 177, 248
- Vosgianian Varujan 217
- W**
- Wacquant Loic J. D. 75, 300
- Walker Christopher J. 228
- Wang Zheng 31
- Warburg Aby 61, 64
- Weber Max 179
- Weiss-Wendt Anton 154
- Wertsch James V. 12
- Whiting Robert 239
- Winter Jay 130
- Witek Piotr 68
- Wolanik Boström Katarzyna 34
- Wolfrum Edgar 68
- Wood Elizabeth A. 135
- Woroncow Michał, książę 279
- Wydra Harald 127
- Y**
- Yates Frances 79
- Yemelianova Galina M. 37, 239
- Z**
- Zakrzewska-Dubasowa Mirosława
108
- Zamiatin Eugeniusz 140

Zieliński Mateusz 56
Zinoviev Aleksandr 101
Žižek Slavoj 302
Znaniński Florian 31

Ž

Žordania Noe 161
Žordania Redžeb 160–161
Žwania Zuraba 170

Арлазоров Михаил 145
Афанасьева Анастасия И. 130

Багапш Нури 256
Дзидзария Георгий Алексеевич
209
Камынин Владимир Д. 130
Линченко Андрей 135
Меркушин Виктор И. 130
Оплетина Надежда В. 130
Проказина Н. В 130
Старых Н. П. 130
Трипольский Владимир Б. 130
Троцкий Лев zob. Trocki Lew

Indeks nazw geograficznych

A

- Abchaska Autonomiczna
 Socjalistyczna Republika
 Sowiecka 16, 40, 252
- Abchaska Socjalistyczna Republika
 Sowiecka 119
- Abchazi (właśc. Abchazowie) 40
- Abchazja 13, 15, 16, 18, 20, 24, 36–
–38, 40, 42, 44, 45, 48, 50–
–52, 54, 55, 59, 79, 92, 95, 96,
104, 106, 118–120, 139, 143,
147, 167, 174, 176, 183, 185,
188, 190, 195, 197, 202, 207,
208, 209, 211–214, 217, 219–
–222, 224, 225, 243, 244, 249–
–260, 262–269, 271, 273–275,
277, 282, 285, 290, 328–332,
334, 337
- Abchazowie 40, 71, 118, 120, 209,
213, 216, 219, 248, 252, 254,
256, 257, 261, 263, 265, 266,
269
- Achalciche 305
- Achalgori 310
- Achalkalaki 107
- Achmeta 203
- Adler 252
- Adżaria 208
- Afganistan 193
- Agdam 226, 234–238, 241
- Akura 203
- Alawerdi 144
- Alazani, rzeka 203
- Amerykanie 296
- Ananuri 292
- Apchazeti (Abchazja) 40
- Apsny Ahayntq̄arra (Republika
 Abchazji) 40
- Arabowie 149
- Aragwi, rzeka 292
- Arcach (Górski Karabach) 16, 39
- Arcachski Tigranakert 226
- Armenia 13–16, 18, 20, 21, 24, 27,
28, 38, 39, 41, 44, 45, 47–55,
59, 79, 96, 106–114, 143–150,
152, 154–157, 163, 166–168,
172, 173, 175, 176, 183, 185,
188, 190, 191, 193, 201, 202,
208, 211, 214, 215, 217, 219,
221, 225–227, 229, 233–235,
243, 247, 269, 271–275, 282,
290, 292, 316, 317, 320, 321,
323, 328–331, 334, 336, 337
- Armeńska SRS 124, 153, 175, 274,
317
- Askeran 226, 234, 236
- Asyryjczycy 153
- Awlabari, dzielnica Tbilisi 291
- Azerbejdżan 13, 15, 16, 20, 21, 38,
39, 41, 44–48, 50, 107, 110–
–115, 155, 175, 218, 219, 225–
–227, 229, 233, 234, 243, 282,
292, 323–325, 337
- Azerbejdżanie 41, 49, 71, 110, 112,
113, 123, 175, 196, 227, 228,
234, 235, 237, 238, 240, 241,
273, 321, 324, 325
- Azerbejdżańska SRS 38, 40, 112, 114

Azerowie (właśc. Azerbejdżanie) 41
 Azja 15, 50
 Azja Centralna 100, 131, 206

B

Babilon 149
 Baku 13, 47, 110, 111, 155, 294,
 295, 324
 Bałkany 27
 Batumi 106, 117, 280, 291, 294, 295
 Besarabia 100
 Białoruś 80, 109, 134, 299
 Biszkek 16, 20, 225, 235
 Bliski Wschód 206
 Bośnia 196
 Brytyjczycy 111
 Bułgaria 28, 80
 Bzyb, rzeka 253
 Bzypta 253

C

Cchinwali (oset. Cchinwal) 40, 310
 Cesarstwo Rosyjskie 21, 28, 105, 110,
 124, 188, 194, 209, 215, 216, 225,
 243, 248, 269, 272, 292
 Chanat Karabachski 230
 Chankendi (Stepanakert) 228
 Chewsuretia 162
 Chodżały 235, 236, 323, 324
 Cicerakaberd 154, 317, 318, 320,
 337
 Cromi 203
 Czechosłowacja 242
 Czczeni 265
 Czerkiesi (Adygowie) 209

D

Dagestan 292
 Demokratyczna Republika
 Armenii, Pierwsza Republika

Armenii 21, 28, 106, 107, 110,
 111, 155, 156, 330
 Demokratyczna Republika
 Azerbejdżanu 106, 110, 111
 Demokratyczna Republika Gruzji
 21, 71, 106, 115, 118, 151, 157,
 160, 175, 270, 277, 281, 286,
 330
 Didgori 158
 Dioskuria (Dioskuriada) 208
 Dolina Alazani 203
 Dolina Araratu 113
 Doniecka Republika Ludowa 38,
 337
 Dżomardli 324

E

Egrisi 209
 Enguri, rzeka 262
 Erebuni, dzielnica Erywania 150
 Erywań 42, 55, 71, 108, 109, 111,
 113, 154–156, 172, 176, 229,
 271, 317–323, 332, 337
 Erzurum 155
 Europa 28, 50, 187, 188, 296, 297,
 299, 324
 Europa Środkowa, 27, 100, 106,
 141, 184
 Europa Środkowa i Wschodnia 23,
 27, 67, 132, 170, 308
 Europa Wschodnia 27, 67, 80, 141
 Europa Zachodnia 63, 67
 Europejczycy 157

F

Federacja Rosyjska 16, 17, 44, 268,
 285, 310
 Finlandia 161, 309
 Fizuli 234
 Francja 59, 60, 162, 280

G

Gagra 250–255, 261, 265
 Gali, miasto 260–263, 265
 Gali, rejon 224
 Gandżasar, monastyr 226, 237
 Gazanczecoc, katedra 230
 Gelati 160
 Georgijewsk 291
 Giaczrypsz (gruz. Leselidze) 252, 261
 Giumri (daw. Aleksandropol) 108
 Gori 53, 55, 71, 144–146, 160, 201, 203–206, 295, 301, 303, 305–308, 310–315
 Goris 229
 Gorisciche 305
 Górski Karabach 13, 15, 16, 19, 20, 24, 28, 36–39, 41, 42, 44–46, 49–52, 54, 55, 59, 79, 92, 95, 96, 104, 106–108, 110–115, 143, 147, 150, 154–156, 167, 172, 176, 183, 185, 188, 190, 202, 208, 211, 214, 218, 219, 221, 222, 225–227, 229, 231, 233, 235–237, 239–243, 249, 250, 269–271, 273–275, 290, 316, 320, 322, 323, 325, 327, 329–334, 336, 337
 Górsko-Karabachski Obwód Autonomiczny, NKAO 16, 38, 39, 115, 236
 Góry Gomborskie 203
 Góry Wardeniskie 113
 Góry Zangezurskie 113
 Grecja 152, 292
 Grecy 119, 128, 153
 Gruzini 20, 49, 71, 94, 115, 119, 120, 123, 157, 159, 177, 178, 195, 203, 205–207, 211, 216, 219, 224, 255, 257, 261–266,

268, 279, 283, 285, 286, 296, 299, 310, 337
 Gruzjińska Droga Wojenna 159, 203
 Gruzjińska SRS 16, 40, 117, 119, 125, 252, 273, 282
 Gruzjińskie Muzeum Narodowe, Tbilisi 55, 175, 177, 194, 277–280
 Gruzja 13–15, 18, 20, 21, 24, 27, 28, 37, 40, 44, 45, 47–55, 59, 79, 96, 106–108, 112, 115–119, 139, 143–148, 150–152, 157, 158–163, 166–172, 174, 176, 177, 183–185, 188, 190–195, 201–206, 208, 209, 211–216, 218, 219, 221, 227, 243, 247, 249, 250, 252, 262, 263, 265–267, 269, 270, 273, 275, 277–280, 282, 283, 285, 286, 288, 289–292, 298, 299, 304, 306, 327, 329–331, 334, 337
 Gudauta 210, 212, 252, 256, 261
 Gugark 324
 Gulistan 292
 Guria 117

H

Haghpat (klasztór) 144
 Hrazdan, rzeka 154, 318
 Hussar Isyrton (Osetia Południowa) 41

I

Imeretia 117, 291
 Imperium Osmańskie 206, 215, 217
 Iran 193, 227, 291
 Isani, dzielnica Tbilisi 291
 Islamska Republika Iranu 17
 Iwanjan (Chodżały) 235
 Izrael 209

J

Jałta 298, 307
 Jezydzi 153
 Jugosławia 242

K

Kachetia 162, 203
 Kanał Białomorski 140, 144
 Karelia 144
 Kaspi, miasto 292
 Kaukaz 12–14, 27, 37, 44, 56, 67,
 100, 105, 107, 108, 111, 112,
 115, 116, 120, 138, 143, 150,
 152, 160, 167, 206, 209, 214,
 215, 243, 253, 279, 280, 292,
 328, 329
 Kaukaz Południowy 11, 14, 15, 17,
 18, 21–27, 33, 35–37, 43, 44,
 49, 51–53, 55, 56, 63, 71–73,
 76, 77, 79, 80, 84–88, 90, 99,
 100, 104–107, 110, 112, 113,
 116, 119, 123, 131, 134, 142–
 –144, 148, 153, 160, 162, 177,
 178, 183, 184, 185, 188, 191,
 192, 202, 208, 221, 223, 225,
 227, 242, 243, 246–249, 262,
 282, 286, 292, 303, 304, 327–
 –330, 332, 333
 Kaukaz Północny 44, 140, 200, 252,
 311
 Kiczán 236
 Kirgistan 235
 Kistowie 203
 Kolchida 209
 Konstantynopol (Stambuł) 106
 Kraj Krasnodarski 251
 Krasna Polana 209
 Kresy Wschodnie 14
 Kronsztad 117
 Królestwo Imeretii 291

Królestwo Kartlii i Kachetii 206, 291
 Krtsanisi, dzielnica Tbilisi 158, 292
 Krym 212, 337
 Kurdowie 111
 Kutaisi 117, 194, 204, 280

L

Laczym, korytarz laczyński 16, 39, 229
 Lazyka 209
 Liban 209
 Lori 107, 144

Ł

Ługańska Republika Ludowa 337

M

Mccheta 117
 Medyna 209
 Megrele 172, 265, 306
 Megrelia-Górna Swanetia 117, 171,
 262
 Mekka 209
 Miedwieżegorsk 144
 Mongolia 100
 Montevideo 17
 Morze Czarne 151, 209, 293
 Morze Kaspijskie 151, 292, 293
 Moskwa 113, 114, 116, 123, 124,
 131, 147, 159, 175, 195
 Mtkwari, rzeka 194, 291
 Muzeum Braci Mikojanów, Sanahin
 144, 145
 Muzeum Gruzji 280
 Muzeum Józefa Stalina, Gori 53,
 55, 71, 144–146, 201, 203, 295,
 301–304, 306, 314, 316
 Muzeum Kaukaskie 280
 Muzeum Kaukazu 280
 Muzeum Sowieckiej Okupacji,
 Tbilisi 55, 175, 178, 270, 277–

- 281, 283, 284, 287, 288, 304, 333
 Muzeum-drukarnia, Tbilisi 55, 201, 288, 289, 291, 293, 296, 297, 300-302, 333
- N**
 Nachiczewan 16, 46, 107, 112, 113
 Naddniestrzańska Republika Mołdawska 38
 Naddniestrze 36
 Nauru 16, 38
 Niemcy 28, 68, 295
 Niemcy, naród 28, 198, 323
 Nikaragua 16, 38
 Nizinny Karabach 236
- O**
 Oczamczyra 250, 253, 254, 260-263
 Ormianie 14, 16, 20, 28, 38-42, 46, 47, 49, 71, 109-114, 119, 143, 145, 148-150, 153-156, 172, 175, 196, 211, 215, 217, 219, 225-231, 233-237, 241, 265, 266, 269, 272, 291, 316, 318-325, 332, 337
 Osetia Południowa 13, 15, 16, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 174, 197, 217, 218, 225, 243, 277, 282, 285, 305, 310, 312
 Osetyjczycy 41
 Osetyńcy (właśc. Osetyjczycy) 41
 Osmanowie 216
- P**
 Partowie 148
 Paryż 106
 Persja, Imperium Perskie 111, 158, 159, 292
 Persowie 149, 216
 Polacy 14, 310
 Polska Rzeczpospolita Ludowa, PRL 140, 165, 166
 Polska, Rzeczpospolita Polska 27, 67, 80, 121, 166, 298, 308, 328
 Południowoosetyjski Obwód Autonomiczny 16, 40
 Powieniec 144
 Półwysep Kerczeński 143
 Przełęcz Dźwari 159
 Psou, rzeka 251
- R**
 Racza-Leczchumi-Dolna Swanetia 203
 Region nadwołżański 140
 Rejon agdamski 39
 Rejon dżebrailski 39
 Rejon fizuliński 39
 Rejon kelbadżarski 39
 Rejon kubatliński 39
 Rejon laczyński 39, 229
 Rejon martakercki 38
 Rejon martuniński 39
 Rejon miedwieżegorski 144
 Rejon oczamczyrski 262
 Rejon szaumianowski 38
 Rejon zangelański 39
 Republika Abchazji 16, 40, 224, 249
 Republika Arcachu (Republika Górskiego Karabachu) 39
 Republika Armenii 106, 229
 Republika Górskiego Karabachu 16, 38, 39, 40, 234, 236
 Republika Górskiej Armenii 28, 108, 114, 156, 271
 Republika Mordowii 237
 Republika Osetii Południowej 16, 38, 40

- Republika Turecka 17, 156
 Rica, jezioro 253
 Rosja 16, 38, 50, 80, 86, 94, 100,
 115, 118, 122, 124, 130, 134,
 135, 147, 152, 156, 159, 171,
 184, 188, 190, 198, 206, 215,
 216, 219, 237, 265, 266, 269,
 285, 291, 296, 299, 337
 Rosjanie 119, 196, 198
 Rosyjska Federacyjna
 Socjalistyczna Republika
 Sowiecka 120, 188
 Rumunia 80
 Rzym, Cesarstwo Rzymskie 138,
 148
- S**
- Samaczabło (Osetia Południowa)
 40, 310
 Samchret Oseti (Osetia
 Południowa) 41
 Samgori, dzielnica Tbilisi 193
 Sanahin 144, 145
 Sankt Petersburg 308
 Seleucydzi 148
 Senaki 143, 252, 261
 Serbia 80
 Sewan, jezioro 109
 Soczi 252, 298
 Sołowiecki Obóz Specjalnego
 Przeznaczenia 140
 Spartanie 292
 Stany Zjednoczone Ameryki, USA,
 Ameryka 111, 296, 297, 299
 Stepanakert 176, 208, 213, 226, 228,
 229, 234, 235
 Suchum (gruz. Suchumi) 20, 71,
 118, 176, 192, 208–213, 251,
 252, 253, 256, 257, 259–263,
 266, 271
- Suchy Most, Tbilisi 191–195, 197
 Sumgait 155, 156, 231, 235, 320–
 –322
 Swanetia 162
 Swanowie 172
 Syberia 117, 140, 272, 295
 Syria 16, 38, 209
 Szosa Abżajska 261
 Szosa Suchumska 252
 Szowi 202
 Szusza (orm. Szuszi) 40, 111, 211,
 226–237, 240, 262
- T**
- Tabriz 227
 Tambow 117
 Taszkient 131
 Tbilisi 55, 106, 113, 117, 118, 146,
 158, 159, 175, 176, 191–196,
 198, 201, 203, 212, 252, 256,
 261, 263, 265, 266, 270, 277,
 280, 286, 288, 291, 292, 294,
 295, 305, 307, 310, 312, 333
 Telawi 203
 Termopile 292
 Tianeti 203
 Tkłarczel (gruz. Tkłarczeli) 256
 Trabzon 155
 Turcja 111, 114, 153, 209, 217, 320
 Turcy 149, 151, 155, 158, 217, 321
 Turkiestan 110
 Turkmenczaj 292
- U**
- Ukraina 80, 140, 143
 Unia Europejska 141, 296
 Uplisciche 306
 Ural 140
 Uszguli 131
 Uzbekistan 131

W

- Wan, jezioro 155
 Wank 226, 234, 236, 237
 Waranda (Fizuli) 234
 Waspurakan (właśc. Armenia Zachodnia) 155, 320
 Wąwóz Pankisi 203
 Wenezuela 16, 38
 Wesołoje 252
 Wewnętrzna Kartlia 145, 203, 292, 305, 312
 Węgry 80
 Wielka Armenia 148
 Władykaukaz 159
 Wschodnia Anatolia 215, 318
 Wyżyna Armeńska 41

Z

- Zachodnia Armenia 155, 318, 320
 Zakaukaska Demokratyczna Republika Federacyjna 21, 110, 227, 243
 Zakaukaska Federacyjna Socjalistyczna Republika Sowiecka 109, 114, 115, 118, 119, 213

- Zakaukazie (właśc. Kaukaz Południowy) 43, 44, 115
 Zangezur 107, 108, 111–114
 Zemo Alwani, 192, 201–203, 207
 Zugdidi 262, 264, 266
 Związek Socjalistycznych Republik Sowieckich, ZSRS, Związek Sowiecki 15, 19–22, 25, 26, 27, 28, 36, 40, 44–46, 50, 52, 53, 70, 80, 84, 92, 102, 103, 105, 107, 109, 116, 121–130, 132–148, 152–155, 157, 159, 161–166, 168, 169–174, 177–180, 184, 188–190, 192–196, 199, 203, 205, 210, 211, 215–218, 225, 234, 239, 242, 243, 244, 248, 251, 252, 260, 269, 277, 282, 284–287, 292, 293, 295, 296, 299, 300, 307, 310, 328, 330

Ż

- Żinwali 203
 Żydzi 156, 323, 324
 Żydzi górscy 230

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym.

Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej <http://monografie.fnp.org.pl/> w formule Open Access

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie
<http://monografie.fnp.org.pl/>



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyшек, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasiak, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*

Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*

Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*

Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*

Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*

dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*

i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*

(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*

Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*

Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*

Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej

historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grybień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, „*Officium a rationibus*”.
Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy?*
Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia

Urszula Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”.*
Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena



Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia.*
Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych.*
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach
w perspektywie filozofii Adama Smitha

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi...”*
Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów
mniejszości językowych Europy

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości.*
Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.*
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona.*
Religia i nauka w myśli Francisca Bacona

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens*
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa
anglosaskiego

2018

Radosław Bugowski, *Miasto w ruchu.*
Studium z dziejów przemieszczania na przykładzie społeczeństwa
Torunia 1891–1939

Waldemar Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej.*
Od totalitaryzmu do postmodernizmu

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*
Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee

Katarzyna Kalinowska-Sinkowska, *Praktyki flirtu i podrywku.*
Studium z mikrosocjologii emocji

Marek Węcowski, *Dylemat więźnia.*
Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele

Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii.*
Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera

2019

Michał Kaczmarczyk, *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej*

Maciej Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm.*
Studium filozofii politycznej Johna Deweya

Michał Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego*
kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego zarządzania

Maciej Mycielski, *W „naszym pogrobowym położeniu”.*
Kajetan Koźmian po powstaniu listopadowym

Kamil Pietrowiak, *Świat po omacku.*
Etnograficzne studium (nie)widerzenia i (nie)sprawności

Rafał Rutkowski, *Norweska kronika Mnicha Teodoryka.*
Północna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów
powszechnych (koniec XII wieku)

Agata Stasiak, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii.*
Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości

Magdalena Wnuk, *Kierunek Zachód, przystanek emigracja.*
Adaptacja polskich emigrantów w Austrii, Szwecji
i we Włoszech od lat 80. XX w. do współczesności

2020

Ewa Brzeska, *Recepcja twórczości Samuela Becketta w Polsce*

Aleksandra Grzemska, *Matki i córki. Relacje rodzinne*
i artystyczne w autobiografiach kobiet po 1989 roku

Jacek Jarocki, *Świadomość, wolna wola, jaźń.*
Metafizyka Galena Strawsona



Sabina Macioszek, *Opera, ciała, technologie.*

Strategie współdziałania w XXI wieku

Wojciech Sawala, *Ekstaza, horror, solidarność. Wymiary bezosobowości w prozie Clarice Lispector*

Katarzyna Setkowicz, *Romans rycerski a początki zawodu pisarza w Hiszpanii*

Miłosz Stelmach, *Przecucie końca. Modernizm, późność i polskie kino*

2021

Aldona Kobus, *Autorstwo. Urynkowienie literatury i fantazmat podmiotu autorskiego*

Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

Bartłomiej Krzysztań, *Pamięć, polityczność, władza. Reprezentacje pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji*

Łukasz Moll, *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*

Damian Winczewski, *Filozofia społeczna Róży Luksemburg*

Anna Winkler, *Konieczność rewolucji? Marksieści francuscy wobec wydarzeń maja i czerwca 1968*

W PRZYGOTOWANIU

Patrycja Bąkowska, *Formy ekspresji podmiotowości nowoczesnej.
Tożsamość indywidualna i zbiorowa w poezji polskiej schyłku XVIII
i początku XIX wieku*

Kamil Frejlich, *Pod przysądem horodnictwa wileńskiego.
O jurydyce i jej mieszkańcach w XVII wieku*

Agata Błoch, *Wolni i zniewoleni.
Głosy grup podporządkowanych w historii imperium portugalskiego*

Marek Hermann, *Prawdopodobieństwo w retoryce antycznej*