

**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**  
**Instytut Antropologii i Etnologii UAM**

**Longin Graczyk**

**TOŻSAMOŚĆ POZA TERYTORIUM.**  
**KARAIMI, ORMIANIE I TATARZY W POLSCE:**  
**REINTEGRACJE WSPÓLNOT ETNICZNYCH**

**Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem:**  
**prof. UAM dr. hab. Adama Pomiecińskiego**

**Poznań, 2024**



## **Tożsamość poza terytorium.**

### **Karaimi, Ormianie i Tatarzy w Polsce: reintegracje wspólnot etnicznych**

#### SPIS TREŚCI

Wprowadzenie – s. 3

Część teoretyczna

Rozdział 1

Narzędzia interpretacji – s. 11

Rozdział 2

Badania terenowe – s. 21

Część analityczna

Rozdział 3

Historie etniczne: Karaimi, Ormianie, Tatarzy – s. 41

Rozdział 4

Spektakle i prezentacje etniczne – s. 75

Rozdział 5

Tożsamości poza terytoriami – s. 137

Część syntetyczna

Podsumowania – s. 221

Bibliografia – s. 231

Netografia – s. 246

Czasopisma, gazety, wydawnictwa – s. 250

## Wprowadzenie

Zatytułowanie tekstu to także zabieg wytyczania jakiejś granicy, jeszcze nieokreślonej, nieostrej, zakotwiczonej raczej u brzegów ledwie majaczącego zjawiska. Bez pewności, ale z hipotetycznym zakreśleniem i wyodrębnieniem tematu. Przypomina nieco słynną refleksję Fredrika Bartha dotyczącą sposobów tworzenia ludzkich wspólnot. Nazwanie, czyli i wskazywanie odrębności, zakreślenie granicy grupy, jest aktem najczęściej dokonywanym przez „tych”, którzy pozostają na zewnątrz zakreślonej wspólnoty. Nazywanie ma funkcję praktyczną i magiczną. Wskazuje kierunek poszukiwań i zapowiada wydobycie jakiegoś kształtu, nawet jeśli na tej zapowiedzi plan się wyczerpuje. Pozostaje działaniem spoglądającego i tym, w co i jak ukształtuje odbierany poprzez siebie obraz.

Spójrzmy więc na „tekst” jak na formę symbolizującą egzystencję - bez tytułu, bez imienia, bez nazwy nie istnieje „w pełni”. Jest niekompletny, nieidentyfikowalny, pozbawiony odniesienia, tożsamości. „Tekst” jako metafora obejmuje, czy człowieczeństwo, czy kultury – jako atrybut „jakaś” rzeczywistość, egzystencję, zjawisko. „Tekst” jako pojęcie jest równie trudny do zdefiniowania, szczególnie jeśli chcemy uniknąć narzucania arbitralnych przekonań, unieruchomienia wykluczającego doświadczanie danego zjawiska (czy będzie to dotknięcie, współtworzenie, czy badanie danego fenomenu). Definicja pozostaje definiowaniem, nie przepisem, procesem, nie regułą, niekończącym się wysiłkiem zakreślania granic, formy, szukaniem wyrazu - wyrażenia. I jak sugestywnie przekonywał Ludwik Wittgenstein, szukajmy użycia, nie znaczenia, czyli także relacji zachodzących pomiędzy obrazem, językiem a rzeczywistością, którą język „usiłuje opisać”, a który posiada własną, autonomiczną strukturę. Pytanie to można sformułować więc następująco: w jaki sposób język deformuje, a z drugiej strony umożliwia obrazowanie rzeczywistości? Docieramy w ten sposób do zagadnień dotyczących komunikacji rzeczywistości, istot, ludzi, w końcu komunikowania się z samym sobą.

Jednym z celów tej pracy jest zmierzenie się z opisaniem procesu tworzenia tożsamości przez ludzi i ich społeczności (sygnalizując, dalej będzie także o podobnie nieustannych kłopotach z pojęciami i definicjami). Rozprawa dotyczy opisu jednego z fragmentów kulturowego działania człowieka, odbywającego się w konkretnych kontekstach kulturowych. Uchwycenie części kulturowego wymiaru świata, skoncentrowanego na procesie budowania tożsamości sytuowanej etnicznie sprowadza rozmaite kłopoty dotyczące definicji, pojęć,

opisu, przekładu, wyśrodkowywania ujęcia między prawidłowościami (niepewnymi) a procesem i zmianą (nieustającymi).

Odpowiedzi udzielać mają małe wspólnoty dokonujące rozmaitych zabiegów w swojej strategii kulturowego trwania (procesualnych, ponawianych, z doświadczaniem rozpadu, zanikania i ponownej reintegracji). Praca ta jest etnograficznym studium obejmującym kilkunastoletnie obserwacje, a także współczesne przejawy tworzenia społeczności Ormian, Karaimów i Tatarów w Polsce. Pretekstem do jej napisania stały się badania kilku grup ludzi, którzy zdecydowanie „czują” i „prezentują” swoją odrębność, podkreślają więzi i wspólne pochodzenie, jako wystarczające do tworzenia swoich społeczności. Próba docierania do sygnalizowanych problemów, nie jest możliwa bez odniesienia do kultury jako systemu, rozumianego za Cliffordem Geertzem, jako sieć znaczeń, których badanie to zmierzenie się rozpoznawaniem i interpretowaniem „społecznych działań w społecznym świecie”<sup>1</sup>. A wszystko poprzez dociekania rozumiane jako antropologiczne, których sens precyzyjnie sformułował Wojciech Burszta – „antropologia (...) zajmuje się ludzką intencjonalnością, próbując orzec, jak ludzie radzą sobie w życiu, jak konstruują różne jego pojęciowe modele, jak – wreszcie – owe odmienne wizje świata mają się wzajem do siebie. Jest tedy antropologia rozpięta między pokusą uniwersalizmu i partykularności”<sup>2</sup>.

Złożoność badanych zjawisk, przenikanie rozmaitych płaszczyzn kulturowych tworzy kontekst, na którego odsłonięcie pozwolić powinien „gęsty opis” wspólnot etnicznych i ich działań. W ślad za metaforami amerykańskiego socjologa Ervinga Goffmana, rzeczywistości społecznej jako teatru i uczestnika jako społecznego aktora, istotnym było moje bezpośrednie doświadczenie i współtworzenie „spektakli” kulturowych, wiążących relację wiedzy i odczuć trudnych (niemożliwych do zwerbalizowania). By przywołać jeszcze refleksję teoretyka kultury i antropologa Ludwika Stommy: „taka jest współczesna etnologia. Nie może w niej istnieć pytanie, na które próba odpowiedzi nie prowadziłaby do szerokiej refleksji, ogarniającej różne i rozległe obszary kultury, nie zdawałaby sprawy z owego ciągłego, wzajemnego przenikania się empirii i mitu, myślenia racjonalnego i mitycznego, obserwacji mikrokosmosu i wizji makrokosmosu. Przenikanie stoi u podstaw systemu każdej kultury, sprawiając zarówno to, że w ludowym micie odnajdujemy przerażenie i radość,

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s. 26.

<sup>2</sup> Wojciech Józef Burszta, *Kicz konsumpcyjny*, notatki robocze (maszynopis), s.1.

wielkość i nędzę otaczającej rzeczywistości, jako i to, że owa „namacalna”, „empiryczna” rzeczywistość włączona zostaje w mit, nabiera uniwersalnych i nadrealnych sensów, które sprawiają z kolei, że w kulturze poczynają funkcjonować „odwieczne prawa”, „święte prawdy”, „instynktowne przeświadczenia” (...) Nie ma w kulturze zjawisk odrębnych, wyłączonych, przypadkowych, niepowiązanych”<sup>3</sup>.

Już we wstępie, jako rodzaju naprowadzenia na „trop” zjawisk przedstawianych w pracy poświęconej trzem społecznościom odmiennym etnicznie w procesie reintegracji swoich wspólnot, przewija się swoista próba porządkowania, właśnie wyznaczania granic opisu, choć i ten jako konstrukcyjny i arbitralny musi być ułomny. Niech pozostanie jednak, jako owe „rozpięcie pomiędzy pokusą uniwersalności a partykularności”, jako ramy opisu pewnej części wymiaru kultury, bez aspiracji do przedstawiania jej jako „wizji makrokosmosu”. Istotnym jest refleksja o przenikaniu się wszystkich zjawisk kulturowych: drobnych przejawów i rewolucyjnych wynalazków, rutynowej praktyki i niecodziennych zdarzeń, spotkań „przy kawie” i wyjątkowych uroczystościach. Układają się one lub są układane w pewien porządek – taki choćby jak poniższa praca, przedstawiająca trzy społeczności etniczne żyjące w Polsce: Karaimów, Tatarów i Ormian. Już teraz zasadnym jest dopisanie – a zarazem społeczności, które współtworzą ludzie pochodzenia karaimskiego, tatarskiego i ormiańskiego, a także osoby zachowujące świadomość etnicznego pochodzenia. Równocześnie z ludźmi wcześniej, przed zetknięciem z przedstawicielami grup etnicznych, w żadnym lub niewielkim stopniu z danymi etnosami powiązani. Byłem jedną z tych osób „niepowiązanych”, tak przynajmniej na początku badań myślałem. Faktycznie i formalnie sytuowałem się i byłem usytuowany poza wymienionymi społecznościami etnicznymi. Jednym z ważniejszych powodów mojego przystąpienia do badań sytuacji Karaimów, Ormian i Tatarów w Polsce, było skojarzenie przez prof. Kwirynę Handke (pierwszą promotorkę tej pracy) problematyki i zjawisk: „odradzających się mniejszości etnicznych, wytwarzania „nowych tożsamości” przez lokalne społeczności oraz kulturowego pogranicza „Zachodu” i „Wschodu” w Polsce”. Jak chciał Clifford Geertz „nic nie jest oczywiste”, a o przystąpieniu do badań zdecydowała jedno z tych niewidzialnych nici i powiązań „tkających sieci znaczeń”. Około 2002 roku prowadziłem rozmowy i konsultacje z prof. Kwiryną Handke dotyczące przeprowadzenia badań etnograficznych w ramach studium doktoranckiego Instytutu Słowistki Polskiej Akademii Nauk. W trakcie tych spotkań zaczęliśmy „przyglądać się”

---

<sup>3</sup> Ludwik Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 8.

grupom, społecznościom mieszkającym w Polsce, których przedstawiciele deklarowali pochodzenie spoza słowiańskich kultur i języków.. Bezpośrednią inspiracją były wątki „zderzenia i konfliktu” odmiennych kultur, które opisałem w pracy o recepcji filmu „Czas Apokalipsy” Francisa Ford Coppoli z 1979 roku oraz bardzo aktywna działalność na rzecz stowarzyszenia Ormian polskich, jednej z bliskich znajomych prof. Kwiryny Handke. Była to osoba niepochodząca z ormiańskiej społeczności, pozostająca jednym „z filarów” etnicznej działalności warszawskiego środowiska Ormian polskich<sup>4</sup>.

W rozdziale pierwszym referuję ramy teoretyczne niniejszej pracy, przedstawiając jednocześnie wybrane koncepcje i definicje: etniczności, tożsamości kulturowej, wspólnoty i społeczności, w tym specjalnie – pojęcia mniejszości etnicznej, tożsamości i terytorium, rzeczywistości wirtualnej i ich wzajemnych powiązań w procesie reintegrowania wspólnot etnicznych. Proponując w rozprawie odejście od opisywania grup etnicznych poprzez „tradycyjne” atrybuty kulturowe, przedstawiam swoiste „migawki” kulturowe, przejawiające się w „techmedialnym” zapośredniczeniu i społecznym „spektaklu codzienności”. Ukazane zostanie zarazem podejście do istotnych pojęć kultury popularnej, życia codziennego i tożsamości etnicznej oraz objaśniony zostanie argument, że tożsamość podlega ulega nieustannej redefinicji, a wspólnoty reintegracji.

W rozdziale drugim pozostając nadal w teoretycznych ramach, przedstawiam metody badań realizowanych w perspektywie antropologii doświadczenia, wraz z zarysem sposobu ich przeprowadzenia. Zaczynając od charakterystyki zastosowanych metod badań etnograficznych w terenie, w trakcie których bardzo szybko weryfikowałem przydatność i swoje umiejętności prowadzenia obserwacji uczestniczącej, wywiadów strukturyzowanych i swobodnych, kwerendy i dokumentacji. Tradycyjne metody okazały się być użyteczne w rozpoznawaniu „pola badawczego”, „terenu”, „grupy badanej”, ale już niewystarczające do przekonującego uchwycenia i zrozumienia procesów reintegracji etnicznych społeczności. Porządkując część dokumentacji i doświadczeń - segregując, analizując i wstępnie syntetyzując gromadzoną wiedzę z drugiego etapu swojej aktywności badawczej (współpraca z organizacjami etnicznymi po 2007 roku), zorientowałem się, że prowadzę (pozwalam się

---

<sup>4</sup> prof. dr hab. Kwiryna Handke -znakomita badaczka językoznawstwa polskiego i słowiańskiego, w tym szczególnie dialektu kaszubskiego, socjolog języka, varsavianistka, specjalista nazewnictwa miejskiego (<https://ispan.waw.pl/default/biogram/kwiryna-handke>), działała w Radzie Naukowej i zarządzie IS PAN, była pierwszą promotorką niniejszej rozprawy: Tożsamość poza terytorium. Karaimi, Ormianie, Tatarzy: reintegracje wspólnot etnicznych.

prowadzić) badania bliższe założeniom „etnografii performatywnej”, niż „obserwacyjnej”. Podążam, między innymi za Kirsten Hastrup, która wyraźnie rozwijając obserwacje i interpretacje Victora Turnera, zauważa, że kulturowa wiedza „magazynuje się raczej w działaniach niż słowach”. To postmodernistyczny sceptycyzm nakłada na etnografa obowiązek „samorefleksji i ironii, zarówno nad procesem badawczym, jak również własną pozycją w tym procesie”. Przedstawione badania są z jednej strony zapisem kilkunastu lat przyglądania się i współuczestniczenia w swoistym procesie reintegracji karaimskich, ormiańskich i tatarskich społeczności, z drugiej prezentacją wielogłosowości i nieustannie „negocjowanych” tożsamości lokowanych etnicznie.

W rozdziale trzecim przedstawiam najważniejsze informacje dotyczące historii kultury i dziejów polskich Tatarów, Ormian i Karaimów, unikając konkurowania z wnikliwie opracowanymi dziejami wymienionych mniejszości. Dokonam przy okazji przeglądu dotychczasowych badań i stanowisk zajmowanych przez wybranych badaczy wymienionych mniejszości. Przedstawię także „migawki” współczesnych społeczności Karaimów, Tatarów i Ormian w Polsce, które cały czas funkcjonują w kulturze „offline”. Historie tych grup zapisują historycy kilku specjalności (najczęściej historia polityczna, wojskowości, rzadziej historia kultury, historia społeczna). Znaczącymi kronikarzami, dokumentalistami i pierwszymi komentatorami historii poszczególnych wspólnot pozostają ich przedstawiciele. Poddając krytycznemu spojrzeniu problematykę „obiektywnego opowiadania historii”, przedstawiam historie skonstruowane przez historyków i przedstawicieli mniejszości (w kolejnych częściach zajmując się symbolicznymi przedstawieniami pochodzenia i dziejów poszczególnych społeczności etnicznych). Będzie to także przyglądanie się różnym poziomom symbolicznego, ideologicznego i komunikacyjnego pojmowania swojego etnosu, zarazem ukazujące proces deterytorializacji i reterytorializacji. Równolegle w tej części zaprezentowane zostaną role ikonicznych miejsc znaczących, symbolicznych domen etnicznych, etnicznego panteonu znaczących postaci grup, dyskursów religijnych i światopoglądowych w procesach tożsamościowych i reintegracyjnych. W kontekście i bezpośrednio przedstawiam relacje z „większością”, otoczeniem oraz znaczone większym dystansem grupowym - relacje z „krewniaczymi” grupami etnicznymi, czyli będzie to także rozprawa o granicach etnicznych i grupowych tożsamościach. Wszystkie zagadnienia podejmowane będą jak ilustracje, przedstawienia, czy też „zagęszczone” opisy procesu reintegracji poszczególnych wspólnot etnicznych.



Rozdział czwarty poświęcony jest sposobom odgrywania „karaimskości”, „tatarskości” i „ormiańskości”, usytuowania w tym procesie poszczególnych tożsamości, których etniczne odróżnienie bywa tylko jednym z elementów znaczących. Przedstawiam wybrane fragmenty „zawartości” kulturowej i sposoby reintegrowania poszczególnych społeczności. Wskazuję także równoległe funkcjonowanie danej społeczności w sieci i poza nią. Te różne „istnienia” społeczności uzupełniają się wzajemnie, choć zdarzą się przypadki wykluczające. W rozdziale przedstawiam kilka przykładów swoistych „seansów” etnicznych, reintegracji zachodzącej poprzez „codzienne” działania, jak i spotkania, biesiady, wycieczki. Nawiązuję do znaczenia oficjalnych uroczystości świeckich i religijnych, wystaw i prezentacji oraz kreowanych tradycji, którym współcześnie społeczności Tatarów, Karaimów i Ormian poświęcają szczególną uwagę. Opisuję przyglądanie się i uczestniczenie w sytuacjach codziennych i odświętnych, które często w niezwerbalizowany, nietekstualny, bezrefleksyjny sposób budują czy umacniają tożsamość etniczną. W tym miejscu przedstawiony został również opis współtworzenia etnicznych spektakli „rzeczywistości, jej przeżywania i ekspresji”, czyli sposobu prowadzenia badań etnograficznych pozostających w nurcie antropologii doświadczenia.

W rozdziale piątym przedstawiam sposoby esencjonalizacji i reprezentacji poszczególnych wspólnot etnicznych, dokładniej analizując „wirtualne przestrzenie”, witryny i strony, w których dochodzi do reterytorializacji wspólnoty i jej przeniesienia w nową formę etnicznego utożsamiania. Przedstawiam podział na witryny „spontaniczne” i „instytucjonalne”, a przy okazji medialne konteksty, w jakich funkcjonują dane wspólnoty etniczne w sieci i poza nią.

Pokazuję podobieństwa i różnice pomiędzy poszczególnymi sposobami redefiniowania swoich tożsamości i ustanawiania „wirtualnych terytoriów”. Pojawia się w tym rozdziale tatarska „wirtualna orda”, karaimska „wirtualny dżymat” i ormiańska „wirtualna diaspora”. Rozpatruję przy okazji obrazy poszczególnych wspólnot wykonywane na potrzeby „obcych” – naukowców, dziennikarzy, pasjonatów i turystów, czyli otoczenia poszczególnych społeczności, prezentowania swojej grupy „innym”, „obcym”, „nie swoim”. W kontekście zajmował się będę szukaniem kolejnego wcielania się mitów spajających poszczególne grupy, wskazując na procesualność reintegracyjnych zabiegów i spektakli tworzonych przez Karaimów, Ormian, Tatarów w Polsce w pierwszym ćwierćwieczu XXI wieku.

Podsumowanie, poza wnioskami i refleksjami obejmującymi całą rozprawę, jest także swoistym sprawozdaniem z współuczestniczenia w procesie reintegracji społeczności karaimskich, ormiańskich i tatarskich w Polsce. Zastosowanie metod etnografii performatywnej, było z jednej strony doświadczeniem współuczestniczenia i współtworzenia etnicznych działań, z drugiej swoistym „re-mediowaniem” etnicznych tożsamości dokonywanym „w odwrotnym kierunku” – wyjścia wspólnot etnicznych „na zewnątrz” poprzez animacje, parateatralne i artystyczne narzędzia. Z pewnością te działania stanowią obszerny materiał do analizy badawczej, wymagają jednak oddzielnej pracy, sprofilowanej nieco innym tematem rozprawy.

## Rozdział 1

### Narzędzia interpretacji

Clifford Geertz przeanalizował trzy współczesne konfiguracje myśli o społeczeństwie i kulturze, które według niego rekonstruowane są przez analogię: do gry, do dramatu i teatru oraz stosujące analogie do tekstu. Zaznaczał jednocześnie, że żadna wyraźnie nie jest wyodrębniana, raczej współwystępują, a poszczególni badacze i teoretycy „oscylują pomiędzy różnymi analogiami, niekiedy w jednym i tym samym opracowaniu”<sup>5</sup>. Podobnie w poniższej rozprawie podjęta jest strategia opisywania zachodzących na siebie tożsamościowych „gier”, terytorialnych „dramatów” i „tekstualnych” mniejszości etnicznych, „zanurzone” i „zapośredniczone” w światach: realnym i wirtualnym sieci internetowej.

„Dramat” - „spektakl” społeczny rozgrywa się na wszystkich poziomach zorganizowanej ludzkiej egzystencji, od państwa po rodzinę. Ta myśl Victora Turnera zakreśla zakres poniższej rozprawy. Dramat pojmowany jako gra, przedstawienie, z zachowaniem wszystkich przynależnych tej metaforze przeniesień. Pojawia się więc scena – przestrzeń etnicznego funkcjonowania; aktorzy – ludzie na rozmaite sposoby wiążący swoją świadomość z etnicznym odniesieniem; „grający” przedstawienie dotyczące redefiniowania tożsamości, używając rozmaitych środków wyrazu. Właśnie trwa przestawianie dekoracji, ujętych w tej chwili pokrótce jako sieciowych, zdematerializowanych i symbolicznych. Są oczywiście zakulisowe zdarzenia: nad reżyserią czuwa kolejne pokolenie nowatorów, liderów i animatorów, dodają procesualnej choreografii, starają się dopasować dramat do oczekiwań publiczności i własnego wyczucia tworzonego od nowa „spektaklu”.

Dramat jest metaforą, która staje się dramatem – przedstawieniem procesu, zjawisk, które bardziej ulotne, niż trwałe, osadzone w historycznym i kulturowym kontekście, zdają się wskazywać na kolejną formę tradycji i zmiany. Tym razem jednak w zdecydowanie odmienionych okolicznościach, wyznaczanych procesami globalizacji, upadku imperiów i hierarchicznie pojmowanych organizacji społecznych, zmianie technologicznego paradygmatu generującego i wpływającego na te swoiste procesy. Wszystko zanurzone w Dramacie – Kulturze, której wyłącznie człowiek nadaje znaczenie. Niemiecki filozof i ekonomista Othmar Spann uniwersalizował ludzkość porównując ją do Anthroposa –

---

<sup>5</sup> Steve Fenton, *Etniczność*, tłum. Ewa Chomiczka, Warszawa 2007, s. 17.

wielkiego człowieka, który krocząc przez tysiące lat, wciela się i objawia w różnych wspólnotach, miejscach i epokach. Liczne badania religioznawców i etnologów wskazują, że miarą rzeczywistości jest człowiek – zarówno czasu, jak i przestrzeni, historii czy przyszłości. Simone Weil przeciwstawiała naturę kulturze, nazywa społeczeństwo ludzkie Wielkim Zwierzęciem, kierując się bardziej instynktem niż rozumem, że bardziej jest we władaniu determinizmów natury, praw przyrodniczych aniżeli jednostka. Dwa skrajne stanowiska metaforycznie ujawniaj dychotomię, która znajduje się w centrum sporów prowadzonych wśród teoretyków socjologii i antropologii. Co determinuje świat człowieka – świat natury czy świat kultury? Bez referowania wszystkich stanowisk, badania i przytaczane poniżej refleksje na ich temat wyrosły z przekonania o kulturowym wymiarze świata. Poniższy opis to spojrzenie na ludzką intencjonalność, a słowami Wojciecha Burszty – będzie to zarazem przyglądanie się „jak ludzie radzą sobie w życiu, jak konstruują różne jego pojęciowe modele, jak – wreszcie – owe odmienne wizje świata mają się wzajem do siebie”. Będzie to spojrzenie na owego Anthroposa i Wielkie Zwierzę, konkretnego i zmaterializowanego, symbolizującego wspólnoty, stanowiące podmiot poniższej rozprawy: polskich Tatarów, Karaimów i Ormian, żyjących współcześnie, w odliczanych kolejno latach dwudziestego pierwszego wieku. By dopełnić „dramaturgiczną” triadę, wstępnie zakreślona została akcja i czas, natomiast wskazaniem miejsca, jest przymiotnik polscy. Zdaje się zakreślać terytorium – scenę „dramatu”, jednak to jedna z „nie-oczywistości”, która wiąże się z problemami tożsamości etnicznej i jej współczesnych przejawów w wymienionych grupach etnicznych jako społecznościach sieci „poza terytorium”.

Pozostając jeszcze przy metaforach, „dramat” utkany z relacji, interakcji, punktów węzłowych i przeniesień przypomina sieć. Metaforę wieloznaczną, doskonale opisującą współczesną kulturę i społeczności i metody ich badania. Jak każda przenośnia zawiera w sobie antynomię, która wyraża napięcie związane z pojmowaniem i opisywaniem świata. Z jednej strony to narzędzie, które pomaga „łowić”, szukać, łapać, chronić, rozwijać, ale i oplatać, zniewalać, ograniczać, redukować – czyli będące synonimem wolności. Z drugiej strony to system, struktura, wiążąca sobą forma, jako taka stabilność, przewidywalność, racjonalizacja, pozory logiczności formalnej, spójności, ukierunkowanie na bezpieczeństwo. Popularne w humanistycznej interpretacji są odwołania do sieci – znaczeń, powiązań, zależności, a także porównywanie lub dosłownie wyobrażanie sobie jako „sieci” – kultury, ludzkich zbiorowości, sposobów tworzenia relacji i wartości.

Czytelna ekspresją sieci stałą się udziałem technologia informatyczna, zmiana cywilizacyjnego paradygmatu, której specyfika opiera się na sposobach tworzenia struktur pasujących do wizerunku sieci – czyli powiązań, splotów i linii, siatki, powstających z połączonych elementów. Sieć wodociągowa, elektryczna, internetowa pośrednio wskazują na rolę tego metaforycznego pojęcia zaczerpniętego zapewne z obserwacji natury, a towarzyszącej człowiekowi od początków cywilizacji ludzkich – od sposobów ujarzmiania wielkich rzek po rzeczywistość „okablowaną” czy internetową. Jak dobitnie zaznaczał Witold Kukła, człowiek był i pozostaje miarą przestrzeni (czy i „miarą” kultur). Sieciowe odniesienia często kojarzone współcześnie z deluzowskimi techmediami – które oplatając społeczeństwa i jednostki, pozostają przyrządem władzy, źródłem wiedzy, miejscem nawiązywania ludzkich relacji, odbywającymi się w świecie fantazmatycznym. Gilles Deleuze wskazuje na postępującą pod wpływem technologii deterytorializację, która jest dla człowieka drogą bez powrotu, bez możliwości ponownej reterytorializacji. Mniej pesymistycznie wyraża się Zygmunt Bauman, wskazując na niemające wcześniej precedensu skurczenie przestrzeni i czasu, zasadniczo wpływające na kształt tradycyjnych społeczności lokalnych i regionalnych. Oznacza to zachwianie jednego z filarów tożsamości kulturowej całych grup i poszczególnych jednostek, dla których zdefiniowany obszar był, obok związków krwi, źródłem identyfikacji. We współczesnych społeczeństwach „związki społeczne stają się refleksywne, to znaczy, że muszą być ciągle ustanawiane, podtrzymywane i odnawiane przez jednostki”<sup>6</sup>. I jak wskazuje Bauman, znacząca część tych związków ma właśnie pozaterytorialny i wirtualny charakter, sytuowany w cyberprzestrzeni, której synonimem bardzo często jest internetowa sieć.

Rewolucja jakiej dokonały techmedia w wiedzy i informacji, w powiązaniu z globalizującą się gospodarką, gwałtownie rosnącą mobilnością fizyczną pracowników, sprawiają, że niektórzy badacze „konstatują spadek znaczenia roli terytorium w istnieniu i funkcjonowaniu społeczności lokalnych i regionalnych”<sup>7</sup>. Manuel Castells, opisujący bez demonizowania społeczne konsekwencje technicznego przełomu, zauważył, że jesteśmy współcześnie świadkami powstawania społeczeństwa sieciowego i podkreśla, że charakterystyczne dla tego typu społeczeństwa, jest nie krytyczna rola wiedzy i informacji (były one zawsze centralne we wszystkich społeczeństwach), ale nowy zbiór technik informacyjnych. Jakkolwiek złowieszczo brzmiałby głosy krytykujące, a nawet podważające

---

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *Płynna nowoczesność*, Warszawa, 2006, s. 9-28.

<sup>7</sup> Tamże, s. 9-28.

wirtualną rzeczywistość – metaforyczna sieć zjawia się po raz kolejny w naszej „rzeczywistości” i będąc wytworem kultury, wpływa na nią w sposób zasadniczy. Sieć internetowa według Marka Postera, teoretyka Internetu stała się nowym paradygmatem ontologicznym człowieka<sup>8</sup>. W takim ujęciu wyłania się nowa przestrzeń – „nieprzestrzeń”, zdematerializowana, choć niepozbawiona granic. Przestrzeń wyobraźni, relacji mentalnych, interakcji zachodzących pomiędzy ludźmi za pomocą narzędzi tworzonych przez cyfrową technologię. Choć to już dialog „nieobecnych” z „nieobecnymi”, nieliniarna komunikacja nazywana hipertekstową, multimedialne praktyki komunikacyjne, pozbawione centrum, ulotne, nietrwałe, w których czas został pozbawiony chronologii i realnie zniwelowany, choć jeszcze nie całkowicie zniesiony. Nowe środowisko w zasadniczy sposób wpływa na tożsamość jej uczestników, kreatorów i dysponentów. Zarówno w wymiarze grupowym, jak i jednostkowym. Wojciech Chyła pisał, że tożsamość dzisiaj, w jej najnowszej postaci tożsamości medialnej, wirtualnej, istnieje w formie popędowego fantazmatu i jest kwestią rynkową, w szczególności marketingową. „Znikają wobec tego stałość i całość tożsamości (ustalenie jej jako stałej uznanej całości), ale pryskają też i prawowitość i przynależność, biorące się z materialnej charakterystyki przedstawień. Bo znika w tym systemie materialność - podstawa genezy, przeto i rozróżnialnej w stałości ustaleń jakiegokolwiek różnicy. Różnicy również między ideą a jej konkretną materialną realizacją - przedstawieniem”<sup>9</sup>.

Tożsamość staje się płynna, nieweryfikowalna, fikcyjna – staje się grą w tożsamość, zakorzenioną w ludyczności i teleobecności. Chyła wskazuje trzy aspekty tożsamości, jako „technicznie reprodukowane (duplikowane) podmiotowi przez elektroniczne media: doświadczenie, myśl, pamięć”, które pozbawione materialnych przedstawień, determinują sieciową tożsamość. Według Paula Ricoeura, tożsamość grupy, kultury, ludu, narodu „nie jest tożsamością niezmiennej substancji ani trwałej struktury, ale oczywiście tożsamością opowiadania historii. (...) Skostniałe, pełne pychy pojmowanie kulturowej tożsamości utrudnia dostrzeżenie (...) możliwości ponownego przyjrzenia się przekazanej historii oraz możliwości dopuszczenia do głosu kilku historii, które dotyczą tej samej przeszłości”<sup>10</sup>.

W niniejszej rozprawie, tym co łączy przedstawione powyżej zagadnienia terytorium kulturowego i wirtualnej przestrzeni, społeczności etnicznych i społeczności sieciowych,

<sup>8</sup> Piotr Aptacy, *Meandry Cyberdemokracji*, „Opcje” nr 6 (29) 1999, s. 7-11.

<sup>9</sup> Wojciech Chyła, *Tożsamość medialna, tożsamość wirtualna, tożsamość merkantylizująca popędy*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. Wojciech Kalaga, Kraków 2007, s. 307 – 328.

<sup>10</sup> Tamże, s. 307 – 328.

tożsamość i sieciowanie w tak konstruowanym świecie - jest etniczność. To jedno z pojęć odwołujących się do kulturowego zróżnicowanie świata ludzi, ich wzorów, wartości, stylów życia oraz strategii, rytuałów, wspólnot. Etniczność jest zjawiskiem nadzwyczaj złożonym i skomplikowanym. Tworzy rodzaj mozaiki, jeśli spojrzeć na utwierdzające same siebie i podtrzymujące własną odrębność grupy ludzkie. Ma rację Aleksander Posern-Zieliński wskazując, że zjawisko etnicznego zróżnicowania nie jest niczym nowym, jeśli potraktować tę problematykę, jako spojrzenie na „obcych”, żyjących poza granicami „naszej” swojskiej ekumeny. Opisy „obcych”, barbarzyńców czy innych ludów znaleźć można, choćby u Herodota, z którym „podróżował” współcześnie Ryszard Kapuściński, niestrudzenie przedstawiając „innych”. Opisy ludów spoza granic własnego świata, znajdują się właściwie we wszelkich relacjach od czasu, kiedy człowiek posiadał umiejętność pisania – dając tym samym świadectwo nieprzemijalnego zainteresowania, tym jak ludzie organizują sobie życie i jak ono organizuje ludzi.

Grzegorz Babiński lapidarnie definiuje zjawisko etniczności, jako grupę ludzi połączonych specyficznym rodzajem więzi. Taka grupa bywa nazywana etnosem. Pobrzmiewa w tym echo precyzyjnej definicji narodu podanej przez Maxa Webera, według której tenże naród to grupa ludzi połączona przekonaniem o wspólnocie swego pochodzenia, dążąca do uzyskania lub utrzymania swego niezależnego państwa<sup>11</sup>. W tych formułach mieści się opisywane w pracy zjawisko, które jeśli próbować uniwersalizować, daje się wpisać w trwanie i przemianę ludzkich wspólnot. Poddane antropologicznemu oglądowi, zgodnie z duchem geertzowskiego „opisu gęstego”, ujawnia „osobliwości, nieciągłości, kontrasty i rzeczy unikalne, tylorowskie „głębokie różnorodności, wielości sposobów przynależności i bycia”. Specyficzna więź i jej przejawy są nawiązaniem do sieciowego charakteru ludzkich działań. Jednak pojawiającej się również w specyficznych okolicznościach rozkawałkowanego świata, globalizujących się systemów i ulokalnianych kultur. Zjawisko tworzenia i przynależności do wspólnot związane są z całą historią ludzkości, refleksje na konsekwencjami i znaczeniami tych procesów, to dyskurs o Obcym lub Innym. Jak stwierdził Wojciech Burszta, „na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych właśnie pojęcie inności stało się główną cechą definicyjną znaczącej części ówczesnej antropologii refleksyjnej. „Inność” zastąpiła tradycyjnie wyznaczone „pola badacze” i zakresy tematyczne. Problem „my” - „oni” jako problem poznawczego dystansu przeobraził się w kwestię „my” - „inni” jako problem

---

<sup>11</sup> Grzegorz Babiński, *Etniczność i religia. Formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red Aleksander Posern-Zieliński, Poznań 2003, s.9-20.

refleksyjnego namysłu i próba rozpoznania „bliskich obcych” już nie z odległych archipelagów, ale tych, którzy zasiedlają wieloetniczne i wielokulturowe państwa współczesnego świata”<sup>12</sup>.

Grzegorz Babiński wskazuje, że wzrost znaczenia czynników etnicznych można było obserwować na całym świecie od początku lat siedemdziesiątych<sup>13</sup>. Cechuje ten proces różnorodność form i trudności ze wskazaniem wspólnych przyczyn, choć przez wielu badaczy wiązany jest ze schyłkiem modernizmu. Więź etniczna okazała się wielką siłą mobilizującą, zdolną do zarówno otwartej agresji, jak i łączenia dla celów politycznych czy gospodarczych. Niepowodzeniem zakończyły się komunistyczne eksperymenty budowy społeczeństw ponadnarodowych, a migracje jednostek i grup (często wymuszane, jak w ZSRR, z rozpatrywanym dzisiaj aspektem imperialnego kolonializmu państwa radzieckiego) tylko zwiększyły etniczną stratyfikację i różnice między etnosami.

Oficjalna homogeniczność etniczna mieszkańców Polski, przestaje być obowiązującą ideologią w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku. W ostateczną fazę wkracza demontaż systemu komunistycznego, „wybucha” solidarnościowe społeczeństwo obywatelskie, otwarte, według definicji Russela, czy raczej „otwierające się”. W tym kontekście pojawiła się szczelina, poprzez którą ujawniać zaczęły się liczne grupy i społeczności, które określały swoje pochodzenie i więzi inaczej, niż polskie. Badania nad etnicznością przybierają wówczas na sile i do świadomości powszechnej zaczyna przebijać rzeczywistość różnorodności i wieloetnicznego obrazu, jaki po drugiej wojnie był usilnie zakrywany pozorną jednolitością. Szczególną uwagę zwrócono na mniejszość niemiecką, istnienie mniejszości białoruskiej, litewskiej, ukraińskiej i łemkowskiej, problematykę żydowską czy romską. Choć dyskurs naukowy zdeterminowany było politycznymi i demograficznymi aspektami „ujawnienia się” społeczności narodowościowych i etnicznych, przyczynił się do dokładniejszych badań zarówno socjologicznych, jak i antropologicznych.

W efekcie równolegle „odślaniano” istnienie grup mniej licznych i „niewykłanych” w bieżące problemy polityczne i tożsamościowe, a mające swoją odrębność, specyfikę, oryginalną reprezentację i zaświadczające o trwałości wspólnotowych więzi,

---

<sup>12</sup> Wojciech J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 14-15.

<sup>13</sup> Grzegorz Babiński, *Etniczność i religia...*, tamże, s. 9-20.



nieprzemijalności etnicznej tożsamości i żywotności procesów podtrzymujących ludzkie wspólnoty. Tom Edensor uważa, że tożsamość narodowa utrzymuje się w dzisiejszym globalizującym się świecie, a naród stanowi pierwszorzędą kategorię pojęciową, wokół której kształtowana jest tożsamość. Podobnie można spojrzeć na mniejszości etniczne czy narodowe, które jak narody czy małe narody korzystając z określenia spopularyzowanego przez Mirosława Hrocha, podlegają tym samym procesom tożsamościowym - zgodnie z socjologicznym postulatem badawczym i koncepcyjnym, traktującym makro sferę i mikro sferę jako swoiste kontinuum, jak opisuje Janusz Mucha a nie dychotomiczne rozdzielanie, zauważając problem skali, nie odmienności<sup>14</sup>.

Etniczność jest coraz częściej taką samą pierwszorzędą kategorią, określającą tożsamość wspólnot i jednostek. Jest to cecha określonej zbiorowości etnicznej, stanowiąca zespół wzajemnie i silnie z sobą powiązanych cech społeczno-kulturowych, określających odmienność i specyfikę konkretnej zbiorowości („swoich”) wobec zbiorowości innych („obcych”). Specyfika owa obejmuje najczęściej takie elementy, jak: wspólnota pochodzenia, wspólnota dziejów, wspólne terytorium, język i wierzenia. Etniczność odnoszona jest do wielu różnorodnych praktyk kulturowych, dzięki którym i poprzez które dochodzi do ustanowienia i manifestowania różnic międzyetnicznych. Członkowie grup etnicznych postrzegają siebie samych jako osoby odmienne w porównaniu z członkami pozostałych grup etnicznych, jak również są za takie uważane przez innych. Badacze zajmujący się zjawiskiem etniczności, zaznaczając świadomość wieloznaczności i szeroki zakres tego terminu, sytuują się w trzech podstawowych podejściach w rozumieniu etniczności. Podejście fundamentalistyczne zakłada, że tożsamość etniczna opiera się na głębokich, pierwotnych i podstawowych związkach jednostki z daną grupą czy kulturą (etniczność jako cecha dana, „wrodzona”), konstruktywistyczne wskazuje na przypadkowość i niestałość tożsamości etnicznej, traktując etniczność raczej jako wypadkową różnorodnych uwarunkowań i wydarzeń historycznych (etniczność jako cecha nabyta), natomiast instrumentalistyczne ujmuje etniczność jako koncepcję ideologiczną wykorzystywaną przez przywódców dla realizacji własnych celów. W rozprawie pojawia się także pojęcie „mniejszości marginalnych etnicznie”, sygnalizujące przedstawienie podejścia zbliżonego do konstruktywistycznego. Wprowadzenie, między innymi tego pojęcia, zakreśla tożsamościową „grę”, której

---

<sup>14</sup> Janusz Mucha, *Mniejszości kulturowe w procesie demokratyzacji w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, M. Szmeja (red.), Kraków 2008.

uczestnikami i aktorami są przedstawiciele omawianych mniejszości. Marginalność jest tu odniesieniem do tożsamości etnicznej, jako jednej z wielu możliwych do odczuwania przez pojedynczego człowieka we współczesnym świecie, zarazem stanowi opis wspólnot, które tworzą granice swojego etnicznego odróżnienia, nie egzekwując już „twardych” reguł pochodzenia i pokrewieństwa poszczególnych członków wspólnoty. Cały proces organizowania wspólnoty etnicznej, płynących z niej odniesień do poczucia tożsamości, streszcza obserwacja Benedicta Andersona, że naród nie tworzy się sam z siebie, ani z nadania Boga, lecz jest międzyludzką konstrukcją komunikacyjną, a więc wyobrażoną wspólnotą polityczną czy społeczną”. Warto także zwrócić uwagę na konstatacje Zygmunta Baumana, że coraz częściej sama tożsamość zastępuje wspólnotę.

Od kilkunastu lat powstaje w Polsce coraz więcej prac poświęconych zagadnieniom etniczności i tożsamości etnicznej. Zdecydowaną większość stanowią opracowania historyków oraz uczestników / przedstawicieli etnicznych wspólnot. Pojawiły się także interesujące i ważne prace etnograficzne, przedstawiające badania poszczególnych grup narodowych i etnicznych. Jednak niewiele z nich poświęconych było bardziej przyziemnym, codziennym i potocznym aspektom tożsamości etnicznej. Sama problematyka etniczności w sieci internetowej, wirtualnej rzeczywistości jest nadal w Polsce traktowana marginalnie. Podobnie nie pojawiły się opracowania procesu zmiany w tożsamościowych praktykach tytułowych mniejszości etnicznych: Karaimów, Ormian i Tatarów w Polsce<sup>15</sup>. Poniższa rozprawa jest podsumowaniem jedynych badań prowadzonych wśród tych grup etnicznych od 2004 roku w realnej i wirtualnej rzeczywistości, realizowanych w perspektywie antropologii doświadczenia. Zebrane doświadczenia przedstawiam w formie analitycznych opisów i metaforycznych odniesień, szukając najczytelniejszego sposobu przekazania doświadczonych rzeczywistości. Rozprawa została zestawiona z kilkunastu „spektakli” kulturowych – społecznych, ilustrując i przekazując przebieg badań jako procesu, który podążał za procesualnym spektaklem reintegracji społeczności etnicznych. Dominujące

---

<sup>15</sup> Odnotowując stan badań, do 2024 roku pojawiło się kilka publikacji dotyczących opisywanych społeczności etnicznych (Karaimów, Ormian, Tatarów w Polsce), wykraczających poza historyczne i środowiskowe (wewnątrzgrupowe) opracowania i dokumentacje coraz częściej przedstawiające „życie codzienne”, „małe historie”, sięgające do osobistych refleksji, dokumentujących ludzi i społeczności zwróconych „do współczesności”, między innymi: Bartosz Panek, *U nas każdy jest prorokiem. O Tatarach w Polsce*, Warszawa 2020; Monika Agopsowicz, *Kresowe Pokucie Rzeczpospolita ormiańska, Łomianki* 2014; Monika Agopsowicz, *Kresowego Pokucia początek. Ormianie*, Kraków 2022; Mariola Abkowicz, Anna Sulimowicz, *Karaj jollary - karaimskie drogi. Karaimi w dawnej fotografii*, Wrocław 2011.

ujęcia mniejszości etnicznych skupione są przede wszystkim na historii, a elementy kultury etnicznej do której się odnoszą, zazwyczaj prezentują „wynalezione tradycje” i obrzędy pochodzące sprzed wielu lat. Bez ujmowania wartości poznawczych i popularyzatorskich, poza kilkoma wyjątkami prace badawcze nie przedstawiają dynamicznych, procesualnych zjawisk, często trudnych do nazwania, a mocno osadzonych w kulturze popularnej (współczesnej). Tożsamość etniczną, podobnie jak narodową, „tworzą przyziemne, banalne formy i działania” jak charakteryzował Tom Edensor, często nawykowe i rutynowe, pozbawione refleksji, ani spektakularne, ani niezwykle, które raczej nie przyciągały uwagi badaczy<sup>16</sup>. Podobnie traktowane jest zjawisko swoistej remediacji, czyli „przedstawień” etniczności dokonywanych w sieci internetowej. Ta swoista luka w badaniach stała się inspiracją do spojrzenia na małe mniejszości i ich współczesne funkcjonowanie w Internecie.

Rozprawa poświęcona tożsamości etnicznej, „powstającej” poza terytorium (definiowanym jako „ojczyzna”, „nasza ziemia”, „siedziba pierwotna”), na przykładzie trzech społeczności etnicznych w Polsce, została zorganizowana wokół wymienionych wcześniej pojęć i choć bez zasadniczego twierdzenia, iż stanowią najbardziej oczywisty sposób ujęcia problemu. „Wynajdowanie” tożsamości i reintegracja wspólnot przez niezależne od siebie grupy Tatarów, Ormian i Karaimów jako społeczności etniczne, wpisane jest w proces globalizacji i lokalizacji oraz ów „ontologiczny” paradygmat techmedialny. Pozostaje nadzieja, że zastosowane pojęcia będą użytecznymi narzędziami, ujawniającymi powiązane konteksty, które przedstawią tożsamość poza terytorium jako zjawisko dynamiczne, różnorodne, płynne i realne.

Tim Edensora uważa, że tożsamość tworzona jest „z punktów wielkiej matrycy kulturowej, dostarczającej wielkiej liczby połączeń i węzłów, którym władza próbuje przypisać określone znaczenie, oraz konstelacji grupujących elementy kulturowe”<sup>17</sup>. Zgodnie z jego koncepcją, kultura stale znajduje się w procesie stawania się, dynamicznego wyrastania z przenikających się - kultury popularnej i życia codziennego. Ludzi dzięki temu tworzą i przetwarzają połączenie „między lokalnym i narodowym, narodowym i globalnym, codziennym i niezwykłym”. Stając wobec tej stałej procesualności, jako obserwator i uczestnik równocześnie doświadczający oglądania i współtworzenia „etnicznego spektaklu”, pozostaje

---

<sup>16</sup> Tim Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. Agata Sadza, Kraków 2004, s. 9-12.

<sup>17</sup> Tamże, s. 9-12.

sprawozdać, pamiętając o recepcie Clifforda Geertza - „antropolog kultury (...) podobny jest do karykaturzysty zmuszanego oddzielić istotne od drugorzędne, by następnie zarysować paroma kreskami to, co charakterystyczne, zasadnicze, najważniejsze. Zadanie jego nie polega więc na nierealnej pogoni za wiernością fotograficznego portretu (wiadomo zresztą, jak bardzo jest ona zdradliwa), lecz raczej na celnym doborze migawek – odnalezieniu owych centralnych determinant, które Paul Lazarsfeld nazwał był w swoim słowniku formułami-matkami (les formules mères)”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s. 93.

## Rozdział 2

### Badania terenowe

Badania, a właściwiej pierwsze obserwacje i zainteresowanie splątanymi tożsamościami, etnicznymi grupami i niedopowiedzeniami, które spotykałem w różnych publikacjach i opracowaniach etnograficznych, historycznych, popularnonaukowych, zaczynałem mniej więcej na początku dwudziestego pierwszego wieku. Pozostawałem wówczas z niewielkim i niepewnym przekonaniem do „przedmiotu” badań, raczej mgliście zarysowanym planem, bez przemyślanej metodologii i będących bardziej efektem splotu okoliczności i zobowiązania. Podczas rozmów kwalifikacyjnych do studium doktoranckiego inaugurującego moją aktywnością w ramach działalności Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, zaproponowałem dwa zagadnienia badawcze – sondując także zainteresowanie zakresem badań wśród egzaminujących: odtwarzanie wspólnoty kaszubskiej oraz / lub badanie pogranicza Wschodu i Zachodu w Polsce. Profesor Kwiryna Handke w odpowiedzi arbitralnie odrzuciła Kaszubów (zajmowała się językoznawczo i kulturoznawczo kaszubskimi społecznościami ponad 30 lat) i wskazała swoiste połączenie obu pomysłów w jeden: zbadanie „odradzających się” społeczności Karaimów, Ormian i Tatarów w Polsce. Temat badań i pracy wpisywał się w moje ówczesne przekonanie, że jest to kolejne zadanie do wykonania, możliwe do przeprowadzenia w ciągu najwyżej dwóch lat, z przeprowadzeniem kwerendy „gabinetowej” i „badaniami w terenie” po oszacowaniu liczebności, reprezentatywnie dobranych „informatorem” proporcjonalnie dla każdej z trzech grup. I było to jedno z wielu z moich licznych błędnych założeń i przekonań, których weryfikowanie podczas badań okazało się podstawową metodą badawczą. Po blisko dwudziestu latach obserwacji, badań, przybliżania, oddalania, jak i czasowego zawieszenia pracy, dotarłem do momentu, w którym i okoliczności i zobowiązania znowu zbiegły się w jednym momencie.

Chronologicznie, wstęp pisałem (a raczej „zbierałem” w zapisie) pod koniec przygotowywania rozprawy, której wyjściowo przedmiotem były terytorialność i tożsamość, a podmiotami grupy ludzi odróżniających się i odróżnianych etnicznie (w permanentnych procesach trwania i zmiany). To wprowadzenie do wybranych, posegregowanych obserwacji, doświadczeń i refleksji to zabieg poniekąd podsumowujący badania trzech, różnych (i zróżnicowanych) grup w procesie tworzenia tych grup właśnie. Ale jeszcze dokładnej, przedstawienie swojego doświadczenia, wyobrażeń, niewiedzy, przekonań i rozczarowań,

emocji i zmagania z własną percepcją, wzorami i wartościami oscylującym wokół próby pojmowania - pojęcia życia ludzi współtworzących te grupy, procesy, zdarzenia, czy wyobrażenia i projekcje. Na pewno im bliżej znajdowałem się finalizowania tej pracy, tym mocniej uświadamiałem sobie, że dokonuję próby zmierzenia się z własnymi doświadczeniami, przekonaniem, wyobrażeniami i projekcjami właśnie. Jak i z pewnością zajmowałem się „pojęciem”, rozumianym bardziej jako „zorientowanie”, „uzmysłowienie”, „odgadywanie”, „odczuwanie”, „zauważanie”, „poznawanie”, wreszcie „interpretowanie”, niż „rozumienie”. A opisując doświadczenie i refleksje w poniższym opracowaniu, próbowałem wykorzystać wieloznaczność, wieloaspektowość konotacji, ale i denotacji nazw, wyrażań, pojęć, także w przekonaniu o niejednoznaczności, wieloaspektowości i zmienności obserwowanych i interpretowanych zjawisk, procesów, faktów? Poniższe sprawozdanie jako ekspresja przeżyć, doświadczenia i współwytwarzania rzeczywistości jest bliższe relacji z procesu budowania opowieści o ludziach i ich działaniach, niż opisem „grupy etnicznej i jej kultury”, jak przekonująco wskazywał Clifford Geertz: „antropologia (...) okazała się dość osobliwie, z góry przystosowana do najbardziej zaawansowanej różnorodności współczesnych poglądów. Kontekstualistyczne, antyformalistyczne, relatywistyczne tendencje ogromnej części tych stanowisk – ich zwrot ku badaniu raczej sposobu, w jakim mówi się o świecie, niż tego, jaki świat jest sam w sobie”<sup>19</sup>.

Badania i dokumentacje działalności Karaimów, Ormian, Tatarów prowadzę nieprzerwanie od około 2004 roku, z daleka i bliska. Zmienność obejmowała formy badań i doświadczeń, przechodzące rozmaite fazy oddalenia i zbliżania się, swoistego fokusowania, szukaniu ostrości szczegółu i ogólnego kadru, jak w obiektywie aparatu fotograficznego. Równocześnie, niezmiennie w centrum mojej uwagi (badań!) pozostaje człowiek jako aktor działający i wytwarzający znaczenia. Przystępując do pracy, nie byłem świadomy, że podejmuję rolę w społecznym spektaklu, nie tylko jako widz i obserwator. Z perspektywy wielu lat doświadczeń i licznych, rozmaitych wydarzeń, uzmysławiam sobie, że ten etniczny spektakl jest odgrywany codziennie i odświętnie, i jest doświadczeniem procesu tworzenia splątanej relacji: rzeczywistości, przeżycia i ich ekspresji. Jak „etniczny spektakl” sam w sobie jest ekspresją tej współtworzonej rzeczywistości i wspólnego przeżywania.

---

<sup>19</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s. 14.

W ramach pracy terenowej uczestnictwo w codziennym życiu, odświętnym, obrzędowym. Prowadziłem wywiady, rozmowy, rejestrując wydarzenia z całym cyklem od przygotowań, przez realizację po inwentaryzację materialnych i niematerialnych artefaktów. Próbowałem dokumentować niepowtarzalne, ulotne działania, wraz z współtworzeniem opowieści, prezentacji i filmów utrwalających część z działalności poszczególnych ludzi, tworzonych przez nich grup i instytucji etnicznych. Bardzo szybko „porzuciłem” ankiety, kwestionariusze pytań, ilościowe zestawienia danych. W początkowej fazie badań udało mi się przeprowadzić ledwie pięć wywiadów strukturyzowanych z przedstawicielami każdej z grup (przedstawicielka Karaimów, dwóch Ormian i po długim „podchodzeniu” jedna osoba spośród Tatarów i to sponad pięćdziesięciu osób zapraszanych do rozmowy), uzyskując niewiele więcej informacji, niż dostępnych wówczas w oficjalnych publikacjach środowisk etnicznych i kilkunastu opracowań naukowych<sup>20</sup>. I było to swoiście „oświecające” doświadczenie, trafiłem od razu w granicę i zabezpieczenia poszczególnych osób i mniejszości, określające właśnie „terytorium” konstruowane komunikacją i ochroną grupy. Nieco później, kiedy udało mi się przejść pierwsze „weryfikacje” i spotkać bezpośrednio

---

<sup>20</sup> Stan badań i literatura przedmiotu w zakresie etnografii i historii Karaimów, Ormian i Tatarów polskich pozostaje w stabilnej proporcji, zdecydowana większość to publikacje, gazety, dokumentacje i opracowania przedstawicieli i organizacji etnicznych, stanowiące równocześnie jeden z elementów budowania tożsamości, spajających grupę, wytwarzających poczucie wspólnotowości, przynależności. Dominują opracowania z historii poszczególnych, mniejszości, historiografia i dokumentacja wspomnieniowa. Opracowania sięgające do metodologii etnograficznej, z obszaru antropologii kulturowej pozostają nieliczne i w swoistej proporcji do liczebności poszczególnych mniejszości, tj. Karaimi polscy: Grzegorz Pełczyński, *Najmniejsza mniejszość: rzecz o Karaimach polskich*, Warszawa 1995. Katarzyna Kulikowska, *Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce*, praca magisterska pod kierunkiem prof. Janusza Muchy, Toruń 2002; Ormianie polscy: Grzegorz Pełczyński, *Ormianie polscy w wieku XX. Problem odrębności etnicznej*, Warszawa 1997, Grzegorz Pełczyński, *Status etniczny Ormian polskich w wieku XX*, Warszawa 1994, autoetnografia – Monika Agopsowicz, *Kresowego Pokucia początek. Ormianie*, Kraków 2022 oraz *Kresowe Pokucie. Rzeczpospolita ormiańska*, Kraków 2023 (I wyd. 2024); Tatarzy polscy: Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1986, Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy w latach 1945-1990*, Białystok 1990, Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, Karolina Radkiewicz, *Tatarzy polscy. Ciągłość i zmiana*, Białystok 2017,

Opracowania są jedną z współczesnych ekspresji etnicznych, równocześnie scenariuszami etnicznego spektaklu. W dalszej części rozprawy wymieniam różne formy publikowania i prezentacji, wraz z opracowaniami o naukowym charakterze i metodologii, które także w zdecydowanej większości powstają w ścisłej współpracy z poszczególnymi grupami, co obejmuje zarówno badaczy z danej grupy etnicznej (aktywni współcześnie, np. karaimscy: Mariola Abkowicz, Anna Sulimowicz, Adam Dubiński, ormiańscy: Monika Agopsowicz, Paweł Nieczuja-Ostrowski, Paweł Szmurło, tatarscy: Aleksander Miśkiewicz, Artur Konopacki, Musa Czachorowski, Urszula Wróblewska, Selim Chazbijewicz), jak i badacze nie pochodzący lub nie odnoszący się swoim pochodzeniem do poszczególnych grup etnicznych (aktywni współcześnie, np. karaimscy: Grzegorz Pełczyński, Michał Németh, Henryk Jankowski, Mariusz Pawelec, Katarzyna Kulikowska, ormiańscy: Grzegorz Pełczyński, Andrzej Pisowicz, Krzysztof Stopka, Jakub Osiecki, Stefan Gąsiorowski, tatarscy – Karolina Radłowska,, Katarzyna Warmińska, Andrzej Drozd, Piotr Borwski, Czesław Łapicz).

z przedstawicielami poszczególnych grup, dowiedziałem się, że w każdym z przypadków od mojego pierwszego kontaktu przedstawiciele – liderzy od razu dokonywali sprawdzenia, „kim jestem, skąd pochodzę i jakie mogę mieć zamiary”. Pytania krążyły w sieci wewnętrznej, komunikacji i sprawdzania kim jest obcy „u bram”. Także w każdym przypadku uwiarygodnienie dokonywało się poprzez osobę wprowadzającą „otwierającą drzwi”, najczęściej te, które bezpośrednio sprawdzały moje intencje i potwierdzenie przynależności do jakiejś grupy, uznawanej przez przedstawicieli za neutralną, przychylną lub nawet przyjazną danej mniejszości (ówczesnie jako doktorant Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, zyskiwałem legitymację przychylnego lub neutralnego, czasami zdziwienie wywoływała „słowiańskość” w nazwie i skojarzenia z panslawistycznymi ideałami, a jednym z wyróżników tożsamości Karaimów, Ormian i Tatarów jest właśnie pochodzenie spoza słowiańskiej grupy etnicznej). Pierwsze wywiady i rozmowy także szybko zweryfikowały skuteczność ankiet, kwestionariusza z posegregowanymi zagadnieniami i szczegółowymi pytaniami, jak zauważył Victor Turner „z natury rzeczy dystansuje obserwatora od informatora i w praktyce uniemożliwia ich dalsze interakcje”<sup>21</sup>. Odpowiedzi w bezpośrednich i mailowych rozmowach były w najlepszym przypadku kopią informacji, a najczęściej po prostu odesłaniem do książki, środowiskowego biuletynu, artykułu prasowego lub do ... lidera grupy (który wcześniej umówił spotkanie z rozmówcą). Od początku badań świadomie nie korzystałem z „nomenklatury”, języka i pojęć sytuujących w rolach podrzędności, uprzedmiotowienia, klasyfikacji, struktur i systemów. Nie szukałem „informatorów”, nie przekazywałem „ustrukturyzowanych kwestionariuszy badań”, „ankiet badań ilościowych i jakościowych”, spory problem sprawiało mi używanie klasyfikacji administracyjnych (mniejszość narodowa, mniejszość etniczna, grupa etnograficzna), jak i pojęcia wypracowane przez socjologów i antropologów (naród, grupa narodowa, etniczna).

Pierwsze kontakty z przedstawicielami Karaimów, Ormian i Tatarów uświadamiały, jak umownymi są jedność kultury jako systemu, konwencje poznawcze, stratyfikacje i arbitralne podziały. Te reakcje były jak przyspieszony kurs prowadzenia badań etnograficznych, wywołując kolejne pytania, zdziwienia i swoistą inicjację, przejście w stan (rolę) zawieszania i niepewności, między swoją tożsamością i kulturowymi wzorami grupy, do której przynależałem (byłem utożsamiany), a przedstawicielami mniejszości etnicznych,

---

<sup>21</sup> Victor Turner, *Od rytuału do teatru*, tłum. Małgorzata i Jacek Dziekanowie, Warszawa 2010, s. 72–73.



których sytuowałem jako „innych”, choć ze świadomością nieoczywistości tych przynależności i płynności wszelkich przyporządkowań<sup>22</sup>. Raz jeszcze Victor Turner i antropologia doświadczenia: „Oczywiście wiele można policzyć, zmierzyć i poddać syntetycznej analizie. Jednak każde ludzkie działanie przepełnione jest znaczeniem, a znaczenie trudno jest mierzyć, aczkolwiek często można je uchwycić”<sup>23</sup>. „Bohaterem” antropologii (etnografii) pozostaje żywy człowiek, a badania etnograficzne w perspektywie antropologii doświadczenia pozostają próbą budowania międzyludzkich interakcji, tworzących rzeczywistość, przeżycie i ich ekspresję.

Przedstawiana niżej relacja to właściwie zapis z badań trzech grup etnicznych, tworzonych przez ludzi podkreślających swoją pochodzeniową i kulturową odmienną wobec otoczenia (przestrzennego, sąsiedztwa, bliskiego przebywania, zbiorowości, jak i graniczenia, odgródzenia, kontrolowania), czyli grupy ludzi odwołującej się do polskiego pochodzenia i kultury polskiej. Przyglądałem się mniejszościom etnicznym w Polsce, doświadczając poprzez obserwację z daleka i bliska, rozciągniętą w czasie (ponad piętnaście lat), wykorzystując zarówno bezpośrednie uczestniczenie w wymiarach fizycznym i wirtualnym (cyfrowym), analizując literaturę przedmiotu, dokumentację, relacje przedstawicieli i podmiotów „reprezentujących” każdą z mniejszości oraz analizy, opisy, relacje ludzi nienależących, nieutożsamiających się z tymi grupami (naukowe, popularyzatorskie, obyczajowe, polityczne). W trakcie badań bezpośrednich dość szybko trafiłem w pobliże działalności poszczególnych grup, biorąc udział we współtworzeniu części z aktywności wchodzących w nurt całego procesu tworzenia i podtrzymywania tożsamości etnicznej Karaimów polskich, Ormian polskich i Tatarów polskich.

---

<sup>22</sup> W poczuciu i świadomości autoetnograficznych odniesień, moja tożsamość, przynależność grupowa i społeczne, w bardzo dużym skrócie była (jest) następująca: pochodzę z małego miasta, uczęszczałem do szkół w średnich miastach, rozpocząłem studia od etnografii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Adama Mickiewicza, by ukończyć tam kulturoznawstwo w stopniu magisterskim, studia doktoranckie zrealizowałem w Instytucie Sławistyki PAN, kontynuując działalność badawczą, edukacyjną i animacyjną w kilku organizacjach pozarządowych. Najbliższa rodzina lokuje swoje pochodzenie w wielkopolskich chłopach, zubożałym ziemiaństwie z Kujaw i Pałuk, żydowskich i niemieckich skoligaceniach. Od urodzenia byłem wychowywany w kręgu katolickiej obyczajowości i wyznania, z początku w Dobiesławicach, małej wsi pod Inowrocławiem, w późniejszych etapach życia mieszkając w pobliżu szkół i ośrodków uniwersyteckich. O bezpośrednim, rodzinnym powiązaniu z Karaimami, Ormianami, czy Tatarami, do dziś nic mi nie wiadomo i chociaż to pytanie było jednym z najczęściej zadawanych przez przedstawicieli każdej z badanych grup, poza doraźnym, powierzchownym sprawdzaniem, nie doszukiwałem się swoich przodków w którejkolwiek opisywanych mniejszości etnicznych.

<sup>23</sup> Victor Turner, Dewey, *Dilthey i gra społeczna. Szkic zakresu antropologii doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011, s. 43.

Najwięcej czasu spędziłem z Ormianami polskimi, równolegle prowadząc współdziałania z przedstawicielami Karaimów i młodym pokoleniem polskich Tatarów. Znalazłem się wielokrotnie w roli „innego”, „obcego”. Co prawda „obcego” oswajanego, rozpoznawanego, ze zdobywanym zaufaniem, także wraz z współrealizacją kilkunastu projektów badawczych, edukacyjnych, integracyjnych, czy animacji kulturalnej dla mniejszości i „większościowego” otoczenia. Doświadczyłem liminalnego sytuowanie pomiędzy nie przynależnością do grupy etnicznej, ale i postrzegania mnie także jako nieprzynależącego do grupy polskiej. Zarazem nie pozostawałem anonimowy, a określamy jako „ten badacz”, ten współpracujący, sympatyzujący, w późniejszych etapach współpracy i współdziałania, czasami padało stwierdzenie „on jest nasz”, „taki pół-Ormianin”, „on jest od nas”, „wyjdiesz za Tatarkę i będziesz prawie nasz”. To swoiste doświadczenie równocześnie naprowadzało, z początku na przeczcucia, a bliżej finalizowania tej relacji z badań – pewność, że dokonuję opisu autoetnograficznego, praktykowania kulturowych doświadczeń, niż wyłącznie przytaczając faktograficzne zapisy z badań trzech mniejszości etnicznych i ich zmagania z tożsamością poza terytorium w procesie swojej reintegracji.

Pierwsze spotkanie z opisywanymi niżej ludźmi i tworzonymi przez nich grupami odróżniającymi się i odróżnianymi etnicznie to nazwy, nazwania, etnonimy (egzo- i endonimy), które zapamiętałem z czasu edukacji w szkole podstawowej i lekcji historii, geografii i języka polskiego. Nazwy i kilka wzmianek, odniesień i to całkowicie egzotycznych, stanowiących stereotypowe „równania”:

Tatarzy – najazdy mongolskie, bitwa pod Legnicą 1241 roku, spalona ziemia, jasyr, lajkonik krakowski i oblężony Sandomierz, wojny z Turcją i Tatarami XVII wieku, powstanie Chmielnickiego 1648–1657, Krym, *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza, jakaś wzmianka o Tatarach pod Wilnem.

Ormianie – handel, kupcy, tłumacze i posłańcy królewscy „na Wschód”, mgliście Lwów, Szymon Szymonowicz, Teodor Axentowicz i Juliusz Słowacki.

Karaimi – gdyby nie Eliza Orzeszkowa i jej opowiadanie „Meir Ezofowicz” (1878), „przerabiane” podczas języka polskiego, nic więcej nie pozostał w mojej pamięci<sup>24</sup>. I to z dużym wysiłkiem odtwarzane „wiadomości ze szkoły”, konfrontowałem chwilę później z właśnie tym nazwaniem – tytułowaniem, zakotwiczeniem, jak sugestywnie określał

---

<sup>24</sup> # Eliza Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz* (1878), w opowiadaniu, wśród bohaterów, pojawia się dwoje Karaimów - Abel i Gołda.

Wojciech Burszta „Kultura to forma praxis, podobnie jak działalność polegająca na próbie jej opisu i interpretacji”<sup>25</sup>. To wydobywanie z „nieistnienia”, mające funkcję praktyczną i magiczną, jest swoistym ożywieniem, tu także wskazaniem kierunków poszukiwań i interpretacji.

Najpowszechniej stosowanymi etnonimami trzech grup etnicznych, których ta rozprawa dotyczy, to określenia: Karaimi polscy, Ormianie polscy, Tatarzy polscy. Używane przez przedstawicieli i ludzi utożsamiających się z pochodzeniem, odpowiednio: karaïmskim, ormiańskim i tatarskim, pozostają po kilkunastu latach upowszechniania, zaistnienia w mediach „zimnych” i internetowych, są lepiej rozpoznawane i stosowane przez większościowe otoczenie, jak i instytucje i administracje państwowe. Równocześnie można usłyszeć od przedstawicieli poszczególnych mniejszości oraz najczęściej od badaczy, historyków zajmujących się bezpośrednio, w kontekście, czy przy okazji powiązanych obszarem wiedzy, kilkadziesiąt określeń, najczęściej o konotacjach historycznych, kulturowych, etnogenetycznych, etnolingwistycznych. Ormianie polscy to także: Ormianie w Polsce, Ormianie polscy, Ormianie – Polacy, Polacy pochodzenia ormiańskiego, Ormianopolacy. Podobnie, Tatarzy polscy to Tatarzy w Polsce, Polacy pochodzenia tatarskiego, Tatarzy litewscy, Tatarzy białoruscy, Tatarzy polsko-litewscy, Tatarzy litewsko-polscy, Tatarzy polsko-białorusko-litewscy, w historiografii także określani Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, Tatarzy – Lipkowie, jak i po prostu Lipkowie (prawdopodobnie z przekształcenia i brzmienia w języku krymsko-tatarskim słowa „Litwa” – „Libka”, „Lipka”<sup>26</sup>). Tak samo rzecz ma się z etnonimem Karaimi, pojawiają się Karaimi polscy, Karaimami w Polsce, Karaimi litewscy, polsko-litewscy, litewsko-polscy, a jeszcze etnonimy odnotowujące (w tym endo- i egzoetnonimy) miejsca zamieszkania i historię grupy, jak Karaimi troccy, Karaimi wileńscy, Karaimi w Poniewieżu, Karaimi łuccy, Karaimi haliccy (skupiska i gminy wyznaniowe), także sięgając do określenia Karaimi krymscy, jak i rzadko przywoływaną, właściwie pozostałą w przeszłości nazwę Karaici. Równoległe nazwy grup, i zestawienia, i złożenia odnoszą się do usytuowania, wskazania powiązań i/lub zależności obejmujących miejsce i tożsamości w przestrzeni geograficznej (politycznej),

---

<sup>25</sup> Wojciech Józef Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2014, s.9.

<sup>26</sup> Artur Konopacki, Joanna Kulwicka-Kamińska, Czesław Łapicz, *Tatarzy litewscy czy Lipkowie? Rozważania historyczno-semantyczne oraz propozycje terminologiczne*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2017, str.301.

kulturowej, społecznej, administracyjnej. Zarazem są kroniką wędrówek, przemieszczeń, równocześnie też wskazówką pochodzenia (przychodzenia, przechodzenia), informacji skąd przychodzą, dokąd trafiają, gdzie się zatrzymują (niż „dokąd zmierzają”). Jakie znaczenia mają te odniesienia do nazwy i etnicznego nazewnictwa? Ryszard Nycz, wskazując na zależność sensu (literackiego) od doświadczenia (lektury), pisał o nierozdzielnym kontekście właściwie każdego aktu odbiorczego: „Znaczenie jest wartością relacyjną, którą litera tekstu uzyskuje w lekturze, czyli za sprawą osadzenia (i oswojenia) w danym kontekście (literackim, dyskursywnym, kulturowym, doświadczenia). Nie znaczy to, że istnieje kontekst właściwy, który aktualizuje pełne znaczenie tekstowej litery. Raczej chodzi o to, że literatura jest takim rodzajem dyskursu, który zarazem transcenduje wszelkie konteksty, jak i nie daje się pojąć poza immanencją konkretnego kontekstowego odczytania”<sup>27</sup>. I dopełniając zapis doświadczeń z przekształcania pola uwagi, poznania, wiedzy i władzy, niech wybrzmi, jak określił Zygmunt Bauman: „Nie tyle wizja kultury zresztą [z tych tez] się wyłania, co sposób jej rysowania; informacja nie o tym, czym kultura jest, ale o tym, jak się ona dzieje”<sup>28</sup>.

W swojej rozprawie doktorskiej Adrianna Świątek, opisując praktykowanie etnografii i refleksje nad antropologią doświadczenia - swojego doświadczenia w kontekście badań nad obrzędowością huculską jako widowiskami kulturowymi<sup>29</sup>, zamieściła cytat z artykułu Edwarda M. Brunera: „Każdy etnograf ma bolesną świadomość rozbieżności między bogactwem przeżywanego doświadczenia terenowego a ubóstwem języka używanego do jego opisu”, z jego artykułu, w którym opisuje znamienne (i dla poniższego opracowania) „Przeżycie i jego ekspresje”<sup>30</sup>. Moje odniesienie do zwielokrotnionego cytowania i „cytatu w cytacie”, wynika raczej ze zwątpień, poszukiwań i pokory wobec tysięcy, jeśli nie „milionów” wypowiedzi, badań, świadectw, doświadczeń w badaniach i refleksji nad tym, parafrazując Clifforda Geertza „jak człowiek żyje (tworzy) życie”, czy i dokładniej, jak przeżywa i jak postrzeganie tego przeżywania przekazuje, komunikuje, przedstawia.

---

<sup>27</sup> Ryszard Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012, s. 291.

<sup>28</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 182-184.

<sup>29</sup> Adriana Świątek, *Ku antropologii doświadczenia... Szkic o praktykowaniu etnografii z perspektywy antropologii widowisk* (na podstawie własnych doświadczeń terenowych z okresu 2011–2016). Artykuł jest fragmentem rozprawy doktorskiej *Obrzęd weselny jako widowisko kulturowe w huculskiej kulturze ludowej*, napisanej pod opieką prof. dr hab. Ewy Wąchockiej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. <https://grotowski.net/performer/performer-13/ku-antropologii-doswiadczenia-szkic-o-praktykowaniu-etnografii-z-perspektywy-> (dostęp: 12.06.2024), s.1.

<sup>30</sup> Edward M. Bruner: *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011, s. 21.

Równocześnie, wprost odnoszę się do antropologii doświadczenia, podążając za koncepcjami Victora Turnera, między innymi doświadczenia zjawisk liminalnych, dramatu społecznego, etnodramy, czyli prób „zrozumienia przez działanie”, testowanego zresztą przez kolejne pokolenia eksploratorów i badaczy kulturowego świata człowieka. Określenie „etnodrama” to złożeniem łączące dwa pojęcia (z obszernymi konotacjami): etnografia i dramat. Jako metoda badawcza jest świadomym wyjściem z pozycji statycznych, ograniczeń i uproszczeń protokółarnych wywiadów, dekonstruujące role „badacza i badanego” i ich zredukowane pozycje poznawcza (o-pozycje) sprowadzane do bycia „poborcami i dostarczycielami” danych. Niewątpliwie praktykowanie turnerowskiej koncepcji jest swoistą odpowiedzią na zwątpienie w realizm ontologiczny. Jest również świadomym „zmąceniem gatunków” (Clifford Geertz), eksplorowaniem zacierania granic fikcji i rzeczywistości, nauki i sztuki, twórców i odbiorców, badających i badanych. I jeszcze wyjaśniając swoje rozumienie (praktykowanie) etnodramy / etnopersformersu za Joanną Bielecką-Prus: „Etnodrama jako pisemny skrypt sztuki składający się z udratyzowanych, znaczących wybranych fragmentów narracji wybranych z transkrypcji wywiadów, notatek z obserwacji terenowej, zapisów dzienników, osobistych wspomnień / doświadczeń i/lub drukowanych lub multimedialnych artefaktów takich, jak pamiętniki, blogi, maile, audycje telewizyjne i radiowe, artykuły z gazet, stenogramy sądowe, dokumenty historyczne. Polega na dekodowaniu i przekładzie dostępnych kulturowo znaków, symboli, estetyki, zachowań, języka i doświadczeń (...) w formie dostępnych praktyk teatralnych. Zdaniem niektórych teoretyków, w sztukach scenicznych można zaobserwować przejście z mimesis do kinesis, z teatru nieautentycznego, naśladowującego, do teatru rekonstruującego w formie ruchu skrypty kulturowe i doświadczenia biograficzne”<sup>31</sup>.

Victor Turner odwoływał się w swojej koncepcji antropologii doświadczenia do pomysłów Wilhelma Diltheya, między innymi określającego doświadczenie jako „to, co przeżyte”, podkreślając procesualność, sekwencję czasową i estetykę życia społecznego (najintensywniej przeżywane momenty życia). Victor Turner podkreślał jak trudno jest opisać językiem rytuały społeczne (między innymi, zalecał odgrywanie scen, z wchodzeniem w rolę badanych, antropologom-aktorom), uważając, że aby poznać kulturę, trzeba się w nią „zanurzyć”,

---

<sup>31</sup> Joanna Bielecka-Prus, Aneta Pepaś-Skowron, *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej*, w: „Sztuka i Dokumentacja” nr 14, 2016, s. 63, [https://www.journal.doc.art.pl/pdf14/sid\\_14\\_ebook.pdf](https://www.journal.doc.art.pl/pdf14/sid_14_ebook.pdf) (dostęp: 03.07.2024),

odczuć emocje badanych, odsłaniać przeżycia i fakty niedostępne w obserwacji „Teatr dla Turnera jest lustrem życia, ale także życie jest zwierciadłem, w którym odbija się sztuka. Odbicia te nie są jednak dokładnym wzajemnym odwzorowaniem, teatr i życie wpływają na siebie wzajemnie, ale także mieszają się, gdyż życie społeczne zawiera w sobie elementy teatralizacji”<sup>32</sup>.

Ta swoista symbioza teatru i etnografii zasadniczo poszerzyła możliwość prowadzenia badań „w terenie”, otwierając na obserwację już nie tylko uczestniczącą, ale doświadczającą, pozwalającą zmierzyć się z „przeżyciami i jego ekspresjami”. Jak dalej dodaje Joanna Bielecka-Prus, „Celem nie jest przedstawienie prawdy o zdarzeniach, ale zgodnie z postmodernistycznym duchem, przekonanie widza o prawdopodobieństwie opisywanych zdarzeń. Tym etnoperformens różni się od innych form teatralnych, ponieważ jego narracja budowana jest w oparciu o badania terenowe, dane z rozmów z ludźmi, obserwacji uczestniczącej i o własne doświadczenia badaczy”<sup>33</sup>. Pamiętając, że dostrzeganie podobieństwa między przedstawieniem teatralnym a performatywnymi wymiarami życia (rytuały, zrytualizowane formy życia, ekspresje, gry struktur, systemy społeczne) jest „od dawna” odnotowane i obserwowane przez antropologów, etnografów, socjologów - opisujących rzeczywistości społeczne z pomocą metafor „teatralnych”, np. scena, rola, dramat, występ, kulisy. „Zwrot performatywny”, inscenizacyjne wymiary życia społecznego nie jest niczym nowym „pod słońcem”, jak wskazuje Leszek Kolankiewicz, „topos świata jako przedstawienia towarzyszył ludzkości od stuleci”<sup>34</sup>. Florian Znaniecki zestawiał cechy charakterystyczne dla roli społecznej, z rolą teatralną, a Erving Goffman opracował teorię dramaturgizmu społecznego, korzystając z pojęć teatralnych (np. aktor, rola, scena, kulisy, rekwizyty). I przynajmniej od Ervinga Goffmana i jego koncepcji interakcjonizmu

---

<sup>32</sup> Tomasz Rakowski, *Etnografia/Animacja/Sztuka. Obrona Metodologiczna*, „Stan Rzeczy” 1(4)/2013, s. 34.

<sup>33</sup> Uzupełniając definiowanie pojęć „etnodrama” i „etnoperformers”: „*Etnoperformens funkcjonuje w naukach społecznych pod różnymi nazwami. Johnny Saldana stworzył listę 82 terminów, które są stosowane przez różnych autorów (np. docudrama, etnograficzny tekst performatywny, etnoperformens, etnoteatr, metadrama, narradrama, badania performatywne, teatr dokumentalny, teatr dosłowny) i choć różnią się one definicyjnie i kontekstowo, wszystkie zakładają, że mamy do czynienia z performensem, którzy budowany jest na bazie rzeczywistych, a nie fikcyjnych doświadczeń jednostek*”, Joanna Bielecka-Prus, Aneta Pepaś-Skowron, *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej...*s. 64-65.

<sup>34</sup> Leszek Kolankiewicz, *Wstęp: ku antropologii widowisk*, w: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Leszek Kolankiewicz, Warszawa 2010, s. 10–31. Tamże: „*Początki form teatralnych sięgają do misteriów ludów pierwotnych, teatru greckiego i komedii dell’arte, ceremonii i działań rytualnych, w których istotną rolę odgrywają kolektywne tożsamości, symbole i ekspresja uczuć, jednakże metaforę teatru można zastosować przy próbie opisu życia społecznego*”.

symbolicznego, metafora teatralna utrwaliła swoją „moc poznawczą” w naukach społecznych. Kojarzona ze zjawiskami tworzonymi „podczas współobecności i na skutek współobecności” (a nie „intersubiektywnego umysłu”). Jak podkreślał Goffman, istotne jest wrażenie „przekazywane” (given), ale przede wszystkim „wywoływane” (given off), często w nieświadomy sposób. Sprawstwo w świecie to wynik interakcji z naciskiem na sytuacje definiowane przez „aktorów” i ich „grę” – performatywną ekspresję<sup>35</sup>.

Colin Turnbull, postrzegany jako kontynuator rozwijający koncepcje Victora Turnera (odwołujące się, m.in. do „teatru życia codziennego”), zakładał, że niemożliwym jest „obiektywne” badanie sytuacji granicznych (liminalnych) i koniecznością jest ich „rozumienie poprzez uczestnictwo”, wymagające skupienia, ćwiczenia, dyscypliny „wyraźnego określenia celu, a być może negacji wszystkich celów, oraz wyrzeczenia się własnego «ja» i przemiany w kogoś innego”<sup>36</sup>. Podobnie Kirsten Hastrup, rozwijając turnerowskie obserwacje i interpretacje, podążyła w kierunku „etnografii performatywnej”. Zauważa, że kulturowa wiedza „magazynuje się raczej w działaniach niż słowach” i podejmuje owo zrozumienie poprzez „ucieleśnione wzory doświadczenia”. Ta postawa (metoda?) wydaje się być wprost wywiedziona z conceptów Victora Turnera, równocześnie przekraczając granice „etnografii obserwacyjnej” i wcielając to, co brytyjski antropolog charakteryzował następująco: „Doświadczenie zawsze szuka „maksimum”, to znaczy najbardziej estetycznej ekspresji wykonania: żywego komunikatu o obecnej istocie tej ekspresji, choć zawsze dzieje się to w dialektycznym tańcu z tym, co jest dla niego semiogenetyczną, rodzącą znaczenie przeszłością. Lepiej, moim zdaniem, porównywać kultury, sięgając do obrzędów, teatru, opowieści, ballad, epepei, oper – niż do nawyków. Te pierwsze są bowiem sposobem, w jaki kultury próbują wyrażać znaczenia, a każda kultura z perspektywy ogólnoludzkiej wnosi coś konkretnego, co jest ważne dla naszego gatunku, który myśli i pamięta”<sup>37</sup>.

Myśli, refleksje, a już teorie, metody, hipotezy i tezy pozostają nieustannym wezwaniem do rozmowy i dialogu, nie tyle dla falsyfikowania lub confirmacji, ile właśnie dla doświadczenia, które pozwala zmierzyć się różnymi światami, równoczesnego uczestniczenia w rzeczywistości i jej zmieniania (wpływanie). Zarazem jest podtrzymaniem,

<sup>35</sup> Józef Szacki, *Słowo wstępne* w: Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000, s. 8.

<sup>36</sup> Adriana Świątek, *Ku antropologii doświadczenia...* Tamże, s.3.

<sup>37</sup> Edward M. Bruner: *Przeżycie i jego ekspresje*, Tamże, s. 21.

w tym przypadku swoistej „intelektualnej sztafety”. Odwołując się do koncepcji Turnera, nie sposób pominąć Arnolda Van Gneppa, którego teoria obrzędów przejścia ( „Les rites de passage” z 1909 roku<sup>38</sup>) opisująca trzy etapy obrzędów: wstępną (preliminalną), okresu przejściowego (liminalną) i włączenia (postliminalną), stałą się podstawą turnerowskiej antropologii doświadczenia, dramatu społecznego, teatru życia codziennego. Jak i trudno pominąć badania Waldemara Kuligowskiego prowadzone w duchu antropologii współczesności<sup>39</sup>, czy Tomasza Rakowskiego realizującego szereg swoich badań metodą „etnografii performatywnej”<sup>40</sup>. Równocześnie trudnym jest (jeśli w ogóle możliwym) wymienić wszystkie „intelektualne sztafety” (zajęłyby „kilometry stron”, a ich przeczytanie najpewniej równie wiele lat), pozostając w przekonaniu, że większość myśli i idei, jeśli nieprzywoływane wprost, wybrzmiewają w kolejnych odniesieniach, opisach, próbach wyrażenia „przeżywanego doświadczenia terenowego”, mimo ubóstwa języka, jak celnie określił Edward M. Bruner.

Etnografia „performatywna” jest niewątpliwie wywiedziona z technik artystycznych i odnosi się do działania w określonym kontekście czasu, przestrzeni i własnych ograniczeń. Badacz, etnograf niczym artysta występujący przed publicznością, jest zarówno twórcą, jak i materia sztuki (podmiotem badań, obserwowanego zjawiska). A uszczegóławiając za Joanną Bielecką-Prus: „Etnografia performatywna jako metoda badawcza wpisuje się w projekt antropologii postmodernistycznej, która dąży do opracowania nowych konwencji epistemologicznych. Postmodernizm podważył jedność kultury jako systemu, wskazując na jego nieciągłość, polisemię, wielowarstwowość, płynność i nieprzenikalność. Metodologia postmodernistyczna eksploruje i wykorzystuje przeżycia i doznania, zaś racjonalizm

---

<sup>38</sup> Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, Warszawa 2006. Struktura obrzędu przejścia (budowa): 1. Faza wyłączenia (segregacji) – odebranie statusu jednostki, wyłączenie z dotychczasowej grupy. Jednostka wyłączona jest w specyficzny sposób oznaczona - np. poprzez ubiór, tak by inni byli świadomi tego, że mają do czynienia z osobą, która uczestniczy w obrzędzie przejścia. 2. Faza marginalna – jednostka jest zawieszona, „nie ma jej”. 3. Faza włączenia (agregacji) – nadanie nowego statusu.

<sup>39</sup> Wybrane opracowania: Waldemar Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007. Waldemar Kuligowski, *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*, Poznań 2016,. Waldemar Kuligowski, Agata Stanisław, *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Warszawa 2017.

<sup>40</sup> Wybrane opracowania: Tomasz Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk, 2009. *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, (red.) T. Rakowski, Warszawa 2013. Tomasz Rakowski, *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól poznawczych we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie”, 2017, nr 1, s. 91-110.



poznawczy poddawany jest surowej krytyce<sup>41</sup>. I jeszcze wspierając się uwagami Tomasza Rakowskiego „Po pierwsze, jest to etnografia, przebywanie wewnątrz spotkań i wydarzeń, umiejętność uchwycenia niezwykłego, „gęstego” świata życia we wsi. Po drugie, to animacja, tworzenie projektów i wszelkich sytuacji, w których następuje wspólne działanie, tworzenie. Po trzecie, to sztuka, forma sztuki w starym znaczeniu, aktywności cielesno-imaginacyjnej, zgodnie z praindoeuropejskim rdzeniem ar-, a więc sztuki jako działania – społecznego, jednostkowego, widowiskowego. To ciąg spotkań, budujących nowe znaczenia, odwracających i przebudowujących symbole, przemieniających relacje społeczne<sup>42</sup>.”

Jak zaświadcza Tomasz Rakowski, antropolog praktykujący etnografię performatywną, nie inaczej od innych metod, zaczyna od postawienia pytań badawczych, przeprowadzenia badań terenowych z wykorzystaniem zróżnicowanych metod zbierania danych, między innymi: obserwacja uczestnicząca, wywiady pogłębione i narracyjne, doświadczenia i przeżycia badacza w terenie zebrane w notatki z badań, z transkrypcją wywiadów i synteżowaniem siatki problematyki badawczej. Różnica tkwi w przemieszczeniu w „organizowania metafory / metafor” w scenariusz przedstawienia, inscenizacji, tworzonych i odtwarzanych wspólnie z dramaturgami, aktorami, uczestnikami badań i badaczami. Równocześnie według Rakowskiego etnograficzny performans to „raczej forma działania – to jednoczasowe przekształcenie pola uwagi, wiedzy, poznania, władzy. Pojawia się coś w rodzaju „kulturowego cyklotronu”, etnograficzne doświadczenie jest punktem wyjścia, ale jednocześnie powstaje zupełnie nowe pole poznawcze, to zatem ryzyko „przywrócenia”, „skompletowania” doświadczenia, można by dopowiedzieć za Victorem Turnerem<sup>43</sup>. I jest zarazem przesunięciem, zwrotem rozumianym jako wytwarzanie wiedzy, za Timem Ingoldem, jako czynności „robienia” niż jakiejś gotowej, zgromadzonej wiedzy: „Zamiast „zakumulowanej przeszłości”, która była zwykle stawką w poznaniu antropologicznym, tożsamości, kultury, pamięci, wszelkich pól „odkrywanych” w kulturze, mamy tu zatem bardziej współwytwarzaną i współprzewidywaną przyszłość. (...) Ta przemiana pola, improwizacja, współwytwarzanie warunków rozumienia, to jednak wciąż próba przejścia w stronę czynności i czasownikowej formuły kultury, a więc też nieodwołalnego przejścia ku czemuś, co zakotwiczone jest w wyobrażanej i „uprawianej” przeszłości i sięga ku temu,

---

<sup>41</sup> Joanna Bielecka-Prus, *Wykład jako performans. Performans jako wykład..Performatywne wymiary praktyki badawczej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014), nr 4 (228), s.26.

<sup>42</sup> Tomasz Rakowski, *Etnografia/Animacja/Sztuka. Obrona Metodologiczna*, „Stan Rzeczy” 1(4)/2013, s. 43.

<sup>43</sup> Tomasz Rakowski, *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól poznawczych we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, <https://tekstydrugie.pl/news/2017-nr-1-nowa-humanistyka> (dostęp: 23.09.2020), s. 103.

co możliwe. Poprzez zapośredniczenie, eksperyment, współtworzenie uzyskać można zatem nowe ontologie i nowe semantyki (w pewnym sensie to nawet działania na rzecz „sztuki deziluzyjnej” Stefana Themersona, pragnącej uwolnić sensy słów i czynności od przypadkowych, nagromadzonych, „propagandowych” użyciu)”<sup>44</sup>.

Jak też referuje Joanna Bielecka-Prus: „Postmodernistyczny sceptycyzm nakłada na etnografa obowiązek samorefleksji i ironii, zarówno nad procesem badawczym, jak również własną pozycją w tym procesie. Badacz nie może być już dłużej neutralnym obserwatorem, na jego proces poznawczy wpływają zróżnicowane czynniki natury biograficznej, politycznej i społecznej. Wiąże się to ze świadomą rezygnacją z ukazania świata społecznego z jednej tylko perspektywy poznawczej i ukazania jego wielogłosowości”<sup>45</sup>. I wiąże się to z zaangażowaniem jako „podmiotem-performerem” aktywnie oddziałującym na rzeczywistość. Zarazem badawcza działalność etnografów to przykład wyspecjalizowanych praktyk społecznych, niosących określone skutki społeczne, czyli i wynikające z nich etyka badań i odpowiedzialność badaczy za rezultat działań (także metodologiczne). „To etyczne ożywienie ma związek z krytyczną oceną badań antropologów uwikłanych w neokolonialne projekty, a zwrócenie uwagi na skutki praktyki badawczej było istotnym czynnikiem katalizującym rozwój studiów performatywnych (performance studies). Ewaluacji podlega nie tylko rezultat działań badacza, ale cały proces badawczy łącznie z prezentacją wyników badawczych”<sup>46</sup>.

Adrianna Świątek zatytułowała część swoich refleksji: „Badania terenowe jako obrzęd przejścia”, przypominając towarzyszące mi przez wiele lat poczucie zawieszenia między światem swoich uprzedzeń, wyobrażeń a doświadczaniem zupełnie innej rzeczywistości i to z wielokrotnością. Byś może także przywołanie w tym tekście Huculów ma swoje znaczenie w utożsamieniu z tą niewątpliwie autoetnograficzną refleksją w pełni oddającą liminalny rodzaj doświadczenia, który stał się i moim udziałem w przyglądaniu się trzem grupom ludzi, odróżniających się i odróżnianych poprzez swoje etniczne odmienności: Karaimom, Ormianom, Tatarom (każdy etnonim z przymiotnikiem – polski). I jeśli precyzować metodę badawczą, którą zastosowałem podczas zmagania ze swoimi wątpliwościami, niewiedzą i nieświadomością (ze znakiem zapytania przy określeniu

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 109.

<sup>45</sup> Joanna Bielecka-Prus, *Wykład jako performans...* Tamże, s.26.

<sup>46</sup> Tamże, s.27.

„zastosowałem”, ponieważ trafniejszym jest zapisanie „podażyłem”), to z pewnością była (i pozostaje) forma etnografii performatywnej z wykorzystaniem autoetnograficznego sprawozdania. Jeszcze za Joanną Bielecką-Prus: „nie tylko działania związane ze zbieraniem danych, ale także sposób ich prezentacji, który staje się częścią strategii badawczej. Jako metoda badawcza etnografia performatywna wprowadza nowe wartości do procesu badawczego i pełni unikalne, w porównaniu z innymi metodami, funkcje. Bauman (Richard) twierdzi, że performans etnograficzny jest tekstem, w którym dekonstruowana jest struktura społeczna i kontekst kulturowy poprzez skoncentrowanie się na osobistych narracjach jako usytuowanych praktykach”<sup>47</sup>.

Mniej więcej od 2005 roku dość regularnie bywałem w Ukrainie, szczególnie często w pobliżu miejsc zamieszkiwanych przez Huculów<sup>48</sup>, terytorium etnograficznie, historycznie i geograficznie nazywanym Huculszczyzna<sup>49</sup>. Zwiedzałem część Pokucia i Bukowiny (tereny

---

<sup>47</sup> Joanna Bielecka-Prus, *Wykład jako performans. Performans jako wykład..Performatywne wymiary praktyki badawczej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014), nr 4 (228), s.36. Także: Joanną Bielecką-Prus, *Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3, s. 76–95 [online], [http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume27/PSJ\\_10\\_3\\_Bielecka-Prus.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume27/PSJ_10_3_Bielecka-Prus.pdf) (dostęp: 18.03.2020).

<sup>48</sup> Huculi – grupa etniczna mieszanego pochodzenia rusińskiego i wołoskiego, zamieszkująca ukraińską i rumuńską część Karpat Wschodnich – Gorgany, Czarnohorę, Świdowiec, Karpaty Marmaroskie, Połoniny Hryniawskie i Beskidy Pokucko-Bukowińskie. Obok Bojków, i Łemków, jest to jedna z trzech głównych grup Rusinów Karpackich, mieszkających we wschodniej części łuku karpackiego. Określenie „Huculi” upowszechniło się w XIX wieku, pochodzenie nazwy „Hucul” ma kilka hipotez, według najpowszechniej przyjmowanych, słowo ma być pochodzenia wołoskiego i oznacza ‘opryszka’ (rum. hoțul ‘złodziej’ (okr.) lub słowiańskiego słowa ‘kochul’ oznaczającego wędrowca lub nomadę. Za: *Huculszczyzna. Kultura i edukacja*, red. Anna Hratyk, Toruń 2009, <https://karpaccy.pl>; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Huculi> (dostęp: 14.09.2023).

<sup>49</sup> Huculszczyzna (ukr. Гуцульщина, rum. Huțulșcina, słow. Huculsko) – współcześnie (po 1945) region w zachodniej części Ukrainy, na obszarze Karpat Wschodnich. „Od IX wieku pasterze z Wołoszczyzny (także mołdawscy i węgierscy z Karpat południowych) wraz z rodzinami i stadami owiec i kóz posuwali się górami i wzdłuż nich w poszukiwaniu pastwisk, dochodząc niemal do Tatr. Prawosławna wspólnota religijna obu grup doprowadziła do zlania się ich i wytworzenia jednego narzecza opartego na języku ruskim z domieszką wołoską i polską. Ślady pochodzenia wołoskiego znaleźć można w nazwach miejscowości i gór, nazwach pospolitych, architekturze, strojach ludowych. W XII w. monumentalny łańcuch Czarnohory i jej podnóży należał do Rusi Halicko-Wołyńskiej, natomiast od czasów Kazimierza Wielkiego (XIV w.) Huculszczyzna znajdowała się w obrębie Rzeczypospolitej. Po 1772 Huculszczyzna weszła w skład monarchii austriackiej, a następnie austro-węgierskiej. W listopadzie 1918 Huculi wywołali rewoltę przeciwko rządowi węgierskiemu, zakończoną proklamacją tzw. Republiki Huculskiej 9 stycznia 1919. Efemeryczna Republika Huculska objęła wschodnie Zakarpacie, jej zaś prezydentem został Stepan Kłoczurak. W lipcu 1919 republika została zlikwidowana przez wojska rumuńskie. W latach międzywojennych znowu znalazła się w Polsce. Po II wojnie światowej w granicach Ukrainy (Ukraińska Socjalistyczna Republika Radziecka do 1991, jako niepodległe państwo Ukraina od 24.08.1991), <https://pl.wikipedia.org/wiki/Huculszczyzna> (dostęp: 14.09.2023).

zamieszkiwania przez Ormian do 1945 roku, jedne z ormiańskich „ojczyzn utraconych”), czyli Kuty, Baniłów, Śniatyń, Horodenka, Zabłotów, Kołomyja, Kosów, Wyżnica, Czerniowce, Starożyńiec, Piotrowce Górne, Zaleszczyki, docierając do huculskich Jaremczy, Jaworowa, Tatarów, Delatynia, Worochty, Bardziej rozpoznając tamten świat, przyglądając się w tym czasie kilkunastu miejscom i żyjącym tam ludziom, bez jakiegos szczególnego przekonania i pewności do bezpośredniego powodu swojej „podróży na Wschód”. Planowałem krótkie, niepogłębione badania w terenie, w części uzupełniając, a w części weryfikując kwerendy, wywiady i obserwacje, które prowadziłem w Polsce z przedstawicielami polskich Ormian, Karaimów i Tatarów. Tak przynajmniej wówczas sobie wyobrażałem to działanie, analizując kolejne dokumentacje, rozmowy, wydarzenia, które obserwowałem i w części statycznie (obserwacyjnie) uczestniczyłem. Szybko jednak te moje nieśmiałe obserwacje prowadzone z dystansu, oddalenia, z pomocą etnograficznego „oprzyrządowania”, raczej teoretycznego i zdecydowanie sprawiającego problem w użytkowaniu, przekształciło się (przekształciłem, podjąłem) w bezpośrednie doświadczenie i rodzaj uczestniczenia w działaniach i funkcjonowaniu poszczególnych grup, ich przedstawicieli, instytucji i organizacji. „Podczas badań terenowych pojęcie rzeczywistości zmienia się w momencie, gdy etnograf przestaje być wyłącznie obserwatorem obcej kultury, a staje się chociażby po części i na chwilę, jej uczestnikiem”, zauważył Leszek Kolankiewicz<sup>50</sup>.

Zacznę od Ormian, bo też i szukając „punktu zaczepienia” do tej opowieści, jako pierwszych (chronologicznie) spotkałem właśnie polskich Ormian. Chwilę później „trafiając” do Tatarów i Karaimów. Badania społeczności karaimskiej, ormiańskiej i tatarskiej prowadzę regularnie od 2003 roku. Były to głównie badania etnograficzne, metodą badań terenowych na terytorium Polski, Litwy i Ukrainy, gdzie współcześnie mieszkają potomkowie Karaimów „wschodnioeuropejskich”, Ormian polskich, Tatarów Rzeczypospolitej, współuczestniczące z obserwacją i auto-obserwacją aktywności tych trzech społeczności, w rzeczywistości realnej i wirtualnej (w tym sieci internetowej). Do 2020 roku ponad sto wywiadów pogłębionych z przedstawicielami społeczności, w tym liderami poszczególnych środowisk (w kilkunastu miejscach w Polsce), Przeprowadziłem obserwacji uczestniczących, sporządzając notatki i opis obserwowanych wydarzeń. Badania poszerzałem rozmowami, zbierając ponad sto standaryzowanych wypowiedzi pięciu cykli badawczych (obejmujące pytania o relacje

---

<sup>50</sup> Leszek Kolankiewicz, *Wielki mały wóz*, Gdańsk 2011, s. 104–105.

grupowe, tradycje i zmianę w społeczności, tożsamość i współczesną aktywność indywidualną i zbiorową Karaimów, Ormian, Tatarów)<sup>51</sup>. Równocześnie, do dziś analizuję informacje zamieszczanych w mediach tradycyjnych i elektronicznych (prasa polska, litewska i ukraińska, strony internetowe i społecznościowe Karaimów, Ormian, Tatarów z Polski i krajów środkowo i wschodnioeuropejskich). Ale i kluczowym dla tych badań jest proces współuczestniczenia i współtworzenia, poza wspieraniem działalności mniejszościowych organizacji, pomagania w tworzeniu internetowych stron: do 2010 fora tatarskie i karaimskie, strony dwóch organizacji Ormian polskich, przekształcone w rozbudowywane portale internetowe oraz rozbudowane komunikatory mediów społecznościowych (głównie Facebook /Messenger, Instagram, YouTube, LinkedIn) oraz kilkanaście projektów animacyjnych, integracyjnych, edukacyjnych <sup>52</sup>. W 2024 roku aktywnymi (w różnych zakresach tematycznych, etapach rozwoju, podtrzymywanej aktualności) stronami i mediami społecznościowymi Karaimów, Ormian, Tatarów w Polsce, były:

Karaimi Polscy

Strona internetowa: <https://www.karaimi.org/pl>

Instagram: <https://www.instagram.com/karaimi.pl>

LinkedIn: <https://www.linkedin.com/company/zwiazek-karaimow-polskich>

Karaj jołłary - Karaimskie drogi. Spis podróży

---

<sup>51</sup> Relacje z przebiegu realizacji projektów animacyjnych i edukacyjnych w ramach działalności Fundacji Ari Ari z polskimi Ormianami, Karaimami i Tatarami., które współtworzyłem i współorganizowałem, prowadząc równocześnie badania uczestniczące i performatywne, m.in.: „Spis podróży. Ormianie w Polsce” (2010-2023) - <https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-album>; <https://ariari.org/konferencja>; <https://www.facebook.com/spispodroznyormianiewpolsce>; <https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce> (dostęp: 21.08.2024); „Karaj jołłary - Karaimskie drogi. Spis podróży” (2011-2015) - [https://www.facebook.com/karaimskiedrogi/?locale=pl\\_PL](https://www.facebook.com/karaimskiedrogi/?locale=pl_PL) (dostęp: 23.08.2024); Dokumentacje i inwentaryzacje. Polacy w Armenii (2019) - <https://ariari.org/polacy-w-armenii-dokumentacje-i-inwentaryzacje-2019>; [https://issuu.com/ariarifundacja/docs/prezentacja\\_polacy\\_w\\_armenii\\_ap\\_publicacja\\_pl](https://issuu.com/ariarifundacja/docs/prezentacja_polacy_w_armenii_ap_publicacja_pl); <https://www.facebook.com/p/Ekspedycja-Polacy-w-Armenii-100063656061496/> (dostęp: 23.08.2024), a także „Samodzielność. Wsparcie dla systemu pomocy osobom niepełnosprawnym w krajach Partnerstwa Wschodniego” (2009-2024) - <https://ariari.org/samodzielnosc-armenia-2011/>; <https://ariari.org/samodzielnosc-2020-audiodeskrypcje-polsko-kaukaskie>; <https://ariari.org/samodzielnosc-2016-kaukaskie-audiodeskrypcje>, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd>, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLWISpXPku2STxbVKCB22CC0sJDpO--M1n> (dostęp: 23.08.2024).

<sup>52</sup> Badania w terenie, działania w społecznościach: 2004-2024. Strony media społecznościowe: Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej

Facebook: <https://www.facebook.com/karaimskiedrogi>

Bitik Karaimska Oficyna Wydawnicza

YouTube: <https://www.youtube.com/@BitikKOW>

Ormianie polscy

Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne

Strona internetowa: <https://otk.org.pl/pl/>

Facebook: [https://www.facebook.com/otk.poland?ref=embed\\_page](https://www.facebook.com/otk.poland?ref=embed_page)

Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich

Strona internetowa: <https://dziedzictwo.ormianie.pl>

Strona „Wirtualny Świat Polskich Ormian”: <https://ormianie.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/FKiDOP>

Facebook „Skarbnica Polskich Ormian”: <https://www.facebook.com/people/Skarbnica-Polskich-Ormian/61560781834737/>

Fundacja Ormiańska KZKO

Strona internetowa: <https://fundacjaormianska.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/armenianfoundation/>

Instagram: <https://www.instagram.com/armenianfoundation/>

Związek Ormian w Polsce im. Ks. Abpa Józefa Teodorowicza

Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100067614470946>

Ośrodek Badań nad Kulturą Ormiańską w Polsce

Strona internetowa: <http://armenopolonia.pl/>

Kościół ormiańskokatolicki w Polsce - Ormiańskokatolicka Parafia Centralna pw. św. Grzegorza z Nareku w Warszawie

Strona internetowa: <https://ordynariat.ormianie.pl/index.php/parafie-2/parafia-centralna>

Związek Ormiański w Gdańsku

Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064669963190>

Towarzystwo Ormian Polskich

Facebook: <https://www.facebook.com/towarzystwoormianpolskich>

Tatarzy polscy

Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej

Strona internetowa: <https://ztrp.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/ZwiazekTatarowRP>;

LinkedIn: <https://pl.linkedin.com/company/ztrp>

Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej

Strona internetowa: <https://mzr.pl>

Strona internetowa Biblioteki tatarskiej (prowadzona przez MZR RP):

<https://bibliotekatatarska.pl/>

Strona internetowa Biblioteki muzułmańskiej (prowadzona przez MZR RP):

<https://bibliotekamuzulmanska.pl/>

Facebook: <https://www.facebook.com/MZRwRP>

YouTube: <https://www.youtube.com/channel/UCOFuwaW5nxyGiQ3YazZMfbw>

By i ten świat spróbować opisać, niezbędne jest odwołanie do refleksji Wojciecha Burszty: „Jest dzisiaj raczej powszechną wiedzą, że w każdym typie kultury - czy będą to tzw. kultury magiczne, kultura społeczeństw tradycyjnych (religijnych), czy ponowoczesne realia metropolitalne XXI stulecia – tkwi głęboka i niezbywalna potrzeba produkująca odpowiedzi na pytania, których nie sposób przemienić w pytania naukowe. Na „powierzchni” kultury potrzeba taka daje się określić w sposób trojaki. Po pierwsze, jako „potrzeba rozumiejącego ogarniania realności empirycznych, tj. potrzeba przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej realności wiążącej celowo zjawiska”. Mityczna organizacja świata to nic innego, jak reguły ustalające bezwarunkowy sens rzeczywistości. Nie podpadają one, jak zdają się sądzić ci, którzy pod słowem mit rozumieją jedynie „fałszywą świadomość”, w ogóle pod pojęcia prawdy i fałszu. Dzieje się tak dlatego, że w przypadku mitu nie mamy do czynienia ze zwykłą relacją sądu do jego przedmiotowego odniesienia, ale ze swoistym przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja.

Stąd właśnie bierze się aura pewnej nieuchwytności i nieokreśloności mitu, stąd rozmiary ambiwalencji towarzyszące dyskusji nad tą materią. Druga wersja tej samej potrzeby odpowiedzi na pytania ostateczne, to potrzeba wiary w trwałość ludzkich wartości, zaś wersja trzecia jest pragnieniem widoku świata jako ciągłego; pragnienie owo staje się motywem przeświadczenia.

Jednakże wszystkie te trzy postaci, w których powierzchniowo przejawia się potrzeba mitu, są de facto odmianami tego samego zjawiska, o którym Leszek Kołakowski powiada, iż jest to „pragnienie unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu, tj. takiej, która pozwala w przepływie rzeczy dopatrywać się nie przemiany tylko, lecz kumulacji, albo pozwala wierzyć, że to, co minione, przechowuje się – co do wartości – w tym, co trwa; że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń”. Mit zakłada zatem, że istnieje ład, dzięki któremu przechowuje się coś, co nigdy nie przemija, owe cegiełki wartości, exempla virtutis, które pozwalają ludzkiej świadomości stawiać czoła upływającemu czasowi i zmienności zdarzeń. Nie wszystko przemija – poucza mit<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Wojciech Józef Burszta, *Narodowe metonimie*, maszynopis 2006, s. 1.



## Rozdział 3

### Historie etniczne: Karaimi, Ormianie, Tatarzy

#### Ormianie polscy - historia i status

Ormianie mieszkający w Polsce są jedną ze zbiorowości etnicznych o „egzotycznym” rodowodzie i długiej tradycji osadnictwa na ziemiach Rzeczypospolitej. Armenia, macierzysty kraj przodków dzisiejszych Ormian polskich, położona jest w północno-wschodniej części Wyżyny Armeńskiej, pomiędzy Wyżyną Anatolijską a Wyżyną Irańską, w środkowej części Azji Przedniej, ograniczonej górami Małego Kaukazu o wysokości 3000-4000 m n.p.m.. W południowo-zachodniej części kraju znajduje się śródgórska Kotlina Araracka, nad którą wznosi się Ararat – wulkaniczna góra znana z tradycji biblijnej<sup>54</sup>.

Terytorium dzisiejszej Armenii od II tysiąclecia p.n.e. było zamieszkane przez pasterskie plemiona Chaldów, spokrewnionych z Hurytami. W IX-VII w. p.n.e. znaczna jego część wchodziła w skład państwa Urartu, a po jego rozpadzie ok. 600 p.n.e., została zajęta przez indoeuropejskie plemiona Hajów, które po zmieszaniu się z ludnością tubylczą dały początek rdzennym mieszkańcom Armenii - Ormianom. Około poł. VI w. p.n.e. Armenia-Hajastan została opanowana przez Persję. Po podboju Persji przez Aleksandra III Wielkiego w 331 p.n.e. nominalnie uzależniona od Macedonii, zachowała faktyczną niezależność. Od początku I w. p.n.e. niezależna Armenia Wielka przeżywała rozkwit od rządami króla Tigranesa I Wielkiego, który objął swą władzę obszary od Morza Kaspijskiego aż po Morze Śródziemne i część terenów współczesnej Syrii. Był to jeden z nielicznych, choć krótkich okresów historii Armenii Wielkiej, kiedy pozostawała ona niezależnym państwem, narzucającym swą zwierzchność sąsiadom. W 69 r. p.n.e. Tigranes został pokonany przez wodza rzymskiego Lukullusa. W następnych latach Armenia Wielka stała się obszarem rywalizacji między Rzymem a państwem Partów. W 114 r. n.e. cesarz Trajan uczynił z niej prowincję rzymską, a za panowania Hadriana odzyskała ponownie samodzielność<sup>55</sup>.

Ormianie uważają się za jeden z najstarszych narodów świata antycznego, który w swym starożytnym królestwie uczynił chrześcijaństwo religią państwową. Według ormiańskiej tradycji, przyjęcie chrześcijaństwa jako religii państwowej nastąpiło w 301 r.<sup>56</sup> W 387 r.

---

<sup>54</sup> David Lang, *Armenia - kolebką cywilizacji*, Warszawa, 1975, s.11-46.

<sup>55</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Historia Armenii*, Wrocław, 1990, s.23-37.

<sup>56</sup> David Lang, *Tamże*, s.35-53.

Armenia Wielka została podzielona między Persję a cesarstwo bizantyjskie. Następne wieki, do podboju Armenii przez Arabów (VII w.), były znaczące dla rozwoju kultury i ukształtowania się narodowości ormiańskiej - powstał wówczas język, wprowadzono własny alfabet, dokonano przekładu Biblii, kładąc podwaliny pod rozwój narodowej, staroarmeńskiej literatury<sup>57</sup>.

Około 885 r., po uniezależnieniu się większej części kraju od Arabów, powstało królestwo Armenii pod rządami rodzimych Bagratydów. Od X wieku władcy Bizancjum dokonywali stopniowego podboju królestwa, które opanowują ostatecznie w 1054 r.. Pod koniec XI wieku została opanowana przez Turków seldżuckich, co spowodowało masową emigrację ludności ormiańskiej. W 1235-1243 Armenia właściwa została podbita przez Mongołów, następnie spustoszona przez wojska Timura. W końcu XIV wieku zajęta przez Turków osmańskich. W następnych stuleciach była obszarem rywalizacji między Turcją, a Persją. W perskiej części Armenii dokonywano masowych, przymusowych przesiedleń Ormian w głąb Persji. Armenia pozostająca pod rządami Turcji podupadła gospodarczo i kulturalnie. W XVIII wieku wzrosły na jej terenie dążenia narodowowyzwoleńcze. W XIX wieku wschodnie i północne obszary Armenii zajmuje Rosja, która przeprowadza reformę rolną i inicjuje powolny rozwój gospodarczy<sup>58</sup>. W części Armenii, która pozostała przy Turcji, rosły napięcia spowodowane prześladowaniami Ormian (m.in. w latach 1895-1896 Turcy i Kurdowie dokonywali masowych rzezi wśród ludności ormiańskiej), powodując ich emigrację na obszary wcielone do Rosji. Masakry Ormian, połączone z ich masową deportacją, miały miejsce ponownie w 1915 - było to pierwsze w XX wieku zorganizowane, masowe ludobójstwo, mające na celu likwidację całego narodu, dokonane w odwecie za pomoc, jakiej udzielali wojskom rosyjskim Ormianie zamieszkujący zachodnią Armenię. W ciągu kilkunastu tygodni, począwszy od IV 1915 r., wymordowano ok. 1,5 mln Ormian, czyli 3/4 całej społeczności, zamieszkującej przed wojną te tereny. Ci, których nie zabito od razu, ginęli w drodze na pustynię, gdzie utworzono rodzaj naturalnego obozu zagłady<sup>59</sup>. W 1918 r. Armenia proklamowała niepodległość, jednak większa jej część pozostała niemal do końca roku pod okupacją turecką. W 1920 r. armeński rząd wypowiedział Turcji wojnę, a na terenie Armenii wybuchło powstanie ludowe, kierowane przez bolszewików: G.K. Ordżonikidze, S.M. Kirowa, A.I. Mikojana, i wspierane przez Armię Czerwoną. W wyniku powstania

<sup>57</sup> Andrzej Pisowicz, *Najwybitniejsze dzieła Literatury Ormiańskiej*, [www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001).

<sup>58</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Tamże*, s.36-87.

<sup>59</sup> Antoni Amirowicz, *W 84-tą rocznicę rozwiązania „kwestii ormiańskiej”*, 24 publikacja KZKO, Warszawa 1992, [www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001), (dostęp: 20.03.2004).

wojska tureckie zostały wyparte z Armenii, obalono rząd, proklamując w 1920 r. władzę radziecką. Od 1936 roku Armenia stanowiła republika związkową. Pod koniec lat 80., mimo półwiekowej zależności od ZSRR, rozwinęły się w Armenii tendencje niepodległościowe. W 1989 r. Rada Najwyższa ZSRR przyznała Armenii suwerenność, we IX 1991 Armenia proklamowała niepodległość. W pierwszych latach niepodległości wewnątrz kraju wzrastały gwałtownie napięcia i trudności będące następstwem trzęsienia ziemi 1988, wojny z Azerbejdżanem o Górski Karabach, problemów politycznych i gospodarczych<sup>60</sup>.

Najstarsze ślady obecności Ormian na obszarze Środkowej Europy sięgają XI w. Tradycja, żywa do dziś w niektórych ormiańskich rodzinach tłumaczy przybycie Ormian na te tereny emigracją spowodowaną zdobyciem przez Turków seldżuckich twierdzy Ani w 1064 roku. Zachowane dokumenty historyczne świadczą jednak raczej o handlowym podłożu powstawania najstarszych kolonii ormiańskich nad Morzem Czarnym, a później w miastach Rusi<sup>61</sup>. Kolonie musiały znakomicie prosperować i przyciągać kolejnych przybyszów z Armenii, bowiem w połowie XIV w., kiedy król Kazimierz Wielki przyłączył do Polski Ruś Halicko-Włodzimierską, zamieszkiwała ją już znaczna liczba Ormian. Kazimierz Wielki potrafił docenić korzyści płynące z przebywania na terytorium państwa niewielkiej, lecz nader prężnej zbiorowości i w 1356 r. dokonał potwierdzenia autonomii ormiańskich kolonii mieszczących się we Lwowie i Kamieńcu Podolskim, natomiast siedem lat później umożliwił podniesienie lwowskiego kościoła ormiańskiego do rangi katedry, będącej od tej pory siedzibą biskupa tego obrządku<sup>62</sup>. Oprócz wymienionych miejscowości skupiska Ormian istniały wówczas m. in. w Brzeżanach, Jarosławiu, Horodenku, Lublinie, Łucku, Mohylewie Podolskim, Zamościu, Kazimierzu nad Wisłą, Stanisławowie i Bałcie. Kolejni królowie polscy, Władysław Jagiełło, Zygmunt August, Jan III Sobieski, nadawali i potwierdzali przywileje dla Ormian, dzięki czemu mogli oni żyć w Polsce w dobrze zorganizowanych gminach rządzących się własnymi prawami<sup>63</sup>.

Ormianie zamieszkujący ziemie polskie trudnili się początkowo przede wszystkim handlem i pośrednictwem handlowym z państwami leżącymi na Wschodzie. Ormiańscy kupcy przywożący na sprzedaż orientalne towary, należeli do jedynej zbiorowości, której przedstawiciele tak powszechnie parali się tą działalnością, stąd też szybko nazwano

<sup>60</sup> Andrzej Pisowicz, *Zarys historii Armenii i narodu ormiańskiego*, „Obóz”, 1991, nr 20, s. 83-89.

<sup>61</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie w Polsce*, Lublin 1982, s.312.

<sup>62</sup> Roman Okraska, *Ormianie polscy*, [www.wp.pl/encyklopedia/ormianie](http://www.wp.pl/encyklopedia/ormianie), (dostęp:20.01.2023).

<sup>63</sup> Urszula Fidecka, *Kamienice ormiańskie*, Zamość, 1990, s.7.

ich „Żydami Wschodu”<sup>64</sup>. Ormianie - trudniący się sprowadzaniem i sprzedażą towarów ze Wschodu - jak zauważa Grzegorz Pełczyński – „przyczynili się walcie do „orientalizacji smaku polskiego. Pod tym określeniem rozumieć należy powszechną /.../ wśród szlachty i patrycjatu modę na rozmaite przedmioty wytwarzane w kulturach wschodnich. Ormiańscy kupcy sprowadzali ze Wschodu przepiękne kobierce, klejnoty, pasy, namioty, broń, uprzęż na konie bądź też na podstawie orientalnych wzorów wytwarzali je ormiańscy rzemieślnicy”<sup>65</sup>.

Sadok Barącz XIX wieczny badacz przeszłości Ormian w Polsce, pisał o olbrzymiej roli, jaką przedstawiciele tego narodu odegrali w procesie rozwoju gospodarczego: „Oni ożywili handel prawie całej Europy, gdyż mając bogate składy w Stambule, Egipcie; a nawet w Indyi sprowadzeniem onychże do Polski, nabycie takowych kupcom europejskim ułatwiali”<sup>66</sup>.

Wśród towarów sprowadzanych przez Ormian dominowały tekstylia, przyprawy, broń i biżuteria, a ze względu na faktyczne zmonopolizowanie obrotu tymi produktami wiele z nich zwano „ormiańskimi”. Oprócz handlu prężnie rozwijało się także ormiańskie rzemiosło. Dziedzinami, w których zasłynęli przedstawiciele tej nacji było przede wszystkim garbarstwo, produkcja dywanów, wyrób pasów kontuszowych (słynne pasy słuckie), zdobnictwo i sztuka złotnicza<sup>67</sup>. Na dobrą sytuację Ormian w Polsce składała się nie tylko koniunktura handlowa, ale również brak prześladowań o podłożu etnicznym i religijnym.

W opiniach z tamtego czasu przeważają zdania o talentach handlowych i językowych, chociaż zdarzały się posądzenia o nieuczciwość:

„jeden kupiec Włoch, a drugi Ormianin” „...nasi Ormianie, którzy tam [ w Turcji] często w posły bywają”, „czarny na twarzy, przebiegły z nauką nawet otarty”, „...cobyśmy uszli Ormianów szalbierzów wielkich”, „Katarzyna Ormianinowi jednemu [ bogatemu kupcowi] dała za diament dwa miliony (...), lecz Ormianin nie żył długo”<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Rzemiosło ormiańskie w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Studia z dziejów kontaktów polsko-ormiańskich*, Lublin 1983, s.91.

<sup>65</sup> Grzegorz Pełczyński, *Ormianie Polscy w XX wieku*, XXVII publikacja KZKO, Warszawa 1997, s. 14.

<sup>66</sup> Sadok Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol, 1869, s.72-180.

<sup>67</sup> Beata Biedrońska-Słota, *Sztuka ormiańska. Charakterystyka przemian do XVIII wieku*, [www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001) (dostęp: 20.05.2004).

<sup>68</sup> Aleksandra Niewiara, *Ormianin*, w: *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI - XIX wieku*, Katowice 2000, s. 157-159.

Wraz z rozwojem kraju i przemianami społecznymi zaczęli zajmować się także innego rodzaju działalnością, m. in. uprawą roli, hodowlą rogacizny, zarządzaniem majątkami. W jednej ze swych prac Anna Danielewicz pisała: „gdzie był potrzebny klucznik szukano Ormianina. Zaufanie do Ormianina było powszechne. Nikt nie obawiał się powierzyć swoje mienie Ormianinowi. Był to człowiek pewny, rzetelny, obowiązkowy i dbający o majątek pracodawcy tak, jak o własny”<sup>69</sup>.

Wraz ze stopniową asymilacją i integracją Ormian z Polakami zaczęli aktywniej uczestniczyć w życiu wspólnoty narodowej, ponosić odpowiedzialność za kraj. Jak pisze Rafael Hambarcumian: „(...) bogaci Ormianie właściciele manufaktur i kupcy nie tylko przyczyniali się do ekonomicznego rozwoju kraju, ale również wspierali swoim bogactwem zaspokajanie jego wojenno-politycznych i kulturalnych potrzeb”<sup>70</sup>.

Ormianie przeobrazili się z kupców w właścicieli ziemskich, z czasem zasilając szeregi polskiej inteligencji. Proces ten wyraziście ilustruje polonizowanie nazwisk – oryginalne zakończenia - ian oraz ianc przetłumaczono na – owicz, -ewicz, rzadziej –ski, np.: Abgarowicz, Donabidowicz, Ohanowicz, Manczukowski, Sarkisiewicz. Funkcjonowały także niepodlegające tym regułom: Barącz, Kapri, Osadca czy Romaszkan<sup>71</sup>. Stosunkowo wysoki przeciętny poziom dochodów umożliwiał zamieszkałym w Polsce Ormianom aktywne uczestnictwo w życiu kulturalnym kraju. Przedstawiciele tej zbiorowości cechowali się na ogół wysokim poziomem wykształcenia, a odsetek absolwentów różnorodnych szkół i uczelni był wśród nich wyższy niż w przypadku innych grup etnicznych. Do najślynniejszych przedstawicieli ormiańskiej zbiorowości, którzy znaleźli stałe miejsce w kulturze polskiej należą poeta Szymon Szymonowicz, Grzegorz Piramowicz - wybitny działacz Komisji Edukacji Narodowej, Józef Dionizy Minasowicz - profesor Uniwersytetu Warszawskiego oraz poeta i tłumacz na język polski dzieł Schillera, Goethego, Horacego<sup>72</sup>. Ważnym elementem tożsamości kulturowej, wyróżniającym Ormian spośród zbiorowości zamieszkujących ziemie polskie było wyznanie - Ormianie należeli do Armeńskiego Kościoła Apostolskiego, narodowego kościoła założonego na przełomie III i IV wieku przez św. Grzegorza Oświeciciela, niezależnego od Rzymu. Różnice zawarte były w monofizycznym

---

<sup>69</sup> Anna Danielewicz, *Ormianie z prawego brzegu Czeremoszu*, „Biuletyn OTK”, Kraków 1994, s.15.

<sup>70</sup> Roman Okraska, Tamże.

<sup>71</sup> Grzegorz Pełczyński, Tamże, s. 18.

<sup>72</sup> Henryka Augustynowicz - Ciecierska, O wrastaniu Ormian w społeczeństwo polskie, [www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001) (dostęp: 20.05.2004).

dogmacie Ormian i zwyczajach liturgicznych. Ormianie nie dolewali wody do wina w czasie liturgii eucharystycznej, pozostali przy pierwotnym zwyczaju chrześcijańskim łącznego obchodzenia świąt Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego w dniu 6 stycznia, nie uznali sakramentu namaszczenia. Gregorianie w Polsce, jak zwano osoby tego wyznania, podlegali początkowo zwierzchnikowi Kościoła ormiańskiego z siedzibą w Armenii - katolikosowi, a dopiero w 1630 r. zawarli unię z Rzymem i stali się katolikami obrządku ormiańskiego<sup>73</sup>. U schyłku I Rzeczypospolitej parafie ormiańskie istniały w 18 miejscowościach i liczyły ogółem ok. 3,5 tys. wiernych. W okresie zaborów większość Ormian polskich stała się poddanymi cesarza austriackiego, część natomiast zamieszkiwała ziemie znajdujące się w gestii Rosji. Zawarcie unii z Rzymem, stopniowy zanik używania rodzimego języka, częściowe zarzucanie tradycji kulturowych, zmiany w strukturze zawodowej - to główne czynniki i procesy modelujące ormiańską zbiorowość w Polsce w wiekach XVII-XIX. Pełna asymilacja Ormian, nigdy jednak nie nastąpiła. Wciąż kultywowali swoje tradycje religijne i kulturalne oraz pamięć o przodkach, kraju macierzystym i swym pochodzeniu. Są rzadkim na ziemiach polskich przykładem grupy obcego pochodzenia, która uległszy polonizacji, nie odcięła się jednak od swych korzeni.

Liczebność Ormian polskich w II Rzeczypospolitej szacowano na ok. 7-10 tys. osób, które zamieszkiwały przede wszystkim na obszarze byłej Galicji Wschodniej<sup>74</sup>. Oprócz Ormian, których przodkowie zamieszkali w Polsce przed wiekami, w drugiej dekadzie XX stulecia pojawili się w naszym kraju uchodźcy z Armenii, uciekający przed prześladowaniami ze strony Turków oraz zamętem wywołanym rewolucją październikową. Część z nich pozostała w Polsce, jednak większość wyemigrowała do Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Najważniejszym ośrodkiem życia organizacyjnego i kulturalnego ormiańskiej zbiorowości był Lwów. Innymi znaczącymi skupiskami były parafie ormiańskie w Brzeżanach, Stanisławowie, Tyśmienicy, Łyścu, Kutach, Horodeńce i Śniatynie<sup>75</sup>. We Lwowie mieściła się piękna katedra ormiańska i siedziba władz kościelnych obrządku ormiańskiego (urząd arcybiskupa od 1902 r. piastował Józef Teodorowicz, organizator i inicjator wielu przedsięwzięć mających na celu ożywienie i integrację polskich Ormian, a jednocześnie patriota polski i działacz polityczny związany z obozem endecji). W 1928 roku tak opisywał Jan Parandowski restaurację katedry: „ta pierwotna świątynia, mała okrągła

---

<sup>73</sup> Krzysztof Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, str. 14.

<sup>74</sup> Grzegorz Pełczyński. Tamże, s. 18-19.

<sup>75</sup> Bronisława. Wójcik-Kerpulian, *Ormianie Polscy*, 15 publikacja KZKO, Warszawa 1990.

budowla, mieszcząca dziś prezbiterium, była pierwszą modlitwą Ormian na gościnnej polskiej ziemi, (...) pod opieką arcybiskupa ks. Teodorowicza (...) wynurzają się ozdobne kształty i zapomniane freski. Treść witraży przedstawia trzy misteria antyczne: orfickie, izjackie, mitraistyczne.(...) wszędzie polichromie, mozaiki i złote malowania”<sup>76</sup>.

Lwów to także klasztor benedyktynek ormiańskich (jedyne zakony tego obrządku w Polsce), które prowadziły szkołę powszechną i gimnazjum żeńskie. Istniały też szkoły średnie dla młodzieży męskiej, a na Uniwersytecie Lwowskim funkcjonował lektorat języka ormiańskiego. Założono także ormiański bank „Mons Pius”, organizowano tzw. „Bale Ormiańskie” o charakterze charytatywnym, zabawy taneczne „sobótki” czy „opłatek ormiański”. W roku 1927 rozpoczęto edycję poświęconego życiu Ormian pisma „Posłaniec św. Grzegorza”, będącego od 1930 r. organem prasowym powstałego wówczas Archidiecezjalnego Związku Ormian, którego prezesem do wybuchu wojny był Jan Antoniewicz<sup>77</sup>. Innym istotnym ośrodkiem kulturalnym były Kutry, zwane przez niektórych „stolicą polskich Ormian”. Zamieszkiwało tutaj ok. 1000 osób pochodzenia ormiańskiego, a tradycje i zwyczaje ormiańskie przetrwały tu najdłużej w swej rdzennej postaci. Między innymi, oryginalne kolędy z V wieku, nowy rok z rozsypywaniem ziarna przed wejściami, surowo przestrzegane posty, charytatywne „ochoty ormiańskie”, obrzędy weselne, potrawy np. gandzabar, baranina, wołowina, „czarne od dymu” wędliny „ormiańskie”. Kabzanie to humorystyczna nazwa nadana Ormianom z Kut, ze względu na ich rzekome skąpstwo - byli ostatnią ze zbiorowości ormiańskich w Polsce, w której przetrwała znajomość i powszechne użycie języka zachodnio-ormiańskiego<sup>78</sup>.

II wojna światowa powoduje dramatyczne zmiany w życiu polskich Ormian. Wielu zostaje zamordowanych przez hitlerowskich okupantów (z racji podobieństwa zewnętrznego często brano ich za Żydów) i ukraińskich nacjonalistów, dezintegracji uległy dotychczasowe skupiska ormiańskie, a ich mieszkańcy rozproszyli się po różnych miejscach w kraju i za granicą. Po zakończeniu wojny dotychczasowe siedliska polskich Ormian weszły w skład ZSRR, ok. 75 % tych, którzy przeżyli wojnę w ramach akcji repatriacyjnej przeniosła się w nowe granice Polski i osiedliła głównie na Ziemiach Odzyskanych. Najwięcej z nich zamieszkało na Górnym i Dolnym Śląsku, choć spore skupiska powstały także w Krakowie,

---

<sup>76</sup> Jan Paradowski, *W lwowskiej katedrze ormiańskiej*, „Tęcza” 1928, z. 6.

<sup>77</sup> Grzegorz Pełczyński, Tamże, s. 28-34.

<sup>78</sup> Oskar Kolberg, *Pokucie*, cz. I., w: *Dzieła wszystkie*, t. XXIX, Wrocław 1962, s.354-356.

Warszawie, Łodzi, Trójmieście, Lublinie i Bielsku-Białej. Życie publiczne Ormian polskich skupiało się przez kilkadziesiąt powojennych lat głównie wokół instytucji o charakterze religijnym, bowiem ze względu na rzeczywistość polityczną utrudnione były inne formy działalności. Ośrodki obrządku ormiańskiego powstały w Krakowie, Gliwicach i Gdańsku przy istniejących tam parafiach katolickich. W latach 1945-1980 nastąpiła dezintegracja tożsamości ormiańskiej i postępująca polonizacja. Coraz liczniejsze były przypadki zawierania małżeństw mieszanych i porzucania przynależności do wspólnot religijnych obrządku ormiańskiego<sup>79</sup>.

Odrodzenie się świadomości etnicznej i poczucia tożsamości wśród Ormian polskich przypada na przełom lat 70. i 80. W roku 1980, korzystając z okazji przypadającej rocznicy (350 lat) unii z Rzymem, utworzono pod auspicjami Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego pierwszą po wojnie organizację zrzeszającą polskich Ormian: 24 marca 1980 r. powstało w Krakowie Koło Zainteresowań Kulturą Ormian, którego pierwszym prezesem został Michał Bohosiewicz. Następnie utworzono oddziały organizacji w innych miastach: pod koniec tego roku w Warszawie, cztery lata później w Gdańsku. KZKO organizowało sesje naukowe, odczyty, prelekcje, lektorat języka ormiańskiego, publikowało broszury. Ożywioną działalność prowadziła parafia ormiańska w Gliwicach kierowana przez ks. Józefa Kowalczyka<sup>80</sup>. Gdy pod koniec roku 1988 Armenia została dotknięta trzęsieniem ziemi, środowisko polskich Ormian zorganizowało zbiórkę pieniędzy i darów dla ofiar kataklizmu<sup>81</sup>.

Przemiany, które nastąpiły po roku 1989 umożliwiły dalszy rozwój aktywności organizacyjnej. W 1990 r. w Krakowie powstało Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne, prezesem którego wybrano Adama Terleckiego. OTK w 1993 r. rozpoczęło edycję „Biuletynu OTK”, organizuje także spotkania polskich Ormian, wystawy poświęcone kulturze i przeszłości tej zbiorowości oraz Armenii, upamiętnia działalność postaci o ormiańskim rodowodzie, publikuje książki. W październiku 1995 r. utworzono Związek Ormian w Polsce im. ks. Arcybiskupa Józefa Teodorowicza, którego siedziba mieści się w Gliwicach. Przy gliwickiej parafii od 1994 r. ukazuje się pismo „Posłaniec św. Grzegorza”, które od szóstego numeru jest organem ZOwP. Od 1996 r. przy tej organizacji działa Zespół Muzyki

---

<sup>79</sup> Grzegorz Pełczyński, *Tamże*, s. 78-79.

<sup>80</sup> Grzegorz Pełczyński, *Tamże*, s. 78-92.

<sup>81</sup> Aleksander Chećko, *Armenia na własne oczy*, 17 publikacja KZKO, Warszawa 1991, s. 174.



Ormiańskiej „Ardzanak” (Echo)<sup>82</sup>. Szacunkowe dane dotyczące liczebności polskich Ormian mówią o ok. 8-15 tys. osób. Ma ona tendencję wzrostową ze względu na ożywioną w latach 90. imigrację mieszkańców Armenii, najczęściej zarobkową. Charakterystyczną cechą tej zbiorowości jest wysoki poziom wykształcenia, szacuje się, że ok. 80% z nich posiada wykształcenie wyższe<sup>83</sup>. Świadomość etniczna współczesnych Ormian polskich jest niejednorodna. Ich identyfikacja etniczna ma podwójny charakter, ponieważ wyróżnić można nurt armeński i polski. Jak wskazują wypowiedzi żyjących współcześnie Ormian, podwójna identyfikacja ma jednak charakter bezkonfliktowy. Do podstawowych wyznaczników świadomościowej identyfikacji etnicznej należy przekonanie o wspólnym pochodzeniu. Jak twierdził Max Weber – „świadomość wspólnego pochodzenia, konstytuuje w ogóle grupę etniczną niezależnie od tego, czy wspólną proveniencję da się udowodnić historycznie czy opowiada o niej prastary mit”<sup>84</sup>.

Polscy Ormianie, zwłaszcza młodzież po drugiej wojnie światowej mówiąc o swoim pochodzeniu ormiańskim, wskazuje przede wszystkim na przodków: rodziców, dziadków, czyli urodzenie w rodzinie ormiańskiej. Po roku 1980 świadomość historyczna zaczyna nabierać ponownie znaczenia, jako jeden z wyznaczników identyfikacji znacznie poszerzający poczucie przynależności do grupy etnicznej. Stosunkowo liczni Ormianie należą do szlacheckich rodów, co pomaga zachować pamięci o przodkach z dalekiej przeszłości. Jedno ze świadectw życia Ormian w Polsce tak przedstawiało Teodora Tuhanowicza, szlachcica i ziemianina żyjącego na początku XX wieku: „ze szlachtą polską żył w przyjaźni i w gruncie rzeczy lubił swych sąsiadów bardzo, chociaż miał zwyczaj wytykać im polskie wady. Publicznie, każdy, choćby najmniejszy klejnocik szlachecki umiał uszanować, ale w głębi duszy wszystkich monarchów miał za parweniuszy i synom po cichu szeptał, że pochodzą z możnego ongiś rodu Tuhanów, że mają 2000 lat historii i że są krwią i rodem lepsi niż najwięksi panowie polscy i niemieccy”<sup>85</sup>.

Pochodzenie etniczne jednoznacznie kojarzone jest z Armenią. W niektórych rodach przetrwała także tradycja o przodkach mieszkających w południowo-wschodniej dawnej Rzeczypospolitej. Odpowiedź na pytanie kim jestem? wyraża trzy tendencje uogólniające –

- pochodzę z rodziny ormiańskiej,

<sup>82</sup> Grzegorz Pełczyński, Tamże, s.98.

<sup>83</sup> Jerzy Tomaszewski, *Mniejszości narodowe w Polsce w XX wieku*, Warszawa 1991, s. 39-53.

<sup>84</sup> Andrzej Sadowski, *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, nr 4, s. 180.

<sup>85</sup> Grzegorz Pełczyński, Tamże, s. 109.

- pochodzę z Ormian polskich,
- pochodzę z Ormian<sup>86</sup>.

Świadomość odrębności etnicznej skupia się na wyróżnikach antropologicznych, religijnych i kulturowych. Ciemne włosy, duży nos, śniada cera, średni wzrost, krępa sylwetka - cechy armenoidalne są wyrazistym świadectwem ormiańskiego pochodzenia, na co zwracają uwagę inni i sami Ormianie. Obrządek religijny członkowie tej grupy zawsze uważali za główny składnik swojej odrębności. Swoista struktura i liturgia pochodzące z dalekiej przeszłości były powodem etnicznej dumy. Mimo postępującej laicyzacji, wokół zagadnień wskrzeszenia i kontynuacji dawnego obrządku skupia się większość działań polskich organizacji ormiańskich i ich działaczy. Przetrwały pewne elementy kulturowe, chociaż problem podtrzymywania tradycji zaistniał już w przedwojennych Kutach. Najpowszechniejszy jest powrót do dorocznych spotkań i przygotowywanych z tej okazji potraw. Aspekt stosunku do Armenii wśród polskich Ormian związany jest z wyraźnym rozróżnieniem „ojczyzny przodków”, który poza sentymentalnymi wyjazdami turystycznymi i przyswajaniem wiedzy o egzotycznej "kolebce cywilizacji", wywołuje odruchy solidaryzmu z Ormianami w czasie tragicznych wydarzeń. Natomiast w porównaniu Ormianami z diasporą rozrzuconej po całym świecie, działalność na rzecz Armenii jest raczej nikła. Z pewnością poza daleko posuniętą polonizacją, mocno na takie postawy wpływa odrębny zlatynizowany obrządek religijny<sup>87</sup>.

Wyraźnie zarysowany jest za to stosunek do Polski, która w świadomości narodowej Ormian polskich jest po prostu ojczyzną. Można za Stanisławem Ossowskim powiedzieć, że Polska stanowi „ojczyznę ideologiczną” bardzo mocno rozwiniętą świadomościowo<sup>88</sup>. Obok funkcjonują obszary, z którymi każdego Ormianina łączy osobiste więzi - „ojczyzny prywatne”, lokowane zarówno w Galicji Wschodniej i Bukowinie, jak i na obszarach Ziemi Odzyskanych. Pojawia się równoległe pojęcie podwójnej identyfikacji. Charakterystyczne dla nowożytnych czasów i powstających społeczeństw imigrantów tworzących osobne grupy etniczne. Ormianie polscy, współtworzący naród polski, w wyniku asymilacji identyfikują się podobnie, czyli z dwiema grupami. Często dualizm taki powoduje rozdarcie i poważne problemy w stosunkach pomiędzy etnosami. W przypadku opisywanej grupy dziedzictwo ormiańskie i polskie nie powoduje wyobcowania lub dotkliwych konsekwencji. Poetka Anna

---

<sup>86</sup> Grzegorz Pełczyński, *O mniejszościach etnicznych na ziemiach polskich*, „Życie i Myśl”, 1995, nr 1, s.53-54.

<sup>87</sup> Zdzisław Obertyński, *Historia Kościoła Ormiańskiego w Polsce*, XIV publikacja KZKO, Warszawa 1990, s. 13-43.

<sup>88</sup> Stanisław Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s.24.

Danielewicz przyznaje nawet, że wyróżnia swoje trzy ojczyzny - Polskę, Bukowinę i Armenię<sup>89</sup>. W narodowej identyfikacji Ormian polskich dostrzec można uzupełnianie się składników, a nie konflikt i rozdarcie.

Status etniczny Ormian polskich ulegał nieustannym zmianom. W XX wieku wielu autorów opracowań i spisów ludności nie uwzględniała nawet istnienia tej małej liczebnie grupy. Jako kategorię charakteryzującą odrębność etnosów przyjmowano zazwyczaj istnienie języka i religii. Ormianie rezygnujący ze swojego etnolektu jeszcze w XIX wieku zaliczani byli do ludności polskiej lub Polonii np. rumuńskiej, jak miało to miejsce na Bukowinie. Podobnie zresztą klasyfikowano Tatarów i Karaimów<sup>90</sup>. Pod względem rozwarstwienia społecznego Ormianie wyróżniali się swoją przynależnością do klas posiadających i wykształconych, obecnie sytuując się w kręgu etosu inteligentnego. Przestając być mniejszością lingwistyczną, stopniowo ulegali laicyzacji, szczególnie w czasach Polski Ludowej. Odbudowywanie instytucji ogniskujących życie tej grupy mniejszościowej, pozwala jednak na przypisanie polskim Ormianom miana mniejszości etnicznej. Historia ich etniczności ukazuje, jak obca kulturowo grupa może wejść w skład narodu polskiego, w czym nie byli osamotnieni, przypominając dzieje Tatarów polskich czy Olędrów. Miejsce jakie zajmowali w społeczeństwie polskim znakomicie ilustrują zmieniające swoją warstwę znaczeniową etnonimy. Początkowo funkcjonowali Ormianie, w XIX wieku z przymiotnikiem polscy, a na Bukowinie Ormianopolacy, po spoufalające Ormiaszka czy Kabzan. W latach 70-ych XX wieku kilku działaczy polskich Ormian proponowało zmianę - na Polak ormiańskiego pochodzenia<sup>91</sup>. Ożywienie świadomości etnicznej dekadę później, pozostawiło mimo wszystko identyfikację z etnicznym etnonimem - Ormianie polscy. Od wieków współtworzą polską kulturę oraz rzeczywistość stając się niejako przy okazji probierzem polskiego społeczeństwa. Pozostają jednak subkulturą etniczną, świadectwem polskiej tolerancji i pluralizmu kulturowego. Najlepiej status etniczny polskich Ormian oddaje chyba określenie subetnos<sup>92</sup>, czy etniczność marginalna<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Grzegorz Pelczyński, *Ormianie Polscy w XX wieku*, XXVII publikacja KZKO, Warszawa 1997, s. 108-117.

<sup>90</sup> Grzegorz Pelczyński, Tamże, s. 144.

<sup>91</sup> Grzegorz Pelczyński, Tamże, s. 145.

<sup>92</sup> Subetnos - wspólnota wykazująca małą aktywność cech etnicznych, stopniowo tracąca właściwości podstawowe dla grupy etnicznej (język, więzi endogemiczne, strukturę administracyjną, obyczaje itp.), chociaż uświadamiającą sobie odrębność pochodzenia. Wg koncepcji Juliana Boromleja, Grzegorz Pelczyński, Z problematyki klasyfikacji etnicznej w etnografii radzieckiej, „Studia Socjologiczne”, 1992, nr 3-4, s. 117-124.

Status etniczny polskich Ormian ujawnia swoją specyfikę w zestawieniu z Ormianami żyjącymi w diasporze na całym świecie. Mała liczebność, wysoki stopień zasymilowania, nikłe kontakty z diasporą powodują, że wśród wielu Ormian pozostają nieznani. Na ogólną liczbę wszystkich Ormian szacowaną na ok. 6 mln 400tys., około 10 tys. grupa polskiego etnosu pozostaje prawie niedostrzegalną. Na kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Ormiańskich w Louvain w 1996 roku, wielu uczonych, często pochodzenia ormiańskiego, przyjęło referat dr Grzegorza Pełczyńskiego z Polski jako absolutną nowość. Ostatnie lata i wydarzenia związane z uzyskaniem niepodległości przez Armenię ożywiły nieco kontakty polskich Ormian z „ojczyzną przodków” i dużymi skupiskami Ormian we Francji, St. Zjednoczonych, Libanie<sup>94</sup>. Polscy Ormianie identyfikują się przede wszystkim z narodem pośród którego żyją. Wyjątek stanowią niedawni imigranci, którzy współtworzą grupę o zupełnie odmiennej specyfice, utożsamiający się z innymi wyróżnikami.

### **Tatarzy polscy. Od Tartarów do wirtualnej ordy**

„Tatary. Na brzmienie tej starej nazwy walecznych i okrutnych azjatyckich bisurmanów stepowych - Mongołów, w nikim dziś jak niegdyś serce nie zamiera ze strachu. Szczególnie u nas na ziemiach północno-wschodnich nazwa ta jest synonimem obywateli spośród licznych obcych narodowości, uważających Rzeczpospolitą Polską zarówno w okresie jej upadku jak i po wskrzeszeniu za najlepszą Matkę Ojczyznę (...)A potem - w odwiedziny do sąsiadów - Tatarów po staropolsku -: rzemiennym dyszlem - od folwarku do folwarku! (...)”. Stanisław Kryczyński<sup>95</sup>.

Pierwszym i najczęściej jedynym skojarzeniem podczas przywołania postaci Tatara, jest stereotypowy obraz utrwalany poprzez edukacyjny systemem. Wizerunek Tatara utrwalany jest w polskiej kulturze przede wszystkim poprzez dwie figury – Mongoła - Tatara z dzikiej hordy, który spustoszył trzynastowieczną Polskę i wojownika z powieści Sienkiewicza – sojusznika spod Grunwaldem lub nieobliczalnego watażkę Azje Tuhaj - beja.

---

<sup>93</sup> Etniczność marginalna - występująca zazwyczaj u trzeciego pokolenia emigrantów, charakteryzująca ich nikłe poczucie odrębności, jedynie świadomość rodowodu, przedstawiciele zazwyczaj mocno zintegrowani ze społeczeństwem. Według Joshuy A. Fishmana i Vladimira C.. Nahirny'ego – Grzegorz Pełczyński, *Ormianie Polscy w XX wieku*, XXVII publikacja KZKO, Warszawa 1997, s. 157-168 oraz Lech Mróz, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska” 1979, nr 2, s.157-167.

<sup>94</sup> Grzegorz Pełczyński, *Ormianie Polscy w XX wieku*, tamże, s. 152.

<sup>95</sup> Hasim, Forum tatarskie, dział: Historia, (dostęp: 2005-04-08), za.: Bolesław Wit Świącicki, „Tatary”, „Życie Nowogródzkie”, 22.IX.1929, nr 261, s. 8.

Najpopularniejszy i powszechnie znanym pozostaje literackie źródło wiedzy, wyobraźnia pisarzy czy poetów - Wacław Potocki i Pieśń o spustoszeniu Podola, Mickiewicz i Stepy Akermańskie czy Bachczysaraj, Juliusz Słowacki, Beniowski. Obraz wysłannika piekieł – Tartaru, jaki zaistniał w średniowiecznej Europie zdeterminował zasadniczo konotacje tego etnonimu. Przekazy ruskich latopisów nie pozostawiają wątpliwości co do pochodzenia przodków współczesnych mieszkańców Białegostoku, Kruszynian, Bohoników czy Gdańska. „(...)dzikie hordy pojawiły się nie wiedzieć skąd, spaliły, spustoszyły ziemię Kipczaku i nie wiadomo gdzie przepadły”<sup>96</sup>.

Tatarzy, pozostają szczególni, bo określani bardzo często polskimi, choć uprawnionym także jest nazywanie ich wspólnoty – Tatarzy Rzeczypospolitej, polscy muzułmanie, czy Polacy pochodzenia tatarskiego. Przodkowie dzisiejszych obywateli Polski przebyli bardzo długą drogę kulturowej asymilacji. Równie zawiłą i egzotyczną jak pochodzenie ludzi, których potomkowie po wielowiekowym procesie utożsamiania się z polską kulturą i państwowością, zachowali głębokie poczucie przywiązania do muzułmańskiej religii, kultywują pamięć o pochodzeniu i odmiennościach obyczajowych. Tatarzy polscy pozostają jedną z najmniejszych wspólnot etnicznych żyjącą w granicach współczesnej Polski. Niespełna pięcioletnia społeczność tatarska podlega rzeczywistości kulturowej równie intensywnie, jak wszyscy uczestnicy rozmaitych „strategii” życiowych. Dla przedstawicieli i działaczy tatarskich - mała liczebność jest powodem zakreślania zarówno „przygnębiających” wizji całkowitego wchłonięcia przez polską większość, jak i motywacją do intensywnego działania i podtrzymywania poczucia kulturowej odmienności. Z jednej strony intensywne procesy globalizacji, z drugiej odrodzenie idei lokalności, małej ojczyzny tworzą kontekst funkcjonowania społeczności, która na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku „ujawniła się” po raz kolejny w polskiej rzeczywistości. Informacje o istnieniu grupy ludzi tak bardzo odmiennie religijnie i kulturowo, coraz częściej znajdują miejsce w powszechnej świadomości Polaków. W dużym stopniu wpływ na taką sytuację miały właśnie wydarzenia globalne – upadek komunizmu i atak na World Trade Center oraz procesy lokalne - samorządności, demokratyzacji, obywatelskiego samostanowienia, czyli inna kulturowa narracja, jak powiedziała by Jacques Derrida.

---

<sup>96</sup> Hasim, Forum tatarskie... tamże.

Historia przodków polskich Tatarów rozpoczyna się co najmniej 1300 lat temu w dalekiej Azji i wiedzie poprzez państwo Czyngis-chana, Złotą Ordeę i Chanat Krymski. Dzieje Tatarów polskich to okres ponad 600 lat, historia Tatarów w Polsce jest dłuższa, o co najmniej 150 lat<sup>97</sup>. Pierwsze wzmianki o istnieniu plemion tatarskich pochodzą z VIII w, n.e.. Chińskie źródła od 842 r. n.e. określały Tatarów jako lud Ta-ta lub później Ta-tan. Pierwotne siedziby tego koczowniczego ludu znajdowały się na stepach, w dorzeczach rzek Arguń i Kerulen (na południowy - wschód od jeziora Bajkał i gór Jabłonowych). Bytowanie tatarskich plemion uzależnione były od surowych warunków naturalnych, braku wody i urodzajnych ziem. Podstawowym źródłem utrzymania było koczownicze pasterstwo, a szczególnie hodowla bydła, owiec, wielbłądów, rogacizny oraz wyjątkowo ważnych dla koczowników nich - koni. Wędrowny tryb życia wykształcił charakterystyczne domostwa - jurty, stawiane wejściem zorientowanym na południowy kierunek. Tatarzy latem odżywiali się przede wszystkim kumysem wytwarzanym z mleka kłaczy, zimą zjadali baraninę, koninę, wołowinę i mięso stepowych zwierząt. Menu urozmaicali jagodami, korzeniami i dzikimi, stepowymi owocami. Na mieszkańcach ówczesnej u Europy szczególne wrażenie robił zewnętrzny wygląd Tatarów: „(...)odstęp między oczyma i kośćmi policzkowymi jest większy niż u innych ludzi, także kości policzkowe odstają dosyć daleko od szczęk. Ich nosy są płaskie i stosunkowo małe, a powieki podciągnięte do brwi. (...) Prawie u wszystkich zarost jest bardzo słabo rozwinięty. Jednak mają niektórzy trochę włosów na górnej wardze i brodzie, których nigdy nie golią”<sup>98</sup>. System wierzeń to przede wszystkim szamanizm i praktyki magiczne połączone z wiarą w nadprzyrodzone siły przyrody. Wraz z poszerzaniem

---

<sup>97</sup> Opracowanie historii zostało przeprowadzone na podstawie publikacji historyków, szczególnie przedstawicieli tatarskiej wspólnoty i jest skrótowym przytoczeniem ustaleń, hipotez, wyjaśnień historiograficznych budujących tatarską tożsamość w trudnym do policzenia, ale z pewnością największym zakresie i najbardziej determinującym zbiorową wyobraźnię. Opracowania z których korzystam w dalszej części wprowadzenia do historii Tatarów polskich to przede wszystkim: Ali Miśkiewicz i Janusz Kamocki, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków 2004, Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy w latach 1945-1990*. Białystok 1990, Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok 1993, Ali Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009, Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1986, Piotr Borawski, Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa 1986, Piotr Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polskich*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” t. 110, nr 4, 1978, Piotr Borawski, *Tatarzy polsko-litewscy grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” t. 64, 1987, Zbigniew Jasiewicz, *Tatarzy Polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” t. 64, 1980, Maciej Konopacki, *Spoleczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 2/1969, Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy – próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938, Czesław Łapicz, *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, „Białostoczczyzna” nr 1, 1986, Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989, Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość etniczna i religijna*, Kraków 1999.

<sup>98</sup> Hasim, Forum tatarskie... tamże.

kontaktów z sąsiadującymi, „wielkostepowymi” plemionami krystalizowała się wiara Tatarów w boga – stwórcy i władcę Itoga”.

Od XII w. zaczynają odgrywać najważniejszą rolę wśród plemion Wielkiego Stepu, utrwała się w tym czasie nazwa Tatarzy, którą Chińczycy określali wówczas wszystkie ludy zamieszkujące obszar za Murem Chińskim, aż do syberyjskiej tajgi. W 1202 r. Mongołowie pod wodzą Czyngis-chana (Temudżyna) podporządkowują Tatarów, a następnie pozostałe plemiona stepu oraz podbijają większą część kontynentu azjatyckiego, opanowując tereny od wybrzeży Oceanu Spokojnego do Nadwołża i Krymu. Europejczycy nazwali Tatarami ludy tureckie, mongolskie i tunguskie należące do państwa mongolskiego, często używając zmienionej formy - Tartarzy, co w języku łacińskim znaczyło diabły czy mieszkańcy piekieł (w mitologii Tartar był najniższym poziomem podziemia). Życie w trudnych warunkach wykształciło specyficzne cechy ludów mongolskich, które umożliwiły podboje na ogromną skalę. Wenecjański podróżnik Marco Polo opisywał niezwykłą wytrzymałość na trudy i głód ludów tatarskich, zakonnik Carpini podkreślał wyjątkową lojalność wobec swoich władców, odnoszenie się z wyższością i lekceważeniem do obcych oraz spryt i przebiegłość. Wsławili się znakomitą opanowaniem sztuki wojowania, w której jazda konno, władanie łukiem, strategia, wykorzystywanie oryginalnych urządzeń i wynalazków obok wrodzonej nieustępliwości stanowiły o sukcesie w prowadzonych podbojach.

Zachodnia część imperium jeszcze w XIII w. wyodrębniła się w państwo nazwane Złotą Ordą (Ułus Dżociego) - ze stolicą w Saraj Berke (rejon dzisiejszego Wołgogradu), objęła wtedy Powołże (terytorium dawnej Bułgarii Wołżańsko-Kamskiej), Krym, północny Kaukaz, stepy nad Morzem Czarnym, Ural, część zachodniej Syberii i Azji Środkowej oraz zwierzchnictwo nad Rusią. Szybka asymilacja z turkojęzycznymi Kipczakami, od których zdobywcy przyjęli kulturę, język i religię - islam sunnicki, wytworzyła społeczność ogólnie nazywaną Tatarami. W pierwszej połowie XV wieku Złota Orda rozpadła się na kilka niezależnych, walczących ze sobą, chanatów: kazański, krymski, astrachański i Orda Nogajska. Założycielem Chanatu Krymskiego obejmującego Półwysep Krymski, obszary nad rzeką Kubań, Morzem Czarnym i Azowskim był potomek Czyngis-chana, Hadzi Girej (1427-1433) cieszący się poparciem Witolda, wielkiego księcia Litwy. W 1475 sułtan turecki Mehmed II uzależnił Chanat Krymski od Turcji, decydując od tego momentu o polityce zagranicznej i wyborze chanów krymskich (wyłącznie z rodu Gireja). Chan stojący na czele państwa zasięgał rady u muftiego, wezyra i najwyższego sędziego oraz Wielkiej Rady nazywanej Wielkim Dywanem.

Spółeczność państwa dzieliła się na bejów - naczelników wielkich rodów, będących dziedzicznymi członkami Dywanu, mirzów - niższą szlachtę oraz ludności „niewolną”. Źródłem utrzymania Tatarów krymskich były przede wszystkim uprawy zbóż i wina, hodowla zwierząt, handel, rzemiosło (słynne szable krymskie). Poważna dochody zapewniały łupy wojenne i handel niewolnikami. Za panowania Mengli Gireja przeniesiono stolicę chanatu do Baczyseraju, gdzie powstała rezydencja chańska ze słynnymi ogrodami. Po wojnie Rosji z Turcją (1768-1774) Chanat Krymski po krótkim okresie pozornej niezależności stał się gubernią taurydzką - częścią carskiej Rosji (1783).

Mieszkańcy ziem polskich poznają bezpośrednio Tatarów już w XIII wieku. Relacje utrwalone w tamtym czasie opisują ich jako bezwzględnych łupieżców, dzikie hordy porywające w jasyr całe wsie. Tatarskie najazdy na Polskę, rozpoczęły się po zajęciu Rusi (1238-1240) przez Mongołów pod wodzą Batu-chana. Z ziem ruskich główne siły tatarskie skierowały się na Węgry, a pomocniczy zagon uderzył na Polskę z zadaniem związania sił polskich i czeskich, aby nie mogły przyjść z odsieczą królowi węgierskiemu Beli IV.

Wojska tatarskie wysłane przeciwko Polsce rozbiły w lutym 1241 r. rycerstwo małopolskie, zdobyły Lublin, Kraków, Sandomierz i wkroczyły na Śląsk. 9 kwietnia 1241 r. odniosły słynne zwycięstwo pod Legnicą nad wojskami księcia wrocławskiego Henryka II Pobożnego, który poległ w bitwie, wspieranymi przez rycerstwo krajów zachodnich, wojska zakonne templariuszy i Krzyżaków. Działający z terenów Rusi Tatarzy jeszcze dwukrotnie w 1259 i 1287 r. najeżdżali ziemie polskie. Podczas trzeciej wyprawy (1287) dzięki ufortyfikowaniu większych miast polskich nie zdobyli m.in. Krakowa, Lublina i Sandomierza, chan Telboga został pobity w Górach Świętokrzyskich przez wojska Leszka Czarnego, a oddziały chana Nogaja poniosły klęskę pod Starym Sączem. Pamiątką po pierwszych wyprawach tatarskich jest legendarna postać lajkonika w Krakowie i hejnał mariacki przerwany w pół frazy. W następnym XIV wieku kolejny najazd tatarski w 1352 r. spustoszył Ruś i Lubelszczyznę, po zajęciu Rusi Halickiej przez Kazimierza III Wielkiego (1340). Polski Król podejmował wyprawy odwetowe oraz wybudował szereg zamków obronnych na wschodnich ziemiach polskich. Od XV w. po rozpadzie Złotej Ordy ziemie polskie najeżdżali Tatarzy z Chanatu Krymskiego. W latach 1474-1569 dokonali 75 większych najazdów na ziemie polskie rabując i niszcząc Ruś Czerwoną, Podole, Wołyń i wschodnią Małopolskę. W XVII w. Tatarzy napadali na ziemie polskie współdziałając z Kozakami i Turcją. Do bliższej współpracy z Rzeczpospolitą dochodzi w czasie powstania Chmielnickiego (1648-1654), podczas wojny



polsko-rosyjskiej (1654-1655) i potopu szwedzkiego. Tatarskie najazdy na Polskę ostatecznie zakończył pokój karłowicki podpisany w 1699 roku.

Po najazdach w XIII wieku rozpoczął się proces osiedlania Tatarów na terenach Litwy i Rzeczypospolitej. Pierwsi tatarscy osadnicy pojawili się na początku XIV w. na ziemiach wielkich książąt litewskich, chociaż podczas panowania Kazimierza Wielkiego znaczącym skupiskiem tatarskim o charakterze kupiecko-rzemieślniczym był Lwów. Dzięki Witoldowi w latach 1392-1430 przybywali emigranci dobrowolni i polityczni, członkowie rodów panujących i najemnicy oraz jeńcy wojenni. W zamian za prawa do ziemi zobowiązani byli do służby wojskowej. Mieli zagwarantowaną swobodę wyznania, zawierania związków małżeńskich z miejscowymi kobietami, a dzieci mogły być wychowywane w wierze muzułmańskiej. Książę litewski zyskiwał wiernych i znakomitych wojowników, których osiedlał głównie przy granicy z Krzyżakami i Zakonem Kawalerów Mieczowych - nad rzeką Waką pod Trokami oraz pod Grodnem i nad Łosośną, w Świacku i Dziemidkowie, aby chronili kraj przed zagrożeniem. Zmieniał się równolegle ich koczowniczo – pasterski tryb życia na bardziej osiadły, o rolniczym charakterze. Brali udział w wielu wyprawach wojennych, m.in. w bitwie pod Grunwaldem 1410 r., w której po stronie polsko - litewskiej walczyli Tatarzy osiadli w Wielkim Księstwie Litewskim oraz przybyli w 1409 r. wojownicy pod wodzą Dżelal ed Dina, liczącego na pomoc Witolda w odzyskaniu tronu Złotej Ordy. W tradycji tatarskiej przetrwało powoływanie się na pochodzenie od uczestników słynnej bitwy z Krzyżakami i wymienianie w czasie modlitw imienia Witold jako Wattad - obrońca wiary i praw islamskich na ziemiach nie muzułmańskich. W XV wieku rośnie liczba Tatarów w Wielkim Księstwie w skutek napływania kolejnych osadników i jeńców chwytych w czasie licznych walk z Chanatem. Poza tym niewielka grupa tatarska osiedliła się pod Tykocinem i Knyszynem na Podlasiu. Grupy te osadzano na innych prawach w miastach (dzielnice nazwano "tatarskimi kątami") oraz wsiach królewskich i pańskich. W przeciwieństwie do wolnych rolników i wojowników, osiedleńcy zajmowali się najczęściej garbarstwem, furmaństwem, kupiectwem, ogrodnictwem, pośrednictwem w zakupie koni, zadaniami dyplomatycznymi. Zdarzało się, że jeńców przymusowo chrzczono, jednak Tatarzy łatwo asymilowali się z przybraną ojczyznę. W piśmie do króla Zygmunta I z 1519 r. napisali: „Na szable nasze przysięgaliśmy, że kochamy Litwinów, kiedy w wojnie mieli nas jeńce, a wstępującym na tę ziemię powiedzieli, że ten piasek, ta woda i te drzewa są nam wspólne... W Krymie i w Kipczaku wiedzą, że my w waszym kraju nie jesteśmy cudzoziemcami”.

Pochodzący z różnych chanatów powstałych po rozpadzie Złotej Ordy, Tatarzy szybko wrastali w otoczenie. Reprezentowali różne kultury i obyczaje, posługiwali się różnymi gwarami i narzeczaniami, dlatego już w XVI wieku porzucili w większości swój język, zastępując go językiem polskim lub ruskim. Razem z językiem zanikały ich tradycje, pieśni, tańce, stroje i zwyczaje. Tatarzy ulegali coraz większej polonizacji, zwłaszcza warstwy ziemiańskiej, drobna szlachta zagrodowej i mieszkańcy miast podlegali białorutenizacji. Wyróżnikami odrębności pozostała religia islamska, będąca podstawą więzi społecznej i życia rodzinnego oraz pamięć o wspólnym pochodzeniu.

W wyniku kolejnych unii zawieranych przez Polskę i Litwę, Tatarzy stali się poddanymi króla polskiego i mieszkańcami Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Obowiązkiem Tatarów osiedlanych na ziemi była służba wojenna konna "po kozacku", czyli z szablą i na własny koszt. W zamian, podobnie jak szlachta biorąca udział w pospolitym ruszeniu, zwolnieni byli od podatków. Gmina muzułmańska – dżemiat z własnym prawem religijnym opartym na Koranie, symbolem w postaci meczetu lub domu modlitewnego, obejmowała Tatarów zamieszkujących osadę lub kilka okolicznych wsi. Liczba meczetów w dawnej Rzeczypospolitej nie jest dokładnie znana; źródła poświadczają ok. 30, natomiast niektóre przekazy kronikarskie mówią o 60, a nawet 100 takich obiektach. Gminy tatarskie zorganizowane były wg wzorców przeniesionych z chanatów. Chorążowie i marszałkowie tatarscy pełnili funkcje wojskowe, administracyjno-sądowe, skarbowe oraz reprezentowali mieszkańców z poszczególnych grup rodowo-plemiennych. Szczególną rolę w gminie wyznaniowej spełniał duchowny - imam, w Wielkim Księstwie Litewskim nazywany najczęściej mołłą lub mołną. Jego podstawowym obowiązkiem było udzielanie posług religijnych; oprócz tego pełnił on często funkcje sądowo-administracyjne i skarbowe, dokumentował działalność gmin. Tatarzy podzieleni byli na sześć chorągwi ziemskich. W drugiej poł. XVI wieku w wyniku podziałów majątkowych oraz utraty ziemi, rosła ilość Tatarów służących za pieniądze w prywatnych wojskach magnackich oraz wojskach najemnych królewskich. Ziemska służba wojskowa Tatarów upadła ostatecznie w drugiej połowie XVII w., jednak rzemiosło wojenne pozostało ich głównym zajęciem.

Wojny w wieku siedemnastym spowodowały poważne zniszczenie na terenach zamieszkiwanych przez Tatarów. W ich wyniku większość przeniosła się na Wołyń, Podole i Ukrainę, by tam służyć najemnie w wojskach koronnych i magnackich. Wówczas też rozpowszechniła się nazwa Lipkowie – czyli litewscy. Używano także nazwy Muślimowie

nadanej jeszcze na Litwie, co oznaczało muzułmanie. Z pierwszym określeniem wiąże się wydarzenie, które przeszły do historii, opisane również przez Henryka Sienkiewicza w „Panu Wołodyjowskim” a nazwane „buntem Lipków”. W czasie wojny z Turcją w 1667 r. sejm uchwalił wypłacanie chorągwiom tatarskim jednej czwartej zaległego od kilku lat żołdu. Już wcześniej pojawiały się na sejmach i sejmikach szlacheckich postulaty rozwiązania tatarskich chorągwi, zmuszenia Tatarów do służby za darmo, w związku z nadanymi im dobrami, a nawet nałożenia podatków – od czego zwolnieni byli zgodnie z przywilejami. Po zamieszkach w oddziałach tatarskich stacjonujących na Ukrainie, w ciągu 1672 r. wszystkie chorągwie tatarskie z armii koronnej przeszły na stronę turecką. Lojalna pozostała jedynie jazda tatarska w wojsku litewskim, wślawiona m.in. w 1673 r. w bitwie pod Chocimem przeciwko Turkom. Lipkowie razem z czambułami Tatarów krymskich stanowili przednie zagony armii tureckiej i czynili ogromne spustoszenia udając wojska koronne. Tatarzy – Lipkowie w dużym stopniu spolonizowani, przywiązani do szlacheckich przywilejów wrócili po pertraktacjach i złożeniu przysięgi na wierność Rzeczypospolitej królowi Janowi III Sobieskiemu w 1674 r.. Odbywający się dwa lata później sejm ogłosił amnestię dla wszystkich muzułmanów wracających do służby polskiej, potwierdził przywileje i prawa oraz zapewnił żołd. Ponieważ skarb państwa był pusty, Jan III Sobieski wynagrodził żołnierzy chorągwi tatarskich nadaniem ziemi. Na mocy przywilejów wydanych 12 marca 1679 r. w Grodnie, osadzono każdego rotmistrza razem z żołnierzami we wsiach ekonomii królewskich: brzeskiej, kobryńskiej i grodzieńskiej, gdzie ulokowani zostali w pobliżu starych osad tatarskich nad Łosośną. Pułkownik Samuel Murza Krzeczowski i jego podkomendni otrzymali wsie Kruszyniany, Łużany i Nietupę (dziś Białogorce. Rotmistrzowie Bohdan Kieński i Gaza Sielecki otrzymali część gruntów dużej wsi Podlipki, natomiast ich żołnierze wsie Bohoniki i Drahle oraz część gruntów wsi Kamionka, Grzebienie i Maławicze Górne. We wsiach pod Sokółką osiadł oddział rotmistrza Olejowskiego. Nadania miały wieczysty charakter, a Tatarzy zostali zobowiązani do płatnej służby wojennej w oddziałach zaciężnych. Tereny te stały się nową ojczyzną Tatarów polskich. Wzniesione zostały meczety w Bohonikach, Kruszynianach, Maławiczach (nieistniejący), zbudowane zostały z drewna, skromnie wyposażone i pozbawione minaretów, obok założono mizary, czyli cmentarze. Powstał nowy zespół osad muzułmańskich o specyficznym charakterze społecznym i prawnym - osadnictwa wojskowego, gdzie cały oddział razem z dowódcą i oficerami mieszkał w jednym miejscu. Przyjmuje się, że w 1679 roku osiadło w ten sposób ok. 400 osób z tatarskim rodowodem. W 1683 r. Tatarzy wzięli udział w nowej wojnie z Turkami, walcząc w bitwach pod Wiedniem i Parkanami. Według legendy rotmistrz Samuel Mur

Krzeczowski ocalał życie Janowi III Sobieskiemu w bitwie pod Parkanami. W ciągu XVIII w. do posiadłości Tatarów na tym terenie doszły w całości lub częściowo: Leszczany, Żylicze, Ozierany, Trejgle, Ciomicze, Talkowszczyzna, Nietupa i Górka.

Podczas panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego (1764-1794), Tatarzy polscy toczyli zacięty spór o prawo pozostania na swoich ziemiach, przystąpili nawet do konfederacji barskiej. Ostatecznie sprawę rozstrzygnięto uchwałą sejmu 1786 r., na mocy której Tatarzy uznani zostali za prawowitych właścicieli swych ziem w ekonomiach królewskich, a ich dobra zamieszczono po raz pierwszy wśród dóbr ziemskich szlacheckich w rejestrze z 1789 r. W spisach i rejestrach wojska z XVIII w. odszukać można wiele nazwisk przedstawicieli rodów tatarskich: Aldukiewicz, Aleksandrowicz, Assanowicz, Azulewicz, Baranowscy, Bazarewicz, Buczacy, Chaleccy, Dawłaszewicz, Jabłońscy, Jasińscy, Kryczyńscy, Krzeczowscy, Ledzińscy, Łosiowie, Sieleccy, Michałowscy, Muchowie, Murawscy, Olejowscy, Popławscy, Romanowscy, Rudziewicz, Safarewicz, Sewerynowie, Skirnutowie, Smolscy, Sobolewscy, Sokołowscy, Sulimowicz, Talkowscy, Wilczyńscy, Zabłoccy. Wielu ziemian tatarskich w XVII i XVIII w. przyjęło chrześcijaństwo. W wyniku rozbiórów Rzeczypospolitej, większość terenów zamieszkałych przez Tatarów, znalazła się pod panowaniem rosyjskim. Część z nich wyemigrowała do Turcji, wielu Tatarów pielęgnowało swoje tradycje tworząc pułki konne w armii rosyjskiej. W 1812 r., kiedy armia napoleońska znalazła się na Wileńszczyźnie, grupa oficerów tatarskich sformowała szwadron złożony z Tatarów ochotników. Dowodzony przez kpt. Samuela Ulana. wziął udział w ciężkiej bitwie pod Wilnem, ponosząc duże straty. Po odwrocie znalazł się we Francji, wchodząc w skład I Lekkokonnego Pułku Gwardii Cesarskiej. Podczas powstania listopadowego, Tatarzy nie tworzyli już własnych formacji, lecz walczyli w kilku pułkach kawaleryjskich i piechocie. Jedynie w III Szwadronie Jazdy Wołyńskiej znajdował się Pluton Jazdy Tatarów z Ziemi Augustowskiej, którym dowodził kpt. Bohdan Bielak. Następnie Tatarzy polscy walczyli w powstaniu styczniowym, a do historii przeszło nazwisko Buczackich z Suwalszczyzny. Po carskiej reformie uwłaszczeniowej z 1864 r. podupadło wiele tatarskich majątków, rozpoczęła się wielka fala wyprzedaży gospodarstw i migracji do miast. Równocześnie władze carskie zaczęły prowadzić w środowisku Tatarów intensywną akcję rusyfikacyjną. Zakazano używania języka polskiego w napisach na nagrobkach, w życiu religijnym, m.in. duchownym muzułmańskim - imamom nie wolno było wygłaszać w meczetach kazań po polsku, ani używać ksiąg liturgicznych, choć drukowane były najczęściej przy zastosowaniu alfabetu arabskiego. Zachęcano Tatarów do podejmowania

pracy w administracji państwowej i policji, w których nie zatrudniano Polaków. Mimo takich działań, Tatarzy w większości stale rozmawiali między sobą po polsku, czytali polską prasę i utrzymywali kontakty towarzyskie ze swymi sąsiadami Polakami. Pod koniec XIX w. Tatarzy zaangażowali się w działalność społeczną i gospodarczą. Przedstawiciele najzamożniejszych rodów: Achmatowicze, Bazarewscy, Buczacy, Kryczyńscy, Sulkiwicz i Tuhan-Baranowscy przystosowali swoje majątki do nowoczesnych metod gospodarowania, wykupili posiadłości należące niegdyś do ich bliższych i dalszych krewnych. Zorganizowano coroczne spotkania tatarskie, odbywające się najczęściej w Wilnie, na które przyjeżdżali Tatarzy polscy ze wszystkich wschodnich rubieży dawnej Rzeczypospolitej. Podczas nich odbywały się zabawy nazywane "balami tatarskimi". Zaczęto urządzać narady przedstawicieli rodów, poświęcone problemom całej społeczności. Pozwoliło to Tatarom polskim zachować silne społeczne więzi. W latach 1907-1910 w Petersburgu powstało półlegalne Koło Akademików Muzułmanów Polskich, należący do niego Tatarzy polscy zajmowali się poznawaniem dziejów swojej społeczności, tradycji religijnych i obyczajów. Pracami i wydawaniem broszur kierowali studenci prawa - bracia Olgierd i Leon Kryczyńscy. W Wilnie działało legalne Litewsko-Muzułmańskie Stowarzyszenie Pomocy Biednym Muzułmanom. W Warszawie podobne, chociaż zajmowało się przeważnie Tatarami z Powołża, osiadłymi w Warszawie w drugiej połowie XIX wieku oraz rodzinami arabskimi, tureckimi i perskimi.

Podczas pierwszej wojny światowej Tatarzy walczyli w armii rosyjskiej. Wielu jako ludność cywilną ewakuowano w głąb Rosji, część Tatarów polskich wyjeżdżała na Krym. Powołże lud na Kaukaz. Rewolucyjne wrzenie w 1917r. w Rosji ożywiło ruchy narodowościowe na terenie upadającego imperium. Tatarzy polscy przebywający w Piotrogradzie powołali własny Komitet Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy z prezesem Aleksandrem Achmatowiczem, działali także wśród narodów muzułmańskich w innych częściach Rosji - na Krymie, Kaukazie, Powołżu, w Moskwie i Niżnym Nowogrodzie. Październikowy przewrót przerwał jednak rozwijającą się działalność narodowościową, z czym związana jest ostatnia wielka fala emigracja polityczna tatarskich działaczy religijnych i narodowych, którzy musieli uciekać przed bolszewickim terrorem. Niewielu Tatarów znalazło się podczas I wojny w polskich formacjach wojskowych. Należał do nich płk Maciej Bajraszewski oraz Aleksander Sulkiwicz, żołnierz 5 Pułku Piechoty I Brygady Legionów- przyjaciel Józefa Piłsudskiego, z którym działał w konspiracji jako członek PPS zorganizował ucieczkę Piłsudskiego z więziennego szpitala w Petersburgu, a następnie przeprowadził go przez

granicę do zaboru austriackiego. Tatarzy polscy zaangażowali się w walki niepodległościowe w 1919 roku i po wyzwoleniu przez wojska polskie większej części zamieszkałych przez nich terenów. Wstępowali do polskich służb porządkowych, podejmowali prace w administracji, a po zajęciu Wilna przez Polaków utworzyli Centralny Komitet Tatarski – instytucję integrującą i reprezentującą Tatarów w wolnej Polsce. Głównym celem jego działalności stało się stworzenie samodzielnego pułku tatarskiego nawiązującego do tradycji przedrozbiorowych. Za zgodą Józefa Piłsudskiego szybko sformowano Pułk Tatarski Ułanów im. Mustafy Achmatowicz, nazywany powszechnie Jazdą Tatarską. W składzie uzupełnionym przez Polaków, przedstawiciele innych narodowości z Kresów i jeńcami pochodzenia muzułmańskiego (głównie kaukaskiego) oddział wziął udział w kampanii kijowskiej 1920 roku, osłonie odwrotu wojsk polskich, gdzie poniósł ogromne straty i obronie Płocka podczas bitwy warszawskiej. W okresie II Rzeczypospolitej liczebność Tatarów w Polsce szacuje się na ok. 6 tys. osób. Poza granicami znalazła się grupa ok. 1000 Tatarów w państwie litewskim, ok. 2000 osób w Białoruskiej SSR. Poza tym istniała kolonia w Nowym Jorku złożona z ok. 500 emigrantów zarobkowych. Największe skupiska Tatarów znajdowały się w dwóch północno-wschodnich województwach: nowogródzkim, gdzie żyli w dużych i zwartych grupach w miejscowościach - Nowogródek - najliczniejszej gminie muzułmańskiej w Polsce, w Iwju-Murawszczyzna, Słonim, Kleck, Lachowicze i Mirza oraz województwie wileńskim, w którym byli rozproszeni na całym jego obszarze, z większym skupiskiem w powiecie wileńsko-trockim. W samym Wilnie zasiedlali różne części miasta, choć kojarzono ich głównie z Łukiszkami i tamtejszym meczetem. Tatarów polscy mieszkali również w powiatach: grodzieńskim, sokólskim i wołkowyskim w województwie białostockim, w Warszawie oraz w województwach: poleskim i wołyńskim. W przeważającej większości ludność tatarska składała się z biednych mieszkańców wsi i małych miast - drobnych rolników, ogrodników i rzemieślników, głównie garbarzy. Osobną grupę społeczną (ok. 30%) tworzyli Tatarzy nieposiadający ziemi, pracujący w urzędach państwowych i warstwa ziemiaństwa, której przedstawiciele tradycyjnie wykonywali zawody prawnicze, choć często spotyka się wśród nich także lekarzy, inżynierów i wojskowych. Głównym ośrodkiem religijno-kulturalnym Tatarów polskich było Wilno. Rezydował tam od 1925 r. - zwierzchnik religijny wszystkich wyznawców islamu w Polsce, tytułowany – Muftim na Rzeczpospolitą Polską. Funkcję pełnił dr nauk filozoficznych Jakub Szykiewicz. W Wilnie znajdowało się Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP oraz obradowała Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej z przewodniczącym prawnikiem Olgierdem Kryczyńskim.

W międzywojennej Polsce istniało 19 gmin muzułmańskich, jedynie gmina warszawska, powołana dopiero w 1933 r., nie posiadała meczetu. W każdej istniała szkołka religijna - mekteb ucząca zasad wiary i czytania Koranu. Działo również 28 oddziałów Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP (dane z 1936 r.), które zajmowały się, działalnością społeczno-kulturalną, wydawniczą, zakładaniem świetlic, bibliotek i zespołów artystycznych.

W 1929 r. z inicjatywy Leona Kryczyńskiego utworzono w Wilnie Tatarskie Muzeum Narodowe, a w 1931 r. Archiwum Narodowe Tatarskie. Od 1932 r. ukazywały się „Roczniki Tatarskie” pismo naukowo-literackie oraz „Życie Tatarskie” (1934-1939). Gmina warszawska wydawała również w latach trzydziestych „Przegląd Islamski”. Intensywnie rozwijały się tatarskie drużyny młodzieżowe - męskie i żeńskie, w ramach paramilitarnej organizacji - Związek Strzelecki, utworzone w Słonimie, Klecku i Nowogródku. W 1937 r. zorganizowano drużynę w Kruszynianach, z mieszanym polsko-tatarskim składem. Na uwagę zasługuje fakt, iż na wzór powstających w całej Europie ugrupowań narodowo-radykalnych i narodowo-socjalistycznych w środowisku wileńskiego Koła Młodzieży Tatarskiej powstał projekt powołania tatarskiej organizacji „błękitnych koszul” (narodowy kolor tatarski). Interesujące były koncepcje postrzegania polskich muzułmanów jako łącznika między Wschodem a Zachodem oraz idee panislamizmu i panturkizmu wzbogacone o „mistykę przetrwania” w obcym otoczeniu z pielęgnowaną mitologią Złotej Ordy jako swego rodzaju wieku złotego społeczności tatarskiej, propagowane przez Olgierda Kryczyńskiego.

We wrześniu 1939 r. Tatarzy polscy walczyli w I Szwadronie Tatarskim 13 Pułku Ułanów Wileńskich, utworzonym w 1936 r. na prośbę społeczności tatarskiej. Poza tym walczyli w artylerii, piechocie i we Flotyli Pińskiej. Po ataku armii sowieckiej wielu Tatarów zostało zesłanych w głąb ZSRR, przeważnie z rodzin inteligenckich. Część z nich walczyła w armii gen. Władysława Andersa lub I Armii Wojska Polskiego. Na skutek prześladowań NKWD i gestapo, wśród licznych ofiar wojny znalazła się tatarska inteligencja. Nieznana jest dokładna liczba Tatarów polskich, którzy zmarli na zsyłce lub zostali zamordowani w miejscach straceń oficerów polskich w Katyniu, Ostaszkowie czy Kozielsku. Podczas okupacji niektórzy uczestniczyli w ruchu oporu, inni brali udział w tajnym nauczaniu. Wojna spowodowała również ogromne straty materialne rodzin tatarskich. Zagładzie uległy bogate archiwa rodzin ziemiańskich, archiwum Muftiatu i Muzeum Tatarskiego w Wilnie.

Po drugiej wojnie światowej większość skupisk tatarskich pozostała na terenach przyłączonych do ZSRR. W Polsce znalazły się tylko nieliczne w województwie białostockim. Tatarzy w 1945 r., mimo sprzeciwu władz radzieckich Litwy i Białorusi, traktujących Tatarów jako ludność niepolską, zaczęli przesiedlać się na Ziemię Odzyskaną. Pod koniec lat czterdziestych większe skupiska osiadły w Gdańsku, Trzciance koło Piły i w Gorzowie Wielkopolskim. Tatarzy zamieszkali także w Olsztynie, Elblągu, Szczecinie, Wrocławiu, Oleśnicy, Jeleniej Górze, Krośnie Odrzańskim, Koszalinie, Szczecinku i Poznaniu. Przemieszczenie się części Tatarów z dawnych "Kresów" na nowe tereny Polski spowodowało rozbitcie spójnej dotąd społeczności na dwie odrębne grupy. Warunki polityczne i gospodarcze zaistniałe w Polsce po II wojnie nie sprzyjały działaniom etnicznym i narodowościowym. Komunistyczna władza starała się stworzyć mniejszościom wizerunek grup etnograficznych traktowanych jak „ciekawostki folklorystyczne”, ale nie sprzeciwiała się wyznawaniu islamu. Pomimo dużej dezintegracji Tatarów pojawiały się przykłady podtrzymywania więzi. Wydane zostały: jednodniówki „Muzułmanin Polski” z 1966 r., trzy numery „Zeszytów Muzułmańskich” w formie maszynopisu w latach 70, od 1971 działa Muzułmański Związek Religijny, w latach 80 zbudowano meczet w Gdańsku. Upadek realnego socjalizmu zaktywizował społeczność tatarską. W roku 1992 w sądzie w Białymstoku został zarejestrowany Związek Tatarów Polskich jako ogólnopolska organizacja reprezentująca mniejszość tatarską w Polsce. W tym samym roku Związek Tatarów Polskich zostaje przyjęty do Federacyjnej Unii Europejskich Grup Etnicznych. Obecnie mieszka w Polsce ok. 5 tys. osób pochodzenia tatarskiego, kontynuujących tradycje swego islamskiego wyznania. Najwięcej Tatarów polskich mieszka w województwie białostockim, w samym Białymstoku jest ok. 1800 stałych mieszkańców z rodowodem tatarskim. Napłynęli oni w późniejszym okresie z terenu samego województwa, jak i z ziem zachodnich. Zbiorowość złożoną z ok. 200 osób tworzą w Gdańsku. Oprócz tego żyją w znacznym rozproszeniu w Warszawie oraz na ziemiach zachodnich. Z przedwojennych gmin działa stołeczna oraz gminy w Bohonikach i Kruszynianach na Białostocczyźnie. Nowe gminy, założone po 1945 r., znajdują się w Białymstoku (do powstania Gminy Muzułmańskiej, którą oficjalnie powołano w 1960 r., przyczynił się jej imam Lucjan Muchła), Gorzowie Wielkopolskim i Gdańsku. Nad całością spraw wyznaniowych czuwa Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, od kwietnia 2004 roku na czele z Muftim Tomaszem Miśkiewiczem (pierwszy Mufti od zakończenia II wojny światowej). Tatarzy polscy, w nawiązaniu do przedwojennych tradycji, powołali w 1992 roku organizację społeczno-kulturalną Związek Tatarów Polskich



w Rzeczypospolitej Polskiej. Grupę założycielską stanowili: publicysta Maciej Konopacki, działacz społeczny Stefan Mucharski, poeta, publicysta, historyk i imam Selim Chazbijewicz<sup>99</sup>.

Od 1993 roku wznowiono wydawanie Rocznika Tatarów Polskich, a od 1998 roku pisma Życie tatarskie. W połowie 1997 r. Tatarzy polscy obchodzili jubileusz 600-lecia sprowadzenia tatarskich osadników na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego przez ks. Witolda. Od 20 lat odbywają się "Orienty Sokólskie" organizowane w Sokółce na Białostocczyźnie. W Bohonikach organizowane są święta religijne, zwłaszcza uroczyscie obchodzony Kurban-Bajram. W Gorzowie wlkp. Do legendy przeszły tatarskie spotkania. Powstaje turystyczny szlak tatarski, wiodący przez miejsca dla Tatarów najważniejsze, Bohoniki, Kruszyniany, Malawicze, Krynki, Sokółkę. Od ponad roku działa długo oczekiwane muzeum w Sokółce z wystawami poświęconymi społeczności. We wrześniu 2003 roku pojawiła się w Sieci internetowej witryna pod adresem [www.tatarzypolscy.tkb.pl](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl), stworzona przez Michała Mucharema „Smoka” Adamowicza, nowy kanał komunikacji i forma integrowania społeczności, głównie przedstawicieli pokolenia urodzonego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Żywiołowo powstawać zaczęła prawdziwa tatarska społeczność sieciowa, pojawiły się blogi młodych Tatarów i prywatne strony internetowe. W 2004 roku uruchomione zostaje przez Michała Adamowicza - internetowe Forum tatarskie, które formą i zasadami działania przypomina ordyńskie tradycje Tatarów ze stepu. „Wysłannik stepu” objawił się w Wirtualnej Ordzie.

Status etniczny Tatarów polskich najlepiej oddaje określenie subkultura etniczna. Proces polonizacji tej grupy jest bardzo głęboki, jednak nie całkowity. Dwa składniki identyfikacji etnicznej decydują o charakterze tej małej społeczności. Jest to świadomość pochodzenia i odmienna religia razem ze swoją obrzędowością. Na świadomość pochodzenia składa się pamięć o przodkach, pamięć o historii grupy i związana z nimi identyfikacja narodowościowa czy etniczna. Według Zbigniewa Jasiewicza, Tatarzy są grupą etnograficzną o kulturowo – konfesyjnym charakterze, wyjaśniane poprzez związki ich kultury z praktyką religijną – obrzędowość, miejsca i akcesoria kulturowe, obrzędowość rodzinną i doroczną oraz elementy ideologii grupy. Współcześni Tatarzy polscy utożsamiają się z tatarskością i polskością.

---

<sup>99</sup> Opracowanie historii zostało przeprowadzone na podstawie publikacji historyków, szczególnie przedstawicieli tatarskiej wspólnoty...tamże, patrz: przypis 97.

Podobnie, jak w przypadku Ormian polskich podwójna identyfikacja nie stanowi problemu dla Tatarów. Selim Chazbijewicz wybitny działacz tatarski, naukowiec, poeta zakreślił w wierszu „Mistyka Wspomnień” cały obszar z jakim identyfikują się Tatarzy:

Cóż jest ojczyzną Tatarów?

Podlaski krajobraz dworek kresowy

Książka z arabskimi literami kryjąca deszcz i raj

Przypowieści Salomona i odległy

Wschód

Przechodzą nieme szeptane

podlaski piach

Wszystkie przedstawione obrazy należą do tradycji i historii tatarskiej. Jest z sentymentem wspominana „mała ojczyzna”, są korzenie kultury i jest zawsze wymieniany przez Tatarów Wschód. W latach 90, kiedy poczucie przynależności do grupy etnicznej zaczyna nabierać szerszego znaczenia, a wielu polskich Tatarów przypomina o swoim szlacheckim rodowodzie mającym swoje źródła nawet w dynastii panujących w Złotej Ordzie czy na Krymie, nie licząc nadań polskich królów. Kniaziowie albo Carewicze, bejowie lub begowie, ułanowie, a później murza lub rmirza to tytuły jakich używali ich przodkowie, obok odtwarzanych herbów często identycznych z herbami polskiej szlachty, stanowią przykład identyfikacji płynących z historii. „Jestem dumny ze swojego pochodzenia. Historię mamy wspaniałą. Nie mamy się czego wstydzić” - mówił Artur Konopacki, wówczas student historii na Uniwersytecie w Białymstoku.

Tatarzy byli przede wszystkim żołnierzami i od nich wywodzi się tradycja polskiej jazdy ułańskiej. Blisko tysięcy Tatarów, służyło, jako eskorta Władysława Jagiellończyka w Czechach, na dworze Zygmunta I Starego zatrudniani byli jako gońcy i kurierzy, Zygmunt August miał jako straż przyboczną Tatarów, w 1574 to oni ruszyli w pogoń za Henrykiem Walezym, byli załogą w Malbork po jej zdobyciu od Krzyżaków, wreszcie słynne chorągwie Jana III Sobieskiego! W czasie wojen dbali zawsze o elementy wskazujące na ich pochodzenie - zielonym sztandarem z półksiężycem, szable typu wschodniego i początkowo łuk czy oryginalne umundurowanie jak używane w wojnie polsko-bolszewickiej - czerwone spodnie z dwucentymetrowym białym lampasem, krótkie bluzy, na które nakładali kamizelki ze specjalnym szamerunkiem. Do swojego panteonu Tatarzy zaliczają przede

wszystkim wojowników i żołnierzy np.: ppłk Antoni Olechnowicz „Pohorecki”, ostatni Komendant Okręgu Wileńskiego AK, zamordowany sądowym wyrokiem w 1951 r., płk. Mustafy Achmatowicza, Dżenneta Dżabagi Skibniewska, obrończyni Gdyni w 1939 roku, żołnierz AK i II Korpusu Polskiego we Włoszech, Emir Bajraszewski „El-Muemmnin”, twórca Immamatu Wojskowego Muzułmanów Polskich w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie, por. Stefan Murza – Murzicz, oficer flotyli pińskiej, zginął w Katyniu. Pamiętając o wymienianych wcześniej: Dżęlaladbidzie, rotmistrzu Krzeczowskiem, Macieju i Aleksandrze Sulkiwiczach.

Pochodzenie etniczne jednoznacznie kojarzone jest ze społecznością Tatarów. Uważają siebie za część wielkiego narodu tatarskiego zamieszkującego Krym, Tatarstan i Syberię zachodnią, wskazując na siebie jako podgrupę Tatarów polsko-litewskich. Nie przeszkadza to polskim Tatarom w lojalności wobec państwa polskiego i podkreślania właśnie określenia polski. Jak stwierdziła Katarzyna Warmińska w swej rozprawie: „Nazwy grupowe „Tatarzy polscy”, „Tatarzy polscy – muzułmanie”, „muzułmanie polscy tatarskiego pochodzenia” lub „polscy muzułmanie” nie są przypadkową grą słów. Każda z nich posiada głęboki sens i ma swoją społeczną genezę. Odnoszą się one do trzech ser znaczeń, w oparciu o które wyznaczany jest odrębny charakter grupy, a mianowicie religii („muzułmańskości”), wspólnego pochodzenia („tatarskość”) oraz narodowej przynależności („polskość”).

Odwołani historyczne są odniesieniem do „ojczyzny przodków”, Polska jest "ojczyzną ideologiczną” rozwiniętą świadomościowo. „Jestem Tatarem polskim - mówi o sobie Stefan Bekir Assanowicz. - Moja rodzina zamieszkała w Polsce prawie 600 lat temu. Polscy Tatarzy zawsze traktowali Polskę jako swoją ojczyznę”. „Po wojnie czasy były takie, że lepiej było się nie wychylać. Związek Tatarów zaczęliśmy organizować dopiero przed kilkunastoma laty. Nie jesteśmy mniejszością narodową. Jesteśmy Polakami tatarskiego pochodzenia. Już w XVII wieku przyjęliśmy polski jako własny język. Wyróżniają nas tylko islam i tradycja. Chcemy je zachować - mówi Józef Jusuf Konopacki, wiceprzewodniczący Związku Tatarów Polskich”

Świadomość odrębności etnicznej nie skupia się na wyróżnikach antropologicznych, chociaż te mimo zanikania, przetrwały wśród wielu przedstawicieli tej grupy. Ciemne włosy, „skośne oczy”, mały nos, wydatne kości policzkowe, średni wzrost, krępa sylwetka - cechy tatarskie są wyrazistym świadectwem azjatyckiego pochodzenia. Tatarzy pochodzą od wielu ludów

azjatyckich, sporo cech uległo wymieszaniu z europejskimi, gdyż chętnie zawierali mieszane małżeństwa. Tatarzy polscy współtworzą naród polski w wyniku asymilacji, chociaż identyfikują się z dwiema grupami etnicznymi. Tatarzy są też jedyną grupą społeczną w Polsce, która świadomie podtrzymuje tradycję Rzeczypospolitej, określając siebie mianem Tatarów Rzeczypospolitej. Potwierdzeniem tego jest także fakt utrzymywania przez Tatarów zamieszkujący w Polsce więzi ze swoimi pobratymcami z Białorusi i z Wileńszczyzny.

„Drugim filarem tożsamości etnicznej, składnikiem identyfikacji o ogromnym znaczeniu jest islamska religia. Tatarzy rezygnując ze swoich etnolektów, przyjmując polski język pozostali wierni wierze islamskiej. Od początku ich osiedlenia na Litwie i w Rzeczypospolitej religia i obrzędowość z nią związana, stanowiły podstawę życia całej tatarskiej społeczności, źródło wartości i prawa wyznaczone przez Koran.. Tatarzy mieli zapewnioną pełną swobodę wyznaniową, prawo do nauki swej religii oraz budowania własnych świątyń. Niewielu spośród nich porzuciło islam na rzecz chrześcijaństwa. Wszyscy polscy Tatarzy są muzułmanami obrządku sunnickiego szkoły hanafickiej. Pod względem kultury religijnej opartej na islamie Tatarzy są najbliżsi Turkom i Bośniakom. Swego czasu popularności wśród nich cieszył się sufizm - ascetyczny i mistyczny kierunku, który na Bliskim Wschodzie uprawiany był przez bractwa derwiszów, skupiony na kulcie "świętych mężów", którego doktrynalny, sunnicki islam nie uznawał. Prawo religijne stosują bardzo liberalnie, podporządkowując się zasadniczo polskiemu prawu państwowemu.

Kalendarz muzułmański to kalendarz księżycowy. Rok księżycowy ma dwanaście miesięcy, a każdy miesiąc liczy na przemian dwadzieścia dziewięć i trzydzieści dni, poza tym jest „ruchomy”, to znaczy, że co roku „cofa się” o około 10 - 11 dni w stosunku do poprzedniego. Głównymi zasadami muzułmanina jest:

- publiczne wyznawania wiary w jedyne Boga (szahada)
- pięciokrotne odmówienie w ciągu dnia modlitwy (salat): o poranku, w południe, po południu, o zachodzie słońca i wieczorem
- post w miesiącu ramadan (saum), kiedy to został zesłany Koran
- płacenie jałmużny na rzecz gminy muzułmańskiej (zakat)
- w miarę możliwości pielgrzymka do Al-Kaaby w Mekce przynajmniej raz w życiu (hadżdż)

Termin islam oznacza poddanie się, uległość człowieka względem Boga. Twórcą religii jest Muhammad ibn Abd Allah, znany jako Mahomet (ok. 570-632), który ogłosił się w Mekce wysłannikiem Boga i jego Prorokiem. Od 610 r. wielokrotnie za pośrednictwem archanioła Gabriela miał otrzymywać boskie objawienie, które zostało spisane w Koranie. Podstawowym dogmatem islamu jest wiara w jedynego Boga, zwanego Allahem. Jest on Stwórcą świata. Nie ma początku ani końca, stworzył świat z niczego i nadal go stwarza. Szatan skusił pierwszych ludzi do grzechu, czego konsekwencją jest wypędzenie ich z raju. Bóg zawarł jednak przymierze z ludźmi dla ich zbawienia. Na sądzie ostatecznym w Dniu Rozstrzygnięcia wszyscy żyjący i zmarli zostaną podzieleni na wiernych, których czeka nagroda w raju, i niewierzących, skazanych na ogień piekielny. Muzułmanin wierzy również w anioły, księgi objawione (Koran, Stary i Nowy Testament), proroków (od Adama, Abrahama, przez Jezusa po Mahometa) oraz w życie pozagrobowe. Największym grzechem w islamie jest niewiara oraz oddawanie czci komu innemu niż Bogu. Islam nie wykształcił specjalnego stanu kapłańskiego, a urzędy religijne sprawują: imam (przewodniczy modlitwom piątkowym), mufti (znawca prawa) oraz kadi (sędzia w sprawach religijnych). Do najważniejszych świąt islamu należą: Święto Zakończenia Postu oraz Urodzin Proroka.

Polscy Tatarzy są jedyną grupą etniczną wyznającą islam, ale nie są jedynymi muzułmanami. Jednak kontakty z innymi mahometanami są nikłe i nacechowane wzajemną niechęcią. Oskarżani o zbyt tolerancyjny stosunek do religii, Tatarzy nie tracą przywiązania do islamu. Obecnie w Polsce istnieją trzy meczety: w Gdańsku, w Bohonikach i Kruszynianach oraz domy modlitwy w Białymstoku i w Warszawie. W Białymstoku trwa budowa szkoły religijnej. Muzułmański Związek Religijny w RP reaktywowany w 1947 roku), zrzesza 95% ludności tatarskiej i zarządza sześcioma muzułmańskimi gminami wyznaniowymi w Gdańsku, Białymstoku, Warszawie, Gorzowie Wielkopolskim, Kruszynianach i Bohonikach (we wszystkich, poza warszawską, przewodniczą kobiety).

„Istniejący model praktyki islamskiej legitymizowany jest na mocy tatarskiej tradycji religijnej, a bycie muzułmaninem dla większości moich respondentów oznacza zachowanie oraz kultywowanie ciągłości zwyczaju”.

Katarzyna Warmińska zauważyła: „Swoistą Mekka polskich Tatarów są Bohoniki do których każdy Tatar stara się przyjechać raz do roku. Podtrzymywanie tradycji i kultury zawdzięczają trwaniu przy religii. W jubileusz 40.lecia istnienia gminy muzułmańskiej w Gdańsku otwarto

wystawę, na której obok uzbrojenia, znalazło się wiele zabytków związanych z liturgią: rękopiśmienne modlitewniki, przepisywane w ciągu wieków przez kopistów i oprawiane w skórzane i satynowe dekorowane okładki, egzemplarze Koranu oraz ozdobne jego wersety — kaligrafowane i haftowane na tkaninie, dywany modlitewne i strój liturgiczny imama z 1935 roku. Pokazano również wiele przedmiotów tatarskich z pogranicza wierzeń religijnych i magicznych, a związane z astrologią i wróżbami, wśród nich kalendarz astronomiczny i astrologiczny, amulety i talizmany. Nie ulega wątpliwości, że członkowie tej grupy zawsze uważali wyznanie za główny składnik swojej odrębności. Przetrwały pewne elementy kulturowe. Tatarzy chociaż ulegli polonizacji, a niekiedy laicyzacji - integrują się po 1990 roku, będąc jedną z najbardziej prężnych mniejszości etnicznych w Polsce”<sup>100</sup>.

Od wieków współtworzą polską kulturę oraz rzeczywistość stając się niejako przy okazji świadectwem polskiej tolerancji i pluralizmu kulturowego. Wizerunek polskich Tatarów kształtował się na przestrzeni wspólnych dziejów. Przeszedł ogromną ewolucję od Tartara – wysłannika piekieł poprzez ułana Polaka - tatarskiego pochodzenia, po uczestnika Wirtualnej Ordy. Niemal zupełnie nie dochodziło do konfliktów na tle religijnym między nimi, a ludnością katolicką, prawosławną i żydowską. Pozostałością skonfliktowanej przeszłości są jedynie powiedzenia: „Pilnuj się, gdy Tatar ucieka”, „Obejść się z kimś po tatarsku”, „Pustki jakby po Tatarach”. Jako mniejszość narodowa całkowicie lojalna wobec państwa polskiego, Tatarzy nie stali się nigdy przedmiotem ataków polskich nacjonalistów. Po II wojnie zdarzały się przypadki nieufności, swoistej izolacji i separacji, szczególnie w szkołach ziem zachodnich czy centralnych. Wynikało to najczęściej z przemieszania przesiedleńców, ich odmiennych tradycji i wykształcenia. Obecnie Tatrom towarzyszy coraz częściej należny im wzrost zainteresowania i podziw dla ich oryginalnych tradycji. Reakcja na wydarzenia związane z 11 września 2001 r., potwierdziły pozytywne nastawienie polskiej większości wobec tatarskich przedstawicieli islamu: „Jest nas mało i jesteśmy rozproszeni. Nie możemy stworzyć jakiejś enklawy, np. wsi, w której byłyby szkoły z językiem tatarskim. W Białymstoku ma powstać Centrum Wiedzy Islamu. Jednak brakuje na to pieniędzy. Nie chcemy pomocy zza granicy, bo to uzależniałoby nas od innych ośrodków, mogłoby stwarzać też pewne problemy polityczne. W krajach muzułmańskich są różne ustroje i reżimy. Tatarzy polscy byli zawsze lojalnymi obywatelami i takimi chcemy pozostać” - powiedział Józef Konopacki. „Tatarzy polscy zawsze podkreślali swoje więzi

---

<sup>100</sup> Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 2003, str.167.

z Rzeczpospolitą, a także wierność swemu wyznaniu. U nich nigdy nie było tendencji do zamykania się we własnym gronie; był im zawsze obcy separatyzm. Planują otwarcie lektoratu języka tatarsko–krymskiego, wydziału teologicznego na którejś z polskich uczelni, gdzie mogliby się kształcić przyszli imamowie, uruchomieniu muzeum w Trójmieście”. „Nie chcemy się izolować. Naszą szansą jest znalezienie przyjaciół wśród nie-Tatarów, których próbujemy zainteresować naszą tradycją i historią. W ten sposób przedłużamy jej byt” - mówi Selim Chazbijewicz.

„Polacy coraz częściej odwiedzają „tatarski kąt” na Podlasiu, poznają smak tatarskich kołdunów w rosole i urok dawnej drewnianej architektury muzułmańskiej. Coraz większą sławę cieszy się gościniec Dżanety Bogdanowicz w Kruszynianach, gdzie podawane są: kołduny, szyjka z gęsi, pieriemacz, czibureki, pierekaczewnik, cebulnik, kibyny, trybuszok, bielusz, smalec gęsi, marchwianka. Do polskich tradycji kulinarnych przeszła legenda siekanej wołowiny – „tatar”, wywodzonej od czambułów tatarskich – znak, że mniejszość polskich Tatarów przetrwała burzliwą historię. Polacy nie wiedzą, że chart polski jest psem, którego istnienie zawdzięczają właśnie Tatarom. „czuje się obywatelem państwa polskiego i europy, korzystam i współtworzę cywilizację jak inni szarzy obywatele, nie mam żadnych problemów przez moją religie i jestem dumny z tego, że jestem muzułmaninem i TATAREM”<sup>101</sup>. W Polsce mieszka obecnie około pięciu tysięcy Tatarów (2023), szacuje się, że osób pochodzenia tatarskiego jest około trzydziestu tysięcy. Według kalendarza islamskiego trwa właśnie 1446 rok (2024 według kalendarza gregoriańskiego).

### **Karaim – dżymaty i drogi**

Dzieje tej społeczności, poszukiwanie przez jej uczestników, a zarazem aktorów własnych wyznaczników przyjmuje równie odświeżne, czasowe wymiary. Mocno zasymilowani z polską kulturą, silnie odczuwają swoją karaimskość – pojmowaną, jak sami przyznają etnicznie, a nie religijnie, jak ich przodkowie jeszcze do czasów II wojny światowej. Jak pisała na ten temat Mariola Abkowicz, przewodnicząca Związku Karaimów Polskich. „Etniczność to sprawa stosunkowo świeża, bo zasadniczo okres międzywojenny i dzisiejszy. Odbiegliśmy dziś mocno od religii, stała się ona bardziej tradycja niż wiara. A nawet w postsowieckim Krymie i Rosji zrodziło się coś, co można by upraszczając nazwać

---

<sup>101</sup> „michał”, Forum tatarskie, dział: pytania (dostęp: 06.10.2005)

pogańskim karaimizmem - poszukiwania elementów tengriańskich i odrzucenie wszelkich związków z judaizmem”<sup>102</sup>.

Tożsamość przedstawianych społeczności do drugiej wojny światowej, silnie związana była ze świadomością posiadania własnego terytorium, pojmowanym symbolicznie i geograficznie. Kształtowała etniczną tożsamość przez kilkaset lat, czyli od czasu ich pierwotnego osadnictwa na terenach Królestwa Polskiego i Rzeczypospolitej. Budowała tym samym poczucie odmienności, utrzymywała więzi grupowe, stanowiąc rzeczywisty atrybut etniczności - „ojczyznę regionalną” / „ojczyznę etnicznej społeczności”, modyfikację „ojczyzny prywatnej” pojęć stworzonych przez Stanisława Ossowskiego. Kulturowanie obyczajów, posługiwanie się językiem etnicznym, zachowywanie religijnej obrzędowości – spajało i podtrzymywało świadomość wspólnoty funkcjonującej codziennie. Kwestia tożsamości była, jak się zdawało oczywista. Tożsamość jest jednak konstrukcją kulturową, dość arbitralnie narzucaną lub narzucającą się jej uczestnikom, nieustannie podważaną i redefiniowaną. Podobnie etniczność, nigdy nie zostaje zakreślone raz na zawsze. Trwanie przy etnicznie rozumianym odróżnieniu okazuje się być procesem, określania pojęć i składników własnej tożsamości, właściwie ich nieustannym stwarzaniem i konstruowaniem.

„Na etnogenezę Karaimów krymskich i polsko-litewskich złożyła się turecka część ludności państwa chazarskiego oraz - po jego upadku w drugiej połowie X w. (w wyniku przegranej w 969 r. bitwy z wojskami księcia kijowskiego Swiatosława) - przybyłe później na te tereny tureckie z pochodzenia szczepy kipczacko-połowieckie. Z Krymu w XIII-XIV w. stosunkowo niewielka liczba ludności karaimskiej przesiedliła się na ziemie księstwa halicko-wołyńskiego, tworząc gminy wyznaniowe (dżymaty) w Haliczu (pewne źródła wskazują na rok 1246), Darażnie, Ołyce, Kotowie, Lwowie, Łucku i in. Być może, że osiedlenia te miały związek z pojawieniem się Karaimów na terenie obecnych Węgier jeszcze przed najazdem mongolskim w 1241 r. W końcu XIV w. ks. litewski Witold osiedlił Karaimów na Litwie.(...) W 1397 r. w. ks. Witold, w związku z wyprawą wojenną przeciw Złotej Ordzie sprowadził z Solchatu na Krymie kilkaset rodzin karaimskich i osadził je w Trokach, ówczesnej stolicy W. Ks. Litewskiego. (...)Niezależnie od Trok, Karaimi osadzeni zostali w 32 miejscowościach leżących na ówczesnym pograniczu W. Ks. Litewskiego z terenami zajmowanymi przez

---

<sup>102</sup> „michał”, Forum tatarskie ... tamże.



Zakon Kawalerów Mieczowych. Stanowili tam część załóg warowni strzegących bezpieczeństwa granic. (...)

Po ostatnim rozbiore Litwy i Polski w 1795 r dzymaty w Haliczu, Kukizowie i Załukwi znalazły się w granicach Austro-Węgier, a wszystkie pozostałe - w Imperium Rosyjskim.(...)

Dobitnym przykładem jest życiorys hachana Seraja Szapszała. Urodzony w 1873 r. w Bachczysaraju, początkowo znający tylko język karaïmski i hebrajski, wyjeżdża na studia do Petersburga i odnosi sukcesy, których każdy mógłby pozazdrościć; niestety, system sowiecki uniemożliwił mu ich kontynuację po 1944 r. (...) Dnia 30.11.1924 r. zwołano w Wilnie konferencję przedstawicieli gmin i stowarzyszeń karaïmskich w celu omówienia projektów i zgłoszonych uwag. Za udziałem kobiet w wyborach wypowiedziała się gmina wileńska, natomiast "ortodoksi z Trok zajęli stanowisko zdecydowanie negatywne, powołując się na względy rzekomo dogmatyczne". (wg "Myśli Karaïmskiej" zeszyt II, 1925 r. str. 35). Większość była też za wyborem hachana na okres 7 lat, a hazzanów na 3 lata i sprawy te były tematem wielu jeszcze późniejszych narad, łącznie z zorganizowaną w dn. 11-12.06.1927 r.

w Haliczu konferencją poświęconą zasadom wyboru hachana, lecz w końcu obie te nierozstrzygnięte kwestie odłożono do czasu wyborów. Odbyły się one w Trokach 23.10.1927 r. i głosami delegatów wszystkich gmin jednomyślnie wybrany został Seraj Szapszał (8.05.1873 - 18.11.1961), poprzednio (1915 - 1919) Hachan Taurydzko-Odeski. Wybór ten został zatwierdzony przez władze 26.11.1927 r., a 18.09.1928 r. w kienesie wileńskiej hachan uroczysto objął ten wysoki urząd. W listopadzie 1928 r. hachan Szapszał przedłożył władzom projekt ustawy, nad którym prace trwały już od dawna. Stał się on podstawą ustawy uchwalonej przez Sejm dn. 21.04.1936 r. Długi okres prac sejmowych nad nią spowodowany był m. in. chęcią ujednoczenia tekstów ustawy karaïmskiej i muzułmańskiej. Zostały one jednocześnie uchwalone i w dniu 26.04.1936 r. na uroczystym spotkaniu z Karaïmami i Tatarami wręczono Hachanowi Szapszałowi i Muftiemu Szynkiewiczowi egzemplarze ustaw i wysokie odznaczenia państwowe<sup>103</sup>.

„Po II wojnie Światowej Karaïmi polscy ulegli rozproszeniu po terenie całego kraju, dzymaty powstały w Warszawie, Gdańsku, Opolu i we Wrocławiu. Zgodnie ze wspomnianą ustawą formalną głową związku był nadal Hachan Seraja Szapszał, do swojej śmierci w 1961 roku. Faktycznej jednak zwierzchności nie sprawował, gdyż po wojnie zamieszkiwał na Litwie Sowieckiej. Po wojnie w Polsce działała tylko jedna kienesa we Wrocławiu, a właściwie

---

<sup>103</sup> Szymon Pilecki, W dziale Historia, <http://www.karaimi.home.pl/index.php?p=2> (dostęp: 21.08.2007).

przysposobiony na kienesę pokój w mieszkaniu hazana Rafała Abkowicza. Karaimi gromadzili się także na cmentarzu karaimskim w Warszawie. Kult religijny Karaimów praktycznie ograniczył się do praktyk w gronie rodziny. Obecnie nie ma już w Polsce ani kienesy, ani żadnego żyjącego hazana”<sup>104</sup>.

„Dopiero w latach 70. pojawiło się nowe pokolenie z silną potrzebą integracji i podtrzymywania tradycji dostosowanej do nowych realiów. Podjęto próbę odnowienia więzi społecznych na organizowanych w Warszawie zjazdach, które pomagały jednoczyć społeczeństwo. Pierwszy zjazd, w październiku 1975 r., zgromadził ok. 110 osób, co przy ogólnej liczbie Karaimów w Polsce, ocenianej na ok. 200 osób, było wynikiem budującym. Kolejne zjazdy odbywały się w dn. 25-26.04.1977 r. (młodzieżowy), latem 1978 r. spotkanie młodzieży karaimskiej i tatarskiej pod namiotami w okolicy Sokółki, zaś w 1979 r. w Komorowie k. Warszawy. Następne, ogólne, w Warszawie w dn. 8-9.11.1980 r., 7-8.11.1981 r., 8-9.11.1986 r., 5-6.11.1988 r. - z pierwszym oficjalnym udziałem grupy rodaków z Litwy, ponowionym na kolejnym zjeździe w Pruszkowie 26-27.10.1996 r., podczas którego TVP1 zrealizowała film w reżyserii J. Nowakowskiej”.

„W 1997 roku na zebraniu założycielskim w Warszawie podjęto decyzję o powołaniu Związku Karaimów Polskich, stowarzyszenia społeczno-kulturalnego, Podjęto w roku 1999 udaną próbę reaktywowania wydawanego w latach 80 czasopisma "Coś" (w 1988 r. nastąpiła zmiana tytułu na „Awazymyz” – „Nasz głos”). (...) Duże znaczenie w ostatnich latach, w nawiązywaniu i podtrzymywaniu więzi społecznych Karaimów i osób o pochodzeniu karaimskim odgrywa Internet, medium pozwalające w sposób szybki i bezproblemowy przekazywać informacje i dane. Zagonionym i zapracowanym pozwala w chwilach wytchnienia zająć się dyskusją i pogłębianiem wiedzy na tematy karaimskie z respondentami z Polski, Litwy, Ukrainy, Rosji, Francji, Australii, USA, Kanady. W lutym roku 2001 podjęto nawet próby nauczania języka karaimskiego wykorzystując pocztę elektroniczną”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Artur Rumpel, *Karaimi polscy jako mniejszość etniczna i religijna*, <http://www.kosciol.pl/article.php/20050608191535408> (dostęp: 11.01.2026).

<sup>105</sup> Mariola Abkowicz, dział Obecnie, <http://www.karaimi.home.pl/index.php?p=5> (dostęp: 03.02.2005)

## Rozdział 4

### Spektakle i prezentacje etniczne

#### Ormianie w Krakowie, Tatarzy w Białymstoku

Miasto jako pojęcie wieloznaczne, symbolizować może kulturę – przestrzeń, w której realizują się rozmaite strategie bycia, współtworzące zarazem tę przestrzeń. Miasto jako organizm, czyli metafora antropomorfizująca kulturę - ułatwia opisanie zjawisk, próbę uchwycenia, „dziania się” i „realizowania się” procesów kultury. Miasto „obojętne” tworzą oczywiście ludzie, ich aktywność lub bierność zakreśla przestrzeń, w której można zaobserwować stosunek do drugiego, do innego, do obcego czy swojego – kogoś odróżnianego. Kultura to sytuacja dynamiczna, jest ciągle w procesie, podlega transformacji – spojrzenie na Innego, stosunek do niego podlega podobnym przeobrażeniom.

Nawiązanie do tytułu wiersza Zbigniewa Herberta jest odniesieniem do postulatów antropologii interpretatywnej, pozwalających podjąć próbę odzwierciedlenia, odsłonięcia relacji powstających pomiędzy mniejszościami a większością i jej instytucjami władzy. Poniższa relacja będzie więc - mikroanalizą, „małą” antropologią codzienności, która powinna, jak udowadnia Roch Sulima - „nie zatrzymywać się wobec żadnej „pewności” na tym świecie”<sup>106</sup>. Relacje z miasta „obojętne” będą więc opisem ze spotkania z Innym, we współczesnej przestrzeni miejskiej w Polsce. Będą próbą przedstawienia jednego z aspektów funkcjonowania małych mniejszości w kulturze, jednocześnie relacją z podejścia do Innego w rzeczywistości ponowoczesnej, czy wg aktualnej baumanowskiej diagnozy - płynnej rzeczywistości<sup>107</sup>.

Odwołując się do filozofa Emanuela Levinasa - „Inny to ktoś, kto nie jest tożsamy ze mną, ktoś na zewnątrz mnie, transcendentny, kogo objąć i w pełni zrozumieć nie jestem w stanie, lecz właśnie w nim jednostka, stojąc wobec nieskończoności, uwalnia się z pod panowania całości zobiektywizowanej, przestaje być instrumentem historii, odzyskując swą niezależność i poczucie pełnej odpowiedzialności”<sup>108</sup>.

Dwie społeczności etniczne, „odległe” pochodzeniem i kulturową tożsamością, odmiennym wyznaniem, obyczajowością i „bliskie” statusem mniejszości etnicznej oraz historią

<sup>106</sup> Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, <http://www.institutksiązki.pl> (dostęp: 23.04.2004).

<sup>107</sup> Wykład Prof. Zygmunta Baumana w Szkole Wyższej Psychologii i Socjologii w Warszawie, 2005.

<sup>108</sup> Emmanuel Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa, 2000.

przebywania w polskim otoczeniu: polscy Ormianie i polscy Tatarzy, choć uprawnionym jest także określenie – Polacy pochodzenia ormiańskiego i Polacy tatarskiego pochodzenia. Jeszcze do początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku deklarowanie innego pochodzenia, niż polskie, nie było chętnie widziane przez administrację, władze, niekiedy sąsiadów i lokalne społeczności. Eksponowanie etnicznego pochodzenia było deklaracją podważającą oficjalną ideologię państwa jednorodnego etnicznie i unifikowanego społecznie wg kryteriów klasowych (marksistowskich). Sytuację komplikowało także miejsce urodzenia na Kresach Wschodnich i genealogia powiązana z rodzinami ziemiańskimi czy inteligenckimi. Takie pochodzenie czyniło z poczucia tożsamości wielu Polaków w PRL-owskim czterdziestoleciu, ich głęboko skrywaną tajemnicę, niekiedy nawet przed własnymi dziećmi. Wszelka działalność była reglamentowana, ograniczana, poddana ścisłej kontroli państwa i aparatu władzy, Pamięci o Kresach determinował polityczny kontekst, przyjaźni i sojuszu ze Związkiem Radzieckim – faktycznie zaborcą i okupantem. Inny – jako przedstawiciel mniejszości etnicznej w czasach PRL-u – oficjalnie nie istniał, społeczna anomia w tym zakresie była zjawiskiem konsekwentnie kreowanym przez komunistyczne władze i jak się dzisiaj okazuje dość skutecznie.

Upadek systemu komunistycznego w Polsce przejawiał się, między innymi, wyraźną zmianą w podejściu państwa do mniejszości narodowych i etnicznych, ich funkcjonowania, działalności stowarzyszeniowej, samo organizacyjnej, właściwym będzie zaznaczenie – ich istnienia jako takiego, uznania, że mieszkają w Polsce ludzie o pochodzeniu innym niż polskie. Wyzwolił równocześnie schowane, pielęgnowane w zaciszu prywatnym, uczucia, pamięć i sentymenty, stając się dla wielu Polaków, którzy pochodzą z Kresów Wschodnich dawnej Rzeczypospolitej przełomem w otwartym mówieniu o swojej tożsamości i korzeniach. Eksperyment stworzenia człowieka sowieckiego, bez tożsamości, przynależności innej, niż społeczeństwo „komunistyczne” okazało się fikcją. Z początkiem lat dziewięćdziesiątych XX wieku przybierało na sile zjawisko „etnicznego odrodzenia”, którego współtwórcami w Polsce są także osoby pochodzenia ormiańskiego i tatarskiego.

Choć od przybycia przodków tych osób na tereny polskiego Królestwa, czy później Rzeczypospolitej szlacheckiej minęło kilkaset lat, choć potomkowie silnie się zasymilowali

i spolonizowali – przechowali pamięć i poczucie swojego pochodzenia<sup>109</sup>. Deklarują najczęściej polską narodowość, ale z zaznaczeniem poczucia odmienności etnicznej i przywiązania do islamu w przypadku wielu Tatarów, czy wyznawania wiary w obrządku ormiańsko-katolickim przez polskich Ormian<sup>110</sup>. Okazało się, że przetrwała pamięć o pochodzeniu, odmiennej kulturze, języku przodków, religii, o Kresach, w czym doszukują się własnej tożsamości, odnawianej, reinterpretowanej przez kolejne pokolenie. Zjawisko obrazuje ujawnienie się Innego, choć precyzyjniejszym byłoby określenie „bliski inny” czy „swojski inny”<sup>111</sup>. W przestrzeni kulturowej nastąpiło odróżnienie, zaznaczenie odmienności, poprzez wskazanie, poprzez nazwę, prywatnie opisywaną historię, zwrócenie uwagi na kultywowanie innych zwyczajów, „pisanie” od nowa różnych tożsamości, różnie pojmowanych życiowych celów, stylów, wzorów i sposobów ich wyrażania.

Porównując dane z kilku prób oszacowania liczebności, można podać w przybliżeniu, że obecnie w Polsce żyje od 8 do 10 tys. osób pochodzenia ormiańskiego i od 3 do 5 tys. tatarskiego<sup>112</sup>. Najważniejszym skupiskiem dla Tatarów pozostaje Białystok, gdzie mieszka ok. 2 tys. osób oraz Gdańsk z ok. 200 osobami. Natomiast w wypadku Ormian, rozproszenie do jakiego doszło w wyniku powojennych wysiedleń i emigracji, nie pozwala wskazać jednego ośrodka ich funkcjonowania, do najliczniej zamieszkałych należą Kraków ok. 800 osób, podobnie Warszawa i Gliwice około 300 osób. Do wyróżnienia miejsc, w których zamieszkują opisywane społeczności, przydatniejszą jest kategoria aktywności stowarzyszeń etnicznych i ich siedzib. W Krakowie znajduje się Ormiańskie Towarzystwo Kulturowe (OTK) zarejestrowane w 1990 roku, któremu przewodniczy Adam Terlecki, w Warszawie - Koło Zainteresowania Kulturą Ormian przy Polskim Towarzystwie Ludoznawczym (KZKO) z prezesem Maciejem Bohosiewiczem. Obie organizacje są spadkobiercami zarejestrowanego

---

<sup>109</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie w Polsce*, Lublin 1982, Grzegorz Pełczyński, *Ormianie Polscy w XX wieku*, XXVII publikacja KZKO, Warszawa 1997, Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*. Warszawa 1986, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy w latach 1945-1990*. Białystok 1990, Piotr Borawski, Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa 1986.

<sup>110</sup> Zobacz w: <http://www.albert.krakow.pl/ormianie/> <http://www.ormianie.pl/>, <http://otk.armenia.pl/>, <http://www.tatarzy.tkb.pl/>, <http://www.mzr.pl>.

<sup>111</sup> Wprowadzam pojęcia precyzyjniejsze, aby spróbować uchwycić rzeczywisty status osób i ich relacje z większością „bliski inny”, „swojski inny”, „nasz inny”.

<sup>112</sup> Dane szacunkowe na podstawie własnych badań i analiz prowadzonych od 2002 r., przeprowadzanych wywiadów i rozmów, kwerend źródłowych – roczników statystycznych GUS, prac poświęconych prezentowanym mniejszościom. W przypadku Ormian liczba jest szczególnie trudna do oszacowania, ze względu na kolejne fale emigrantów. Ostatnia, z lat dziewięćdziesiątych XX wieku spowodowała, że liczbę Ormian przebywających w Polsce szacuje się nawet na 30 tys. osób. Jednak etnicznie i kulturowo, mimo niewątpliwego pokrewieństwa, odczuwania więzi i ścisłej współpracy – Ormianie polscy i Ormianie ostatnich emigracji w Polsce to odmienne, zróżnicowane społeczności.

w marcu 1980 roku, Koła Zainteresowania Kulturą Ormian przy PTL w Krakowie –typowego ówczesnie sposobu omijania polityki reżimu komunistycznego. Tatarzy natomiast skupiają swoją działalność w Muzułmańskim Związku Religijnym w RP (MZR) reaktywowanym w 1947 roku, od 2004 roku na czele z Muftim Tomaszem Miśkiewiczem (pierwszy Mufti od zakończenia II wojny światowej), z siedzibą w Białymstoku oraz integrują się poprzez Związek Tatarów Polskich (ZTP)<sup>113</sup>, założony w 1992 roku, któremu przewodniczy Selim Chazbijewicz, mającym struktury przede wszystkim w Białymstoku oraz w Gdańsku. Jak wskazują dane - są to grupy małe, w stosunku do ogólnej liczby Polaków stanowią kilka promili – socjologicznie nie mieszczą się nawet w zakresie tzw. błędu statystycznego. Jednak nie ilość – a jakość zjawiska jest właściwością, którą warto poddać refleksji. To jednak postulat badawczy, w rzeczywistości społecznej, w rzeczywistości miasta - mała liczebność jest czynnikiem ograniczającym interakcje z „większością kulturową”.

Organizacje etniczno – kulturowe w Białymstoku i w Krakowie pełnią istotną rolę w integracji (re-integracji) i zachowywaniu tożsamości osób uświadamiających sobie inne pochodzenie. Związane jest z tym odczuwanie podwójnej, niekiedy potrójnej identyfikacji etnicznej – traktując Polskę jako „ojczyznę ideologiczną”, wyróżniając „ojczyzny prywatne”, lokowane zarówno w Galicji Wschodniej i Bukowinie, jak i na obszarach Dolnego i Górnego Śląska, w Krakowie, na Podlasiu, w Białymstoku, Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, ale także na terenach Nowogródzieszczyzny czy Wileńszczyzny, a o Armenii czy Krymie mówią niekiedy, że jest „ojczyzną przodków”<sup>114</sup>.

W latach 90 XX wieku, zmienił się sposób organizowania państwa – rozpoczął się proces demokratyzacji i konstruowania społeczeństwa pojmowanego jako obywatelskie. To jeden z procesów „długiego trwania”, zachodzący głęboko i pokoleniowo. Zmiana społecznego, politycznego „paradygmatu” wyraźna jest i w „kulturowym obrazie świata”. Społeczny dramat, relacje zachodzące między wyodrębniającymi się mniejszościami a większością kulturową - oscylują wokół odrzucania bądź akceptowania inności, zarówno w perspektywie jednostkowej, jak i w wymiarze społecznym. Inność, identyfikowana najczęściej z obcością i negatywnie wartościowana, objawiła się w różnych wymiarach i z dużą mocą. Antropologia, jak zauważał Wojciech Burszta, to nieustanne konstruowanie i dekonstruowanie sposobów

<sup>113</sup> Od końca lat 90 XX wieku używana jest także nazwa Związek Tatarów Rzeczypospolitej – ZTRP, kierowany przez prof. dr hab. Selima Chazbijewicza intensywnie integruje Tatarów z Białorusi, Litwy i Polski, pozbawionych możliwości szerszego kontaktu po II wojnie światowej.

<sup>114</sup> Wg rozróżnienia pojęcia „ojczyzna” Stanisława Ossowskiego.

wglądu w „inność”<sup>115</sup>. Socjolog Mirosław Marody opisał Polskę jako kraj, w którym się administruje a nie rządzi, czyli inaczej zdiagnozował tzw. „miękkie państwo”, które charakteryzuje: niski poziom dyscypliny społecznej, niedostatki w ustawodawstwie, nieskuteczność egzekwowania prawa, powszechność zjawiska korupcji, polityczny i gospodarczy partykularyzm jednostek i grup społecznych, nieumiejętność efektywnego wykorzystania funduszy publicznych, samowola i niezdiscyplinowanie aparatu biurokratycznego oraz niewielka skuteczność we wprowadzaniu reform<sup>116</sup>. Aktualność diagnozy jest trudna do podważenia i dzisiaj, a wymienione elementy mają zasadniczy wpływ na budowanie relacji z mniejszościami etnicznymi i narodowymi. Wpływają pośrednio lub bezpośrednio na ich funkcjonowanie, możliwości działania, podtrzymywania swojej odmienności w społecznych interakcjach.

W stosunku do mniejszości etnicznych polskie ustawodawstwo podążyło za wypracowanym na zachodzie modelem tolerancji - zakazem dyskryminacji i uznania wolności, zachowania obyczajów i języka, praw do nauczania języka, w języku danej mniejszości, tworzenia własnych instytucji, swobody wyznania, prawa do reprezentacji i prawa wyborcze. Odpowiednie zapisy znalazły się w Konstytucji, potwierdzone Ustawą ze stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Odniesienia do praw mniejszości zapisano w ustawach i rozporządzeniach regulujących sprawy prawne, społeczne i edukacyjne. Drugą istotną częścią deklaratywnej strony instytucjonalnego podejścia wobec Innego, jest przyjęcie uregulowań prawnych Unii Europejskiej, najistotniejsza Konwencja ramowa Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych obowiązuje od 2001 roku. Zapisy realizowane są poprzez stworzenie Zespołu do Spraw Mniejszości Narodowych, Wydział Mniejszości Narodowych Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA<sup>117</sup>. Zaistniały więc oficjalne struktury i narzędzia regulujące stosunek etnicznej większości wobec reprezentantów mniejszości. Równolegle media w swej początkowej fazie wielkiego zróżnicowania, promowały różne style życia, odmienne poglądy,

---

<sup>115</sup> Wojciech J. Burszta, *Oko i pióro antropologa, teoria kultury dzisiaj czyli „dłużej klasztoru niż przeora”*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?item=49> (dostęp: 20.12.2006).

<sup>116</sup> Pojęcie „miękkie państwo” stworzone przez Gunnara Myrdala (1898-1987), szwedzkiego ekonomistę, polityka i socjologa, laureata Nagrody Nobla z ekonomii 1974.

<sup>117</sup> Informacja: [www.mswia.gov.pl/spr\\_oby\\_mn.html](http://www.mswia.gov.pl/spr_oby_mn.html), [www.mswia.gov.pl/mn\\_narod\\_1a.html#Podstawowe](http://www.mswia.gov.pl/mn_narod_1a.html#Podstawowe) (dostęp: 25.04.2004).

wpisane w wolnorynkowe zasady „równych sobie” różnic<sup>118</sup>. Istotną rolę w konstruowaniu wizji odtwarzania się społeczeństwa wielokulturowego, zaczęło pełnić kilka ośrodków kulturowych i medialnych (m.in.: Fundacja Batorego, organizacje pozarządowe, program Polonia, 2 program Polskiego Radia). Wielość kultur i tradycji wpisana została w dyskurs społeczny, choć zmitologizowany i budowany w stereotypowy sposób.

Rzeczywistość i codzienność kulturowego „dziania się”, procesów zachodzących pomiędzy „bliskimi innymi” i większością przybiera odmienny wymiar. Obserwowane relacje: przedstawiciele społeczności tatarskiej i ormiańskiej a ośrodki władzy i administracji lokalnej, odsłaniają formę zazwyczaj rutynowych kontaktów. Jeśli spełnione są wymogi formalne stowarzyszenie wpisane zostaje w rejestr stowarzyszeń, znika pomiędzy wykazami, by okazjonalnie pojawić się w sprawozdaniach, analizach czy statystykach. Drugim sposobem podejścia do „swojskiego innego” jest prezentowanie „odmienności” w domach kultury, podczas imprez „ku czci lub z okazji”. Założenia samorządności, Europy regionów, nasiliły pokazywanie „bliskich innych” jako ciekawostki turystycznej, atrakcji podlaskiego „Szlaku Tatarskiego” czy kamienic kupców ormiańskich w Zamościu, dowodów wielokulturowej przeszłości. W portalach internetowych samorządów Krakowa czy Białegostoku, w witrynach organów wojewódzkich czy lokalnych, tym małym mniejszościom poświęconych jest kilka informacyjnych zdań<sup>119</sup>. Schematycznie i okolicznościowo prezentowane „odmienności”, opisywanie „swojskich” Tatarów z czasów Jana III Sobieskiego w przewodnikach turystycznych, przypomnianie o kupieckich czy dyplomatycznych rolach polskich Ormian w XVII wieku, wspomnianiu o ormiańskim pochodzeniu malarza Teodora Axentowicza, czy tatarskich korzeniach płk Aleksandra Sulikiewicza, najbliższego współpracownika Józefa Piłsudskiego. Polityka finansowania działalności organizacji etnicznych (społecznych) w Polsce pozostaje nierozwiązanym problemem. Dotacje nie starczą na prowadzenie elementarnych działań, argumentem jest brak środków finansowych, a redystrybuowane środki są proporcjonalne do małej liczby osób stowarzyszonych.

Historia funkcjonowania Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego w Krakowie (OTK), to interesujący przykład ewoluującej postawy władz miasta wobec ormiańskiej społeczności

---

<sup>118</sup> Okres od 1990 r. do ok. 1994 r., kiedy żywiołowo powstawały wolne media: prasowe radiowe i telewizyjne, których rozkwit zakończyła regulacja rynku przeprowadzona przez sejm i kolejne rządy.

<sup>119</sup> Strony samorządów Białegostoku i Krakowa: <http://www.city.bialystok.pl/>, <http://www.bialystok.uw.gov.pl/>, <http://www.krakow.pl/>, [www.wrotamalopolski.pl](http://www.wrotamalopolski.pl) (dostęp: 21.03.2006).



etnicznej. W Krakowie zawiązano pierwsze stowarzyszenie, później powstało tam towarzystwo – zdobywające prestiż i znaczenie, poprzez rzetelne dokumentowanie i prezentowanie dziejów grupy, skuteczne zabiegi wokół integrowania całego środowiska ormiańskiego w Polsce, kontakty i działania na rzecz Ormian licznie przybywających do Polski w latach dziewięćdziesiątych XX wieku<sup>120</sup>. Początkowa przychylność przybrała bardzo formalne oblicze, a do wciąż nierozwiązanych problemów należało uzyskanie od miasta lokalu dla prowadzenia działalności przez OTK. W roku 2004 pojawiła się sprawa Chaczkaru – kamienia krzyżowego z krzyżem kwitnącym, który wysiłkiem działaczy został odsłonięty 17 kwietnia 2004 r. w 89 rocznicę ludobójstwa dokonanego w Turcji w czasie I wojny światowej<sup>121</sup>. Choć na tablicy znalazły się wpisy upamiętniające Ormian mieszkających w Polsce od XIV wieku, ofiar czystek etnicznych na Pokuciu i księży ormiańskich represjonowanych przez sowieckie władze – reakcje władz lokalnych pozostały wstrzemięźliwe. Narastające nieporozumienia, najpełniej symbolizował brak przedstawicieli władz lokalnych podczas tegorocznej uroczystości 15-lecia OTK i pamięci 90-lecia masakry Ormian. Jak zaświadczały działacze ormiańscy, współpraca z samorządem w Krakowie – praktycznie nie istniała. Sprawa nabrała międzypaństwowego kontekstu, z powodu protestów ambasady Turcji wobec ormiańskiego pomnika, komplikując chłodne stosunki władz miasta i ormiańskiego środowiska. Dzięki usilnym staraniom, wysyłaniu petycji i organizowaniu akcji informacyjnych, przedstawiciele Ormian polskich doprowadzili w kwietniu br. do potępienia przez polski sejm ludobójstwa Ormian w 1915 roku. Jednak nieliczne informacje i relacje w mediach lokalnych i ogólnopolskich ograniczyły się do informowania o tureckich protestach.

W Białymstoku, relacje układają się zdecydowanie mniej kontrowersyjnie, ale też i wielu Tatarów przyznaje, że władze samorządowe „stać na większy wysiłek”. Relacje nazywane są poprawne, choć przykłady braku działań, zaangażowania ukazują, jak bardzo kulturowe

---

<sup>120</sup> Do 2024 roku wydanych zostało 117 publikacji Biuletynów, kilkanaście książek, zorganizowano kilka sesji, kilkadziesiąt spotkań i prezentacji.

<sup>121</sup> Jacek Chrzęszczewski, Projekt Chaczkaru ormiańskiego przy kościele św. Mikołaja w Krakowie, „Tradycyjną formą upamiętnienia ważnych wydarzeń historycznych oraz osób zmarłych jest w kulturze ormiańskiej chaczkar, czyli "kamień krzyżowy”. Jego początków należy szukać już w starożytnym królestwie Urartu w IX-VI wieku p.n.e.,(...) wysokie, prostokątne płyty kamienne, ozdobione od przodu płaskorzeźbionymi krzyżami i motywami roślinnymi o symbolice Drzewa Życia, (...)Na terenie dawnej Rzeczypospolitej największy zespół chaczkarów i krzyży wotywnych zachował się w katedrze ormiańskiej we Lwowie. To właśnie do motywów dekoracyjnych, ornamentów i detali architektonicznych tej najważniejszej świątyni Ormian polskich świadomie nawiązałem w swoim projekcie chaczkaru krakowskiego”.

zjawiska nie znoszą próżni. Problemem w stolicy Podlasia pozostaje sprawa budowy meczetu i podobnie, jak w Krakowie - zapewnienie lokalu, który służyłby Tatarom polskim do działalności stowarzyszeniowej. Wśród przedstawicieli tej mniejszości narastała dyskusja związana z religijną tożsamością, spowodowana, między innymi aktywną działalnością na terenie Polski – muzułmanów nietatarskiego pochodzenia. Społeczność tatarska wyrażała zaniepokojenie i poczucie zagrożenia (konkurencyjnych działalności) w sferze tożsamości kulturowej i społecznej. Przedstawiciele religijnych organizacji organizują działalność stowarzyszeń, spotkania i obozy dla młodzieży, prowadzą domy modlitwy i integrują polskich Tatarów w zasadniczym oddzieleniu od tatarskich organizacji.

W relacjach społeczności etnicznych i samorządów (lokalnego przedstawicielstwa społecznego) wykształciła się forma „życzliwej obojętności”, pozbawiona głębszej refleksji, skoncentrowana na powierzchownym wypełnianiu programów, przez osoby i instytucje działające w innej konwencji kulturowej. I raczej nie kryje się za tym niechęć, nietolerancja czy postawy ksenofobiczne. W kontekście relacji z „miasta obojętnego „– postawa wskazuje na wykształcenie się swoistej formy indyferentyzmu kulturowego<sup>122</sup>. Postawa zobojętnienia i braku zainteresowania „innym”. Miejsce komunistycznej doktryny monoetniczności zajęły projekcje wielokulturowości i postulaty zróżnicowania, odróżnienia, jednak pozbawione głębszych treści kulturowych i faktycznych działań.

W tych Białymstoku i Krakowie skupia się jak w małym laboratorium drugi aspekt opisywanego zjawiska. Jak w kulturowym wymiarze wyglądają relacje „bliskiego innego” z przedstawicielami społeczności większościowej. W praktyce działalność stowarzyszeń ormiańskich i tatarskich to głównie integracja – coroczne zjazdy, obchody świąt religijnych i ważnych wydarzeń z życia społeczności, mają przyciągnąć „swoich” współplemieńców, podtrzymywać i przekazywać pamięć o pochodzeniu. Najczęściej nawiązują do przedwojennych i religijnych tradycji, które są podstawowym odniesieniem do własnej tożsamości – białostockie Bale tatarskie, ormiańskie zjazdy w Krakowie, obchody Kurban Bajram i piątkowe modlitwy, ormiańskie msze niedzielne i święto Epifani. Najczęściej stają się pretekstem do odświeżonego spotkania z krewnymi, powinowatymi. Działalność obejmuje przede wszystkim starsze pokolenia i to w bardzo ograniczonym zasięgu - w Krakowie jest to około 40-60 osób, w Białymstoku 200 – 300, młodzież (z kilkoma tatarskimi wyjątkami)

---

<sup>122</sup> Etym. - łac. *indifferens* dpn. *indifferentis* 'ani dobry, ani zły; obojętny',. <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/CE8A692116230441C12565E20057D403.php> (dostęp: 20.04.2004).

nie uczestniczy w spotkaniach i zjazdach. Z myślą o młodych pokoleniach powstały „szkółki niedzielne”, z nauką religii i języka arabskiego dla kilkunastu młodych Tatarów z Białegostoku. W Krakowie funkcjonuje szkoła dla dzieci emigrantów z Armenii współorganizowana przez OTK. Ważną częścią działalności jest wydawanie czasopism, książek i prowadzenie strony internetowej w przypadku OTK w Krakowie oraz Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (ZTRP) i Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (MZR) w Białymstoku<sup>123</sup>. Pobieźnie opisana działalność łączy się z drugim aspektem funkcjonowania stowarzyszeń – budowaniem wizerunku nakierowanego na zewnątrz, prezentowanie i przedstawianie swojej roli większości, pośród której mieszkają. Tu ujawnia się płaszczyzna relacji wobec „bliskiego innego”. Organizowane imprezy, pokazy i prezentacje przyciągają niewielką liczbę osób, uczestnikami są głównie osoby pochodzenia tatarskiego w Białymstoku i pochodzenia ormiańskiego w Krakowie, którym towarzyszą niekiedy osoby powiązane rodzinnie i kilka osób sympatyzujących lub reprezentujących naukę. W ograniczonym zakresie obecnością wspólnot etnicznych zajmują się muzea – Muzeum Podlasia w Białymstoku i krakowskie Muzeum Etnograficzne. Wiedza o mniejszościach, szczególnie tych małych pozostaje na poziomie, kilku obiegowych informacji. Wstępne badania i rozmowy wskazują, że Tatar w Polsce ciągle kojarzony jest z mongolskimi najazdami z XIII wieku, w Krakowie z „zabójstwem” trębacza, niekiedy z odsieczą wiedeńską. Ormianie kojarzą się z współczesnym przy-osiedlowym targowiskiem i informacjami o grupach przestępczych, tak chętnie opisywanymi przez media. Programy telewizyjne i radiowe tworzą poza tym, przekaz dość wyidealizowany, a przy tym powielający stereotypowe spojrzenie, sprowadzające funkcjonowanie przedstawicieli do folklorystycznego wymiaru. Choć w Tygodniku Podlaskim, białostockim Kurierze porannym, czy krakowskiej mutacji Gazety Wyborczej, pojawiają się incydentalnie wzmianki o aktualnościach z życia omawianych społeczności. Tak więc nieświadomość obecności, wiedza - niewiedza przekazywana w szkolnych programach nauczania, stereotypy powielane przez media – charakteryzują obojętność współczesnej większości wobec „bliskiego innego”.

Codziennosc w mieście wskazuje na głęboki stopień asymilacji większości osób pochodzenia ormiańskiego i tatarskiego. Życie w „blokowiskach”, zindywidualizowane style życia,

---

<sup>123</sup> Strony internetowe: Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne - <https://otk.org.pl/pl/>, Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej - <https://ztrp.pl>, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej - <https://mzr.pl> (dostępne: 03.04.2018).

osadzenie w kulturze popularnej, polskie szkoły i uniwersytety, uniformizacja strojów, stylów, obyczajów, zachowań. Obojętnymi wobec istnienia i działalności pozostają mieszkańcy Białegostoku i Krakowa, obojętni pozostają także liczni potomkowie Tatarów i Ormian. Wszystkie te objawy „obojętności” zdają się wpisywać w szerszy kontekst, procesów globalizującego się świata, w którym co lokalne, jak przekonuje Zygmunt Bauman, pozostaje coraz bardziej poza aktualnym nurtem, a poprzez inną metaforę - supermarketyzacji kultury, w których zjawiska takie jak odmienności kulturowe, inność etniczna, stają się równorzędnym produktem wśród ofert, które uczestnik może wybrać i odłożyć lub w ogóle do nich nie dotrzeć.

W raporcie sporządzonym we wrześniu 2004 r. przez komisję europejską ds. mniejszości etnicznych, narodowych - znaleźć można m.in. następujące uwagi: „(...)wciąż istnieją pewne braki. Polska powinna wspierać dotychczasowe starania służące rozwiązywaniu kwestii dotyczących pomników i cmentarzy mających znaczenie dla wielu mniejszości narodowych. Starania te powinny być podejmowane w duchu tolerancji, dialogu międzykulturowego i konsultacji z zainteresowanymi. To samo dotyczy żądań wielu mniejszości narodowych, dotyczących utworzenia i wspierania centrów kulturowych, muzeów i bibliotek, w sektorze medialnym można wprowadzić ulepszenia zwłaszcza w zakresie dodatkowych programów radiowych i geograficznego zasięgu audycji dla rozproszonych mniejszości narodowych. Większe znaczenie powinno się przywiązywać do stałego angażowania osób należących do mniejszości narodowych w przygotowywanie programów adresowanych do mniejszości, Chociaż udział w sprawach publicznych na szczeblu lokalnym i regionalnym jest zadowalający, istnieje oczywista potrzeba wspierania udziału osób należących do mniejszości narodowych w życiu publicznym na poziomie krajowym”<sup>124</sup>. Przedstawiciele społeczności etnicznych w Polsce, już w 2000 roku (jedno ze spotkań ówczesnego Zespołu do Spraw Mniejszości Narodowych) referowali problemy mniejszości pojawiające się we wspólnie kształtowanej rzeczywistości:

- brak opieki metodycznej nauczycieli języków mniejszości narodowych, uwzględniania w podstawie programowej elementów kultury regionalnej, pomocy dydaktycznych, materiałów dotyczących kultury i tradycji krajów ojczystych w szkolnych bibliotekach,
- brak podręczników do nowej podstawy programowej,
- nikłe możliwości doskonalenia zawodowego nauczycieli języków mniejszości,

---

<sup>124</sup> [http://www.mswia.gov.pl/mn\\_narod\\_1a.html#Mi%Edzyresortowy](http://www.mswia.gov.pl/mn_narod_1a.html#Mi%Edzyresortowy),  
[http://www.mswia.gov.pl/spr\\_oby\\_mn\\_krre.html](http://www.mswia.gov.pl/spr_oby_mn_krre.html) (dostęp: 25.04.2004).

- zła sytuacja materialna szkół, związana z większymi kosztami utrzymania szkół dla małej ilości uczniów,
- konieczność zwiększenia liczby godzin nauczania języka ojczystego<sup>125</sup>.

Z jednej strony - deklaracje państwowych władz centralnych i samorządowych, dyrektywy unijne w rodzaju „jedność w różnorodności”, „Europa regionów”, w mass mediach wizja odtwarzania się wielokulturowej rzeczywistości w Polsce, po przeciwnej - wnioski z obserwacji działań czy raczej braku działania instytucji władzy, niewielkiego zainteresowania grupami społecznymi przyznającymi się do pochodzenie innego, niż polskie. Wyłaniająca się sprzeczność przypomina, jak dalece idee i postulaty mogą rozmijać się z rzeczywistością kulturową. Oficjalna wizja europejskiego społeczeństwa, wizerunek otwartości i wielokulturowości, znika w konfrontacji z faktami – nieznacznym uczestnictwem, nikłym zainteresowaniem, problemami administracyjnymi, brakiem spójnych projektów wspomagających mniejszościowe stowarzyszenia. Wypowiadane słowa i publikowane deklaracje, realizowane są prawie wyłącznie w akcie ich wygłoszenia, jak formuły samo spełniającego się zaklęcia. W rzeczywistości współczesnego społeczeństwa w Polsce - małe mniejszości etniczne pozostają lokalną ciekawostką, „produktem” stwarzanym ze stereotypów na potrzeby „supermarketu” kultury i jako takie służą w baumanowskiej „spółdzielni konsumentów”<sup>126</sup>. Emanuel Levinas w swoich refleksjach nad zjawiskiem Innego pisał: „(...) Takie postrzeganie [wyjście poza kontekst historii, jako zobiektywizowanej całości przyp. autora] „innego” pozwala na wyprowadzenie relacji „ja” – „inny” z wymiaru poznawczego, a wprowadzenie jej do wymiaru etycznego, będącego OTWARCIEM NA „INNEGO”<sup>127</sup>.

Tożsamość przedstawicieli mniejszości etnicznych w płynnej rzeczywistości ponowoczesnego i postkomunistycznego świat zdaje się być krucha i trudna do utrzymania. Poczucie zagrożenia wobec etnicznie pojmowanej identyfikacji, obawy o zachowanie wartości i emocji spajających omawiane społeczności jest często artykułowane przez działaczy i przedstawicieli. Czy w obliczu obserwowanego kulturowego indyferentyzmu możliwym jest zaistnienie głębszych relacji z „bliskim innym”, otwartych, wzbogacających rozmaite formy bycia w świecie? Zainteresowanie odmiennością kulturową niekoniecznie w transcendentnym wymiarze, tymczasem nie przekracza w Polsce wyłącznie poznawczego

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Zygmunt Bauman, *Kultura jako spółdzielnia spożywców*, fragmenty książki „Ponowoczesność jako źródło cierpień”, [http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do\\_czytania.html](http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do_czytania.html) (dostęp: 25.04.2004).

<sup>127</sup> Emmanuel Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński; , Warszawa, 2000.

etapu. Być może częściowo odpowiedzi udziela Wojciech Burszta, wskazując autorefleksyjnie na naukową praktykę, jako sferę przeciwdziałania całkowitej kulturowej anomii, „Antropologii przypadło w udziale zajmować się z reguły kulturami zagrożonymi, zanikającymi, tracącymi swą tożsamość w kontakcie z cywilizacją nowożytną. To rodzaj utopi – działania na rzecz kultur zmarginalizowanych bądź zagrożonych zepchnięciem do roli ciekawostek folklorystycznych”<sup>128</sup>.

### **Etniczność weekendowa**

W ujęciach antropologicznych, pojęcie „etniczność” stało się jedną z najważniejszych kategorii opisujących kulturę. Ma swoje zastosowanie w badaniu społeczności i grup odróżnianych etnicznie, choć to pojęcie posłużyć może do opisu także jednostkowych doświadczeń, ukazania człowieka jako wytwórcy i uczestnika kultury.

Etniczność najczęściej jest to identyfikacja konkretnych społeczności z daną tradycją i kulturą. Koncentruje się ona wokół kilku wartości – zmityzowanej historii, systemów religijnych, idei. Etnografia współczesna zna pojęcie tzw. etniczności wynalezionej, gdzie podstawą nie jest „obiektywny” obraz kultury, ale jej interpretacja i wpływ interpretacji na świadomość ludzi. Etniczność definiowane jest także poprzez - określanie symbolicznego pokrewieństwa, pamięć o wspólnych przodkach. Przyglądając się współcześnie, małym mniejszościom etnicznym, o „orientalnym” rodowodzie, czyli Tatarom i polskim Karaimom, nie sposób przeoczyć, że podlegają rzeczywistości kulturowej intensywnie, a problematyka różnicowania się, określania własnej odmienności, poszukiwania tożsamości, jest jednym z aspektów ich etniczności.

Grzegorz Babińskiego pisał, że etniczność to zjawisko, które można zdefiniować, „jako grupę ludzi połączonych specyficznym rodzajem więzi i pamięcią o wspólnych przodkach”<sup>129</sup>. Choć można przywołać także i żartobliwe określenie dotyczące narodu - jako „grupy ludzi połączonych wspólnym błędnym przekonaniem co do swoich przodków i wspólną niechęcią do swych sąsiadów”<sup>130</sup>, które pośrednio także opisuje zjawisko etniczności. Wokół tego pojęcia (podobnie jak w przypadku większości pojęć – zjawisk

---

<sup>128</sup> Wojciech J. Burszta, *Oko i pióro antropologa, teoria kultury dzisiaj czyli „dłużej klasztoru niż przeora”*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?ITEM=49> (dostęp: 11.04.2005).

<sup>129</sup> Grzegorz Babiński, *Etniczność i religia. Formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red Aleksander Posern-Zieliński, Poznań 2003.

<sup>130</sup> Tamże.

odnoszących się do równie różnie definiowalnego określenia - kultura) trwają spory definicyjne i znaczeniowe.

Frederik Barth, badacz problematyki tożsamości etnicznej, tak zsyntezował składniki opisujące zjawisko etniczności: „przekonanie członków o wspólnym pochodzeniu i długiej tradycji, przekonanie członków i otoczenia o łączącej ich specyfice kulturowej, wspólne pole komunikacji i interakcji, odrębność w zespole grup podobnych postrzeganą przez członków własnych oraz innych”<sup>131</sup>. Dla pełnego obrazu sposobów pojmowania etniczności jeszcze fragment przemyśleń Grzegorza Babińskiego: „pojęcie etniczności rozumiem jako inkluzywne, jako całość zjawisk etnicznych w ich złożoności i dlatego niezbędna jest egzemplifikacja czasowo – przestrzenna konkretnego przypadku, ale uniwersalnego w swoim zastosowaniu”<sup>132</sup>. Uchwycenie zjawiska etniczności i jej reintegracji być może najszybciej dostrzec można w codziennych, zwykłych sytuacjach społecznego spektaklu, w którym niewypowiedziane poczucia, nieuchwytnie wrażenie najlepiej obrazują przejawy wspólnot i ich emocjonalnych więzi – identyfikowania i utożsamianie etnicznego.

### **Bohoniki – tatarska Mekka**

Środek lata. Temperatura, bezchmurne niebo, wilgotność powietrza, widzialność i nasycenie kolorami krajobrazu w okolicy wsi Bohoniki – spełniają całkowicie powszechnie oczekiwania związane z odczuciem – piękny, letni dzień. Maleńka wieś, ukryta pomiędzy łagodnymi podlaskimi pagórkami to jedna z dwóch w Polsce, w których zachował się tatarski meczet. Dalej opowieść – tekst promocyjny ze stron internetowych.

„Bohoniki bowiem to dawna osada tatarska ustanowiona w 1679 roku przez króla Jana III Sobieskiego w zamian za zaległy żołd rotmistrzowi chorągwi tatarskiej - Olejowskiemu - i żołnierzom tej chorągwi. Osiedliwszy się tutaj, Tatarzy postawili meczet (dziś stoi w jego miejscu meczet z XIX wieku) i założyli muzułmański cmentarz”<sup>133</sup> - zapisano na stronach internetowych zachwalających powiat sokólski. Dalej można przeczytać: „Społeczność tę (tatarską przyp. aut.) tworzą dziś mieszkańcy Kruszyńian, Bohonik, Krynek, wywodzący się z rodzin, które od wieków mieszkały na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Już książę Witold cenił sobie bowiem żołnierzy z Ordy i popierał się osiedlanie się Tatarów

<sup>131</sup> Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 2003, str. 17.

<sup>132</sup> Katarzyna Kulikowska, *Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna karaimów w Polsce*, Praca magisterska obroniona na UMK 2002, str. 21.

<sup>133</sup> Szlak Tatarski, strona internetowa, <http://www.sokolka.pl/szlaki.htm> (dostęp: 23.09.2006)

w sąsiedztwie warownych grodów. W czasie świąt Ramadanu, Kurbanu czy Aszurabajranu tatarski szlak ożywa. Świąta te gromadzą bowiem muzułmanów z całej Polski, a Bohoniki i Kruszyniany to bez wątpienia oazy polskiego orientu. Szlak Tatarski to atrakcja turystyczna powiatu sokólskiego. Pozwala ona przyjrzeć się śladom mozaiki kulturowo-etnicznej wschodnich ziem dawnej Rzeczypospolitej.

Szlak Tatarski Duży liczy 54 km. Prowadzi z Sokółki do Kruszynian przez Bohoniki, Kamionkę Starą, Wierzchlesie, Talkowszczyznę, Świdziałówkę Nową i Nietupę (...) Bohoniki, podobnie jak Kruszyniany, są dziś centrum religijnym polskich muzułmanów. Można tam zwiedzić najstarsze w kraju drewniane meczety z XVIII i XIX wieku. Na uwagę zasługują też zabytkowe mizary – cmentarze muzułmańskie. Szlak Tatarski Duży usytuowany jest wśród malowniczego krajobrazu Wzgórz Sokólskich oraz fragmentu Puszczy Knyszyńskiej. Oprócz opisanej powyżej trasy, można też odbyć podróż Szlakiem Tatarskim Małym. Jego długość wynosi 19 km. Przebiega on przez Kruszyniany, Józefowo, Królowe Stojło i Waliły Stację. (...) Szlak można przebyć w ciągu jednego dnia”<sup>134</sup>.

Pod koniec upalnego lipca, odbywał się zjazd młodzieży muzułmańskiej w Bohonikach, jeden z kilku organizowanych corocznie przez Muzułmański Związek Religijny w Polsce, struktury założonej jeszcze przed II wojną światową i reaktywowaną w 1947 roku. MZR skupia polskich muzułmanów niezależnie od pochodzenia etnicznego zrzesza 95% ludności tatarskiej i zarządza ośmioma muzułmańskimi gminami wyznaniowymi. Zjazd zorganizowano w sobotę i niedzielę. Wstęp na imprezę miała tylko młodzież muzułmańska. Jeden z uczestników forum tatarskiego – tak podsumował przebieg spotkania: „mnóstwo nowych ciekawych wiadomości.. wiele okazji by zbliżyć się do Allacha.. pięknie odżyły stare zwyczaje ( niektóre).. to tak w wielkim skrócie co działo się na I zjeździe Derneku. podsumowując.. zebraliśmy pewną kwotę .. którą w połowie przeznaczylismy ( komisyjnie) na rzecz gminy Bohoniki, a połowę ustanowiliśmy jako zaczątek funduszu naszego stowarzyszenia?. z mojej strony mam nadzieję, że zaraziłem, co poniektórych strzelaniem z łuku.. czekam, co będzie z tego dalej. podobnie duże zainteresowanie widziałem tatarskim tańcem.. również czekam na dalsze tego efekty. co dalej?? Ano się okaże”<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Tamże.

<sup>135</sup> Forum tatarskie, <http://www.tatarzy.tkb.pl/forum/viewtopic.php?t=135> (dostęp: 06.09.2025)



Znamiennym zdarzeniem było zakończenie spotkania, kiedy to zaobserwować można było, jak rodzice przyjeżdżają odebrać dzieci., gdy kończy się moment etnicznej identyfikacji i małymi grupami, rodzinnie większość z obecnych wraca do codzienności. Przeżycie wspólnotowe wydaje się być zdarzeniem odświętnym. Przesunięcie znaczeń i wielowymiarowość współczesnego uczestnika kultury przypomina grę – czy też zabawę w zamianę w kogoś innego – na określony i czas i w określonej przestrzeni. Rodzice często z mieszanych polsko – tatarskich rodzin wracają najczęściej do Białegostoku, gdzie większość spośród polskich Tatarów mieszka. Procesy asymilacyjne, – jakim Tatarzy podlegają od początku swego osadzenia na ziemiach Królestwa, a wcześniej i Wielkiego Księstwa Litewskiego – trwają do dziś. Etniczność współcześnie staje się jedną z form, jedną ze strategii funkcjonowania w kulturze, bycia w społeczeństwie. W samych Bohonikach mieszkają obecnie cztery tatarskie rodziny. Wieś zapełnia się przy okazji muzułmańskich świąt – pięć razy do roku i podczas wakacji oraz kiedy trafiają tutaj turyści, choć nie tak licznie, jak życzyłyby sobie tego organizacje i firmy turystyczne. Rozpad tradycyjnie rozumianej społeczności lokalnej, grup opartych o stałe wyznaczniki własnej tożsamości i przywiązania do swojego terytorium wpisuje się w baumanowską diagnozę przygodności, kategorię opisującą kondycję współczesnej kultury<sup>136</sup>.

Bardzo podobnie wyglądają różne inne spotkania Tatarów. Okazjonalne prelekcje, wystawy, piątkowe modlitwy – to najczęściej wycieczki do etniczności, chwila w której można poczuć się członkiem wspólnoty, na co dzień pełniąc role przypisane – realizowane – odtwarzane w ramach społecznego systemu. Zupełnie zewnętrzną oznaką jest np. kwestia potraw – w dni świąteczne, kiedy starczy czasu – a coraz częściej umiejętności i wiedzy, w tatarskich rodzinach pojawiają się tradycyjne pieriekaczewniki czy białuchy. Codzienność kulinarna nie odbiega od typowego menu współczesnego mieszkańca Podlasia czy Polski, stanowiąc konsekwencje przemian społeczno – kulturowych i obyczajowych.

Bycie w świecie, uczestniczenie w potocznie rozumianym życiu jest mozaiką lub luźno powiązаныmi fragmentami nie do końca zarysowanych rzeczywistości – to jak nazwał Witold Gombrowicz bywanie raczej, wieczne „niedo”. Bywamy uczniami, nauczycielami, dziećmi, rodzicami, pracownikami, właścicielami, uczestnikami i kreatorami zdarzeń, bywając w rolach przyjmowanych na chwilę w ciągu jednego dnia, godziny, chwili.

---

<sup>136</sup> Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2004.

W powiązaniu z przygodnością – etniczność nabiera specyficznego zabarwienia – staje się poszukiwaniem, docieraniem, poznaniem, wyjaśnieniem, uczeniem się. Zakreślanie własnego, etnicznego terytorium dawno przestało być sytuacją jednorodną, oczywistą, niezbywalną, poprzez odróżnienia typu swój – obcy. Dla współczesnych Karaimów czy Tatarów polskich – etniczność to jedna z możliwości, jedna z ról jaką pełnią w swoim życiu. Bycie członkiem społeczności etnicznej to sieć znaczeń, pojęć, zachowań i przekonań, które odtwarzane i przekazywane pomiędzy innymi wzorcami, stanowią składniki ich tożsamości. Choć to zjawisko fragmentaryczne, „odświeżające” - istnienie grupy osób odwołujących się do wspólnego pochodzenia i co istotne do wspólnej tożsamości kulturowej dowodzi aktualności etnicznego odróżnienia. Zmienia się jednak sposób, w jaki tożsamość grupowa i indywidualna jest konstruowana.

### **„Najmniejsza mniejszość”, czyli Karaimi polscy**

Karaimi na podkreślenie swojej egzotyczności i oryginalności często przytaczają anegdotę – w której na pytanie ankietowe – czy wie Pan/Pani kim są Karaimi? Zagadnięte osoby często odpowiadają – Karaiby<sup>137</sup>. Tajemnicza to i całkowicie nieznana mniejszość etniczna. Mała liczebność, w skali demograficznej wprost mikroskopijna, wynosząca około 150 osób karaimskiego pochodzenia, przekład się wprost proporcjonalnie na świadomość istnienia Ludzi Pisma Świętego, grupy wywodzącej swoje genetyczne pochodzenie od bitnych Chazarów, a duchowe ze swoistego „protestanckiego” zwrotu w dziejach religii judaistycznej. Pojawia się zarazem ważne rozróżnienie Karaima, jako członka wspólnoty powołującego się na etniczne korzenie i karaima, wyznawcy religii karaimskiej. Polscy Karaimi, używają tego etnonimu od kilkudziesięciu lat (w 1927 roku pojawia się nazwa Karaimi - Polacy), bezpośrednio pochodzą z linii krymsko-litewsko-polskiej. Długie wyliczenie oddaje przemieszczanie się tej przodków tej grupy w czasie i przestrzeni.

Jak przekazuje Mariola Abkowicz, „w doktrynie karaimskiej znaleźć można nawiązania do nauk saduceuszów, esseńczyków, faryzeuszów, isawitów, judganitów, nestorian i wyznawców islamu. Z saduceuszami karaimi dzielili niechęć wobec tradycji nieugruntowanej w Biblii, z esseńczykami – tendencje do ascetyzmu. Z faryzeuszami łączył ich podobny sposób odczytywania biblijnych praw, z isawitami natomiast – zbliżone podejście do kwestii

---

<sup>137</sup> Wypowiedzi uzyskane w trakcie badań etnologicznych nad Karaimami i Tatarami polskimi przeprowadzanych przez autora w latach 2003-2008,

związanych z postami. Od judganitów przejęli oni założenia o wolnym wyborze, od nestorian – wizję Chrystusa jako człowieka i proroka. Karaimizm zaakceptował również Mahometa jako proroka przeznaczonego Arabom (Firkowicz 1938: 5). Poza tym wpływ islamu (w szczególności kierunku hanafickiego) ujawnił się między innymi w terminologii religijnej oraz uznaniu zasady rozwiązywania zaistniałych w życiu problemów poprzez odniesienie ich do sytuacji biblijnych”.

Przedstawiciele Karaimów najczęściej spotkać można podczas prezentacji i przedstawień, które organizowane są w różnych muzeach, domach kultury czy podczas imprez kulturalnych. Czarnowłosi, z charakterystycznymi, wydatnymi nosami i bardzo ciemnymi tęczówkami oczu, zwracają uwagę natychmiast, odróżniając się fizycznie od wymieszanej skądinąd „polskiej” antropo - fizyczności. Maja rysy „zdradzające” azjatyckie wpływy, migdałowata oprawa oczu, średni wzrost, choć wśród polskich Karaimów można zauważyć zróżnicowanie na wpływy mongolskie i tureckie. Imprezy, podczas których można spotkać tych egzotycznych (dla Słowian) z pochodzenia ludzi – traktują jako pretekst do podtrzymywania swojej wspólnoty. Bardzo ciekawą jest „polityka komunikacyjna” grupy, która podlega ścisłej kontroli i jest wyrazem dużej grupowej solidarności. Praktycznie bez zdobycia zaufania i uwiarygodnienia się przed przedstawicielami – wyznaczonymi „działaczami” (najczęściej „działaczkami”) niemożliwym jest dotarcie do pozostałych osób, a tym bardziej uzyskanie informacji wykraczających poza opracowany kanon wiedzy. Powody historyczne są dość czytelne: potrzeba ochrony grupy, odmienność wyznania od wszystkich pozostałych społeczności, hermetyczność i prowadzona od kilkuset lat filozofia ściśle endogamicznej reprodukcji wspólnoty. Jednak zastanawia potrzeba ochrony tworzonego wizerunku i współcześnie. Zdaje się, że wyjaśnienia należy szukać w poczuciu zagrożenia przed rozbiem wspólnoty i wykształconym przez wieki sposobem obrony przed dyskredytującymi karaimizm działaniami wspólnot żydowskich czy przedstawiciele judaizmu oraz walka o zachowanie poczucia więzi, kultywowania tradycji, mającej moc wehikulu przenoszącego najważniejsze wartości i postawy, określające „bycie Karaimem”.

Powyższe przedstawienie społeczności poprzez cytaty zaczerpnięte z opracowań dokonanych przez samych Karaimów, ich przedstawieniem „wynajdowaną etnicznością”. Czyli spisywaną i wyszukiwaną, od nowa. tworzona historia grupy w sytuacji zerwanej ciągłości i odtwarzania znaczeń, jakie niesie ze sobą bycie Karaimem. Jednak odbywa się to w zupełnie innych okolicznościach. Zerwanie z tożsamością identyfikowaną tradycyjnie to czas drugiej wojny

światowej. Jej skutki zagroziły społecznościom całkowitą akulturacją lub w najlepszym wypadku całkowitą asymilacją z kulturową większością. Deportacje, zmiana granic, powojenne przesiedlenia, komunistyczne eksperymenty socjologiczne i kulturowe, próby etnicznej unifikacji, spowodowały demograficzną dezintegrację grup mniejszościowych. „wiele tradycji religijnych i obyczajowych zostało sprowadzonych do form czysto symbolicznych, - laicyzacja i rozproszenie mocno nas dotknęły”<sup>138</sup>.

Mniejszości etniczne zostały pozbawione kluczowego składnika własnej tożsamości – swoich miejsc i przestrzeni - „ojczyzny prywatnej”, choć wybór Polski jako miejsca osiedlenia dla wielu przedstawicieli był „oczywisty”. Mniejszości doświadczyły sytuacji dla siebie szczególnej - sytuacji rozproszenia. Zerwana została etniczna ciągłość, a w konsekwencji rozluźnieniu uległy więzi grupowe. Karaimi i Tatarzy w obliczu całkowitego zniknięcia swoich wspólnot, dość powszechnie uświadamiali sobie konieczność zachowania etnicznej, kulturowej tożsamości. Etniczność jako obszar, symbolizowany i mitologizowany została zachowana w pamięci. Jego przeobrażenie stało się częścią dziedzictwa kulturowego współtworzącego tożsamość kolejnego pokolenia tych mniejszości. Upadek systemu komunistycznego w Polsce, zmanifestowany został między innymi nieskrępowanym przyznawaniem się do swojego pochodzenia, budowaniem i odtwarzaniem etnicznych więzi. Nastąpił proces uświadamiania i komunikowania odmienności kulturowych, nowego odczytywania i definiowania znaczeń, tworzenia symboli, czyli rekonstruowania tożsamości. Rzeczywistość w jakiej odbywa się ten proces to jednak całkowicie odmienne okoliczności. Zmiana polityczno-społecznego systemu zorganizowania symbolizuje przemianę jaka dokonała się w kulturze: wygasające procesy modernizmu, diagnozowane jako postmodernistyczne. Sieci internetowe, rewolucja informatyczna, zmiana centrów władzy i wiedzy, dematerializacja wielu obszarów społecznych interakcji, „skurczenie” przestrzeni i czasu, częściowo charakteryzują współczesność.

W „płynnej rzeczywistości” ponowoczesnego świata, pomimo poczucia zagrożenia, rozwinęła się nowa forma wyrażająca etniczną wspólnotę – fragmentaryczna, będącą rodzajem gry w etniczność – incydentalna, odbywająca się przez kilka godzin w tygodniu, przez kilka tygodni w roku. Metaforyczne określenie takiego obrazu etniczności jako – weekendowej – ma na celu próbę uchwycenia współczesnego obrazu tego zjawiska.

---

<sup>138</sup> Wypowiedzi uzyskane w trakcie badań etnologicznych nad Karaimami i Tatarami polskimi przeprowadzanych przez autora w latach 2003-2008.

„W chwili obecnej w Polsce mamy 18 nazwisk karaimskich i około 38 rodów”.

„Warszawscy [Karaimi, przyp. aut.] się spotykają często, w tygodniu rzadziej, ale często w weekendy, wrocławscy: ja się z rodzicami widzę często, z pozostałymi rzadziej, ale tu nas jest niewiele, częściej mam kontakt z warszawskimi. Z gdańskimi rzadziej, najczęściej w Trokach. Jesteśmy jednak w stałym kontakcie mailowym”<sup>139</sup>.

Funkcjonowanie we współczesnej kulturze nieuchronnie wiąże się z współtworzeniem kulturowego supermarketu, uwikłanego w sieć budowanych od nowa znaczeń i relacji. Weekendowość współtworzy obraz „dziania się” etniczności współcześnie, wpisując zarazem etniczność w katalog zjawiska kultury masowej.

„Moi przodkowie ze strony ojca to głównie duchowni, a ze strony mamy rzemieślnicy. Tata prawnik-bankowiec, mama nauczycielka rosyjskiego, ja bibliotekarz (miotający się pomiędzy komputerami a karaimoznawstwem), siostra informatyk-matematyk pracuje w banku. I tak w większości rodzin”<sup>140</sup>.

Wielogłos i rozpad tradycyjnie pojmowanych struktur społecznych zobrazować może także i poniższa wypowiedź:

„mój Tata ma trzech braci żonatyh z Polkami – każdy z nich to inny model, choć każdego dzieci to Polacy-katolicy,

1. ojciec zapomniał o swoich korzeniach, a przed dziećmi ukrywał prawdę, chodzi do kościoła katolickiego. Dzieci jedno - lekkie zainteresowanie, drugie żadnego

2. ojciec aktywny członek karaimskiej społeczności i życia religijnego - dzieci wychowane w świadomości dwóch światów, karaimskiego i katolickiego.

Jednak dzieci się w ogóle nie interesują

3. ojciec aktywny członek karaimskiej społeczności i życia religijnego - dzieci wychowane w świadomości dwóch światów, za życia ojca uczestniczyły w tradycji karaimskiej, po śmierci ojca żadnego kontaktu”<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Tamże.

<sup>140</sup> Tamże.

<sup>141</sup> Tamże.

Zjawisko etniczności weekendowej jest ujęciem postmodernistycznym. Gdzieś w tle z pewnością wynikiem przemian, jakie od czasów rewolucji kontrkulturowej narzucają obecnej rzeczywistości - form zdecentralizowanych, niejednoznacznych, nieokreślonych, polifonicznych. Etniczność w makroskali służy coraz częściej celom pragmatycznym lub politycznym, jak np. tworzeniu struktur Unii Europejskiej, z drugiej zaś zaspokaja potrzebę wspólnotowości i identyfikacji, nadając sens egzystencji. Jak zapisała Katarzyna Warmińska, „Etniczność bywa zatem nazywana rodzajem więzi społecznej, świadomością czy też identyfikacją, grupą (tudzież zbiorem własności tej grupy) oraz działaniem”<sup>142</sup>. Taka sama diagnoza wyłania się z powyższej analizy, będącej tylko sygnalizowaniem zjawiska i pobieżnym zaznaczeniem obszarów interpretacyjnych, związanych z weekendową etnicznością. Forma w jakiej się ona realizuje, bardziej określa czas i przestrzeń w jakiej rozgrywają się nasze kulturowe spektakle, czy też tworzy sieć znaczeń i powiązań. Pamiętając o uwikłaniu w kulturę, którą antropologia próbuje opisać, na koniec cytuję – komentarz, który pojawił się w odpowiedzi na list z propozycją przeprowadzenia badań nad tożsamością polskich Karaimów. „A obiektywizm, cóż chciałabym zasłużyć na takie określenie. Czy nauka w ogóle może być do końca obiektywna???”<sup>143</sup>.

### **Trzy identyfikacja i więcej Ormian**

Rzeczywistość polskich Ormian to identyfikacja, z co najmniej trzema poziomami, choć to bardzo uogólniające stwierdzenie, uniwersalizujące poszczególne uwikłania, pojedyncze (bardzo liczne i zróżnicowane) zróżnicowane identyfikacyjne przypadki. Kultura polska, ormiańskie pochodzenie i przede wszystkim ormiańsko-katolicki obrządek religijny. Antropologia empiryczna - jak zwrócił na to słusznie kiedyś uwagę Andrzej Tyszka – zwykle natyka się, analizując swój przedmiot, na kilka podstawowych opozycji: opozycję między starymi i młodymi, swoimi i obcymi oraz kobietami i mężczyznami. W każdej kulturze, a w kulturach trybalnych w szczególności, opozycje te są zwykle szczegółowo symbolicznie opracowywane. Opozycje są zazwyczaj bardzo wyraziste w uogólnianiu i konkretne w odtwarzaniu konturów, zarazem uniwersalizujące etnologiczne analizy, charakteryzują główne wątki poniższej wypowiedzi, sporządzonej jako próba przedstawienia części współczesnej problematyki Ormian w Polsce.

---

<sup>142</sup> Katarzyna Warmińska, *Tatarzy polscy. tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 2003, str. 18,

<sup>143</sup> Wypowiedzi uzyskane w trakcie badań etnologicznych nad Karaimami i Tatarami polskimi przeprowadzanych przez autora w latach 2003-2008.

Po pierwsze silne odróżnienie między sobą, gdzie występuje kategoryzowanie swoi i obcy oraz „migracyjnie” starzy i młodzi, Ormianie polscy i Ormianie nowej emigracji (trzeciej fali emigracji, żartobliwiej „ormiańscy”). Klasyczne zjawisko opisane przez Frederica Bartha, zakreślania granic grupowych, w czym częściej określenie – kto to tamci? nadawane przez ludzi spoza określanej grupy, precyzyjnie ilustruje relacje między różnymi grupami ormiańskimi w Polsce. Swoi wiedzą, że tamci są nie-swoi, a wręcz obcy. Historia kontaktów przedstawicieli kolejnych grup docierających do Polski obfituje w przykłady dwóch relacji: oficjalnych, sformalizowanych, przeprowadzanych zgodnie z wzorem gościnności oraz nieoficjalnej, zasadniczo powściągliwej, kształtującego faktyczne stosunki pomiędzy obiema grupami.

Pierwsza forma to najczęściej rola gospodarza („starzy”, Ormianie polscy, imigranci z dłuższym stażem) i podejmowanego gościa. Kontakty są najczęściej spotkaniami, wystawami, uroczystościami z wspomnianiem o pokrewieństwie, bliskości pochodzenia, poczucia obowiązku wobec przybywających, czy szerzej „narodu” ormiańskiego, Armenii, czasem przodków (niechybnie wspólnych).

Podziałów pomiędzy polskimi Ormianami odnaleźć można jeszcze kilka, jak choćby odnoszące się do historii: ci lwowscy, tamci stanisławowscy, a tamci to kucy (z Pokucia, z Czerniowiec), ale są i krakowscy, z Rumunii, z Ukrainy. Współcześnie zupełnie podobnie, miejsce jest elementem odróżnienia i podziałów wewnętrznych środowiska: warszawscy, krakowscy, gliwicy, wrocławscy (z Dolnego Śląska), gdańscy, obok rozproszonych po całej Polsce. Mają swoich liderów, organizacje, silną potrzebę wyróżnienia na tle pozostałych podgrup familijno – migracyjnych, bo w uproszczeniu dolnośląscy to kucy, gliwicy, warszawscy to Lwów, czasem Stanisławów, gdańskie rodziny podobnie. Ten podział dodatkowo wzmacniany jest podziałem władzy pomiędzy duszpasterzami Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego.

Ordynariat Polski, wiernych obrządków wschodnich (łac. Ordinarius Poloniae) – ordynariat utworzony w 1991 r. dla mieszkających w Polsce wiernych katolickich Kościołów wschodnich, nieposiadających tu własnych struktur. Spod jego jurysdykcji wyłączeni są wierni obrządku bizantyjsko-ukraińskiego oraz obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, dla których działają jednostki administracji kościelnej. W związku z tym ordynariat obejmuje przede wszystkim katolików obrządku ormiańskiego. Ordynariat pozostaje w unii personalnej

z rzymskokatolicką archidiecezją warszawską. Każdy arcybiskup metropolita warszawski mianowany jest zwykle ordynariuszem wiernych obrządków wschodnich. Obecnie jest nim kardynał Kazimierz Nycz.

Od 1 grudnia 2009 istnieją trzy parafie terytorialne:

- ormiańskokatolicka parafia południowa z siedzibą w Gliwicach, której siedzibą jest kościół pw. Świętej Trójcy w Gliwicach, przy ul. Mikołowskiej (proboszcz: ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski)
- ormiańskokatolicka parafia centralna z siedzibą w Warszawie, której siedzibą jest kościół rektorski Res Sacra Miser w Warszawie, przy ul. Krakowskie Przedmieście 62 (proboszcz: ks. Artur Awdalian)
- ormiańskokatolicka parafia północna z siedzibą w Gdańsku, której siedzibą jest kościół parafialny pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Gdańsku, przy ul. Żabi Kruk 3 (proboszcz: ks. Cezary Annusewicz)

Potomkowie polskich Ormian wymieniają najczęściej hasłowo trzy porządki i wymiary tożsamości: kultura polska, ormiańskie pochodzenie i przede wszystkim ormiańsko-katolicki obrządek religijny.

W centrum Warszawy, przy Krakowskim Przedmieściu 62, znajduje się mała kaplica Res Sacra Miser, która służy od kilku lat odprawianiu nabożeństw dla polskich Ormian, a po zmianach organizacyjnych także z przeznaczeniem dla wszystkich Ormian (po przydzieleniu w 2005 roku - „prowincji” północnej ks. Arturowi Awdalianowi, z Gliwicami i Warszawą, jako miejscami posługi; ks. Tadeuszowi Isakowiczowi-Zaleskiemu przypadła „prowincja” południowa - Kraków jako siedziba główna, msze celebrowane w Rzeszowie, Przemyślu, Oławie, Wrocławiu; osobno funkcjonuje kaplica w Gdańsku w kościele św. Piotra i Pawła, w której obrazem Matki Boskiej Łysieckiej opiekuje się ks. Cezary Annusewicz). Od początku 2006 roku w trzecią niedzielę każdego miesiąca, raczej w późnych godzinach popołudniowych, ks. Awdalian odprawia msze w obrządku ormiańsko-katolickim, prowadząc nabożeństwo w języku ormiańskim. Sam jest z pochodzenia Gruzinem, redemptorystą, którego losy rzuciły do Polski, w której ukończył Katolicki Uniwersytet Lubelski, przyjmując posługę wobec Ormian wyznania katolickiego. Prowadzenie mszy po ormiańsku miało zachęcić bardzo liczną diasporę warszawskich Ormian „trzeciej fali emigracji”, do uczestnictwa w życiu religijnym, będąc zarazem próbą integracji – Ormian „ormiańskich” i polskich. Jednak różnice wyznaniowe są niełatwe (niemożliwe) do przekroczenia. Ormianie



z Armenii, to wierni kościoła ormiańskiego – najstarszego wyznania „państwowego”, kościoła niezależnego od jakiegokolwiek hierarchii chrześcijańskiej, pozostającego na dodatek w sporze teologicznym z kościołem katolickim, zachowującego swój oryginalny obrządek. Do małej kaplicy p.w. Miłosierdzia, przychodzą bardzo rzadko i dosłownie trzy, cztery osoby z ormiańskiej emigracji. To jednak odsłona jednego z procesów, związanych z działalnością polskich Ormian, dla których w założeniu zostały msze zorganizowane. Właśnie obrządek ormiańsko-katolicki stanowi główny powód wyodrębnienia się w siedemnastym wieku grupy Ormian, która szybko asymilowała się z polską kulturą, przyjęła ówczesne państwo polskie jako swoją ojczyznę „państwową” - ideologiczną. Jednak między innymi zachowanie nazwy – ormiańsko-katolicki- świadczy o poczuciu odrębności i podtrzymywania konfesyjnego odróżnienia, poza kulturowym i pochodzeniowym. Ormianie, którzy przeszli na katolicką formę religijnego ceremoniału, uznali zwierzchność papieży rzymskich, zostali odrzuceni przez pozostałych Ormian, wiernych kościoła ormiańskiego. Na początku dwudziestego pierwszego wieku, różnice religijne i obrzędowe, które zasadniczo określają tożsamość poszczególnych osób i ich etniczną przynależność, stały się okazją do międzygrupowych interakcji. Poza uroczystymi spotkaniami, właśnie msze w warszawskiej kaplicy, miały stać się „polem” budowania relacji pomiędzy grupą „ormiańska” i „polską”. Zamierzenie nie zostało całkowicie zrealizowane, ale stało się jednym z argumentów na rzecz bliższych kontaktów i pomocy udzielanej ormiańskim emigrantom. Poczucie więzi z etnicznymi „kuzynami”, opartej o pamięć dotyczącą wspólnych przodków i miejsca pochodzenia, stał się jednym z ważnych elementów integrujących samych polskich Ormian. Msze stały się jednym z cyklicznych wydarzeń dla warszawskiej społeczności polskich Ormian. Poza trzecią, comiesięczną niedzielą, mają miejsce celebracje mszy z okazji święcenia wody i 6 stycznia. Organizacja czasu sakralnego społeczności jest najważniejszym elementem odróżniającym obrządek ormiańsko-katolicki od katolickiego.

W spotkaniach uczestniczy najczęściej 10 – 16 osób i niekiedy przypadkowi przechodnie, zdziwieni po wejściu egzotycznym językiem. Msza jest prowadzona specyficznie, bo jak mówił ks. Awdalian, sam uczy się prowadzenia mszy ormiańsko-katolickiej, przy okazji uczenia wiernych rozumienia mszy celebrowanej w języku ormiańskim. Problem komunikacji rozwiązano dwujęzycznymi kserokopiami „mszalników”, z modlitwami i pieśniami ułożonymi zgodnie z porządkiem mszy. Uczestniczący we mszy polscy Ormianie starają się odczytywać fragmenty w całkowicie zapomnianym kilkadziesiąt lat wcześniej

języku przodków, najczęściej jednak odmawiając i śpiewając w języku polskim. Każda msza jest okazją do spotkań, które uzupełniają równoległe prowadzoną działalność mniejszościową. W niedzielę 25 kwietnia br. z okazji rocznicy ludobójstwa Ormian, w kościele Ojców Bonifratrów przy ulicy Kosynierów Gdyńskich, została odprawiona msza dla łódzkich Ormian. Uroczysta msza celebrowana była przez ks. Tadeusza Isakowicza-Zalewskiego, duszpasterza mniejszości ormiańskiej w latach 2001-2009. Ksiądz Isakowicz ma ormiańskie korzenie, i od lat zaangażowany jest we wspieranie mniejszości ormiańskiej w Polsce. Do Łodzi przyjechał prosto z Gliwic, gdzie również odprawił mszę w intencji ofiar ludobójstwa. Msza łódzka celebrowana była według liturgii Katolickiego Kościoła obrządku ormiańskiego, oraz liturgii Kościoła Katolickiego. Taki podział został narzucony ze względu na różnice wyznaniowe wśród samych Ormian - część z nich, po przyjeździe do Polski, pozostała przy wyznaniu swoich ojców, niektórzy jednak, zmienili wyznanie i zostali członkami Kościoła Katolickiego. Część katolicka mszy była odprawiona również ze względu na Polaków - współmałżonków Ormian, oraz sympatyków i przyjaciół łódzkich Ormian, którzy także mogli w niej uczestniczyć. Najważniejsze fragmenty liturgii zostały wygłoszone w języku ormiańskim oraz polskim. W kazaniu ksiądz Isakowicz opisał pokrótce wydarzenia sprzed 95 lat, oraz nakreślił obecną sytuację stosunków armeńsko-tureckich w kontekście dążeń Armenii do uznania przez Turcję zbrodni ludobójstwa z 1915 roku. Na mszy obecnych było około 40 osób, z tego 30 Ormian. Po uroczystościach, Ormianie i Polacy długo rozmawiali przed kościołem oraz zrobili kilka pamiątkowych fotografii.

Problem tożsamości to co najmniej kilku kłopotów, raczej nierozwiązywalnych, ale i celem tej wypowiedzi nie będzie nawet próba ich rozwiązania. Zasadniczo tożsamość, gdyby nie była właśnie kłopotliwa, wymagająca określeń, poszukiwań, manifestacji, czy po prostu nazywania, przestałaby zaprzętać uwagę ludziom. A jednak zmaganie z tożsamością zbiorowości i jednostek pozostaje procesem rozpoznawalnym, czy deklarowanym wprost. Wydobywanie, eksponowanie poczucia tożsamości jest konsekwentnym dążeniem do zmiany danej sytuacji, ale i jednocześnie pozostaje trwaniem w konkretnym porządku. Pisał o tym zjawisku Clifford Geertz: „przez wyszukiwanie i analizę form symbolicznych: słów, obrazów, instytucji, zachowań, w których kategoriach ludzie rzeczywiście określają się w każdym z tych miejsc względem siebie jako zbiorowości i jako jednostki”<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s. 66.

Kłopot pierwszy: kto to Ormianin? za tym i drugi; co to ormiańskość? a za tymi i następne, Armenia? kultura ormiańska? A tożsamość, poczucie pochodzenia, przynależności do owego zbioru „Ormianie”? a jeszcze: określanie przez kogoś z zewnątrz tej grupy, a kogoś określającego siebie Ormianką, Ormianinem. Czy jest opisem relacji międzyludzkich, czy relacją z opisywania tego, jak radzi sobie człowiek z tym, co banalnie nazywamy „życiem”? Odpowiedź wydaje się prosta, jak i jej znaczenie jest podane wprost: Ormianin to ten, który za takiego się uważa i tak nazywa to poczucie. Osadzając jeszcze dosłowniej, ale i rozmywając już prawie uzyskane „pewności” co do zakresu pojęcia „Ormianie”, wprowadźmy przymiotnik „polski. Pojawia się tym samym czynnik porządkujący, ale i zarazem rozpraszający. Mnożą się pytania, łamią jednoznaczności, gubi proste odniesienie, ale i wyłania zarazem jakaś droga, konsekwencja nazywania, określania, odniesień. Więcej w tym geografii, wskaźników przestrzennych, umiejscowień, które potraktowane nieterytorialnie pozwalają zobaczyć kulturowe i zawikłania i uproszczenia. Eliadowskie coincidentia oppositorum, czyli przenikanie się przeciwieństw, radykalnie oddaje sytuację pojedynczego człowieka i całych zbiorowości wystawionych coraz to na niepewność i kruchość swojego istnienia, jego sensu i celu, jeśli takie w ogóle pozwalają się dostrzec, odczuć, czy określić.

Ormianin z Polski, w Polsce, brzmi precyzyjniej, ale wobec tej grupy ludzi, która odczuwa swoją przynależność kulturową jednoznacznie. Co więc z afiliacją bardziej złożoną, niejednoznaczną, rozmytą po brzegach, albo i w sednie poczucia tożsamości. Raczej nic, przede wszystkim dlatego, że to proces, o łatwych do uchwycenia zmiennych, ale całkowicie niepewnym celu (jeśli taki w ogóle można jakkolwiek sformułować. Gdzie więc przebiega granica określająca ludzi jako Ormian przyporządkowanych do Polski, jej tradycji, obyczajów, języka?

„Projekt

Do wszystkich środowisk ormiańskich i działających w Polsce na rzecz Ormian

Szanowni Państwo, przyjaciele,

zdecydowaliśmy się opublikować sprawozdanie „Ormianie w Polsce 2005” z wszelkich działań przeprowadzonych w Polsce na rzecz Ormian w 2005 roku. Prosimy o nadesłanie informacji o tym, co Państwo zrobili, a my zamieścimy to w tym sprawozdaniu. Zgłaszać mogą się zarejestrowane organizacje i grupy niezarejestrowane, prowadzące w Polsce działalność na rzecz Ormian.

Celem jest:

- zebranie informacji o działających w Polsce środowiskach ormiańskich – także po to, by w przyszłości być w kontakcie, między innymi dla wspólnych projektów
- poinformowanie potencjalnych sponsorów o całości prowadzonych przez Ormian w Polsce działań i wydawnictw o tematyce ormiańskiej, które ukazały się w 2005 r.
- promowanie działań na rzecz Ormian
- podziękowanie osobom, które nam pomagały.

Będzie to kolorowa, porządnie wydana broszura formatu połowy kartki A4, z ilustracjami, w nakładzie około 500 egzemplarzy. Ukaże się w styczniu 2006 roku. Będzie w języku polskim, ale wstęp przetłumaczony będzie na język ormiański.

14 listopada 2005 r. Fundacja Ormian w Polsce (w tworzeniu, nazwa robocza)”.

Splecenia i przenikanie się zbiorowości konstruowanych przez jednostki i zwrotnie, jednostkowe przypadki stwarzane wzorami i wartościami płynącymi ze zbiorowej tożsamości, to z pewnością teza obejmująca i Ormian. Czyli ludzi odwołujących się, definiowanych i postrzeganych (określanych) tym pojęciem, w języku polskim oznaczającym całą grupę ludzi. „Ormianin” jest zdecydowanie wskazaniem na powiązanie, pochodzenie, odniesienie do Armenii, ormiańskości i kontekstowych skojarzeń związanych z geografią, językiem, historią, słowem – kulturą.

Akhil Gupta i James Ferguson w znakomitym studium o przestrzeni, tożsamości i polityce różnic przedstawili pojęcia lokalności i wspólnoty jako „rozgraniczoną przestrzeń fizyczną” i jednocześnie „skupiska interakcji”. Wskazywali również, że tożsamość miejsca „wyłania się tam, gdzie przecinają się jego związki z systemem hierarchicznie zorganizowanych przestrzeni, z jego kulturą konstrukcją jako wspólnoty bądź rejonu”. Pojawienie się „postmodernistycznej hiperprzestrzeni” (określenie za Jamesonem 1984), jak pisali dalej, „podważyło w sposób fundamentalny wygodną fikcję, która odwzorowywała kultury na miejscach i w ludach”. Właśnie: czy to fikcje, czy uproszczenia podobne stereotypom? Wygodne, skrótowe, choć jednocześnie zubażające znaczenia postrzegających i postrzeganych. Używanie tych pojęć jest raczej projekcją, jest nazwą, za którą kryją się jednak nie tylko idee: wspólnoty, terytorium, tożsamości czy kultury. Paradoksy pojęć porządkujących świat dobrze ilustruje między innymi „użytkowanie” terminu terytorium. Rozumiane powszechnie jako określenie fizycznego obszaru, ma swoje rozmaite reprezentacje, precyzyjnie zaznaczane na planach, mapach, czyli wyobrażeniach tych

„konkretów”. Spojrzenie na obszar z bliska zmienia zupełnie jego postrzeganie czy rozumienie. Okazuje się, że przestrzeń jest konstrukcją, podobnie jak tożsamość i etniczność, a wszystkie określają kulturę/y, poprzez którą zarazem wzrastają i obumierają. Przestrzeń jest więc i miejscem fizycznym, i sferą interakcji. Docieramy zatem do pojęcia, którego moc i wyobrażenia mają utrzymywać procesy poczucia (poczuwania, wynajdowania, tworzenia, podtrzymywania) tożsamości zasilanej z etnicznego źródła. Przestrzenie, jak zaświadcza wielu badaczy reprezentujących rozmaite podejścia, są filarem identyfikacji. Mit jest domeną wspólnoty, gdyż może być przyjęty o tyle, o ile dla jednostki staje się rodzajem przymusu, który zniewala na równi całą wspólnotę. W tym sensie jest także rezygnacją z wolności i pierwotności społeczeństwa, gdyż każda kultura i każde społeczeństwo osadzone jest w mitycznej sytuacji początkowej o wymiarze nieczasowym i odnoszone rozumiejąco do nieczasowego ładu. Dlatego właśnie Roland Barthes podkreślał wielokrotnie, iż mitowi udaje się „uciec” od dylematu prawdy i fałszu poprzez przekształcenie „historii” w „naturę”.

### **Bukowina według polskich Ormian.**

„Istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym”, napisał Bruno Schulz w eseju „Mityzacji rzeczywistości”<sup>145</sup>. Problematyka określania własnej odmienności i poszukiwania tożsamości - stała się jedną z ważniejszych kategorii badawczych współczesnej kultury. O jednej i tej samej rzeczywistości można mówić na wiele sposobów, udowodniał Hans-Georg Gadamer w swoim dziele pt. „Prawda i metoda”<sup>146</sup>. Jakie rzeczywistości opisuje słowo „Bukowina” znaleźć można w różnych ujęciach - od geograficznych po polityczne. Co natomiast oznacza pojęcie Bukowina, przybliżyć może próba interpretacji tej przestrzeni/zjawiska jako fenomenu kulturowego. Próba przedstawienia problemów redefiniowania tożsamości etnicznej przez polskich Ormian, będzie zarazem spojrzeniem na funkcjonowanie mniejszości w kulturze rzeczywistości ponowoczesnej. Uchwycenie pojęcia Bukowiny w takim aspekcie będzie odwołaniem do postulatów antropologii interpretatywnej sformułowanych najpełniej przez Clifforda

---

<sup>145</sup> Bruno Schulz, *Mityzacji rzeczywistości*, [https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ\\_94/um/Bruno\\_Schulz\\_Mityzacja\\_rzeczywistosci.pdf](https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ_94/um/Bruno_Schulz_Mityzacja_rzeczywistosci.pdf) (dostęp: 06.12.2023).

<sup>146</sup> Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, 2001.

Geertza, z powodzeniem uprawianej między innymi przez Rocha Sulimę, czy Wojciecha Bursztę.

Kim są Ormianie polscy, których opisy tożsamościowych, bukowińskich powikłań poddane będą analizie. Przede wszystkim to dalecy potomkowie emigrantów z Armenii, pierwszego kraju w historii, który przyjął chrześcijaństwo - jako religię państwową w 301 r. n.e.. Pozostają wierni własnemu, oryginalnemu ormiańsko-katolickiemu obrządkowi religijnemu, poprzez który, podtrzymują pamięć o obyczajach i tradycjach, integrują się i wykorzystują do zachowywania poczucia odmienności. Odczuwają podwójną, niekiedy potrójną identyfikację etniczną – traktując Polskę jako „ojczyznę ideologiczną”, wyróżniają zarazem „ojczyzny prywatne”, lokowane zarówno we Lwowie, na Podolu, Pokuciu, na Bukowinie, jak i na terenie współczesnej Polski. Dla wielu przedstawicieli tej małej grupy etnicznej (szacunkowo od 5 tys. do nawet 12 tys. osób) – Bukowina stanowi jeden z istotnych składników własnej tożsamości. Ormianie zaświadczenia o *genius loci* tego miejsca, choć często na Bukowinie się nie urodzili, nie mówiąc o bezpośrednim jej zobaczeniu, „dotknięciu”, doświadczeniu.

Najstarsze ślady obecności Ormian na obszarze Środkowej Europy sięgają XI wieku. Według legendy, Ormianie zaczęli masowo emigrować w 1064 roku, po zdobyciu przez Turków seldżuckich twierdzy Ani, ówczesnej stolicy Armenii. Zachowane dokumenty, wskazują raczej na gospodarczo – handlowe przyczyny powstawania kolonii ormiańskich nad Morzem Czarnym, a później w miastach Rusi. W XV wieku na terenach Podola, Pokucia i Mołdawii północnej mieszkało już około 3-4 tysięcy Ormian. Szybko ulegali asymilacji z polską większością, przyjmując styl życia, zwyczaje, język polski i polonizując swoje nazwiska. Zawarta w 1667 roku unia religijna z kościołem rzymskim ugruntowała asymilacyjne procesy i stworzyła obrządek ormiańsko – katolicki, wyodrębniając tym samym społeczność Ormian, określaną później mianem polscy.

Na terenach Mołdawii, imigranci ormiańscy masowo pojawili się w XIV i XV w., w 1401 roku Suczawa jest już ośrodkiem biskupstwa ormiańskiego. Szczególnie licznie napływali po zdobyciu krymskiej Kaffy w 1475 roku przez Turków. Ekspansja Imperium Osmańskiego w XV i XVI w. spowodowała, że większość Ormian z ówczesnej Mołdawii wywędrowała dalej, osiedlając się na terenach Królestwa Polskiego. Regularnie na przestrzeni wieków, doświadczając smaku wygnania i poszukiwania swojego miejsca, migracje stały się bowiem

trwałym elementem ich historii i tożsamości. W 1774 roku Cesarstwo Austriackie zajęło część Mołdawii, nadając administracyjnie ostateczny kształt Bukowinie, która w XIX wieku przeżywa swój wielki rozkwit, wówczas krystalizuje się bukowiński mit i fenomen kulturowy. Austria bardzo szybko przeprowadziła akcję zagospodarowywania terenu i organizowania społeczności, w ramach której osiedlane były m.in. ormiańskie rodziny (ogromny udział kupca Nikorowicza, pośrednika i administratora całego procesu osiedleńczego). Ormianie polscy, określane niekiedy jako galicyjscy lub lwowscy, przyjeżdżali na Bukowinę szczególnie po 1786 roku, kiedy otrzymali od Austrii szereg przywilejów gospodarczych, z zagwarantowaną swobodą wyznania. Utożsamiani z Polakami, często znikali w oficjalnych statystykach i spisach urzędowych, choć odróżniał ich odrębny obrządek ormiańsko - katolicki. Do drugiej wojny światowej liczba Ormian polskich nie przekraczała sześciu tysięcy, w tym około 600 osób żyjących na Bukowinie. Ormianie z Podola, Pokucia i Bukowiny już w XVII i XVIII w. całkowicie zdominowali tzw. handel orientalny, zasługując na miano „Żydów Wschodu”. Dzięki nim pojawiają się liczne wyroby ze wschodu, począwszy od broni i kobierców, a na pieprzu i cynamonie skończywszy. Część emigrantów ormiańskich zajmowała się również bankierstwem oraz rzemiosłem, głównie złotnictwem i kobiernictwem. Liczni Ormianie zasłynęli jako pośrednicy w wykupie chrześcijan z niewoli tureckiej czy tatarskiej, a także jako tłumacze i dyplomaci królewscy. W XIX wieku Ormianie polscy są już posiadaczami ziemskimi, bankierami, fabrykantami, bogatymi kupcami, wysokimi urzędnikami, sędziami czy lekarzami, posłami na Sejm Bukowiński. Niepodważalnym jest ogromny wpływ Ormian na zagospodarowanie Bukowiny i współtworzenie jej kulturowego fenomenu, choć na Bukowinie byli jedną z najmniejszych grup etnicznych. Ormianie polscy - katolicy, zamieszkiwali głównie północną część Bukowiny, z Czerniowcami jako ośrodkiem centralnym. Na południu, głównie w Suczawie osiedlili się Ormianie armeńskiego kościoła apostołskiego, zaliczani zwyczajowo do narodowości rumuńskiej. Do najważniejszych ośrodków Ormian polskich na Bukowinie, należały poza Czerniowcami, przygraniczne miejscowości Śniatyn i Kutry, założone przez Ormian przybywających z terenów Mołdawii. Pełniły ważną rolę na szlakach handlowych, a swój dobrobyt zawdzięczały ormiańskiemu m.in. handlowi bydłem i końmi z terenów dzisiejszej Rumunii.

Rozwój osadnictwa ormiańskiego przerwany został dopiero przez II wojnę światową i sowiecką okupację. W wyniku przesunięcia granic, czystek etnicznych i przesiedleń powojennych – większość polskich Ormian przeniosła się na tereny Polski i osiedliła przede

wszystkim na terenach tzw. Ziemi Odzyskanych, w Krakowie i w Gliwicach oraz Gdańsku i Warszawie. Nastąpił czas rozproszenia, utraty swojego terytorium ściśle związanego z wówczas konstruowaną tożsamością. Przez kilkadziesiąt lat komunizmu, pamięć o pochodzeniu i poczucie wspólnoty, przetrwała dzięki rodzinnym kontaktom, pielęgnowanej świadomości i księżom obrządku ormiańsko-katolickiego. Od roku 1980, pomimo przeciwności politycznych rozpoczęło swoją działalność Koło Zainteresowań Kulturą Ormian, pod przewodnictwem Michała Bohosiewicza, pochodzącego z Baniłowa na Czeremoszem. Po upadku systemu komunistycznego działalność wspólnotowa polskich Ormian nabiera strukturalnych kształtów, tworzone są stowarzyszenia w Krakowie (OTK, 1990 r.), w Warszawie, Gdańsku, Gliwicach i Wrocławiu, Związek Ormian w Polsce im. ks. Arcybiskupa Józefa Teodorowicza. Rozwija się proces redefiniowania swojej tożsamości, budowania jej w oparciu o kulturowe wyróżniki, po raz kolejny w historii Ormian, w kolejnych, nowych miejscach zasiedlenia<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Historia Armenii, m.in.: Daniel Lang, *Armenia - kolebką cywilizacji*, Warszawa, 1975. Maria Zakrzewska-Dubasowa: *Historia Armenii*, Warszawa 1977. dzieje i historie polskich Ormian zajmowali się i zajmują współcześnie, m.in. Maria Zakrzewska-Dubasowa: *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin, 1982, Grzegorz Pełczyński, *Ormianie polscy w wieku XX: problem odrębności etnicznej*. Warszawa, 1997, Grzegorz Pełczyński, *Ormianie w literaturze Polskiej: Szkice*, Kraków 2024. Krzysztof Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, Sadok Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869; O historii Ormian na Bukowinie przeczytać można w E. Biedrzycki, *Historia Polaków na Bukowinie*, Kraków 1973, *Bukowina. Blaski i cienie "Europy w miniaturze"*, red. Kazimierz Feleszko, Jerzy Molas, Władysław Strutyński, Warszawa 1995; Tomasz Krzyżowski, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902-1938*, Kraków 2020. Franciszek Wasyl, *Ormianie w przedautonomicznej Galicji Studium demograficzno-historyczne*, Kraków 2015. Franciszek Wasyl, *Ormianie w świetle zapowiedzi przedmałżeńskich rodzimej parafii w Kutach Edycja źródła Cz. 1: Lata 1860-1914*, Kraków 2016. Ormianie polscy. *Kultura i dziedzictwo. Studia i materiały źródłowe zebrane dla uczczenia jubileuszu 10-lecia Fundacji Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich*, red. Andrzej A. Zięba, Warszawa–Kraków 2016. Krzysztof Stopka, Marcin Łukasz Majewski, *Metryka katedry ormiańskiej we Lwowie, 1635–1732*, Kraków 2020. Edward Tryjarski, *Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1564–1608 w języku ormiańsko-kipczackim*, Kraków 2017. Zbigniew Manugiewicz, Jerzy Tustanowski, *U podnóża Owidiusza. Rozkwit i zagłada wspólnoty kuckiej nad Czeremoszem*, Kraków 2017. Marcin Łukasz Majewski, *Węgrzy, Szkoci i Ormianie. Studia nad składem etnicznym mieszkańców Piotrkowa przyjętych do prawa miejskiego w okresie staropolskim*, Warszawa 2017. Andrzej Gliński, *Gmina ormiańska w Stanisławowie w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku – organizacja, gospodarka, codzienność*, Kraków–Wrocław 2022. *Ormianie w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe*, wyd. Bożena Wyrozumska, Kraków 2023. Publikacje i artykuły historyczne, między innymi badacze: Andrzej A. Zięba, Andrzej Gliński, Andrzej Pisowicz, Edward Tryjarski, Franciszek Wasyl, Grzegorz Pełczyński, Hanna Krzyżowska-Kłós, Jakub Kopczyński, Jakub Osiecki, Joanna Sławińska, Krzysztof Stopka, Magdalena Bernacka, Marcin Łukasz Majewski, Monika Agopsowicz, Tomasz Krzyżowski. Ormianie. Seria: Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce, red. Beata Machul-Telus, Warszawa 2014. Bibliograficzne opracowania: Wikipedia: Ormianie w Polsce, <https://wiki.ormianie.pl/index.php?title=WikiOrmianie> (dostęp: 08.04.2022).



Wśród pojęć i odniesień tożsamościowych, Bukowina dla współczesnych polskich Ormian pozostaje znakiem szczególnym. Trawestując słowa polskiego Ormianina Antoniego Amirowicza: „jednym z elementów mozaiki nacji i tradycji dawnej Bukowiny byli Ormianie”<sup>148</sup>. Bukowina była i jest składnikiem tożsamości polskich Ormian. Jednak rola tego pojęcia uległa modyfikacji. Stała się elementem tożsamościowego dyskursu, od kiedy przestała być realnością wspólnotowej codzienności. Bukowina stała się zabiegiem narracyjnym, odwołaniem i znakiem. Wyrażanym poprzez opis miejsca i rozmaite do niego odniesienia, poprzez opowiadanie, wspomnianie i refleksję nad zdarzeniami na Bukowinie oraz poprzez osoby z tym miejscem związane i je współtworzące. Zaś formy narracji są tak różnorodne, jak niepoliczalne są sposoby ludzkiej ekspresji.

Najczytelniejszym bywa zapis literalny: wspomnienia, opisy, relacje, anegdoty, przyczynki historiograficzne, odczyty, referaty, wreszcie proza czy poezja. To jednak jeden ze sposobów, ponieważ Bukowina pojawia się także namalowana, sfotografowana, sfilmowana. Bywa przywoływana w rozmowach, zaprezentowana na wykresie genealogicznym, na wystawie, utrwalona inskrypcją na pomniku i na kamieniu nagrobnym. Bardzo często następuje symboliczne przywoływanie i kreowanie pewnego wizerunku, poprzez osobę, budynek czy potrawę. Różnorodność tropów i odniesień nie jest przypadkowa, wprost mówiąc o wielkim znaczeniu Bukowiny dla polskich Ormian. Odślania zarazem swoistą ormiańską hierofanię, czyli sferę sacrum, mapę duchowego wszechświata, kosmogonię wreszcie - bo ostatecznie - zabieg przywoływania Bukowiny przez potomków tworzących ją kiedyś polskich Ormian - jest poruszaniem się wśród sieci mitycznych umocować człowieka i społeczności. Jak określał to Ernst Cassirer mitu spajającego wspólnotę<sup>149</sup>. Narracje w kulturze, kultura jako narracja – jest specyficznym spojrzeniem na rzeczywistość, wyrastającą z fenomenologicznych i hermeneutycznych ujęć, sprecyzowana przez badaczy kojarzonych z postrukturalistycznym podejściem, Derrida, Foucault, Lyotard, Deluze, przypominany wcześniej Geertz. Przyjmując sposób interpretacji kulturowych zjawisk jako opowieści, przedstawień, subiektywnych kategorii i podejść – rozmaicie wyrażanych i różnorodnie wyrażających rzeczywistość - analiza sposobów opisywania Bukowiny przez potomków polskich Ormian wpisuje się refleksję nad narracjami. W konsekwencji tego ujęcia

---

<sup>148</sup> Antoni Amirowicz, *Mapa kresowych kolonii ormiańskich*, Biuletyn OTK nr 3, Kraków 1994, s.26-27.

<sup>149</sup> Ernst Cassirer, *Współczesność i mit*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1963. Ernst Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1977.

i to przedstawienie jest ledwie propozycją – indywidualną próbą dotarcia do świadomościowego fenomenu, jakim jest poczucie wspólnoty i tożsamości kształtowane przez pojęcie terytorialne.

Dla współczesnych Ormian polskich – Bukowina to symbol w sieci tożsamościowych znaczeń, umocowany w procesach odtwarzania i przekazywania swoich przekonań i zbiorowej pamięci kolejnym pokoleniom, swoiste *genius saeculi* - duch czasów. Opisywanie i określanie swojego zakorzenienia w kulturze przyjmuje przenikające się interakcyjne wymiary – osobisty, rodzinny i zbiorowy. Bukowina to pojęcie przechowujące dumę ze swojego pochodzenia i kultury, element *sacrum* – ojczyzna i wspólnota. Anna Danilewicz, Polka, Ormianka i Bukowianka dobitnie określiła znaczenie tego miejsca dla ormiańskiej społeczności: „(...) już nigdy nie stanowiliśmy takiej jedności jak na Bukowinie”<sup>150</sup>.

Książki i artykuły Anny Danilewicz współtworzą jedną z zasadniczych narracji odnoszących się do tego pojęcia. Prawie obsesyjnie opisuje małą ojczyznę, miejsce determinowane ludzka wrażliwością, przez człowieka zakreślane Wspomnienia i szczegółowy opis życia w rumuńskich ówczynie Czerniowcach, przygranicznych Waszkowcach, rodzinnym Baniłowie nad Czeremoszem, kreuje wielowymiarowy obraz analizowanego pojęcia. W jej relacjach charakterystyczne jest przywoływanie mitu Bukowiny jako Raju Na Ziemi – o czym sama z humorem pisze – „ten świat dzieciństwa, to był świat sielski, anielski”<sup>151</sup>. W jej refleksji Bukowina jest krainą niewinną, najwspanialszą i wyjątkową: „Nigdzie więcej takich drzew nie widziałam”, „Bukowiński fenomen, to samorodek!”<sup>152</sup>.

Zdaje się być wymarzonym miejscem, bezpiecznego i dostatniego życia. Przekazuje świadectwo, Bukowiny jako miejsca szczęśliwego. Jej opowieści są zarazem podróżą, poszukiwaniem i doświadczeniem ówczesnego Raju na ziemi. Podobnie obrazuje Kazimiera Sawicka w szkicu pt. „Prawie historia rodzinnej gałązki”: „Była sobie Bukowina, kraina płynąca Czeremoszem, Prutem i Seretem. Tam na Bukowinie są moje korzenie, dokładnie w Baniłowie – ogromnej wsi, w której gospodarzyli w 7 dworach bogaci hreczkosieje od lat

---

<sup>150</sup> Anna Danilewicz, *Bukowiński fenomen*, Biuletyn OTK nr 14, Kraków 1998.

<sup>151</sup> Tamże.

<sup>152</sup> Tamże.

czujący się Polskimi Ormianami”<sup>153</sup>. W bezpośrednio zasłyszanych relacjach polskich Ormian z ich pobytu na Bukowinie, odczuwało się ich przejęcie, zanurzenie w innej rzeczywistości, właśnie mitycznej, idealizowanej „tu byliśmy najszczęśliwsi”, „chciałabym zobaczyć jeszcze raz Czerniowce, raz jeszcze tę przeszłość, tamten świat”<sup>154</sup>.

Oglądanie miejsc opuszczonych, odległych, zmienionych, często zrujnowanych, zarośniętych i zapomnianych, wzmacnia tylko poczucie wyjątkowości tamtego świata, konstytuowanego symbolicznie doświadczeniem Raju. Paweł Korczewski w współczesnej relacji z wyprawą do Suczawy, do Hadżgadaru, na ormiański odpust maryjny, do monasteru Zamca. „Bukowina to przede wszystkim ludzie. Wszyscy oni żyją obok siebie bez konfliktów i waśni. Kraina słynna z tolerancji i gościnności wobec turystów, którą doświadczyliśmy na każdym kroku”<sup>155</sup>. Z osobistych relacji wyłania się świat harmonijny, obraz obyczajowości i życia codziennego, kulturowego rozkwitu wspólnoty: „W listach dziadek pisał, że jeździł do Skotnik do Marcina Bohosiewicza po ormiańskie wędliny i salcesony, jak też do Stasia Bohosiewicza do Miljowa na Bukowinę”<sup>156</sup>. Odniesienie reintegracyjne w wymiarze wspólnoty wartości, wyznania, obyczajów: „W Kutach w dzień 15 czerwca każdego roku był obchodzony (...) odpust ku czci św. Antoniego w kościele ormiańskim spotykali się Ormianie z bliższych i dalszych okolic, a ponadto ze Lwowa i całej diecezji oraz okolicznych miejscowości z Bukowiny rumuńskiej za Czeremoszem. (...) Podawano zawsze zupę gandżabar, zaprawiana chorutem i śmietaną z uszkami, pilaw i dołme, czyli mięso zawijane w liście winorośli lub kapusty”<sup>157</sup>. Równoległe pojawia się narracja zbudowana na antynomii. Przedstawiony jest mit Wielkiego Wygnania, poprzedzony tragicznym przesileniem w życiu wspólnoty i ludzi. Ukochana Bukowina nazwana zostaje przez Annę Danilewicz w tytule jednego z artykułów „W jednym piekle dwa piekła”<sup>158</sup>.

Tragiczne losy znaczące ormiańskie dzieje są wpisane w metaforę Piekła w piekle, jakiemu od wieków kolejne pokolenia są podawane. Pojawiająca się eliadowska opozycja sacrum – profanum, dobitnie ukazuje przedstawiane miejsce, które z jednej strony stanowi najwyższą

---

<sup>153</sup> Kazimiera Sawicka, *Prawie historia rodzinnej gałązki*, Biuletyn OTK nr 19, Kraków 2000.

<sup>154</sup> Badania etnograficzne polskich Ormian przeprowadzone przez autora w 2004-2009.

<sup>155</sup> Paweł Korczewski, *Suczawa. Ormiański odpust w Hadżgadarze*. w: „Zasłyszane Wieści” nr 8 2002, red. Paweł Korczewski.

<sup>156</sup> Stanisława Romaszkan, Biuletyn OTK nr 19, Kraków 2000.

<sup>157</sup> Stanisław Ciołek, *Kuty – nieco historii, tradycji i trochę wynurzeń*, Biuletyn OTK nr 38/39, Kraków 2004.

<sup>158</sup> Anna Danilewicz, *W jednym piekle dwa piekła*, Biuletyn OTK nr 17, Kraków 1999.

wartość tożsamościową, swoisty raj, a z drugiej jest terenem dramatu i powodem kolejnego exodusu. We wspomnieniach pt. „Z rumuńskiej Bukowiny na Dolny Śląsk”, Anna Danilewicz stwierdza: „Rodziny ormiańskie spotkał ten sam los, (co żydowskie). To paradoks, że ci co przeżyli, uratowali się dzięki rodzinom ukraińskim”<sup>159</sup>. W kalendarzu ormiańskim znaleźć można następujący zapis: „1945 r. – w Baniłowie nad Czeremoszem na Bukowinie UPA morduje Ormian polskich”<sup>160</sup>. Stanisław Ciołek we wspomnieniach o tragicznych zdarzeniach: „Pałace się jeszcze miejscami Kuty, mając w pamięci krzyki i jęki mordowanych opuściłem wraz z rodzicami – tak jak staliśmy, dosłownie bez niczego”<sup>161</sup> i raz jeszcze Anna Danilewicz: „Po zakończeniu wojny w 1945 r. nikt nie wrócił na Bukowinę” „Tego lata 1945 roku (...) ostatnie narodowości opuściły wielonarodowościową do niedawna Bukowinę”<sup>162</sup>.

Wskazany zostaje dokładny moment końca mitycznego świata, chwila w której następuje semantyczne przesunięcie, kiedy Bukowina staje się pojęciem, przechodzi w sferę znaku. Doświadczany i opisywany jest moment końca świata oraz jego ponownych narodzin.

„To wszystko działo się za czasów CK Austrii i wyglądało na sielankę z powieści Elizy Orzeszkowej. Nadszedł czas grozy – w lecie 1914 r. wybuchła I wojna światowa,(...) dziś potomkowie mają nowe małe ojczyzny”<sup>163</sup>. Wpisane w bukowińskie doświadczenie wygnanie z raj, jego opuszczenie - charakteryzuje ormiański los – jako tułaczki i ambiwalentnych doświadczeń. Często w relacjach i rozmowach, pojawia się porównanie mitu o ucieczce z Armenii zajmowanej przez seldżuckich Turków do wygnania z bukowińskiego raj. Bukowina wyraźnie wpisana zostaje w etniczną mitologię, w doświadczenie zbiorowe.

Przywoływanie Bukowiny dokonuje się poprzez rozmaite figury narracyjne – poprzez miejsca, zdarzenia i osoby. Wszystkie te elementy są poddane zabiegom tekstualnym i wizualnym, zostają zobrazowane i opowiedziane. Narracja to oczywiście także inne formy wyrazu, budowania kontekstu i odniesień. W 2004 roku polscy Ormianie wystawili w Krakowie Chaczkę, – czyli tradycyjną, pomnikową formę upamiętnienia ważnych wydarzeń historycznych oraz osób zmarłych, inaczej "kamień krzyżowy" z inskrypcją:

---

<sup>159</sup> Anna Danilewicz, *Z rumuńskiej Bukowiny na Dolny Śląsk*, Kraków 2003.

<sup>160</sup> Kalendarz Kościelny Ormian polskich 2005, autor Ks. Kanonik Tadeusz Issakowicz – Zalewski.

<sup>161</sup> Stanisław Ciołek, *Kuty – nieco historii, tradycji i trochę wynurzeń...*, Biuletyn OTK Nr 38-39, Kraków 1999.

<sup>162</sup> Anna Danilewicz, *Z jednego drzewa i krzyż i łopata*, Biuletyn OTK nr 18, Kraków 1999.

<sup>163</sup> Tamże.

„ORMIANOM I POLAKOM ZAMORDOWANYM PRZEZ UKRAIŃSKICH NACJONALISTÓW Z UPA 19-21 IV 1944 W KUTACH NAD CZEREMOSZEM, 15-20 I 1945 W BANIŁOWIE RUSKIM na Bukowinie ORAZ W INNYCH MIEJSCOWOŚCIACH KRESOWYCH”

Zdarzenie i miejsce jest kolejnym odwołaniem do mitu Piekła w Piekło, ujęte w inną formę podtrzymują odczuwanie wspólnoty i budują współczesną mitologię. Innym sposobem budowania pojęcia Bukowiny są fotografie przedstawiające życie codzienne, ilustrujące Bukowinę dawną – to zdjęcia przechowywane i przekazywane z pokolenia na pokolenie i Bukowinę dzisiejszą – rejestrowaną na wycieczkach, prywatnych wyjazdach – gdzie fotografowane i filmowane są ormiańskie kościoły, cmentarze i grobowce, pozostałości domów i zabudowań, krajobrazy, niekiedy ludzie obecnie na tych terenach mieszkający. Utrwalanie tych obrazów to także opowieść o Bukowinie, będąca podróżą do przestrzeni przesyconej ormiańskością. „Drogą wzdłuż Czeremoszu pojechaliśmy przez Bniłów, gdzie trafiliśmy przypadkiem na piękny cmentarzyk rodziny Bohosiewiczów, położony pomiędzy drogą i torami kolejowymi”<sup>164</sup>.

Wszystkie możliwe sposoby komunikowania się z tamtym światem pełnią kluczową rolę w próbie budowania ładu, szukania porządku we własnej egzystencji – są zarazem tworzeniem, doszukiwaniem się własnej tożsamości. Pomagają w tym pamiątki, dokumenty, archiwalne wydawnictwa, przedmioty codziennego użytku, dzieła sztuki, precjoza, rzeczy – talizmany, swoiste media pomagające przechowywać i konstruować pamięć o Bukowinie. Służą też do podróży mentalnych, jak i do rozpoznawania siebie w przestrzeni obejmowanej pojęciem etniczności. Jakże wyraziście wpisują się w ponowoczesny dyskurs o fragmentaryczności, na którą jesteśmy skazani, na różnorodność znaków, równorzędnych narracji budujących nasze pojmowanie. Obok miejsc i zakreślania przestrzeni – Bukowina dla polskich Ormian to także, czy przede wszystkim ludzie. Pamięć o nich jest kolejną formą narracji: „Moje życie toczyło się w otoczeniu innych ludzi, jak również ja byłam otoczeniem dla innych. Byliśmy jak pasmo nici, wplątani w jedną tkaninę. A osnowa była Bukowina Północna. Na tej kanwie wszystko się działo, a dotyczyło mieszkańców tej krainy”<sup>165</sup>. Pisała Anna Danilewicz, a w innym ujęciu Stanisława Romaszkan, polska Ormianka z Warszawy,

<sup>164</sup> Plan wycieczki, [www.lwow.com.pl/ormianie/wycieczka.pdf](http://www.lwow.com.pl/ormianie/wycieczka.pdf), (dostęp: 06.10.2007).

<sup>165</sup> Anna Danilewicz, *Opatrzność Boska czuwała*, Biuletyn OTK nr 9, Kraków 1996.

charakteryzując swoją rodzinę podaje informacje o księżach wywodzących się ze słynnego rodu Romaszkanów –

„Ks. Michał senior, ur. W Kutach. Był wikarym we Lwowie, Łyścu, Horodence, Czerniowcach i Kutach, „Ks. Michał junior, po skończeniu studiów teologicznych był wikarym we Lwowie i Suczawie”<sup>166</sup>.

Rozwijające się współcześnie zjawisko odtwarzania własnej genealogii ma umocowanie, także w opowieściach o Bukowinie. W jednym z portali internetowych znajduje się ogłoszenie: „Stefanowicz, Stawowczyk, Generowicz, Kuciak, Urbański, Łopuszański, Lewicki, Mersc Są to nazwiska moich pradziadków. Poszukuję wszelkich informacji na temat tych rodzin. Prawdopodobne miejsca pochodzenia: Stefanowicz - Bukowina Rumuńska”<sup>167</sup>. Erna Kirkorowicz w szkicu poświęconym swojej rodzinie Kirkorowiczów, zapisuje genealogie swojego rodu przedstawiając pradziadów: „Pradziadek Ignacy Kirkorowicz urodził się w 1848 r. w Wereszczance koło Czerniowiec, (...) Ojciec Ignacego – Deodat Kirkorowicz miał majątek ziemski i dom w Czerniowcach, a jego matka Antonina z Bogdanowiczów pochodziła z Samuszyna na Bukowinie”<sup>168</sup>. Szkic przypominający życiorys pisany na potrzeby urzędów, sytuuje ormiańską tożsamość w bukowińskim kontekście. Dalej Pani Erna przedstawia: „Eugeniusz Kirkorowicz był moim dziadkiem. Po skończeniu studiów pracował jako urzędnik Bukowińskiego Banku Krajowego. Zmarł w 1927 r. w Czerniowcach, jest pochowany w rodzinnym grobowcu. (...)Mój ojciec Artur Kirkorowicz urodził się w 1912 r. w Czerniowcach”<sup>169</sup>. Nieprzypadkowo przytoczona informacja o miejscu spoczynku przodków jest wskazówką kolejnego kontekstu osobistych zamierzeń z Bukowiną – pojawia się pojęcie podróży do pamięci i podróży do korzeni bezpośrednio, jako zjawiska charakteryzującego współczesną etniczność i kulturę jako taką. „Tę ormiańska opowieść dedykuję mojej Matce Marii Kirkorowiczowej (...) przez całe życie opowiadała mi – o moim ojcu, którego znam przecież tylko z fotografii”<sup>170</sup>.

Wspomnienia i przypominanie osób i rodów z ormiańskimi korzeniami jest budowaniem pamięci o swoim miejscu, namacalnym dowodem bukowińskiej wspólnoty.

---

<sup>166</sup> Stanisława Romaszkan, *Romaszkanowie – szkic genealogiczny...*, „Zasłyszane Wieści” red. Paweł Korczewski, nr 22, 2003.

<sup>167</sup> <http://ornatowski.com/board/board2004-07.htm> (dostęp: 16.11.2004).

<sup>168</sup> Ewa Kirkorowicz, *Wierzcie albo nie wierzcie, ale posłuchajcie...*, „Zasłyszane Wieści” red. Paweł Korczewski, nr 22, 2004.

<sup>169</sup> Tamże.

<sup>170</sup> Tamże.

Abrahamowicz, Amirowicz, Antonowicz, Assakiewicz, Axentowicz, Bohosiewicz Kapri, Krzysztofowicz, Petrowicz, Romaszkan, Simonowicz, Theodorowicz, Torasiewicz, Zaduwowicz, Jakub Pietrowicz, Jakub Simonowicz, Jan Kapri, Krzysztof Abrahamowicz, Antoni Kochanowski, Stefan Stefanowicz, Jan Woynarowicz. Przywoływanie tych nazwisk to wskazanie bukowińskiego rodowodu. Ważnym wątkiem jest rola życia religijnego i ormiańskich księży pełniących ogromną rolę w integrowaniu i kształtowaniu wspólnoty. Wiele wspomnień dotyczy dziejów kościoła ormiańsko-katolickiego w Czerniowcach, księży działających z ogromnym poświęceniem na rzecz wspólnoty, nabożeństw i świąt religijnych. Anna Danilewicz w opowieści „Był taki ksiądz” napisała: „wiedziałam już, że jest to ksiądz ormiański, że ma siedzibę w Czerniowcach i że odwiedza wszystkich Ormian na terenie Bukowiny (ks. Prałat Andrzej Łukasiewicz)”<sup>171</sup>. W kalendarzu wydanym przez duszpasterza Ormian ks. Kanonika Tadeusza Issakowicza – Zalewskiego z Krakowa, znajdujemy całą sieć znaczeń tożsamościowych, odnoszących się do kościelnego kontekstu:

„1951 r. – w Krakowie zmarł ks. Andrzej Łukasiewicz, ostatni proboszcz ormiański w Czerniowcach oraz znany działacz społeczny i polonijny na Bukowinie

1891 r. – w Czerniowcach zmarł ks. Florian Mitulski, budowniczy tamtejszego kościoła ormiańskiego /żył 81 lat/.

1861 r. - w Czerniowcach zmarł ks. Celestyn Torosiewicz, organizator i pierwszy proboszcz tamtejszej parafii ormiańskiej /żył 57 lat/.

1879 r. - w Czerniowcach abp Grzeg. Romaszkan konsekrował kościół pw. św. Grzegorza.

1909 r. - w Czerniowcach zmarł ks. Kajetan Kasprowicz, proboszcz ormiański i założyciel bursy dla ubogiej młodzieży /żył 55 lat/”<sup>172</sup>.

Wyraźnie wyłaniają się z przytoczonych opisów postaci stanowiące kolejny mityczny kontekst ormiańskiej etniczności. To etniczni bohaterowie, realne postaci wpisane w patriarchalnie nacechowaną kulturę. Przywódca duchowy to jedna z najistotniejszych figur, przytoczenie, wspomnianie księży, ich działalności i dokonań jest jednym z najważniejszych etnicznych odniesień wśród polskich Ormian. Obok pojawiają się figury m.in. Wschodniego Kupca, Ziemianina, Ojca, które spajają wspólnotę, nadają sens trwaniu, są dowodem pochodzenia i odróżnienia. Opisują zarazem Bukowinę harmonijną, bezpieczną, gdzie panuje porządek i ład, eliadowska kategoria hierofanii – świętości objawionej.

---

<sup>171</sup> Anna Danilewicz, *Był taki ksiądz*, Biuletyn OTK Nr 8, Kraków 1996.

<sup>172</sup> Kalendarz Kościelny Ormian polskich 2005, autor ks. kanonik Tadeusz Isakowicz – Zalewski.

Dyskurs historyczny, kulturowy, społeczny. Kategorie, fakty i ustalenia wypracowane przez historiografię – pojmowanej jako kolejna narracja kulturowa, często przytaczane, powtarzane – przeniknęły do świadomości Ormian polskich, powołujących się na opracowania Biedrzyckiego, Zakrzewskiej – Dubasowej, Pełczyńskiego, Krzysztofa Stopki – badaczy dziejów Ormian polskich, Narracje literackie to przede wszystkim sentymentalne, historie osobiste, w których uchwycony został moment załamania się mitycznego świata. Zdegradowany paradoksalnie, antynomicznie, tym co stanowiło o wyjątkowości Bukowiny – wielokulturowość przemieniająca się w hermetyczne zróżnicowanie etniczne i kulturowe wyobcowanie. Dyskurs historiograficzny być może pozwala osadzić zdarzenia i uporządkować racjonalnie, przeciwstawiając Pamięć – podstawowe tworzywo badania dziejów, wyjaśnić zdarzenia, oswoić z losem, czyli nadać Sens życiu pojedynczych ludzi i całej wspólnoty. Procesy, jakim nieuchronnie podlegali polscy Ormianie na Bukowinie, w ciągu kilku lat przemieniły obraz Bukowiny w synonim kolejnego miejsca kaźni i tragedii. Czystki etniczne, ówczesnie nazywane „ustalaniem porządku powojennego” spowodowały kolejny exodus i tym razem dalej na zachód. Zbieżność z masakrą Ormian w 1915 r. w Turcji, odczytywanie tych zdarzeń w kontekście kilkunastowiekowej dramatycznej historii Ormian, związanej z uciezkami przed kolejnymi prześladowcami, sytuują przedstawianie wspólnoty w kosmicznym czasie, w przezywaniu na nowo drogi od sacrum do profanum i odwrotnie. Historyczne narracje przedstawiają Ormian jako obywateli świata, zaradnych pośredników między Zachodem a Wschodem, jako wtajemniczonych w wielkie sprawy tego świata. Bukowina ma niewątpliwie udział w zobrazowaniu roli, jaka stała się udziałem Ormianina – wiecznego tułacza: „Przez Halicz i Śniatyń prowadziła droga nad Prut, który pod Czerniowcami na promach przebywano. Z Czerniowiec kupcy nasi przybywali do Suczawy. W Suczawie, ówczesnej stolicy Mołdawii, mieli Lwowianie i swój dom handlowy i swój własny wygodny zajazd, bo był w tem mieście główny skład wszelkich wołoskich towarów (...) Także polsko-ormiańskie rodziny Abrahamowiczów, Petrowiczów, Bohdanowiczów i inne (...) posiadały w Czerniowcach rozległe tereny i na prowincji majątki ziemskie”<sup>173</sup>. Pisał często cytowany przez Ormian, historyk Emil Biedrzycki, podobnym zabiegiem oddane są opracowania Sadoka Barącz, zakonnika i dziejopisarza polskich Ormian.

Jak jest opisywana i przedstawiana Bukowina przez współczesnych Ormian polskich? Jakie są związki przedstawicieli tej społeczności z terenami dzisiejszej Bukowiny? Jak realne

---

<sup>173</sup> Emil Biedrzycki, *Historia Polaków na Bukowinie*, Kraków 1973.



terytorium nabiera symbolicznych kształtów? Odpowiedz na te pytania być może zawarte są we współczesnych narracjach – poezji, wspomnieniach, pamiętnikach, opisach, wypowiedziach, wystawach, referatach, w formach wizualnych, tworzonych przez potomków Ormiano - Polaków z Bukowiny. Współczesne narracje etniczne to zjawisko usytuowane na pograniczu mitologii i rzeczywistości, osadzone w procesie reinterpretacji, a niekiedy odtwarzania tożsamości. Procesie, który zdaje się być nieustannym spotykaniem się z własną przeszłością i wynikającym z tego spotkania określanie swojego bycia w świecie.

Funkcjonowanie we współczesnej kulturze nieuchronnie wiąże się z współtworzeniem kulturowego supermarketu, uwikłanego w sieć budowanych od nowa znaczeń i relacji. Pojęcie Bukowina – ojczyzna i swoje miejsce na ziemi nie zanika, przybierając symboliczny i mityczny wymiar. Pojęcie to współkształtowało etniczną tożsamość Ormian przez kilkaset lat, budując tym samym poczucie odmienności, utrzymywało więzi grupowe, stanowiąc rzeczywisty atrybut etniczności - „ojczyznę regionalną”, modyfikację „ojczyzny prywatnej”, Obszar realny, który zaniknął został „przeniesiony” w obszar wirtualny, będący terytorium semiotycznym, pełniący funkcję utraconych „ojczyzn prywatnych”, tym razem w przedstawieniach i spektaklu społecznym rozgrywających się w niematerialnych przestrzeniach. Sacrum przetrwało, właściwie objawiło się ponownie, wtargnęło w sprofanowaną rzeczywistość, chroniąc tożsamość, to zdarzenie w kosmosie, jakim jest człowiek. A Bukowina według Anny Danilewicz pozostaje Rajem: „My, przesiedleni z Bukowiny, przywieźliśmy ze sobą oprócz bagaży bukowińską tolerancję. Dla nas ktoś innej narodowości czy religii nie był kimś nieznanym. Traktowaliśmy każdego godnie, jak na człowieka przystało”<sup>174</sup>.

### **Eupatoria, Jałta, Bachczysaraj – podróż subiektywna po Krymie**

Adam Mickiewicz,

DROGA NAD PRZEPAŚCIĄ W CZUFUT-KALE

MIRZA I PIELGRZYM

Mirza

---

<sup>174</sup> Anna Danilewicz, *O Ormianach i Polakach zamordowanych w Banilowie nad Czeremoszem na Bukowinie*, Biuletyn OTK Nr 2, Kraków 1994, s. 11-16.

Zmów pacierz, opuść wodze, odwróć na bok lica,  
Tu jeździec końskim nogom swój rozum powierza;  
Dzielny koń! patrz, jak staje, głąb okiem rozmierza,  
Uklęka, brzeg wiszaru kopytem pochwyca,

I zawisnął - Tam nie patrz, tam spadła źrenica,  
Jak w studni Al-Kairu, o dno nie uderza.  
I ręką tam nie wskazuj - nie masz u rąk pierza;  
I myśli tam nie puszczaj, bo myśl jak kotwica,

Z łodzi drobnej ciśniona w nieźmierność głębiny,  
Piorunem spadnie, morza do dna nie przewierci,  
I łódź z sobą przechyli w otchłanie chaosu.

Pielgrzym

Mirzo, a ja spojrziałem! Przez świata szczeliny  
Tam widziałem - com widział, opowiem - po śmierci,  
Bo w żyjących języku nie ma na to głosu<sup>175</sup>.

Urok podróży niesie ze sobą konieczność zmiany, te najwyraźniejsze są oczywiste – ludzie, miejsce, klimat, język, pożywienie, waluta, zwyczaje. O wiele głębszym jest osobiste doświadczenie zjawisk – często krótkotrwałych, niemożliwych do zwerbalizowania. One „się dzieją”, a od okoliczności oraz własnego stanu emocji i umysłu zależy czy dostrzeżemy je, przeżyjemy i przemyślimy. Krym funkcjonuje jako symbol Orientu, ojczyzna Tatarów, miejsce łagodnego mickiewiczowskiego zesłania, wreszcie jako Wschód dotykalny i bezpośredni, jako Jałta, która dramatycznie zaciążyła na losie milionów, a w XX wieku jako wypoczynkowy Raj. To wszystko jednak czasy przeszłe, obrazy, które zaistniały – determinują terażniejszość, najczęściej pozostając do dyspozycji przemysłu turystycznego i specjalistów ds. marketingu – od politycznego po kulturowy.

Nasza wycieczka po krymskim półwyspie miała trzy odsłony poprzedzone krótkim przygotowaniem na wszystko, co nieprzewidywalne. Na początku dylemat - jak dojechać

---

<sup>175</sup> Dostępność – Wolne Lektury: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonety-krymskie-droga-nad-przepascia-w-czukunft-kale.html> (dostęp: 20.09.2024).

do Krymu? Kombinowane połączenia kolejowe? Bardzo wygodne, lecz drogie - lotnicze? Pozostaje jeszcze lądowe, samochodowe, choć często odradzane przez wyprawiających się w tamte strony. Wybraliśmy ostatni wariant, pozwalający doświadczyć drogi, jaką przemierzali do i z Krymu kupcy, dyplomaci, żołnierze, awanturnicy i współcześni podróżnicy. Okoliczności spowodowały, że dotarliśmy prawie dokładnie dawnym handlowym szlakiem wołoskim, czyli Złotym, który rozwidłał się na Bukowinie za Seretem na Kamieniec Podolski i na Lwów, prowadzący podróżujących przez Suczawę i Jassy. Trasa pozwoliła szybko spojrzeć na Ukrainę Zachodnią, Rumunię, Mołdawię i znowu Ukrainę w okolicach Odessy. Przemieszczaliśmy się cały czas w kierunku Perekopu – przesmyku, za którym rozpościera się krymski półwysep. Zatrzymujemy w Krasnoperekopie – przez to miejsce musiała przejeżdżać znakomita większość podążających na przestrzeni setek lat w kierunku Podola, Litwy lub na Krym. Tu rozpoczynała się wędrówka po wyobrazeniach o Wschodzie współczesnym, przestrzeni u podłoża mającej tatarską historię - „zastąpionymi” sowieckimi porządkami - na krótko w obliczu czasu i decydująco w obliczu kultury. Dziś to miasteczko z pozostałościami architektonicznych osiągnięć komunizmu, przemieszane z kalkami kiczowatych wyobrażeń urokliwego zachodu. Obok porzuconych „bolszych” budynków garnizonowych i blokowisk, stały handlowe pawiloniki upiękzone wysuszonymi klombikami i rabatkami, małą fontanną i plastikowymi figurami bohaterów współczesności - Hydraulik, Szofer, Striptizerka i Kozak z owieczkami! Wizerunku Tatarów nie było!

Tuż za miasteczkiem step – słynnym krymski step, rozciągający się po horyzont. Celem wyprawy była Eupatoria. Pojechaliśmy drogą na Czarnomorskoje, skręcając w Razdolnoje na południe – z prawie dwóch tysięcy km pozostało nieco ponad sto. Spoglądając na przestrzenie pokryte spaloną trawą, mijaliśmy po drodze ledwie sklecone chałupy, przysiółki i wsie. Zdarzały się pola i poletka z uprawianą tu najczęściej kukurydzą, gdzie stały pozostałości gigantycznych, betonowych systemów sztucznego nawadniania. Raz po raz w obejściach domków i przy drodze widać było sylwetki ludzi i ich zmęczone twarze – zdradzające niekiedy mongoidalne rysy. Wczesnym popołudniem byliśmy na miejscu, gdzie przywitały nas szare blokowiska, wszędobylski kurz wzbijany przez samochody, kotłujące się w korku przy samym wjeździe do miasta i bohaterki Ziła na postumencie, choć cokolwiek zaniedbany.

Pretekstem do przyjazdu był Międzynarodowy Festiwal Kultury Karaimskiej w Eupatorii. Karaimi - to dalecy potomkowie Chazarów, z etnogenезą semicką, turecką, słowiańską,

wyznawcy karaimizmu, religii, zakładającej, że jedyną podstawą wiedzy i praktyki religijnej jest Biblia. Określenie „Karaimi” pojawiło się w IX w. n.e. (sł. kara, w j. hebrajski oznacza czasownik czytać). Dalecy potomkowie tamtych ludów mieszkają także w Polsce Dumni ze swojego orientalnego pochodzenia, mimo niewielkiej liczebności stanowią bardzo egzotyczną i intrygującą mniejszość etniczną (obecnie niecałe 130 osób). W granicach współczesnej Polski zamieszkali po II wojnie światowej, uciekając z terenów obecnej Litwy, gdzie znajduje się nieformalna stolica Karaimów polskich i litewskich - Troki k/Wilna. Powodem uroczystości było ponowne otwarcie Wielkiej Kienesy – najważniejszej karaimskiej świątyni, dokonane w dwustolecie jej powstania, a zrujnowanej sowieckimi porządkami. Odrestaurowany kompleks świątyń karaimskich położony jest w środku starego miasta, zaniedbanego i właściwie porzuconego. Charakterystyczne wąskie i kręte uliczki, przy których skupione są niewielkich rozmiarów domki, w kilku przypadkach odmalowane lub nawet odremontowane – przywodzą na myśl bliskowschodnie miasteczko. Z boku Wielkiej i Małej Kienesy, na dziedzińcu porośniętym winoroślą znalazła miejsce karaimska restauracja z kybynami, basturmą czy doskonałą chałwą. Obok małe muzeum, zaaranżowane z ocalałych przedmiotów, dokumentów i świadectw świetności karaimskiej, w dużej części pochodzących z podolskiego Halicza! Stroje, przedmioty użytku codziennego, są jakby przed chwilą przeniesione ze świata baśni tysiąca i jednej nocy. Historia Karaimów w ścisły sposób wiąże się z dziejami Tatarów, nie tylko poprzez Krym, ale wielowiekowe współlistnienie i przenikanie kultur o odmiennych korzeniach – zbliżonych podobnymi elementami, czy wręcz zbieżnymi – poprzez język, kalendarz, zdobnictwo, zapożyczenia. Współgzystowali także w Trokach, sprowadzeni i osadzeni tam pod koniec XIV w. przez Witolda, księcia litewskiego.

Eupatoria ma co najmniej dwa i pół tysiąca lat, rządili nią Grecy, Rzymianie, a w czasach chanatu krymskiego była drugim co do wielkości po Baczysaraju, miastem półwyspu. Mit wielonarodowościowy, wielokulturowe oblicze Eupatorii od nowa definiowane przez współczesnych mieszkańców, znajdują swoje odbicie w czynnych świątyniach różnych obrządków. W obrębie starego miasta, prawie obok siebie znajduje się meczet, cerkiew prawosławna, synagoga i cerkiew ormiańska. Poza ta ostatnią, wszystkie w ostatnim czasie zostały odrestaurowane i otwarte dla wiernych oraz zwiedzających. Do meczetu Dżuma-Dżami z XVI w. wzorowanym na Hagi Sophii, trudno dostać poza wyznaczonymi godzinami. Przy samym wejściu rozłożone były kramy z pamiątkami i specyfikami wschodnimi. Sprzedająca w nich Gulja, piękna Tatarka, serdecznie zapraszała na tatarski festiwal

odbywający się corocznie w sierpniu.. Udostępnionymi dla turystów są również ruiny teke - mużułmańskiego klasztoru Derwiszów oraz resztki meczetu Szukułaj-efendi. Wśród ruin starego miasta z zewnątrz obejrzyć można mury tureckiej łaźni. Dawna świetność tych miejsc przeminęła i powoli znika pod naporem kolejnych porządków – czy raczej nieporządków. Sama świadomość przeznaczenia oglądanych resztek murów czy rozrzuconych niedbale kamieni uzmysławiała jednak, jak zorganizowaną społeczność stanowili Tatarzy. Jak ze stepowego życia, koczowniczych przyzwyczajęń potrafiła przejść do innego stylu życia. Ślady wpływów arabskich są ewidentne, rola jaką odegrał islam niezaprzeczalne.

Cały Krym słynie z wielokulturowej przeszłości, a we władaniu mieli te tereny Taurowie, Kimerowie, w VI w p.n.e. kolonie zakładali tu Grecy, później zwierzchność przejęli Rzymianie, Alanowie, Goci, Hunowie, Chazarowie i Kumanie, plemiona ruskie i wreszcie Tatarzy. Za ich panowania Krym staje się tatarskim półwyspem. Potomek Czyngis-hana, Hadzi Girej z rozpadającej się Złotej Ordy, założył w 1427 r. Chanat Krymski, który w 1475 sułtan turecki Mehmed II uzależnił od Imperium Osmańskiego. Sułtani decydują od tego momentu o polityce zagranicznej i wyborze chanów krymskich (wyłącznie z rodu Gireja). Chan stojący na czele państwa zasięgał rady u muftiego, wezyra i najwyższego sędziego oraz Wielkiej Rady nazywanej Wielkim Dywanem. Społeczność dzieliła się na bejów - naczelników wielkich rodów, będących dziedzicznymi członkami Dywanu, mirzów - niższą szlachtę oraz ludności zależną. Źródłem utrzymania Tatarów krymskich były przede wszystkim uprawy zbóż i wina, hodowla zwierząt, handel, rzemiosło (słynne szable krymskie), choć bardzo poważne dochody zapewniały łupy wojenne i handel niewolnikami. Za panowania Mengli Gireja przeniesiono stolicę chanatu do Bakczyseraju, gdzie powstała rezydencja chańska ze słynnymi ogrodami. Po wojnie Rosji z Turcją (1768-1774) Chanat Krymski po krótkim okresie pozornej niezależności zostaje całkowicie zaanektowany, stając się gubernią taurydzką - częścią carskiej Rosji (1783). Od czasu rewolucji październikowej do 1991 r. niepodzielnie panował na Krymie Związek Radziecki. W czasie wojny na krótko Krym zajęli Niemcy, a Stalin pod zarzutem kolaboracji z okupantem, deportował w ciągu dwóch majowych dni 1944 r. ponad 200 tys. Tatarów i przy okazji Ormian, Karaimów, Greków, Niemców i Żydów. Obecnie Półwysep Krym to Ukraina, od 1989 r. trwa masowy powrót Tatarów. Szacuje się, że na Krymie mieszka już ponad 250 tys. spadkobierców krymskiego chanatu. Około dwie trzecie ludności miejscowej stanowią napływowi Rosjanie, zasiedlający głównie były ziemie Tatarów. Połowa tatarskich repatriantów żyje w nędznych warunkach, bez prądu, dostępu do wody, a bezrobocie dotyczy prawie 70% spośród nich.

W ogromnym skrócie to historia Krymu – rozpisywana zresztą współcześnie na nowo. Spotkani jeszcze w Polsce podczas jednej z konferencji – młodzi historycy Tatarzy krymscy zaświadczyli, że odważnie opisują dzieje Tatarów i swojego Krymu. W Polsce warto zajrzeć do znakomitej rozprawy na temat - Tatarzy krymscy walka o naród i wolną ojczyznę, dr hab. Selima Chazbijewicza, polskiego Tatara, prezes Rady Centralnej Związku Tatarów Polskich. Pobyt na Krymie stał się konfrontacją z własnymi wyobrażeniami i dotychczas zasłyszonymi i przeczytanymi relacjami o Krymie, jako miejscu szalenie atrakcyjnym kulturowo i turystycznie.

Jak opowiedzieć o współczesnym Krymie? Poprzez obraz i refleksje zbierane w podróży? Choć to zabieg arbitralny, niech ta opowieść będzie subiektywną podróżą po Krymie i tatarskości. W czasie krótkiego pobytu zdarzyliśmy szybko przejechać przez zachodnią część półwyspu. Wyjeżdżając z Eupatorii mijaliśmy wielkie słone jezioro po jednej stronie, a po drugiej Morze Czarne, bardzo spokojne i łagodnie przyglądające się tej ludzkiej mozaice, która mozolnie układana jest przez wieki nad jej brzegami.

Oglądamy Saki, miasto uzdrowisko położone 23 km na wschód w kierunku Eupatorii – gdyby nie opisy w przewodnikach, śmiało zakwalifikować można by je do miast Górnego Śląska, choć słynie z leczniczych błot znajdujących się w płytkich jeziorach. Czas zawieszenia widać wszędzie w mijanych wsiach, miasteczkach, kołchozach. Głównym punktem naszej „tatarskiej” wycieczki był meczet – ogromna budowla pojawiła się nagle za zakrętem przy wyjeździe z Saki. To pierwszy namacalny znak nowej rzeczywistości – arabski meczet, z wysokimi minaretami, przykryty wielką, błyszczącą kopułą. Obok parterowy budynek przypominający szkółkę lub miejsce zebrań. Teren liczący co najmniej 3 tys. metrów kwadratowych, okala betonowy płot wyraźnie wskazujący, że to jeszcze teren budowy. Sam meczet wyglądał na jeszcze nieużytkowany.

W Symferopolu - stolicy Krymu, przemysłowym mieście – mocno zaniedbanym, a właściwie na wpół zrujnowanym, zobaczyliśmy ogromny dworzec w stylu późno rosyjskim i poznaliśmy co znaczy jeżdżenie po Ukrainie w godzinach szczytu, całkowicie zakorkowaną ulicą, na której głównymi umiejętnościami było używanie klaksonu i wymuszanie pierwszeństwa. Szybko zapadający zmrok uzmysłowił, jak bardzo przydają się dobre światła samochodowe w zabudowanej i fatalnie oznakowanej stolicy Krymu. Zresztą problem drogowskazów, nieścisłych czy nawet błędnie podawanych odległości, nieoznakowanych

dróg i samochodów uporczywie oślepiających „długimi” światłami - towarzyszył nam od początku wędrówki.

#### Rzeczywistości wymieszane

Jałta - po drodze zatrzymując się w przydrożnym barze z czeburekami – rozpowszechnionymi na całej Ukrainie plackami z mięsem, których spopularyzowanie przypisuje się Tatarom, choć pochodzenie wg niektórych źródeł czeburek ma karaimskie. Tuż przy barze stają stragany, na których znaleźć można warzywa i owoce. Pojechaliśmy malowniczą doliną rzeki Belbek, tuż obok wielkiego kanionu i wodospadów. Droga prowadziła w kierunku Jałty, ale by dojechać trzeba było pokonać ponad dwadzieścia kilometrów serpentynowej drogi w górę. Ponad 40 minut wspinania się ciasnymi zakrętami wjechaliśmy na polanę z tatarską osadą pod szczytem Aj Petri (1234 m n.p.m.), gdzie oglądamy wielbłądy, sokoły i ujeżdżalnię koników. Przy ścieżce wiodącej do punktu widokowego na Jałtę, rozłożone były stragany z pamiątkami i nakryciami „krymkami”, „tatarkami” – w języku tatarskim „takiye”. Obok stoiska z derkami, dywanami, łojem niedźwiedzia i bobra oraz winami. Wokół rozstawione ruszty z szaszłykami i pieczeniami zapraszały do kilku domowych lokali. W tym miejscu widoki po raz kolejny, potwierdzały różnorodność Krymu – zaskakującego szybko zmieniającym się krajobrazem – od stepowego po wysokogórski i łagodnie nadmorski. Dość dowolnie postawione lokaliki – w środku zaaranżowane były dwojako - na wzór wschodni, z możliwością zasiadania po turecku, wśród bogato zdobionych poduszek, sugerujący orientalny zestaw dań i sposób spożywania. Połączenie dwóch światów – po jednej stronie stół na sposób wschodni, po drugiej stoliki i krzesła z plastikowymi obrusami i kwiatkami w wazonach. Gospodarz w bardzo uprzejmy i profesjonalny sposób zaprowadził nas do stołu. Prawdziwa uczta rozpoczęła się próbowanie wina domowego wyrobu, mocne, słodkie z wyraźnie wyczuwalnymi smakami jeżyn, borówek, róży czy śliwek. Tatarskie potrawy były spełnieniem wschodniego mitu! Podano przygotowane na miejscu baranie szaszłyki, ryżowy płow, zupę szorbę, warzywa i tatarską herbatę ziołową. Lokal prowadzony był przez całą rodzinę tatarską – jak powiedział gospodarz Tatara o ałtajskich rysach, przyjechał na Krym z Uzbekistanu w 1989 roku, z pierwszą falą Tatarów powracających ze stalinowskiego zesłania. Codziennie dojeżdża do pracy ponad 20 km krętą drogą na Aj – Petri z dużej wsi Sokolnoje, gdzie mieszka spora grupa Tatarów.

Z Aj-Petri zjechaliśmy prosto do Jałty - zdumiewającej odrestaurowanymi budynkami z carskich czasów, pomnikiem Lenina w otoczeniu palm i sąsiedztwem McDonalda,

wstąpiliśmy do Liwajdy, aby zobaczyć pałac Woroncowa – gdzie Wielka Trójka podpisała jałtańskie deklaracje. Zdążyliśmy zobaczyć z okien samochodu część krymskiej riwieri i Jaskółcze Gniazdo, symbole wczasowej rzeczywistości, znakomicie utrzymane, imponujące architekturą i położeniem na zboczach skał wchodzących do Morza Czarnego. Wracając mijaliśmy te smutne pasiołki – dumnie trwające, pod malowniczymi skałami, w bezkresnym stepie. Powracający Tatarzy są dla dzisiejszej Ukrainy dużym problemem społecznym i politycznym. Znakomicie opisuje to zjawisko Natalia Gaćko w artykule pt. Tatar wraca na Krym, opublikowanym w Polityce (nr 23/2005) . Tragiczne i mordercze deportacje w 1944 roku, specposielenia – obozy przymusowego osiedlenia w Kazachstanie i Uzbekistanie, pieriestrojka i wielki powrót kosztem wyrzekania się dorobku życia, i beznadziejna walka o bezprawnie skonfiskowane mienie, w odpowiedzi powstawanie „samozachwatów” (samowolka budowlana), skleconych budek i „wagonczików” , manifestacje i protesty, walka z Rosjanami i ukraińską administracją o prawo do ziemi na Krymie– tworzą współczesny los tatarski. Z Aj-Petri zjechaliśmy prosto do Jałty - zdumiewającej odrestaurowanymi budynkami z carskich czasów, pomnikiem Lenina w otoczeniu palm i sąsiedztwem McDonalda, wstąpiliśmy do Liwajdy, aby zobaczyć pałac Woroncowa – gdzie Wielka Trójka podpisała jałtańskie deklaracje. Zdążyliśmy zobaczyć z okien samochodu część krymskiej riwieri i Jaskółcze Gniazdo, symbole wczasowej rzeczywistości, znakomicie utrzymane, imponujące architekturą i położeniem na zboczach skał wchodzących do Morza Czarnego. Wracając mijaliśmy te smutne pasiołki – dumnie trwające, pod malowniczymi skałami, w bezkresnym stepie.

#### Zachód po bachczyserajsku

Na koniec Bachczysaraj - serce Krymu, dawna stolica krymskich Tatarów. Docieramy tam wcześniej rano, aby zdążyć choć spojrzeć na pałac Chanów, opiewane przez poetów ogrody chanów i niedostępne twierdze. Miasto położone przy drodze z Symferopola do Sewastopola, pomiędzy dwoma centrami polityczno-kulturowymi Autonomii Krymskiej, pozornie nie różni się od pozostałych zaniedbanych posowieckich miejsc w tej części świata. Przy wjeździe wielka fabryka, gigantyczne linie wysokiego napięcia, pomnik bohaterom – wyzwolicielom, „folklorystyczny” przystanek z obowiązkową mozaiką – całkowicie zaśmiecony, jak powszechnie traktowana jest na Ukrainie cała publiczna przestrzeń. Słabo widoczny drogowskaz z napisem „Pałac Chana” prowadzi w dół krętymi uliczkami, przy których stają najwyżej jednopiętrowe kamienice, z odpadającym tynkiem. W dali widać domy z ogródkami



i całkowicie opustoszałe uliczki. Pałac wyłania się znienacka, położony w lekkim obniżeniu terenu, swoje istnienie manifestuje minaretami. Przed głównym wejściem stragany różności i kotłowanina turystów, posługujących się językiem rosyjskim. Pałac można zobaczyć z zewnątrz i zwiedzić z przewodnikiem, właściwie zobaczyć fragment dawnych posiadłości chanów. Pogoda nie sprawia zawodu, „rajskie” słońce, chwilami jest po prostu upalnie, a przed nami ostatni punkt współczesnego wędrowania po przeszłości i teraźniejszości – skalna twierdza Czufut Kale, czyli Żydowska Twierdz. Karaimskie skalne miasto, które obok Eupatorii jest najważniejszym dla Karaimów miejscem związanym z własną tożsamością i kulturą. Symbolizuje zarazem przenikanie kultury Karaimów i Tatarów. Wcześniej była to siedziba chana – Kykr-Er, zanim w Bachczysaraju stanął pałac, później w twierdzy chronił się chan np. w czasie zagrożenia. Do Czufut Kale prowadzi od pałacu Chanów prosta droga, zmieniająca się w coraz węższą dróżkę. Po drodze kilka orientalnie stylizowanych restauracji i plac asfaltowy z kolejną, wielką wystawą kramów – kult „sprzedaży wrażeń i kawałka Krymu”. Po prawej stronie skalna ściana, z lewej strony przełęcz, po kilkuset metrach i prawie tyłuż straganach z ziołami z pobliskich wzgórz, filcowymi kapeluszami i leczniczymi poduszczkami, przechodzimy obok prawosławnego monasteru Zaśnięcia Marii Panny (Uspienskiego), który mnisi zaczęli wykuwać na przełomie VIII i IX w.. Wszędzie festiwal fotograficzny – uwieczniania siebie na tle „zdobytego” pałacu, monasteru, później twierdzy karaimskiej. Ścieżka pnie się coraz wyżej, a po przeciwnej stronie widać siedziby ludzkie i pieczary, wykute w skale, zawieszane nad przepaścią. W trakcie wspinaczki, wzruszające spotkanie z Polakiem mieszkającym w pobliżu Bachczysaraju - Panem Janem, sprzedawcą ziół i poduszek. Jego tragiczne losy, wywózka z okolic Tarnopola pod koniec lat 50-tych, pozostawienie w pustkowiu, w obcym miejscu, bez środków do życia było gwałtownym powrotem do haniebnej współczesności, losu Polaków na Wschodzie, oblicza sowieckiego systemu, losu tylu narodów i społeczności, osobistej tragedii człowieka. Po tym spotkaniu, wyłaniająca się na szczycie skalistych grani skalna forteca - Czufut-Kale – jawiła się jeszcze bardziej majestatycznie i złowrogo.

Twierdza pochodzi z X-XII wieku, a ostatecznie opuszczone zostało dopiero na początku XIX w. Składa się z wykutych w skałach jaskiń, zachowały się dwa karaimskie domy modlitwne (kenesy), część murów obronnych i cysterna na wodę. To tutaj byli więzieni ważniejsi jeńcy Chanatu Krymskiego, w tym polscy hetmani i posłowie, Czufut-Kale - zamieszkałe było także przez Ormian, Greków, Włochów z Genui i Żydów. Nad wąwozem znajduje się grobowiec (z 1437 r.) Dżaniki-chan córki Tochtamysza - władcy Złotej Ordy w latach 1380-

1395. Między innymi w Czufut Kale kręcono część "Pana Wołodyjowskiego". Twierdza jest prawdziwą Mekką Karaimów, tuż obok w dolinie Josufata ogromny, ponad tysiącletni karaimski cmentarz, magiczny kamienny las – gdzie i obecnie dokonuje się karaimskich pochówków. Oprowadza Karaimka, która opowiada o cmentarzu i Karaimach z szybkością karabinu maszynowego, z wielką wprawą przeskakując nad wystającymi korzeniami i kamieniami na wąskiej ścieżce prowadzącej do doliny Josufata. Opowiada o aktywności społeczności karaimskiej, co przejawia się m.in. opieką nad Czufut Kale, młodzieżowymi obozami, w ramach których ruszyły prace nad oczyszczaniem zabytkowego miejsca.

Z Bachczyseraju – „miasta ogrodów” ruszyliśmy z powrotem do Polski. A przecież jeszcze Teodozja! Sudak! Chersonesz! Wino Masandra czy Koktiebel! A jaskinie, wodospady, morskie wrota, plaże! A Tatarzy! Obecnie Półwysep Krym to Ukraina, od 1989 r. trwa masowy powrót Tatarów po kilkudziesięciu latach od stalinowskich czystek. Szacuje się, że na Krymie mieszka już ponad 250 tys. spadkobierców krymskiego chanatu. Około dwie trzecie ludności miejscowej stanowią napływowi Rosjanie, zasiedlający głównie byłe ziemie Tatarów. Połowa tatarskich repatriantów żyje w nędznych warunkach, bez prądu, dostępu do wody, a bezrobocie dotyczy prawie 70% spośród nich<sup>176</sup>.

### **Wspólnota „karnawałowa” – etnicy i badacze**

Karnawał jest odwróceniem uznawanego powszechnie porządku, nie chaosem, ale właśnie „światem na opak”, gdzie zawieszane są naturalizowane prawa, obowiązki i reguły funkcjonowania danej społeczności. Na chwilę, na określony czas, będąc okazją do swoistej „higieny” ludzkich zbiorowości, momentem oczyszczenia realizowanego przez zabawę, przebranie, chwilową zmianę tożsamości, maskaradę. Czas karnawału to także symboliczne pożegnanie dobrobytu, bezpiecznego funkcjonowania, swoistej beztroski – „mięsopest”, „zapusty” – związane ze zbliżającym się wielkim postem. Bynajmniej nie chodzi wyłącznie o odwołania przyrodnicze i kalendarzowe, gdzie ostatni etap zimy i przednówek łączył się z zagrożeniem egzystencji. Czas karnawału to zarazem magiczne zabiegi, wróżby, przebieranki mające przywołać życiodajne moce. Wpisany w chrześcijański kalendarz liturgiczny, wywodzony jest z tradycji greckich i rzymskich bachanalii oraz świąt agrarnych. A do spojrzenia przez metaforę karnawału na daną grupę ludzi i ich działania wystarczy

---

<sup>176</sup> Od 2014 roku Krym pozostaje pod okupacją Rosji.

usunąć pierwsze, najpowszechniejsze skojarzenia karnawału z kalendarzowym przełomem i cyklem przyrodniczym. Pozostaje wtedy karnawał – świętem, zabawą i widowiskiem.

Odwołanie karnawałowe nie jest przypadkowe, gdy metaforycznie ujmować poczucie utraty bezpieczeństwa, „wzgnania z raju”, rozpadu świata, który łatwo dostrzec w historii Bukowiny i społeczności tworzących tę kulturową przestrzeń, szczególnie do II wojny światowej. Zabiegi przywracania, ożywienia czy odtworzenia świata realnie już nieistniejącego Mircea Eliade nazywał mityzacją rzeczywistości czy wręcz przeżywaniem mitu powrotu ustanawiającego porządek danej wspólnoty. Poniższe uwagi i pytania będą więc poświęcone szczególnie temu zjawisku, w którym zasadniczą rolę odgrywają ludzie tworzący rzeczywistość, choć ta zdaje się dość nierzeczywista, jak kulturowa przestrzeń nazywana wielokulturową Bukowiną. Szybko wyjaśniam ten paradoks: większość zabiegów przywołujących dziewiętnastowieczną „Europę w miniaturze”, „mały Wiedeń”<sup>177</sup>, „wielokulturową Bukowinę” odnosi się do przestrzeni zniszczonych, wymazanych, nieistniejących, jednocześnie rytualne zaklęcia, odtwarzanie i przywoływanie tych przestrzeni tworzy nową, inną Bukowinę. Ta sama uwaga dotyczy społeczności budujących od nowa tę przestrzeń, wśród których szczególną rolę odgrywa grupa etników i badaczy związanych z procesem odtwarzania Bukowiny. Etnicy, czyli ci, którzy sprofesjonalizowali różne aspekty etniczności rozumianej za Steve'em Fentonem jako splot poczucia pochodzenia i kultury, podtrzymywany dla społecznego definiowania grup i granic pomiędzy nimi<sup>178</sup>. Najczęściej, choć nie zawsze, to liderzy różnych społecznych inicjatyw, elity regionalne, grupy pasjonatów, artyści i działacze, słowem – ludzie, którzy świadomie korzystają w swoim życiu z owego odwoływania się do dziedzictwa genów i kultury jako wyróżnień pomiędzy ludźmi. Niedaleko, a najczęściej wspólnie z etnikami pracują badacze, przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. Swoisty sojusz baumanowskich „prawodawców i tłumaczy” wskazuje na regulowanie kwestii władzy w systemach społecznych, czyli zdolności do narzucania wizji, wartości i regulowania społecznego porządku (nieporządku). Można zaryzykować także określenie: konstruktorzy społecznego porządku, którzy idee pochodzenia i kultury pobudzają

---

<sup>177</sup> Czerniowce – nieformalna stolica Bukowiny, obecnie najważniejsze miasto w części północnej regionu znajdującej się pod jurysdykcją Ukrainy. Interesujący obraz bukowińskiej stolicy w artykule: Krzysztof Czyżewski, *Czerniowce – zapomniana metropolia na rubieżach monarchii habsburskiej*, <http://pogranicze.sejny.pl/archiwum/krasnogruda/pismo/9/forum/czyzew.htm>, 20.10. 2009.

<sup>178</sup> I jak dodawał w błyskotliwej analizie: „etniczność” to termin sam w sobie niewyjaśniający niczego: Steve Fenton, *Etniczność*, Warszawa 2007, s. 17.

i stosują jako punkt odniesienia, pozwalający wzmacniać poczucie wspólnoty, „grupowości” i wspólnego przeznaczenia<sup>179</sup>.

Tytułowa karnawałowość tej grupy ludzi pozostaje pojęciem zaczerpniętym ze znakomitych diagnoz właśnie Zygmunta Baumana, który charakteryzuje współczesne relacje międzyludzkie jako nietrwałe, eksplozywne i chwilowe, przypominające karnawałowe odwracanie, czasowe zawieszanie codzienności samotnej z wyboru. Rozpad ideologicznie i kulturowo dwubiegunowego świata i powstawanie nowego nie-porządku jest jednym z istotnych powodów zainteresowania przestrzenią określaną jako Bukowina. Pomijając opisywanie historii tego obszaru i ludzi go zamieszkujących, wyłącznie zasygnalizujmy, że dzieje Bukowiny to dająca się odczytać uniwersalnie metafora dziejów Europy Środkowo-Wschodniej. Przez długi czas ziemia niczyja, teren pograniczny, niezamieszany i traktowany jako strefa buforowa między Zachodem i Wschodem. Przez górzysty teren, porośnięty lasami, wiodły raczej szlaki handlowe, niż skupiała się na nim szczególna uwaga organizacji państwowych powstających i upadających dookoła. W XIV i XV wieku zasadniczy wpływ na ten obszar mieli mołdawscy gospodarowie, a Bukowina jako część Mołdawii stała się areną wojen i rywalizacji: Rzeczpospolita i Turcja, później Austria i Rosja, zupełnie niedawno Związek Radziecki, Polska, Rumunia, Ukraina. W efekcie współczesna Bukowina pozostaje podzielona pomiędzy Ukrainę (część północna z Czerniowcami) i Rumunię (część południowa z Suczawą)<sup>180</sup>. Kryje się w tym także wyrazisty fenomen, przez który być może uda się uchwycić proces nieograniczony wyłącznie do problematyki terytorium i jego przyporządkowania politycznego czy geograficznego.

Próżno szukać stałego odniesienia, trwanie oznacza raczej zakotwiczenie niż jakąś naturalną czy geograficznie naturalizowaną odwieczność. Nieprzypadkowo zresztą poruszam wątek geografii, ponieważ pretekstem do podjęcia tego tematu stał się referat młodego geografa, wygłoszony podczas konferencji naukowej poświęconej problematyce Bukowiny w Suczawie w 2006 roku. Jedną z najczęściej pojawiających się tez w czasie wystąpienia prelegenta z Polski było przekonanie o możliwości, jak zresztą dowodził, jedyne i prawdziwe oznaczenia miejsca. Realnego, konkretnego, dokładnego terytorium nazywanego Bukowiną. Na dowód wskazywał i określał linie, naturalne granice, podziały, słowem przedstawiał mapę, z której precyzyjnie wynikać miało, gdzie znajduje się obszar zwany Bukowiną.

---

<sup>179</sup>Tamże.

<sup>180</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/Bukowina\\_%28kraina\\_historyczna%29](http://pl.wikipedia.org/wiki/Bukowina_%28kraina_historyczna%29), (dostęp: 30.12.2009).

Zmierzenie się z „oczywistościami”, które zazwyczaj okazują się bardzo wdzięcznym tematem do rozmów, są jeszcze ciekawszym pretekstem do spojrzenia na nieoczywistą rzeczywistość. Pierwsze spotkanie z obszarem obejmowanym określeniem Bukowina to w moim przypadku uczestniczenie w sentymentalnej „wycieczce na Kresy” z grupą polskich Ormian. Podróż przez współczesną Ukrainę, jak się szybko okazało, była częścią procesu współtworzonego przez polskich Ormian, który w skrócie określić można reterytorializacją, zabiegiem raczej identyfikacyjnym i tożsamościowym niż wpisującym się w popkulturowy schemat spędzania czasu wolnego<sup>181</sup>. Wspomnienie istotne o tyle, że spotkana wówczas grupa ludzi w zasadniczym zakresie przypominała zbiorowego bohatera – społecznego aktora tej krótkiej opowieści – wspólnotę badaczy i etników bukowińskich. Do Suczawy trafiłem dzięki zaproszeniu na konferencję przygotowaną przez Związek Polaków na Bukowinie. Stowarzyszenie jest jednym ze współorganizatorów corocznych „Bukowińskich Spotkań”: w ich ramach odbywają się festiwale pieśni i tańca bukowińskiego oraz konferencje naukowe. Wydawałoby się, dość niewinne zestawienie opozycyjnych systemów wartości i władzy. Jeden odnoszący się do żywiołowych, ludycznych korzeni, a drugi zanurzony (nominalnie) w racjonalistycznej, chłodnej i ostrożnej interakcji ze światem. W uproszczeniu oczywiście, jeśli spojrzeć na dane zdarzenia – w myśl interpretacji Ervinga Goffmana – jak na zbiorowe konwencje i grę w rzeczywistość społeczną czy na uczestników jako społecznego aktora<sup>182</sup>. W suczawskiej konferencji wziąłem udział „oczywiście” z powodu zainteresowania Bukowiną jako przestrzenią powiązaną z Ormianami. Historia tej grupy etnicznej (społeczności) związana jest ściśle nie tylko z obszarem Bukowiny, ale i bezpośrednio z Suczawą. Stolica Bukowiny Południowej do początków XX wieku była ważnym ośrodkiem ormiańskiej diaspory, siedzibą między innymi biskupstwa Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego<sup>183</sup>. Jadąc po raz pierwszy do Suczawy we wrześniu 2005 roku, starannie unikałem przygotowań „gabinetowych”. Bez lekceważącego czy ignoranckiego przekonania pomyślałem, że tym razem warto spróbować konfrontacji z zastanym światem bez uprzedzeń i wiedzy pozyskanych z analiz, opisów „historii”, opowieści czy wspomnień. Unikałem: spoglądania na mapy, fotografie,

---

<sup>181</sup> Artykuł dotyczący wspomnianego wyjazdu: Longin Graczyk, *Wędrowanie ku tożsamości. Podróż Ormian polskich w ponowoczesnych czasach*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, s. 185-193.

<sup>182</sup> Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. Hanna i Paweł Śpiewakowie, Warszawa 2000.

<sup>183</sup> Więcej informacji: Longin Graczyk, *Bukowina według polskich Ormian. Współczesne narracje, w: Relacje polsko-rumuńskie*, red. Helena Krasowska, Suczawa 2006.

rozprawy naukowe czy strony internetowe. Naiwnie, nieco „funkcjonalistycznie” chciałem spojrzeć na obraz Bukowiny „takiej, jaka się objawi”. Krótka rozprawka na ten temat paradoksalnie potwierdza owo „ukazanie się” Bukowiny, odsłaniające jednak także zupełnie inną przestrzeni niż konkretne miejsce na ziemi.

Wyobrażając sobie pominięcie źródłowego etapu konstruowania „laboratorium”, wpadłem w pułapkę błędnego założenia, że istnieje Bukowina jako autonomiczna realność, która powstała sama z siebie i podobnie autonomicznie funkcjonuje. I może nie nazywałem Bukowiny – „TA” (powstającą w mojej wyobraźni), ale z pewnością nadałem jakiś kształt tej wyobrażonej (niewyobrażonej) przestrzeni, mając bardzo konkretne skojarzenia z rumuńską państwowością (jurysdykcją), burzliwymi i skomplikowanymi dziejami oraz prawie reklamowym sloganem – „miniatura Europy”. Postrzegając tak określoną przestrzeń jako coś, co istnieje, chciałem przekonać się bezpośrednio i właśnie „na miejscu”, co to takiego. Choć uświadamiałem sobie, że czegokolwiek o Bukowinie się dowiem, pozostanie wizją, obrazem selektywnej i subiektywnej pamięci poprzedników, w najlepszym razie opowieścią, obudowaną lepiej lub gorzej zastosowanymi pojęciami. Wspomniany wcześniej referat geograficzny spadł przysłowiowo – wprost w środek tych wątpliwości. Wykładający z wielką wprawą rysował Bukowinę, odwołując się do badań i wcześniejszych opisów, dokonując swoistego „uśrednienia” danych, szczególnie tych mocowanych historycznie. I gdyby nie fakt, że te dosłownie określone granice naturalne pochodziły jednak ze wskazań innych ludzi, byłem prawie gotów pogodzić się z tak czytelnie narysowanym pojęciem. Wbrew swoim intencjom i przekonaniom geograf znakomicie zilustrował problem, który wiąże się z każdym określeniem pojęcia, przestrzeni, kultury, zdarzenia. Określeniem tego problemu jest człowiek, który stwarza wszystkie te fenomeny, słowa, zjawiska (za Gombrowiczem dodając: i przez nie jest stwarzany). Zdałem sobie sprawę, że oto jestem świadkiem „powstawania” Bukowiny, przestrzeni wyobrażonej i symbolicznie pokazywanej, która jest jedną z wariacji na temat zajmujący ludzi uczestniczących w konferencji. Bukowina historyków posiadała konkretne opisy dziejów, często podawanych z narodowych punktów widzenia. Językoznawcy zakreślali obszar danymi językami, dialektami (z podkreśleniem wielojęzyczności jako wyróżnika mieszkańców tego obszaru), ich występowaniem, wpływami i użyciem. Etnografowie dodawali swoje esencjalne opisy, mapy obyczajów i tradycji czy podkreślanie wielokulturowości, raz jako fenomenu bukowińskiego, raz jako katalogu społeczności. Mój udział to scharakteryzowanie Bukowiny wirtualnej, czyli jej przedstawień w internetowej sieci, swoistej etnografii ukazującej się wersji cyfrowej.

Specjalnie przygotowany program informował o planowanej strukturze całego wydarzenia. Trzy dni wypełnione były wystąpieniami i dyskusjami, pogrupowanymi w trzy podejścia badawcze: historyczne, językowe i kulturoznawcze. Równolegle przewidziane zostały „atrakcje” kulturalne, będące w skrócie przedstawieniami folklorystycznymi i spotkaniami towarzyskimi. Fragment programu jednej z konferencji odczytać można w tym kontekście jak metryki poszczególnych „Bukowin”, określanych choćby samymi tytułami poszczególnych wstąpień:

„W kręgu historii

(...)

- Działalność Państwowego Urzędu Zaopatrzenia Artykułami Pierwszej Potrzeby w Rumunii
- Nicolae Iorga i Polacy
- Rumuńsko-polskie stosunki wojskowe w XX wieku
- Polska a Polacy w Rumunii po II wojnie światowej

W kręgu języka i kultury

(...)

- Stare polskie książki na terenie województwa Suczawa – świadectwo powiązań polsko-rumuńskich na przestrzeni wieków

W kręgu problematyki bukowińskiej

(...)

- Sylwetki kilku polskich górników pracujących w kopalni soli w Kaczyce w czasach austriackich
- Zaczyny dziennikarstwa polskiego na Bukowinie (1864–1888)
- Obraz Bukowiny wśród Bukowińczyków w Polsce
- Kilka uwag o związkach frazeologicznych dotyczących zwierząt w języku polskich Bukowińczyków
- Przemysł Maryi w Czerniowcach w latach 1884–1945”<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> Fragmenty programu konferencji „Bliżej siebie. Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy”, 11–13 lipca 2006, Suczawa, organizator: Związek Polaków w Rumunii.

Przedstawiana jest więc Bukowina jako: historia miasta, dzieje relacji narodowościowych, antropomorfizowana przez konkretnego Bukowińczyka, grupę ludzi, społeczności czy książki i czasopisma opisujące przestrzeń bukowińską. Przykłady i ilustracje można by mnożyć. Istotniejszy jest sam zabieg przeżywania tak zakreślonego miejsca przez zapośredniczenie w ludziach, wydarzeniach, wyobrażeniach. Z jednej strony jest to forma esencjonalizowania przestrzeni i kultury, z drugiej współtworzenie kulturowego zjawiska właśnie tego miejsca. Zabieg przypominający wypowiedzianie magicznych zaklęć czy dokonywanie zrytualizowanego, symbolicznego „odtworzenia” tego miejsca. Mitologizacja, która rekonstruuje Bukowinę już nie realną, fizyczną, ale jako opowieść, odniesienie, prezentację czy taneczny korowód, dokonywana jest przez ludzi. Kiedy cokolwiek określamy jako realne czy abstrakcyjne, podstawowym zabiegiem pozostaje odniesienie. Jako narzędzia pojawiają się miary ilości i jakości, zależności i powiązania. Miarą przestrzeni, jak udowodniał Yi-Fu Tuan, pozostaje człowiek, nie tylko poprzez ciało, ale i poprzez relacje między ludźmi<sup>185</sup>. Miejsce i przestrzeń pozostają ludzką konstrukcją, a trawestując biblijną inwokację, w ich początku zawsze jest słowo–pojęcie. Pojęciom nadawane są różne znaczenia, tak jak do różnorodnych oznaczeń bywają wykorzystywane, niezmienny pozostaje proces ustalania tych znaczeń. Dostrzegłem nieco później, że owo pojęcie niekoniecznie musi się wiązać z terytorium, ziemią, przestrzenią wyłącznie fizyczną. W ogóle nie musi „się wiązać”, „być powiązane” ani odwzorowywane w jakimś konkretnym miejscu, konkretnej kulturze, podobnie w danej społeczności. Na szczęście założenia, te swoiste przed-sądy, wypełniają się w chwili swojego sformułowania i jak dalece bywają błędzeniem, pokazały moje kolejne doświadczenia związane z pobytami na Bukowinie na początku XXI wieku.

Uczestnicząc w kilku spotkaniach, szczególnie zajmowałem się dokumentowaniem kolejnych spotkań nie tyle z Bukowiną, ile z ludźmi odwołującymi się do jej istnienia. Wprost zastanawiało mnie, dlaczego kilkadziesiąt osób (w wersji festiwalowej kilkaset) potrafi przemierzać ponad tysiąc kilometrów, raz, dwa razy do roku, i przez kilka dni spotykać się w jednym miejscu, podejmując jeden ściśle określony temat: Bukowina. Trudy podróży, zmiana codziennych przyzwyczajęń, przewidywalność zdarzeń (szczegółowo rozpisanych w programie) i monotematyczność wydają się wystarczającym powodem do jednorazowego przeżycia. A jednak większość uczestników bukowińskich zjazdów podkreślała, że spotykają się od wielu lat, często w tym samym gronie, często wyłącznie podczas konferencji

---

<sup>185</sup> Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. Anna Morawińska, Warszawa 1987.



i festiwalu, czy to w Suczawie, czy w Jastrowiu. Biorąc udział w kilku takich spotkaniach, zauważyłem, że zarówno występy pieśniarzy, muzyków, tancerzy, jak i występy naukowe przyjmują formę odświętnego, cyklicznego zdarzenia. I że ważniejsze jest samo przeżycie, poddane dość ścisłym regułom, z wypracowaną formą, dosłownie przypominającą rytualny obrzęd. Treścią pozostawało niezmiennie „przywoływanie” i „odtworzenie” Bukowiny. Natomiast „aktorami” tego widowiska, połączonego z radosną zabawą, wycieczkami i biesiadami, byli ludzie odnoszący się do Bukowiny zarówno w swoich tożsamościowych opowieściach, jak i pasjach czy wykonywanych zawodach. Szczególnie zwracało uwagę to, że najwięcej miejsca i czasu na mówienie o Bukowinie poświęcali ludzi mniej i bardziej związani z profesjami, opisując pokrótce – żyjący z tego, że mówią, piszą i pokazują. Dość wyraźnie wśród uczestników spotkań wyodrębniły się dwie grupy. Zachowując tytułowy podział: pierwsza to etnicy, czyli organizatorzy, działacze i członkowie zespołów i przedstawiciele grup etnicznych odwołujący się do bukowińskiego pochodzenia lub sentymentów, deklarujący „przywracanie pamięci” i podtrzymanie wielokulturowych tradycji regionu. Grupa druga to badacze, czyli naukowcy, podróżnicy, adepci wtajemniczeń różnych dyscyplin naukowych, próbujący uchwycić za pomocą pojęć, różnych ujęć i podejść Bukowinę, społeczności zamieszkujące tę przestrzeń, a zarazem określić, jak powstał, jak wyglądał, przebiegał i przenikał kulturowy fenomen Bukowiny. Anna Danilewicz, poetka, polskojęzyczna Ormianka z Bukowiny, tak we wspomnieniach przedstawiała tę kulturową „scenę”: „Teren ten był zamieszkały przez różne narodowości i różne religie żyjące w tolerancji, o której wcale nie wiedzieli. Uważali, że skoro sąsiad rozmawia innym językiem i wyznaje inną wiarę, to widocznie tak ma być i jest to całkiem normalne. Nikt nie stawiał się wyżej, bo wyżej był Bóg. A skoro stworzył taką różnorodność, nie było potrzeby uczyć tolerancji”<sup>186</sup>.

Początek spotkań i „odkrywania” Bukowiny to przełom lat 80. i 90. XX wieku. „Ojcem” renesansu bukowińskiego pozostaje Kazimierz Feleszko, profesor sławistyki, urodzony w Czerniowcach, z których uciekł w ramach „repatriacji”, by po kilkudziesięciu latach wrócić do miejsc lat dziecięcych. Stał się inspiratorem, przewodnikiem i współorganizatorem fenomenu tożsamościowego, który przybrał formę dorocznych spotkań, swego świętowania, z zachowaniem obrzędowego podziału na festiwal pieśni i tańca oraz konferencje naukowe. Helena Krasowska w krótkiej biografii Kazimierza Feleszki

---

<sup>186</sup> Powtórzenie cytatu za: Kazimierzem Feleszko, *Śladem „Homo bucovinensis”*, w: *Bukowina po stronie dialogu*, red. K. Feleszko, Sejny 1999, s. 6.

wskazywała na wyraźnie emocjonalny charakter jego działań: „Poczucie to jest tak silne, że zwraca się on na stałe ku Krainie swojego dzieciństwa – Bukowinie. Najpierw jest to współorganizowanie festiwali «Bukowińskie Spotkania», w których uczestniczą reprezentanci wszystkich narodowości zamieszkujących Bukowinę, później jako naukowiec organizuje konferencje bukowinoznawcze na skalę międzynarodową”<sup>187</sup>.

Współrealizatorem idei przywrócenia pamięci o bukowińskim fenomenie, z jednoczesnym podjęciem próby jego odtworzenia, jest etnograf i animator kultury z Piły – Zbigniew Kowalski. Wspólnie skupili wokół swoich działań grupę ludzi współtworzących współcześnie Bukowinę. Dosłownie zajmując się reterytorializacją i konstruowaniem swojego miejsca, które z „oczywistego” terytorium przekształciło się w formę odświętnego spotkania. Społeczność „Bukowińczyków” istniejąca w rozproszeniu, pozbawiona kontaktu, znalazła się w XX wieku w położeniu charakterystycznym dla zbiorowości zamieszkujących cały obszar środkowoeuropejski. Miejsca urodzenia, pochodzenia, tożsamości ich dziadków, a często i rodziców pozostawały tylko przywołaniem w opowieści, czasem obrazem z zachowanych zdjęć. Gwałtowne zmiany społeczne związane z przesiedleniami, migracjami powojennymi, zmianą granic i repatriacjami zostawiły po sobie ogromne spustoszenie i kulturową degradację. Koniec totalitarnego eksperymentu na przełomie lat 80. i 90. XX wieku to upowszechniające się zjawisko „powracania do korzeni”. Jednak nie wprost i nie na zasadzie ponownej repatriacji i rewindykacji terytorialnej. Profesor Feleszko świadomie odnosząc się do poczucia wspólnoty, uruchamiał proces reintegracji opartej na etnicznych i kulturowych identyfikacjach: „Żyjącym jeszcze rzeszom Polaków bukowińskich chcemy przypomnieć i objaśnić ich korzenie kulturowe i językowe. Tym, którzy pozostali na podzielonej Bukowinie, choć nielicznym i rozproszonym – ich korzenie polskie. Tym przesiedlonym po wojnie do Polski, z ich jakże bolesnymi doświadczeniami adaptacyjnymi – ich korzenie bukowińskie. W realizacji tego wyzwania pomocni okazali się Bukowińczycy żyjący w Polsce”. Wspominając początek spotkań, wskazując źródło podtrzymujące więzy społeczności, wybitny sławista opisywał dalej swoje podróże do „kraju lat dziecięcych”. Przedstawiając „założycielski mit”, w którym pojawia się wielokulturowa wspólnota, geniusz miejsca, silne więzy sąsiedzkie, charakteryzował okoliczności ponownych narodzin Bukowiny: „... pomysł nie zapadł przy tzw. zielonym stoliku. Pomysł wyszedł

---

<sup>187</sup> Helena Krasowska, *Naukowiec rodem z Bukowiny – Profesor Kazimierz Feleszko*, <http://www.tpr.pl/index.php?podstrona=artykul&id=139> (dostęp: 20.10.2009).

od tych ludzi, którym jakiś długi czas jeszcze po wojnie brakowało tych starych, tych innych niby, ale swoich sąsiadów”<sup>188</sup>.

Opowieść przypomina mit założycielski, a może raczej odnowicielski wspólnoty, która pomimo kilkudziesięciu lat od fizycznego rozpadu całej społeczności podtrzymuje pamięć o wymazanym świecie. Potrzeba spotkania przybiera postać faktycznych zjazdów, biorą w nich udział reprezentanci poszczególnych grup odwołujących się do etnicznych relacji i przedstawiciele różnych aktywności zawodowych, zajmujący się problematyką okołobukowińską. Przeobrażenie na chwilę w stuprocentowego Bukowińczyka, „wyjście” na kilka dni z codzienności, symboliczne przywracanie „rajskiego świata”, wyrażane przez widowiskowe tańce w wykonaniu ludzi przebranych w stroje „bukowińskie”, barwny korowód i przemarsze w miejscach organizowanych spotkań w pełni przypominają opis karnawałowego święta. Zbigniew Kowalski tak przedstawiał powołanie i początki corocznego święta, zabawy i widowiska – karnawału bukowińskiego: „Idea takiej Bukowiny jako zwartej wielonarodowościowego tworu budowanego przez wszystkie zamieszkujące tam nacje, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, stała się przedmiotem zainteresowań badawczych i organizacyjnych Piłskiego Domu Kultury. Znalazły one wyraz w dwóch formułach organizacyjnych: Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym «Bukowińskie Spotkania», organizowanym corocznie od 1990 roku w Jastrowiu i w Pile, gdzie po wojnie osiedliło się kilkanaście rodzin bukowińskich Polaków, oraz międzynarodowych konferencjach naukowych.

Wszystko zaczęło się od powstania w 1986 roku i działalności Zespołu Obrzędowego Górali Czadeckich „Jastrowiaczy” z Jastrowia... Festiwal zaś jest efektem nawiązania kontaktów z innymi grupami przesiedleńców z Bukowiny oraz Polonią z jej obydwu części, co z kolei zaowocowało pomysłem zorganizowania spotkania wszystkich grup folklorystycznych bukowińskich Polaków. Pierwszy festiwal odbył się w dniach 22–24 czerwca 1990 roku w Jastrowiu jako Festiwal Folkloru Górali Czadeckich i wzięły w nim udział wszystkie (siedem) zespoły folklorystyczne Górali bukowińskich – Górali Czadeckich działających wówczas w Polsce oraz dwa zespoły z Bukowiny – polonijny z Pojana Mikuli w Rumunii i ukraiński z Czerniowiec. Udana prezentacja, niepowtarzalna atmosfera, odnajdywanie się rodzin i sąsiadów, płacz i radość, wspólne zabawy do rana... stały się nie tyle wyzwaniem (...) – ile wręcz zobowiązaniem do kontynuowania imprezy. Druga edycja festiwalu odbyła

---

<sup>188</sup> Kazimierz Feleszko, *Słowo wstępne*, w: *Bukowina – wspólnota kultur i języków*, red. Kazimierz Feleszko, J. Molas, Warszawa 1992, s. 5.

się w Jastrowiu na przełomie maja i czerwca 1991 roku, a grono uczestników poszerzono o kolejne grupy polonijne oraz sąsiadów – zespoły ukraińskie i rumuńskie<sup>189</sup>.

Tak wypełniać się zaczęła kulturowa przestrzeń, w której nadzwyczaj ważna rola przypadła „prawodawcom i tłumaczom”, jak wnikliwie opisywał Zygmunt Bauman grupy intelektualistów we współczesnym społeczeństwie (społecznościach). Ustanawiają porządek od nowa, skupiając tożsamościowe zagubienie w jakże ponowoczesnej formie *communitas*, żywiołowej i pozbawionej hierarchii grupie ludzi, zwoływanej do podjęcia podróży sentymentalnej i tożsamościowej. Z łatwością dostrzec można w tych działaniach zabiegi służące wynajdywaniu i definiowaniu „kultury Bukowiny”. Pytanie Fentona dotyczące etniczności, w którym istotniejsze jest nie to, czym owa etniczność jest, lecz kto ją konstruuje, w naszym bukowińskim przypadku znajduje odpowiedź: działacze etniczni oraz współtworzący to zjawisko naukowcy i badacze różnych dyscyplin. Doroczne spotkania przedstawicieli tych grup podczas Dni Polskich w Suczawie, podobnie w Jastrowiu i kolejnych miejscach związanych z *homo bucovinensis*, są okazją do zaobserwowania – charakterystycznego dla czasów późnej nowoczesności czy też ponowoczesności – wyłaniania się wspólnoty. Wspólnoty, którą jako „karnawałową” czy „szatniową” definiował między innymi Zygmunt Bauman, opisując „płynne”, nietrwale, eksplozywne i, co najciekawsze, eksterytorialne wspólnoty, choć ich zaistnienie i ekspansja mogą mieć terytorialny charakter. Formowanie się owej grupy znaleźć można we wspomnieniach prof. Kazimierza Feleszki: „Nam się wydawało, że będzie wielkim sukcesem, jeśli uda nam się odnaleźć i zgromadzić wszystkie zespoły Bukowińczyków żyjących dzisiaj w Polsce. W którejś z wiosek, gdzie mieszka duża, zwarta grupa wysiedleńców bukowińskich, powiedział nam ktoś: A cóż to? My sami będziemy? Przecież myśmy wyrosli wśród Rumunów, wśród Ukraińców, wśród innych. My przejęliśmy jakąś część ich folkloru, zwyczajów i może byłoby milej spotkać się jeszcze raz w takim gronie<sup>190</sup>”.

Akuszerzy spotkań przywołujących kulturową wspólnotę podkreślają ludyczny charakter widowisk konstruowanych według porządku dyktowanego odwołaniem do „wielokulturowości Bukowiny”: „I już w roku następnym (1992), na wyraźne życzenie polskich uczestników festiwalu, odczuwających do dziś swoją odrębność kulturową

---

<sup>189</sup> Zbigniew Kowalski, „*Bukowińskie Spotkania*”, [http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4\\_3\\_09](http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4_3_09), (dostęp: 20.10.2009).

<sup>190</sup> Kazimierz Feleszko, tamże.

i obyczajową, a jednocześnie silne poczucie wspólnoty z każdym, kto kiedykolwiek był lub jest mieszkańcem Bukowiny, zrodziła się nowa nazwa imprezy: Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny «Bukowińskie Spotkania». Zwiększając systematycznie grono uczestników i zwolenników imprezy, udało się pozyskać dla idei festiwalu prawie wszystkich reprezentantów historycznych grup etnicznych Bukowiny. Do grup ukraińskich, rumuńskich i polskich dołączyli z czasem Żydzi – debiutujący w 1992 roku, Niemcy – prezentujący się po raz pierwszy w 1993 roku, Słowacy – w 1996 roku, w 1997 roku dołączyli Węgrzy oraz bukowińscy Polacy ze Słowenii i USA, a od 1998 roku Rosjanie – starowiercy”<sup>191</sup>.

Pojmowanie Bukowiny, jej opisywanie i obrazowanie może być formą „symbolicznej przemocy” odgrywanej jak spektakl, by odwołać się do słynnej analogii Ervinga Goffmana w opisywaniu społeczności i kultury<sup>192</sup>. Współczesne przejawy etniczności i epistemologiczne uwikłania etnologii znajdują swoje kulturowe „laboratorium” między innymi na Bukowinie. Przejawiając się w mitologizacji przestrzeni i wspólnoty, tworzą jednak zupełnie inną przestrzeń kulturową, w której praktykujemy jako uczestnicy i krytycy. „Budowana od pokoleń bukowińska wspólnota kulturowa nie odeszła do historii. Stale zaświadcza o swej żywotności podczas «Bukowińskich Spotkań». Festiwalowy czas, wypełniony pieśnią i tańcem, żywym i barwnym folklorem oraz niepowtarzalnymi spotkaniami, to także dobry moment do refleksji nad wartościami kształtującymi wspólne dzieje bukowińskich narodowości. Za stworzenie warunków realizacji «Bukowińskich Spotkań» w Jastrowiu i Pile, Câmpulung Moldovenesc, Bonyhád oraz w Czerniowcach pragnę serdecznie podziękować ich sprzymierzeńcom i orędownikom w Polsce, Rumunii, na Węgrzech i Ukrainie”<sup>193</sup>.

Powstaje struktura zorganizowana wokół pojęć i tożsamości spajających daną grupę ludzi, powstaje uniwersalne *societas*. Istotniejsze będzie jednak wskazanie, że proces terytorializacyjny nie jest jednowektorowy, że nieustanna przemienność, pulsowanie, rozkwit i zanikanie charakteryzują zarazem „kłopoty” z tożsamością, uwikłaną w odniesienia do przestrzeni. Jak opisuje Jadwiga Staniszkis, współczesne przemiany w definiowaniu i powstawaniu wspólnot (redefiniowaniu, rewitalizacji), cała istota mieści się w przejściu do innej formuły myślenia o przestrzeni. Ustanawianie porządku przez doroczne spotkania

<sup>191</sup> Zbigniew Kowalski, „*Bukowińskie Spotkania*” po raz piętnasty, [http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4\\_3\\_09](http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4_3_09), (dostęp: 29.10.2009).

<sup>192</sup> Erving Goffman, tamże.

<sup>193</sup> Zbigniew Kowalski, <http://independent.pl/w/13000>, (dostęp: 30.12.2009).

Bukowińczyków – wyznaczanie granic (choć czy nie trafniej: znaczenie punktów, miejsc i powiązań pomiędzy nimi?), określanie przestrzeni (świętej i powszedniej) – bardzo łatwo zauważyć w opisywanej karnawalizacji nie tyle przestrzeni i wspólnoty, ile tożsamości. Wszystkie te zabiegi dotyczące budowania, podtrzymywania i redefiniowania tożsamości osadzonych (osadzanych) w etnicznych kontekstach można określić nie inaczej jak budowaniem relacji z Przestrzenią, i co istotne – z Czasem. A jeszcze szerzej – z Kosmosem. I jak napisałby Eliade, ujawniają mityczne kosmogonie, wraz z mitami założycielskimi, pochodzeniowymi, wiecznego powrotu (i nieustannie odtwarzanym zestawem: przekonań o wspólnym pochodzeniu, pamięci/dziejach, dziedzictwie, miejscu, używaniu etnicznych „identyfikatorów” i świadomości wspólnoty). Człowiek rodził się w konkretnym czasie – świętym i świeckim, w określonej wspólnocie i konkretnie: obyczajów, pochodzenia, przodków. Dopóki nie spotkał Innego, z innej grupy, innej kultury, nie czuł ani potrzeby, ani konieczności definiowania siebie jako uczestnika społeczności zakreślonej przez słowa i nazwy. Spotkanie Innego, jak opisuje Ryszard Kapuściński, to już sytuacja, w której wyróżniki pozwalają zachować integralność własnej osobności, odmienności. A w zakreślanym bukowińskim kontekście, gdzie tożsamość jest pojęciem określającym rozróżnienie pomiędzy nami a innymi, dokonywane na poziomie zbiorowym i indywidualnym, którego poczucie jest wyrażane, odczuwane i urzeczywistniane, jak udowadnia Tim Edensor, bardziej chodzi o proces stawania się niż bycia<sup>194</sup>. Nie inaczej opisał ten proces Kazimierz Feleszko: „(...) ideologia «bukowinizmu» przedstawiała w tym świetle być jedynie konstruktem myślowym i stawała się realną własnością powszechną. Zaś jeden z jej największych wytworów to człowiek otwarty na wszelkie otaczające go kultury oraz czynnie w nich uczestniczący – *homo bucovinensis* ...

To przekonanie pozwoliło odchodzącemu już, zdawałoby się, człowiekowi z Bukowiny zachować tożsamość w każdym czasie i w każdym miejscu, jakie wyznaczył mu skomplikowany świat powojenny, i konstruktywnie przeżywać radość kontaktów z byłymi współmieszkańcami tego kraju niezależnie od różnic językowych, wyznaniowych i wiekowych oraz niezależnie od płaszczyzny spotkań, które ich gromadzą ponownie, nawet jeśli już tylko na krótko”<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Tim Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, Kraków 2004, s. 41.

<sup>195</sup> Kazimierz Feleszko, Tamże.

Wojciech Burszta, przyglądając się problemowi tożsamości, zaczyna od przeanalizowania właśnie pojęcia i pojmowania przestrzeni, ujawniając jednocześnie jej porządkujące walory, „pokusy taksonomicznego ujmowania”, jako niezbywalne elementy ludzkiego działania. Jak pisze dalej: „W tym świetle zrozumiały jest także opór wobec globalizacji, utożsamianej ze specyficznym rozumianym procesem deterytorializacji kultur, podważającym kategorialne podziały i demarkacje na skalę dotąd niespotykaną w dziejach kultury”<sup>196</sup>. Ludzie, jak diagnozuje Bauman, coraz częściej skazani są na niemożność bycia wspólnotą w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wszechstronną i trwałą. Tożsamość i kultura podlegają wspólnie wyborowi i negocjowaniu, społeczne granice zakreśla przynależność do danej zbiorowości, za to prawdziwą trudność sprawia dokładne skonceptualizowanie granic kulturowych. „Różne grupy i formacje – w tym zwłaszcza różne pokolenia – żyjąc na pozór w tym samym czasie i przestrzeni, żyją w istocie w różnych światach. Mają własne słowniki i konstelacje symboli, kategorie poznawcze i wzorce uczuciowe, formy komunikacji i modele związków, mity i projekty przyszłości. To już nie tylko odmienne środowiska czy warstwy społeczne – to odmienne kultury”<sup>197</sup>. Charakterem przypominające opisywane przez Baumana wspólnoty eksplozywne, których „wybuchowa” natura współgra z „tożsamościami ery płynnej nowoczesności”. Źródłem siły tej odmiany wspólnot, według Baumana, jest kruchość i niepewność przyszłości, a także związana z tym intensywność emocjonalnego zaangażowania. Charakterystyczne cechy określające ten typ grup to na przykład okazjonalne wyróżnianie się spośród innych i upodabnianie do „swoich”, na przykład przez strój. Ważny jest spektakl, dla którego zbierają się te wspólnoty, widowisko zastępujące „wspólny interes” i „wspólną sprawę”. Wspólnoty karnawałowe natomiast zbierają się dla chwilowego wytchnienia od codziennych udręk samotnego życia, które po „wybuchu” przerywającym rutynę wracają do codzienności – niezmiennie takiej samej. Za jeden z efektów powstawania tych wspólnot szatniowo/karnawałowych socjolog uważa właśnie niemożność tworzenia wspólnot w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wszechstronnych i trwałych. Wspólnoty te nazywa zarówno symptomem, jak i czynnikiem sprawczym współczesnego nieładu społecznego. „Gdy wspólnota się kruszy, odkrywamy tożsamość”, pisał Zygmunt Bauman, zaznaczając, że „odkrywamy tożsamość”, zdani na własny rozum i spryt, gdy nie jest już ona dana, lecz zadana. Gdy trzeba ją osiąść, gdy nie da się jej osiąść raz na zawsze, ale trzeba ją brać w posiadanie wciąż na nowo, za każdym razem wybierając z innego

---

<sup>196</sup> Wojciech Burszta, *Granice*, maszynopis 2006.

<sup>197</sup> Andrzej Godlewski, *Antropologia słowa* w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Wiedza o kulturze, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima Warszawa 2003, s. 15.

zestawu możliwości, o jakim wiadomo, że się będzie zmieniał, ale nie wiadomo w jakim kierunku. Zmiany kulturowe, jakich jesteśmy mimowolnymi „udziałowcami”, zmuszają nas do uczenia się podejmowania decyzji „kim jesteśmy i kim chcemy być”. Tożsamość, według Baumana, jest więc procesem decydowania, jak zaznacza, bez nadziei na dotarcie do kresu zwanego prawdą, istotą czy autentyzmem naszego jestestwa<sup>198</sup>.

A jeśli spojrzeć na coroczne spotkania w „przestrzeni bukowińskiej” jako na zabieg magiczny wydobywania życiodajnych sił, które ożywiają Bukowinę – miejsce zapewniające owej „chwilowej” wspólnocie możliwość przetrwania i zabezpieczające na następny rok? Zobaczyć można to karnawałowe tworzenie wspólnoty nie tylko jako tożsamościowe zmagania, ale i uczestniczenie w odwiecznym, mitycznym, kosmicznym porządku. Obrzędowe „pożegnanie” Bukowiny spotyka się w takiej interpretacji z jej ponownym, rytualnym stwarzaniem przez ludzką wspólnotę.

---

<sup>198</sup> Zygmunt Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.



## Rozdział 5

### Tożsamości poza terytoriami

#### „Realne” i „wirtualne” podróże polskich Ormian

Ormianie podróżują. Jeśli zamiast tego etnonimu wstawimy pojęcie: człowiek, ludzie, ludzkość, otrzymamy ponadczasową i poza-przestrzenną, uniwersalizującą tezę wskazującą procesy zarówno zmiany, jak i trwania. Procesy, które dotyczą poszczególnych ludzi i całe społeczności. Te pozorne sprzeczności, częściej rozdzielane w analizach, wskazywane w pojęciach, które „oddać mają słowem” opisywane zjawiska, odnoszą się także do tytułowego „realne” i „wirtualne”. Takie połączenie sprzeczności, zabieg przeciwstawiania i współtworzenia *coincidentia oppositorum*<sup>199</sup>, jak opisywał Mircea Eliade, między innymi wskazując sposoby interpretowania mitów kosmogonicznych<sup>200</sup>, a we wskazaniu kontekstu społecznego, procesu, któremu ludzie podlegają i który podtrzymują. Wracając do Ormian jako podmiotu tych uzupełniających się sprzeczności, spróbujmy jednej z możliwych interpretacji działań, zdarzeń, jednocześnie instytucji, wyobrażeń, czy obyczajów polskich Ormian. I jak postrzegali Clifford Geertz antropologię współczesną, nie chodzi w tym „nieustającym” interpretowaniu o jakiś synkretyzm ujęć kulturowej różnorodności, ale wprzęgnięcie w służbę „systematycznego rozwikływania światów pojęciowych”<sup>201</sup>. Będzie więc to swoisty raport etnograficzny, bez roszczeń do jedynej racji, stanowiony jednym ze sposobów odczytania przejawów etniczności, kategorii tak popularnej we współczesnym „nieporządku” świata. Analizie poddany zostanie proces „wynajdywania” tożsamości przez polskich Ormian, w rzeczywistości postmodernistycznej i wirtualnej.

Pojawienie się rozmaitych społeczności etnicznych w sieci internetowej, wydaje się być wyzwaniem rzuconym powszechnemu myśleniu o nierozzerwalności relacji kultury, miejsca i tożsamości. Wskazuje, że większe znaczenie dla ludzkiego życia (kultury) ma tożsamość, niż miejsce zamieszkania. Ormianie polscy od wielu lat redefiniują swoje etniczne odróżnienie przy pomocy interaktywnych mediów i budują/tworzą społeczności w sieci internetowej. Opowieść o podróżach realnych i wirtualnych to refleksja nad współczesnym

---

<sup>199</sup> Koncepcja „zjednoczenia przeciwieństw” i „tajemnicy całości”, sformułowana została przez Mikołaja z Kuzy (zob. Laik o umyśle, tłum. A. Kijewska, Kęty, 2008); pojęcie rozwijane, wykorzystane było np. przez Carla Gustawa Junga, który o *coincidentia oppositorum* pisał m.in. w rozprawie pt. *Psychologia przeniesienia* [1946] (tłum. R. Reszke, 1993, Warszawa).

<sup>200</sup> Mircea. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. Bogdan Kupis, Warszawa 1999, s. 93.

<sup>201</sup> Clifford Geertz, *O gatunkach zmąconych. (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, (w:) R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, 1997, s. 217-218.

zjawiskiem redefiniowania i reintegrowania poczucia etnicznej wspólnoty, a zarazem poruszanie się wśród zdekonstruowanych tekstów ponowoczesnej rzeczywistości (a może przy ich pomocy?).

Wątki tożsamości i podróży pojawiają się przy każdej próbie opisanie ormiańskiej społeczności (podobnie jak każdej grupy, której pojawienie się na danym obszarze jest wynikiem migracji). Zaś samo opisywanie kultury, zdaje się być podróżą w poszukiwaniu jej podstawowych kategorii, czy właśnie rozwikływaniem świata pojęć. Pretekstem do rozważań stało się ogłoszenie znalezione w Internecie. Jego pobieżna analiza, jak każdego tekstu kultury okazała się rozplątywaniem pajęczyny znaczeń, znaków i punktów ormiańskiej mapy etnicznej, a zarazem odkrywaniem symboli determinujących tożsamość autorów ogłoszenia. Pokrótce, opierając się na ustaleniach historyków, a także informacjach zamieszczonych na internetowych stronach stowarzyszeń ormiańskich w Polsce, „starzy” Ormianie nadal pozostają wierni własnemu (od 1667 r.), oryginalnemu ormiańsko-katolickiemu obrządkowi religijnemu, podtrzymującemu pamięć o obyczajach i tradycjach, integrującemu i służącemu zachowywaniu poczucia ormiańkości. Odczuwają podwójną, niekiedy potrójną identyfikację etniczną – traktując Polskę jako „ojczyznę ideologiczną”, wyróżniają zarazem „ojczyznę prywatną”, lokowane zarówno we Lwowie, na Podolu, Pokuciu, na Bukowinie, jak i na terenie współczesnej Polski, odnoszą się z sentymentem do Armenii, nazywanej niekiedy „ojczyzną przodków”<sup>202</sup>. Dla wielu przedstawicieli tej małej grupy etnicznej (szacunkowo od 5 tys. do nawet 12 tys. osób), język ormiański przestał być nośnikiem kultury, obyczajowość mocno stopiła się z kulturą dominującą. Pozostają wyróżniający etnonim, nazwiska przechowujące genealogiczną pamięć, odniesienia do mitów społeczności, związanych z przywoływaniem ormiańskich postaci i miejsc. Od roku 1980, pomimo przeciwności politycznych rozpoczęło swoją działalność Koło Zainteresowań Kulturą Ormian. Po upadku systemu komunistycznego działalność wspólnotowa polskich Ormian uległa zróżnicowaniu, zwielokrotnieniu i dalszemu ustrukturuwieniu. Stworzono formalne i nieformalne stowarzyszenia w Krakowie (OTK, 1990 r.), w Warszawie, Gdańsku i Wrocławiu, Związek Ormian w Polsce im. ks. Arcybiskupa Józefa Teodorowicza. Pojawiły się wirtualne terytoria, w których każde nawiązuje do etnicznej, przedwojennej ojczyzny. Powstały strony „spontaniczne” i „instytucjonalne”, na przykład: KZKO w Warszawie -

---

<sup>202</sup> Jak wskazują badania historyków, przodkowie współczesnych polskich Ormian przybyli przede wszystkim z Krymu (szczególnie po upadku twierdzy Kaffa), zasilani byli także imigrantami z Małej Armenii, terenów ówczesnej Cylicji.

www.ormianie.pl, Duszpasterstwo Ormian www.albert.krakow.pl/ormianie, Gdańskie Sanktuarium Cudownego Obrazu MB Łaskawej z kościoła ormiańskiego w Stanisławowie - www.piotr-pawel-gdansk.pl/matkabozalaskawa.html, Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich Ormian - www.dziedzictwo.ormianie.pl, Fundacja Ormiańska KZKO - www.fundacjaormianska.pl, Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne - http://otk.armenia.pl/welcome/, Ormianie na stronie o Lwowie - www.lwow.com.pl/ormianie/ormianie.html, Strona Andrzeja Bohosiewicza, www.bohosiewicz.pl, Macieja Bohosiewicza – www.maciejbohosiewicz.pl<sup>203</sup>. Wspólnota, choć rozproszona, w myśl diagnozy Michela Herzfelda, stała się bardziej komunikacją, niż bezpośrednia, symboliczna, a mniej realna, wreszcie podlegająca dyskusji, czyli już nie trwała w przekonaniach i ciągłości. Zniesiona jako pojęcie obszaru realnego, ale jak wykazuje analiza narracji, pojawiło się inne terytorium etniczne, obszar wirtualny, semiotyczny, pełniący funkcję utraconych „ojczyzn prywatnych”. Z początku pełniło rolę uzupełniającą Pamięć i Więzy wspólnotowe, przeradając się wraz z nabywaniem komunikacyjnych kompetencji w przestrzeń ważną, równoważną z obszarami etnicznego „teatru” (bo jeszcze niedominującą). Społeczności pozbawione swojego terytorium, chcąc przetrwać, musiały podjąć się redefinicji własnej tożsamości, poszukać sposobów na utrzymanie więzi i przechowanie wiedzy o pochodzeniu i tradycjach, spajających grupę do momentu dwudziestowiecznego zdeformowania. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, kultura wkroczyła w epokę Internetu, jak diagnozował. Manuel Castells, zaawansowane technologie informatyczne stały się najważniejszym czynnikiem zmian współczesnego świata.

Do końca lat 90. XX wieku konstruowanie, podtrzymywanie, manifestowanie, wreszcie przywiązanie do swojego pochodzenia przez polskich Ormian, nie zaistniało w medium internetowym. Do prawdziwej „eksplozji” w ormiańskiej sferze komunikacyjnej, a co z tym związane – tożsamościowej doszło na początku XXI w. Poprzedzone zostało to oczywiście kilkuletnim procesem – swoistego poznawania nowych mediów, uczeniem się i przystosowywaniem do zmiany paradygmatu medialnego – określając za Castellsem (a zarazem Thomasem Khunem<sup>204</sup>). Pojawiły się strony poświęcone sprawom ormiańskim, gdzie można było znaleźć odniesienie do ormiańskiego świata, zarazem ten świat stwarzające.

---

<sup>203</sup> Podział na strony „spontaniczne” i „instytucjonalne”.

<sup>204</sup> Paradygmat (gr. παράδειγμα *parádeigma* „przykład, wzór”) – zbiór pojęć i teorii tworzących podstawy danej nauki, pojęcie wprowadził Thomas Kuhn, rozprawia z 1962 roku „Struktura rewolucji naukowych” (ang. *The Structure of Scientific Revolutions*), wydanie polskie: Thomas Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromecka, Warszawa 1963.

Ponowoczesna rzeczywistość etniczności staje się procesem nawigacji, przeskakiwaniem, budowaniem własnej opowieści, – choć z rozrzuconych elementów. Przemiana społeczna i technologiczna ujawniła/zaktywizowała formę, która stała się miejscem dialogu, wymiany poglądów, ustalania hierarchii wewnątrzgrupowych wartości, budowania i zachowywania etnicznej tożsamości. Witryna jako symbol kultury współtworzy ją, stając się równocześnie jej przejawem – zawieszonym w sieci – terytorium. Z jednej strony jest prezentacją i wizytówką społeczności, z wyeksponowanymi składnikami odrębności kulturowej, charakterystycznymi i oryginalnymi dla grupy, czyli jak odkrył Frederik Barth jest wyznaczaniem granic etnicznych. Zarazem witryna pełni funkcje komunikacyjne na zewnątrz i do wewnątrz; interakcyjne, bo bywa zgromadzeniem, agorą, rozmową, spotkaniem, czy byciem razem. Służy wspólnotowej codzienności, rozwiązywaniu aktualnych problemów, ustalaniu właśnie tożsamościowych „kluczy” dla poszczególnych osób i całej społeczności. Uczestniczenie w tak powstającej i funkcjonującej wspólnocie jest wędrówką, jest podróżą przy pomocy tech-medialnych narzędzi, nadającym na nowo znaczenia ormiańskiej tożsamości, budowane w sytuacji powstającej społeczności sieciowej.

Ormianie polscy wiedzą o „ojczyznach” na Kresach, znają narracje historyczne i prywatne, zachowują pamięć kresowej ojczyzny na Ukrainie. Jednak jeśli widzieli Ukrainę, to podczas krótkich wypraw turystycznych, a jeśli żyją na Ukrainie – to raczej w jej wirtualnym wcieleniu. Pionierka badań Internetu i zjawisk z nim związanych – Sherry Turkle – tak opisała sytuację człowieka w wirtualnej rzeczywistości: „W internetowych, cyberprzestrzennych społecznościach jesteśmy zawieszani między tym co rzeczywiste i tym co wirtualne; posuwamy się naprzód, niepewni naszych kroków, a po drodze wymyślamy samych siebie”<sup>205</sup>.

Jedno z ormiańskich terytoriów kulturowych (i realnych) – Bukowina, pojawia się także w kontekście pojęcia cyberprzestrzeni, która mimo pozornie odhumanizowanych technologicznych odniesień, pozostawia w centralnym miejscu człowieka, który urządza świat i nadaje znaczenia. Manuel Castells jednoznacznie sytuuje zjawisko Internetu i technologii jako wytwór społeczny uwarunkowany kulturowo (jak każdy społeczny wytwór, powszechnie i powtarzalnie w dziejach ludzkości)<sup>206</sup>. Bukowina zaistniała w internetowej

---

<sup>205</sup> [http://www.wiw.pl/biblioteka/blaustein\\_rosinska/01.asp](http://www.wiw.pl/biblioteka/blaustein_rosinska/01.asp) (dostęp: 14.03.2008).

<sup>206</sup> Manuel Castells, *Galaktyka Internetu* (ang. *Internet Galaxy*), tłum. Tomasz Hornowski, Warszawa 2004, s. 47.

sieci w kilku płaszczyznach i kilku ujęciach, których typologię sprowadzić można do wymienienia dziedzin opisujących aktywność człowieka. Na stronach internetowych, w zamieszczanych tekstach, artykułach, odnośnikach Bukowina jest geograficzną krainą, historycznym terytorium, etnograficznym regionem, socjologicznym obszarem, religioznawczym terenem, politycznym krajem, demograficzną przestrzenią, także botanicznym czy zoologicznym ekosystemem, wreszcie zdjęciem, mapą, metaforą i – co w kontekście referowanego tematu będzie najistotniejsze – symbolem. W pierwszych kontekstach pojęcie terytorium Bukowiny poddane jest swoistemu zabiegowi remediacji, czyli w tym przypadku przeniesieniu treści i znaczeń z tekstów drukowanych na ekran komputera. W sensie symbolicznym – skłania do podjęcia interpretacji – zarówno powodów użycia – jak i sensu, jaki jest poprzez to konkretne, internetowe użycie nadawany. By wirtualność nie wprowadzała dodatkowego zamieszania, pojęcie to pełni także metaforyczne znaczenie – wskazujące na przestrzeń niematerialną, pośrednio prowadząc do problemu tożsamości etnicznej i jej współczesnych fenomenów. W takim kontekście warto przyrzeć się następującemu „tekstowi” – zwyczajnej ofercie turystyczno-wakacyjnej, znalezionej w sieci internetowej i poddanej dekonstrukcji rozumianej, jak opisuje ją Derrida, nie jako destrukcję, a właśnie szukanie/budowanie znaczeń<sup>207</sup>.

„Koło Zainteresowania Kulturą Ormian przy PTL w Warszawie

(...) zaprasza na wyjazd na Kresy:

ŚLADAMI ORMIAŃSKIEJ PRZESZŁOŚCI, 24.07. – 01.08.200....

Całodzienne zwiedzanie Lwowa: Kompleks Starówki(w całości objęta ochroną UNESCO), Cerkiew Wołoska, Kościół Dominikanów, Rynek, Katedra Ormiańska, Pomnik Mickiewicza, kościół Bernardynów, , Dworzec Kolejowy, Wysoki Zamek ,Kopiec Unii Lubelskiej , Cmentarz Łyczakowski i Orląt, nocleg we Lwowie hotelu klasy turystycznej

---

<sup>207</sup> „Nie chodzi więc o destrukcję, burzenie, lecz o to, by dotrzeć do tego, co "prześwieca" spoza tekstu, do jego historii, budowy, znaczeń wprowadzonych przez autora "dekonstruowanego" tekstu niejako "tylnymi drzwiami", (...) Po pierwsze dekonstrukcja nie jest negatywna. Nie jest destrukcyjna, nie ma na celu rozłożenia, rozproszenia czy odjęcia elementów, aby objawić wewnętrzną istotę. Ona pyta o istotę, obecność, rzeczywistość o ten schemat typu wewnątrz/zewnątrz, zjawisko/pozór, o wszystkie te opozycje obecne w przedstawieniu, które stosujesz Cyt. za: Wojciech Burszta, Krzysztof Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 61.

Lwów – Drohobycz: miast Brunona Schulza- Borysław-Truskawiec, Stanisławów, nocleg w hotelu klasy turystycznej

Stanisławów: Ratusz , kościół ormiański, Pomnik Mickiewicza, – Tyśmienica : kaplica na cmentarzu miejskim- Łysiec dawny kościół ormiański, cmentarz- Jaremcze :Wodospady na Prucie- Kołomyja: Muzeum huculskie, kościoły, cmentarz – Kryworivnija, nocleg w chatach huculskich

Kryworivnija, dla chętnych 4-5 godzinny spacer po górach, Kuty: kościół ormiański, most na Czeremoszu – Baniłów - Czerniowce, nocleg w hotelu klasy turystycznej

Czerniowce : centrum miasta, Uniwersytet, cmentarz, kościół ormiański– Zaleszczyki: most przez , który rząd RP uciekł w 1939 r z kraju przez Rumunię do Anglii – Horodenka: kościół ormiański – Śniatyn : kościół ormiański, cmentarz, - Czerniowce, nocleg w hotelu klasy turystycznej

Czerniowce - Chocim :Twierdza i spacer po polach bitewnych - Okopy św. Trójcy - , Żwaniec – kościół ormiański Kamieniec Podolski: Katedra z minaretem, ratusz , kościół Dominikanów, Stara Forteca, Bramy, dawne składy ormiańskie przy kościele św. Mikołaja oraz studnia ormiańska przed ratuszem na Rynku Polskim, dawny dom probostwa ormiańskiego , ruiny kościoła św. Mikołaja, kościół ormiański NMP – obecnie cerkiew – nocleg w hotelu klasy turystycznej

Kamieniec Podolski: Jazłowiec:ruiny twierdzy, Klasztor SS. Niepokalanek, w pałacu Poniatowskich, dawny kościół ormiański – obecnie cerkiew – Buczac: ratusz, kościół parafialny – Brzeżany: ruiny zamku Sieniawskich, dawny kościół ormiański obecnie cerkiew - Lwów, nocleg w hotelu klasy turystycznej

Wyjazd ze Lwowa, Żółkiew i przejazd do Warszawy, planowany przyjazd w godzinach wieczornych”<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> Ogłoszenie opublikowane na stronie [www.otk.and.pl/home](http://www.otk.and.pl/home), 05. 2004.

Jak można przeczytać w nagłówku - działa zorganizowana struktura zajmująca się rzeczywistością kulturową Ormian (tak przynajmniej sugeruje deklaracja), która przygotowała ofertę całkowicie komercyjną, lecz jakby pod prąd turystycznej modzie.

Atrakcyjny, wakacyjny termin wyjazdu, za który biura podróży potrafią wydobyć kolosalne sumy - od turystów w ponowoczesnym supermarkecie kultury, za chwile w „raju” mórz południowych, czy zalanych słońcem, kilkugwiazdkowych wysp greckich<sup>209</sup>. Miejsce – Kresy, czyli współczesna Ukraina Zachodnia, które w kulturze popularnej funkcjonują raczej, jako świat obcy, dziwny, zdegradowany, nieatrakcyjny, nieistniejący właściwie, obarczony cieniem ponurej historii, do której nie ma powodu wracać. Do tego jeszcze Kresy dzisiaj, to w końcu Wschód, posowiecka rzeczywistość i stereotypy przekazywane pantoflową pocztą – o biedzie, o skażeniach, chorobach, nieprzychylnych nastawieniach – a więc raj u całkowite zaprzeczenie.

Intrygująco sformułowano tytuł wyjazdu, lecz czym może zaskoczyć kolekcjonera miejsc, „obywatela świata” - posiadacza fotografii ze sobą na planie pierwszym – na stopniach piramidy w Gizie czy przechadzającego się po Wielkim Murze Chińskim. Więc do kogo ogłoszenie zostało skierowane? Poruszyć powinno ludzi w pewien sposób splecionych z Kresami, połączonych niewidzialną siłą z ormiańskością, motywowanych być może podobną do baumanowskiego „turysty”, chęcią powrotu do „raju” czy doświadczenia mitu kresowego, jednak inaczej urealnianego. Wreszcie pojawia się motyw podróży – konkretnej podróży - nakierowanej na przeszłość. Ogłoszenie wprowadza nas w tę kategorię kulturową, odsłaniając znaczenie jaki podróży nadają Ormianie, czy raczej zbliżając nas do tego znaczenia. Traktując to pojęcie w szerokim kontekście znaczeniowym, analizując treści i symbolikę, jaką ze sobą niesie – odsłonić możemy rzeczywistość o wiele bardziej złożoną, niż wakacyjny wyjazd turystyczny, choć i taka warstwa znaczeniowa jest całkowicie uprawniona przy interpretacji (dekonstrukcji) zjawiska, które możemy spróbować określić ogólną nazwą tożsamość i jej rekonstrukcja, reinterpretacja. Plan wyjazdu „Śladami ormiańskiej przeszłości” wskazywał pośrednio odpowiedź na pytanie o dzisiejsze ormiańskie podróże. Wyruszyć by uporządkować swój świat, poznać – przez to wprowadzić ład, skonfrontować z zasłyszonymi opowieściami, czyli doświadczyć różnych narracji, jak powiedziałby postmodernista.

---

<sup>209</sup> Zygmunt Bauman, *O turystach i włóczęgach, czyli bohaterach i ofiarach ponowoczesności*, w: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

W historii ludzkości - podróż jawi się jako podstawowe pojęcie, charakteryzujące kulturę kreowaną przez człowieka. Zarazem kultura zdaje się być właśnie podróżą, o wieloznacznym i różnorodnym charakterze. Horyzontalna i wertykalna, przed siebie i wstecz, fraktalne czy ewolucyjne ujmowanie zjawisk kultury po dotykanej rzeczywistości i w głąb siebie lub by ujmować mniej strukturalnie, antynomicznie – wykorzystując osiągnięcia psychoanalizy – podróż może być integralnym doświadczeniem człowieka i zbiorowości ludzkich. Człowiek skazany jest na podróż, na ruch, na pokonywanie przestrzeni, czasu, ograniczeń, uchwytnej materii i metafizycznego tchnienia. Levi-Strauss deklaruje w słynnej rozprawie pt. „Smutek tropików”, że podróż i podróżników nienawidzi, ale sam zabiera się do opisanie swojej podróży. Uwolnić się od podróży nie sposób – chyba, że przyjmując rozumienie nirwany – stanu, jaki osiągać mają hinduscy jogini - czyli stanu całkowitego uwolnienia od wszelkich wyobraźalnych i niewyobraźalnych „ziemskich” ograniczeń, stanu czystego, doskonałego spokoju, rozpuszczenia we wszechświecie, choć i to działanie dialektycznie nazwać można podróżowaniem<sup>210</sup>. Można równocześnie sprecyzować pojęcie, powtarzając za Jamesem Cliffordem, że termin podróż to rozmaite mniej lub bardziej dobrowolne praktyki opuszczania „domu” i zmiernia do jakiegoś „odmiennego” miejsca. Takie przemieszczenie może mieć cel materialny, duchowy lub naukowy<sup>211</sup>. Jawi się podróż jako poszukiwanie, dążenie do poznania, dążenie do prawdy, choć jak dowodzi wspomniany Zygmunt Bauman – może być jałowym doświadczeniem, zawieszeniem, bezrefleksyjnym pochłanianiem kolejnych obrazów, konsumowaniem rzeczywistości, czy dawkowaniem sobie rozkoszy, jak pojmuje tego typu zjawiska filozofia w lacanowskim duchu.

Analiza opisowej części ogłoszenia, w której podana jest trasa wycieczki to budowanie pajęczyny znaczeń, znaków i punktów ormiańskiej mapy etnicznej, a zarazem prezentowanie symboli determinujących rekonstruowanie tożsamości. Pojawiają się miejsca „ormiańskie” i „polskie”, istotne dla Ormian mieszkających na Kresach do drugiej wojny światowej, ważne dla ich potomków współcześnie. Miejsca „wyłączone” z ukraińskiej terytorialności państwowej (geograficznej, której administracyjne podporządkowanie zostaje zawieszona na czas podróży w głąb pamięci. W kontekście zaznaczony zostaje jednocześnie stosunek wobec obecnego statusu miejsc utraconych, bo zaanektowanych obszarów, przejętych

---

<sup>210</sup>Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 757.

<sup>211</sup> Za Krzysztofem Podemskim, który analizuje różne pojmowanie terminu „podróż” w książce pt. *Socjologia podróży*, Warszawa, 2004.



kościół, czy cmentarzy. Jak czytamy w programie wyjazdu „kościół ormiański NMP – obecnie cerkiew, Łysiec - dawny kościół ormiański”. Przedstawione symbole wyraźnie podkreślają znaczenie ormiańskiego życia religijnego, a także odniesienia do burzliwej historii polskiej i ukraińskiej, czy szerzej środkowoeuropejskiej. Określenie miejsc i związanych z nim wydarzeń, przejawów, wytworzonych pojęć to jednak rekonstrukcja pamięci, do których podróż sentymentalna czy rzeczywista jest podtrzymywaniem więzów wspólnoty. Wspomnienia czy przekazy Ormian polskich zmuszonych do opuszczenia swoich miejsc po drugiej wojnie światowej pełne są opisów często sakralizujących kresową, etniczną ojczyznę. „Ożywienie przeszłości jest jednak przede wszystkim kreacją miejsca, które może być oparciem w budowaniu znaczenia całej biografii opowiadającego. Ma najczęściej charakter rajskiego obrazu pierwszego przeżycia, smaku młodości i jasności niczym nienaruszonych wyobrażeń o „naturalnej”, oczywistej sensowności świata. To w istocie przywołanie ważne niczym arkadyjski mit początku, (...) świętej przestrzeni, witalnej i ontologicznie niemożliwej do zakwestionowania”<sup>212</sup>.

Wyjazd „śladami ormiańskiej przeszłości” jawi się jako konfrontacja z tymi wyobrażeniami, weryfikacja zasłyszanych opowieści, choć jest zarazem kreowaniem miejsc – symboli, etnicznych znaków. „Zwykła” wprawa otoczona kontekstem etnicznym, może odsłaniać pojęcie podróży, opisujące proces rekonstruowania etnicznej tożsamości. Kierunek ormiańskich podróży związany jest z tradycyjnymi miejscami ich osadnictwa w Rzeczypospolitej. Lwów, Stanisławów, Kuty, Brzeżany, Tyśmienica, Horodenka, Łysiec, Kamieniec Podolski to jedne z wielu miejscowości na Kresach, w których pozostały jeszcze nieliczne świadectwa bogatej, podtrzymywanej przez wieki kultury i obyczajowości, nawiązującej w wielu przejawach do armeńskich korzeni<sup>213</sup>. To miejsca, które pojawiają się w opowieściach o dzieciństwie, o przestrzeni przesyconej ormiańskością, są przytaczane na kształt miejsc najważniejszych, mitologizowanych wraz z upływającym czasem i świadomością odcięcia, oderwania od tych przestrzeni. Wszystkie możliwe sposoby komunikowania się z tym światem pełnią kluczową rolę w próbie budowania ładu, szukania porządku we własnej egzystencji – są zarazem tworzeniem, doszukiwaniem się własnej tożsamości. Pomagają w tym pamiątki, dokumenty, archiwalne wydawnictwa, przedmioty codziennego użytku, dzieła sztuki, precjoza, rzeczy – talizmany, swoiste media pomagające

---

<sup>212</sup> Paweł Kowalski, *Odyseje nasze byle jakie. Przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Wrocław 2002, s. 113.

<sup>213</sup> Bronisława Wójcik-Kerpulian, *Ormianie Polscy*, 15 publikacja KZKO, Warszawa 1990.

przechowywać i konstruować pamięć. Służą też do podróży mentalnych, jak i do rozpoznawania siebie w przestrzeni obejmowanej pojęciem etniczności.

Kiedy Ormianin przed wiekami wyruszał w podróż, która nie była ucieczką z zaatakowanego, pacyfikowanego lub anektowanego kraju Hajów, to z pewnością była to podróż handlowa, kupiecka, czy wyprawa w interesach. Jeśli było to podróżujący w siedemnastym wieku polski Ormianin – mógł być przy okazji kolejnej kupieckiej wyprawy, posłem polskiego króla lub tłumaczem, dyplomatą, którego zadania im większą tajemnicę zawierały, tym mocniej zaświadczały o licznych talentach ormiańskich i roli jaką społeczność w ówczesnej Polsce Ormianie odgrywali. A w dziewiętnastym wieku? Polski Ormianin mógł podróż odbywać do rodziny prowadzącej majątek w sąsiedztwie czy małą fabryczkę, jechać na koncert, wystawę czy naukowy odczyt, czy przywołując „figurę” obywatela świata - Ormianina, który dalej prowadził interesy, rozległe handlowe kontakty, rozprawdzał towary, organizował produkcję. W wieku XX – historia ludzkości powtarzająca się według sobie znanych zasad – przemieszczanie się to znowu ucieczka przed prześladowaniem – zdarzająca się częściej, niż podróż dla pomnażania bogactw, dóbr i pomyślności. Z tylko przytoczonych przykładów wyłaniają się charakterystyczne cechy społeczności ormiańskiej, które już w przeszłości powodowały nazywanie przedstawicieli tego małego narodu „Żydami Wschodu”<sup>214</sup>. Mobilność, łatwość z jaką adoptowali się w obcych miejscach, czy społecznościach, szybkie przystosowanie do obyczajów innej kultury, doskonałe umiejętności kupieckie nie wpływały jednak znacząco na utratę poczucia własnej tożsamości. Istotnym składnikiem ormiańskiej rzeczywistości pozostawała podróż, – jako wybór sposobu życia, konieczność dla jego zachowania, realizacja potrzeb i dążeń. Tak też kształtowało się poczucie przynależności do ormiańskiego świata, poprzez zjawiska, będące udziałem „sztafety pokoleń”.

Ta wycieczka anonsowana w wirtualnej przestrzeni odbyła się także w rzeczywistości. Wyruszyli więc Ormianie w podróż, do miejsc – z których rodzice i dziadkowie zostali wygnani. Pojechali zobaczyć i zapamiętać świat znany z opowieści. Wyruszyli wreszcie, aby poznać mityczny świat przeszłości. Podróż może symbolizować poszukiwanie tożsamości, los człowieka i społeczności. Ten wyjazd metaforycznie obrazował współczesne zmagania z własnym pochodzeniem, odkrywaniem i odsłanianiem tożsamości, a nawet budowaniem od początku. Wyprawa polskich Ormian była poruszaniem się po świecie

---

<sup>214</sup> Maria Zakrzewska-Dubasowa, *Rzemiosło ormiańskie w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Studia z dziejów kontaktów polsko-ormiańskich*, Lublin 1983, s.91.

zdegradowanym, świecie, – który Eliade nazywał „mitami w ukryciu”, których przesunięcie w cień, zapomnienie, zepchnięcia przez racjonalizm, historyzm, linearność czasu, spowodowało desakralizację rzeczywistości. Carl Gustaw Jung wskazywał, że inicjacja może zostać dokonana zbiorowo, jednak jej wymiar jest zawsze niepełny, fragmentaryczny, jest mniej znaczący od inicjacji właściwej – indywidualnej. Według Junga inicjacja w świat zewnętrzny i wewnętrzny „ku dojrzałości”, to swoiste *opus contra naturam*, czyli uzyskanie autonomii i hegemonii w psychice, stopniowe poszerzanie pola świadomości, zróżnicowanie określonego typu postaw i głównych funkcji psychicznych (w kulturze zachodniej preferowane są - typ ekstrawertyczny i funkcja myślowa). Eliade interpretował wyprawę w pochodzenie, jako dowód rodzaju konieczności „powrotu wstecz”, aż do odzyskania wielkiego i świętego Czasu zaczątkowego, który był dla archaicznych społeczności odnowieniem świata i odtworzeniem życia. Doświadczenie mitu Pochodzenia, mitu Początku oznacza: odzyskać przeszłość – uwolnić się od Czasu – dokonać zabiegu *anamnesis* – przypominania, co jest zarazem zdobyciem władzy na Losem, panowaniem nad czasem i nad przyszłością. Mit pochodzenia, zakładający kosmogonię – jej ponowne stworzenie – odtworzenie i rytualne ponawianie, rozpoczyna się od zarysu kosmogonii. Mit ten przypomina najważniejsze etapy Stworzenia Świata, potem opowiada genealogią rodziny królewskiej, dzieje plemienia lub historię pochodzenia chorób i lekarstw. Jak dowodził Eliade, „mit kosmogoniczny” dla społeczności nie tylko niesie wartość terapeutyczną, ale stanowi pierwowzór wszelkiego „tworzenia” i „czynu”, jego etapów narodzin, utraty zdrowia, śmierci i odrodzenia: „nie wystarczy znać jedynie „początku”, należy jeszcze przywrócić moment stworzenia tej czy innej rzeczy”<sup>215</sup>. Temu służyć mogła wyprawa śladami ormiańskiej przeszłości, opisywana zgodnie ze słowami rumuńskiego religioznawcy, iż myślenie mityczne nie zostało zniesione – zostało zakamuflowane. Na przykład kluczowym miejscem, zarazem domeną symboliczną dla polskich Ormian pozostaje Lwów. Wystarczy wpisać w popularną wyszukiwarkę internetową słowa „Lwów” i „Ormianie”, a pojawią się punkty, łączące się w cała sieć, uzmysławiającą, że przedwojenna stolica Ormian – Lwów, stanowi centrum Raju utraconego, czy wyobrażonego. Szczególną rolę pełni tam ormiańska katedra – jedyna na terenach Europy Środkowo – Wschodniej. Jest eliadowskim „axis mundi” i choć współcześnie katedra należy do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, pozostaje najważniejszym odniesieniem do ormiańskiej etniczności – miejscem, w którym zaczyna się i kończy podróżowanie po terenach przodków. Ormiańska

---

<sup>215</sup> Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1997, s. 27-43.

przestrzeń uległa degradacji materialnej i antynomicznie - sakralizacji poprzez pamięć. Wspomnienia i sama podróż po miejscach świętych to wyrażania wiary w magiczną moc miejsc religijnego kultu. Każdy z przystanków w czasie wyprawy wiązał się ze zwiedzaniem ormiańskich kościołów i spotkaniami ze strażnikami pamięci – katolickimi księżmi. Równocześnie każdy punkt na etnicznej mapie doświadczania mitu Pochodzenia to cmentarze ormiańskie. Kultu przodków to zarazem wskazywanie na rolę autorytetów – postaci, bohaterów etnicznej historii, symbolizujących minioną świętość i ład. Katalog cech sytuujący postacie w etycznym panteonie – stanowi zarazem odniesienie do teofanii – nakładającej się na konkretne osoby – Pasterzy i Przewodników – arcybiskupów i księży ormiańskich, Opiekunów i Przywódców - kupców, handlarzy, dyplomatów, ziemian, burmistrzów i prezesów, Mędrców- poetów, malarzy, uczonych. Ujawnia się pośrednio świat kultury i wartości determinowanych patriarchalnym aspektem. Pierwiastek żeński wiąże się nieodłącznie z postacią Opiekunki i Strażniczki domu, rodziny i tradycji. Swoiste odniesienie ujawniło się także podczas opisywanej wyprawy, kiedy w najważniejszym po Lwowie miejscu na Kresach Wschodnich – w Kutach, pojawiały się dwie starsze kobiety – ostatnie żyjące w miasteczku polskie Ormianki, opiekujące się tamtejszym cmentarzem, ostatnie żywe „łączniczki” ze etycznym światem.

Terytorium kulturowe poddane jest różnym zabiegom definicyjnym, pozostaje jednak nierozzerwalnie związane z odczuwaniem etnicznej tożsamości. „Skurczenie” Czasu i tworzenie Przestrzeni w czasach płynnej ponowoczesności (Zygmunt Bauman), powoduje, że między innymi dla polskich Ormian dawne tereny osadnictwa nabierają specyficznego znaczenia. Tożsamość to coś więcej niż przynależność, refleksja nad nią wskazuje raczej na przyglądanie się naturze relacji. Tożsamość jest pojęciem zawierającym sprzeczność, wskazuje na podobieństwa a zarazem określa różnice – pomiędzy przedmiotami, podmiotami, grupami, zjawiskami. „Teraźniejszość zmienia się w świetle przeszłości (...) poprzez konfrontację z przeszłością – pozornie cofając się – możemy dotrzeć łatwiej i bliżej do świata, który nas otacza”, pisał Tzvetan Todorov<sup>216</sup>.

Różne społeczności pozbawione po drugiej wojnie światowej swoich terytoriów, chcąc przetrwać musiały podjąć się redefinicji własnej tożsamości, poszukać sposobów na utrzymanie więzi i przechowanie wiedzy o pochodzeniu i tradycjach. O terytoria

---

<sup>216</sup> Tzvetan Todorov, *Ogród niedoskonały*, tłum. Hanna Abramowicz, Warszawa 2003, s. 269.

prowadzono wojny, zdobywano je lub chroniono, tworzono na nich i niszczone cywilizacje, trawestując słowa Kartezjusza – posiadam terytorium, więc jestem/istnieję. Analizując to pojęcie poprzez eliadowskie kategorie – terytorium to dom, to „własny” kosmos, wszechświat, który konstytuuje wspólnotę. Jak zapisał Yi-Fu Tuan: „Przestrzeń – jest w zachodnim świecie powszechnie przyjętym symbolem wolności. (...) Zamknięta i uczłowieczona przestrzeń staje się miejscem”<sup>217</sup>.

Terytorium grupy etnicznej jest pojęciem wpisanym w jej sytuację kulturową, determinowaną historią. Zmiany i przesunięcia znaczenia tego pojęcia w świadomości polskich Ormian wyraźnie ilustrują przemiany zachodzące w kulturze, bo kultura to sytuacja dynamiczna, stwarzana i stwarzająca, sytuacja płynna. Kształtowanie się pojęcia Bukowiny polskich Ormian można przedstawić symbolicznie, posiłkując się mitologicznymi odniesieniami. Ze stanu Natury – Chaosu wyłoniła się Ziemia Niczyja, *terra incognita*, przestrzeń pozostająca poza zorganizowaną władzą, na pograniczu. Nazwa Bukowina pojawia się w XIV w., ale jak twierdzą historycy, było to zwyczajowe określenie bukowych, lesistych terenów i występowało w wielu regionach. Świadomość Bukowiny tego okresu Ormianie konstruują w oparciu o źródła historyczne i badania archiwalne, poprzez najpopularniejsze opracowania m.in. Emila Biedrzyckiego, pisarstwo Sadoka Barącz. Ówczesna Bukowina pozostaje dla współczesnych narracją naukową, nieuformowanym terenem, który dopiero ma się wyłonić. Ziemia Nieznana funkcjonuje w opisach podróży i szlaków handlowych, przez które przejeżdżali, między innymi ormiańscy kupcy i dyplomaci<sup>218</sup>.

Następny etap to uświadamianie sobie Bukowiny jako Terenu Osadnictwa, kiedy masowo w XIV i XV w. pojawiają się imigranci ormiańscy; np. w 1401 r. Suczawa jest już ośrodkiem biskupstwa ormiańskiego. Zaczyna się kształtować obraz miejsca z wolna oswajanego i przygotowywanego do symbolicznego objęcia. Ormiańska obecność stanowi czytelny znak, jest odwołaniem do etnicznej mitologii, ustanawia swoiste podwaliny przyszłego terytorium - ormiańskiego świata. Ustanowienie swojego Terytorium – świata mitycznego i realnego, najpełniej oddającego pojęcie terytorium etnicznego, następuje w XVIII w., kiedy liczne gminy ormiańskie odnotowane zostały w Czerniowcach i Suczawie. Na przykład w 1715 r.

---

<sup>217</sup> Yuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, w: Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów, red. Andrzej Mencwel Warszawa 1995, s.152-153.

<sup>218</sup> Więcej na temat obrazu Bukowiny, wieloznaczności pojęcia w artykule: Jak konstruowane jest pojęcie bukowskińskiego terytorium przez polskich Ormian. Zarys problematyki, L. Graczyk, wydawnictwo konferencyjne, Suczawa 2006.

do Kut nad Czeremoszem docierają ormiańscy osadnicy, tworząc miejsce, które później przeszło do historii polskich Ormian. Ustanowienie terytorium etnicznego ma swoją konkretną datę. Punkt zawiązujący zarówno pojawienie się Bukowiny jako regionu oraz ormiańskiego terytorium jako ojczyzny kulturowej. W 1774 r. Cesarstwo Austriackie zajęło część Mołdawii, nadając administracyjnie ostateczny kształt Bukowinie, przeprowadziło akcję zagospodarowywania terenu i organizowania społeczności, w ramach której osiedlane były m.in. ormiańskie rodziny (ogromny udział kupca Nikorowicza). Ormianie polscy, określane niekiedy jako galicyjscy lub lwowscy, przyjeżdżali na Bukowinę szczególnie po 1786 r., kiedy otrzymali od Austrii szereg przywilejów gospodarczych, z zagwarantowaną swobodą wyznania. Do drugiej wojny światowej liczba Ormian polskich nie przekraczała sześciu tysięcy, w tym około 600 osób żyjących na Bukowinie.

„Doświadczenie religijne ustanawia Świat – to rytualna orientacja wraz z objawianymi przez siebie strukturami przestrzeni świętej przekształca Chaos w Kosmos, umożliwiając tym samym egzystencję człowieka (to znaczy powstrzymuje ją przed cofnięciem się do poziomu egzystencji zoologicznej). (...) pokazuje to, co rzeczywiście jest, i w ten sposób ustanawia świat, który nie jest już światem znikającym i niezrozumiałym, jaki jawi się w koszmarach, i powraca zawsze wtedy, gdy egzystencji grozi pograżenie się w „Chaosie” całkowitej względności, gdy nie wyłania się żadne dające orientację Centrum” – Mircea Eliade<sup>219</sup>. Osiedlenie na Bukowinie stało się metaforycznym zbudowaniem Kosmosu. Pozwoliło określić własne terytorium etniczne, które szybko stało się prywatną ojczyzną polskich Ormian. W tej przestrzeni kulturowej, społeczność mogła przetrwać, podtrzymując swoją etniczną tożsamość. Z tego czasu pochodzą rozmaite relacje, artykuły i opracowania naukowe, zaświadczone o świadomości posiadania swojego terytorium etnicznego. Objęcie Bukowiny – terytorium w zasadniczy sposób ukształtowało tożsamość jednostkową i grupową polskich Ormian, mając swoje konsekwencje dla współczesnych odniesień i etnicznych wyróżników. Ormiańska Bukowina znika po drugiej wojnie światowej jako realność, przekształcając się w świat symboliczny. Większość polskich Ormian przeniosła się na tereny Polski i osiedliła przede wszystkim na terenach tzw. Ziemi Odzyskanych, w Krakowie, Gliwicach oraz Gdańsku i Warszawie. Nastąpił czas rozproszenia, utraty swojego terytorium ściśle związanego z wówczas konstruowaną tożsamością. Przez kilkadziesiąt lat komunizmu, pamięć o pochodzeniu i poczucie wspólnoty przetrwały

---

<sup>219</sup> Mircea Eliade, *Aspekty mitu...* Tamże, s. 14.

dzięki rodzinnym kontaktom, pielęgnowanej świadomości i księżom obrządku ormiańsko-katolickiego. Po upadku systemu komunistycznego działalność wspólnotowa polskich Ormian nabrała strukturalnych kształtów. Nastąpił proces redefiniowania swojej tożsamości, budowania jej w oparciu o kulturowe wyróżniki, „wynajdywania” wspólnoty, jak określił o Benedict Anderson. Proces ten wpisuje się w zjawisko reterytorializacji, o której pisał Wojciech Burszta, że „terytorializacja (...) nigdy nie jest kompletna i ostateczna, jest raczej nieustającym oscyłowaniem między różnymi stanami i postaciami świadomości. Sam akt poszukiwania terytorium zakłada uprzednią deterytorializację i własną reterytorializację w sferze mitów, marzeń albo wyobrażeniu ziemi i przedmiotów”<sup>220</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych sieć internetowa staje się kolejną odsłoną ludzkiej aktywności, pojawiają się tam także polscy Ormianie, niczym osadnicy sprzed kilkuset lat, szukający swojego miejsca w nowych dla siebie przestrzeniach, choć poprzez elementy i składniki wpisane w tradycje kulturowe. Funkcjonowanie internetowej Bukowiny jest jednym z redefinicyjnych zabiegów, a także elementem samookreślenia sieciowej społeczności polskich Ormian, która tworzona jest od kilku lat z coraz większą intensywnością. Wirtualna Bukowina, wirtualna tożsamość, wirtualni Ormianie – są przejawem realnej Kultury i realnego istnienia. Przykładami wieloznacznej współczesności i różnorodnego istnienia Bukowiny w kulturze.

Przemiana społeczna i technologiczna zaktywizowała formę komunikacji, zarazem reintegracji społeczności. Jednym z kluczowych składników – symbolem tożsamościowych odniesień – stała się Bukowina. Symbolem, który przejawiać zaczął swoją moc wyjaśniającą i redefiniującą tożsamość poprzez wirtualną rzeczywistość. Odwołując się do słów Wojciecha Burszty: „Symboliczny wymiar kultury jest równie „namacalny” i realny, jak osławione „udokumentowane fakty”(…) Zgodnie z potocznym wyobrażeniem symbol jest mało istotnym elementem świata społecznego, za którym skrywa się bardziej „realna” rzeczywistość. (...) [jednak – przyp. L.G.] Symbol nie jest tedy jakimś dodatkiem do rzeczywistości, ale to rzeczywistość objawia się nam poprzez symbole”<sup>221</sup>. Bukowina dla współczesnych polskich Ormian pozostaje istotnym pojęciem, odniesieniem i symbolem. Jako terytorium stało się elementem tożsamościowego dyskursu – narracją, znakiem, metaforą, od kiedy przestało być realnością wspólnotowej codzienności. Wirtualna Bukowina tworzona jest

---

<sup>220</sup> Wojciech Burszta, *Granice*, maszynopis, 2006, s.11.

<sup>221</sup> Wojciech Burszta, *Mity i symbole narodowe*, maszynopis, 2006, s.3.

w całym systemie komunikacji sieciowej polskich Ormian. Jest symbolem, poprzez który wyrażane są wspólnotowe więzi, budowana jest identyfikacja. Ta zdematerializowana rzeczywistość pojawia się w ogłoszeniach na stronie prowadzonej przez ks. Tadeusza Isakowicza-Zalewskiego, duszpasterza Ormian polskich.

„13 czerwca 2006

Drodzy Ormianie i Przyjaciele Ormian!

Govecjal e Hisus! Barew dzes!

Dziękuję bardzo za wszystkie wyrazy poparcia i solidarności, a zwłaszcza za modlitwę. Wszystko to jest dla mnie bardzo ważne.

Dzisiaj dzień św. Antoniego, który był tradycyjnym odpustem w parafii ormiańskiej w Kutach nad Czeremoszem, a zarazem dorocznym zjazdem Ormian z Polski i Rumunii. Dzisiaj wieczorem, w nawiązaniu do tej tradycji, odprawię ormiańską mszę św. w intencji dawnych mieszkańców Pokucia i Bukowiny<sup>222</sup>. Jest eksponowana na stronach stowarzyszeń ormiańskich, np. dotyczących wycieczki: „czwartek – zwiedzanie Czerniowiec, około południa wyjazd do Suczawy, nocleg w Suczawie”. Wycieczki, która sama w sobie jest dyskusją i odniesieniem do wyobrażeń, potrzebą odnalezienia wspólnotowego terytorium:

Co do wyprawy, to chcę pojechać, ale jeszcze nie wiem czy będzie to realne. W Suczawie urodził się x Kajo Amirowicz (ten ze Śniatyna), tak wiele luk jest w mojej wiedzy o rodzinie. Nie masz pojęcia jak mnie to dręczy, o wielu faktach mogę dowiedzieć się tylko przez przypadek. Dzięki materiałom od Wujka zweryfikowałam parę faktów, ale to kropla w morzu mojej niewiedzy. Powinnam zacząć poszukiwania ksiąg kościelnych, ale gdzie one są<sup>223</sup>.

Wirtualność tworzona jest poprzez zobrazowanie, np. publikowane fotografie: „Na zdjęciu jest Władzio Amirowicz oprowadzający po Czerniowcach wycieczkę z Polski, 2 sierpnia 1938 r .przed rezydencją”. Bukowina pojawia się w dyskusjach i wypowiedziach publikowanych, umieszczanych na stronach i w korespondencji e-mailowej: „wtedy dowiesz się wiele o Bukowinie, Czerniowcach, ludziach, którzy tam żyli, a wszystko zilustrowane będzie zdjęciami (właśnie parę dni wcześniej Kajo odnalazł stare zdjęcia z Czerniowiec m.in. z początku XX wieku) (...) zawsze byli to polscy Ormianie, w mieszkaniu Amirowiczów w Czerniowcach (wówczas Rumunia) wisiał polski orzeł. Zapytam innych,

---

<sup>222</sup> [www.albert.krakow.pl/ormianie](http://www.albert.krakow.pl/ormianie) (dostęp: 02.09.2007).

<sup>223</sup> Korespondencja autora z Ormianami polskimi, archiwum prywatne z lat 2003-2008.



ale nie sędzę, żeby różnili się czymś od polskich Ormian. Polscy Ormianie w Czerniowcach należeli do Domu Polskiego!(...) Wspominając moje dzieciństwo i młodość spędzoną w Czerniowcach, stolicy Bukowiny, będę miał sposobność wrócić do pięknych i smutnych lat młodzieńczych. Minęło 61 lat, gdy z rodzicami wyjechałem zatłoczonym ostatnim rumuńskim pociągiem z Czerniowiec do Bukaresztu, krótko przed zajęciem miasta przez wojska radzieckie wiosną 1944 r.”<sup>224</sup>.

Raz jeszcze przypominając własności rzeczywistości wirtualnej (według Michael Heima): „symulacja, interaktywność, sztuczność, zanurzenie, teleobecność, całkowite zanurzenie, komunikacja sieciowa”<sup>225</sup>. Każda jednak z wymienionych właściwości niesie w sobie możliwość odniesienia albo do aparatury albo do przeżyć Użytkownika”<sup>226</sup>. Pojęcia te wiernie opisują właściwości Bukowiny określonej jako wirtualna, czyli charakteryzują cechy wyobrazonego terytorium ormiańskiego. Zarazem ukazują, w jaki sposób powstają interakcje uczestników i przestrzeni wirtualnej, Ormian i „ormiańskiej” wirtualnej Bukowiny. Jest ona swoistą symulacją, gdyż jest „mówiona”, „sfotografowana”, „zarysowana”, umiejscowiona na mapie, czy wyobrażona, a cały ten proces powstaje w zapośredniczeniu, pomiędzy nadawcą i odbiorcą, podmiotami a przedmiotem przekazu, komunikatem. Analogicznie całe terytorium wirtualne jest wtórne, sztuczne i jego istnienie, „dzianie się” realizuje się telemedialnie. Pojęcia sztuczności, w tych kontekstach wirtualności, w myśleniu potocznym prowadzi do dyskredytowania tak objawiających się kulturowych przestrzeni. Jednak znaczenie jakie wirtualnej Bukowinie nadają Ormianie współcześnie, nie odbiega zbyt daleko od wartości, które stanowiła w czasie funkcjonowania realnej wspólnoty na realnym terytorium. Reterytorializacja stała się zabiegiem techmedialnym, nadając na nowo znaczenie ormiańskiej tożsamości, budowane w sytuacji powstającej społeczności sieciowej.

Symbole są namacalnymi przedstawieniami pojęć, abstrakcjami ujętymi w naocznych formach, konkretnym wcieleniem idei, postaw, sądów, ale także – wierzeń i tęsknot. Konstruowanie, rozumienie i stosowanie form symbolicznych – to działania kulturowe, zdarzenia społeczne, a więc publiczne, dostępne intersubiektywnie także badaczom<sup>227</sup> – opisywał Wojciech Burszta, dodając za Cliffordem Geertzem, że symbole wyrażają „klimat

---

<sup>224</sup>Tamże.

<sup>225</sup> Agnieszka Myszala, *Cyberprzestrzeń [wprowadzenie]*, „Magazyn Sztuki” nr 17/1998, <http://breathing.pl/?m=200401> (dostęp: 06. 07. 2006).

<sup>226</sup> <http://breathing.pl/?m=200401> (dostęp: 06. 07. 2006)

<sup>227</sup> Wojciech Burszta, *Mity i symbole*, maszynopis 2006, s. 4.

świata”, zarazem ten świat tworząc. Kształtują świat przez formowanie w wyznawcach znamiennych dyspozycji (dążeń, zdolności, możliwości, właściwości, skłonności, umiejętności, nawyków), które nadają swoiste piętno wszystkim ich działaniom i doświadczeniom<sup>228</sup>. Nie inaczej dzieje się ze znaczeniem, jakie przypisują Bukownie Ormianie polscy, którzy wiedzą o jej istnieniu, znają narracje historyczne i prywatne, zachowują pamięć bukowińskiej małej ojczyzny. Jednak jeśli widzieli Bukowinę, to podczas krótkich wypraw turystycznych, a jeśli żyją na Bukowinie – to wyłącznie w jej wirtualnym wcieleniu.

### **O etnicznych społecznościach w sieci internetowej**

Przestrzeń Internetu jest różnorodnością aktywności indywidualnych, zbiorowości, wreszcie społeczności, które łączą się i rozpadają, trwają czy istnieją, raczej według wzorców odzwierciedlających procesy społeczne i kulturowe w życiu „poza siecią”. Społeczności, podobnie do narodu, jak przedstawiał Benedict Anderson, nie powstają ani same z siebie, ani z nadania Boga, ale są międzyludzką konstrukcją komunikacyjną<sup>229</sup>. Poprzez technologiczne narzędzia, przestrzeń uzyskała nowe znaczenie, a czas skurczył się do nieznanych wcześniej „nanosekund”. Dotychczasowe zmaterializowane, geograficzne obszary, przestały pełnić rolę jedynych „życiowych” przestrzeni dla funkcjonowania człowieka i tworzonych przez niego społeczności. Zbiorowości jako wspólnoty, nawet jeśli istniejące „eksplozywnie” czy „karnawałowo”, pozostają jakąś grupą, spajaną jakąś więzią. Tytułowe społeczności etniczne, wskazują kontekst wyróżniający właśnie tę specyficzną więź i kontekst w jakim podjęta będzie próba ich zanalizowania. Niejako wprowadzeniem w fenomen wspólnot w sieci internetowej będzie opis pojawienia się społeczności pozornie odległej od zjawiska etniczności. Podążając jednak metodą analogii, warto spojrzeć na wspólnotę szkolnych klas, tworzoną poprzez sentymenty, emocje i tożsamość sytuowaną w równie arbitralny, „nadany” sposób, jak przynależność „z urodzenia” do grupy etnicznej.

„Logowałeś się w ‘naszej klasie’?”, było pytaniem, które przez kilkanaście tygodni 2007 i 2008 roku, zastępowało najpowszechniejsze w Polsce: „co słyhać?”, używanego na co dzień w nawiązywaniu relacji między ludźmi. Wygłaszane na ulicach, w sklepach, w internetowych komunikatorach, zadawane w SMS-ach, słowem zapanowało w publicznej

---

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków 2007.

przestrzeni, czyli wymieniane pomiędzy ludźmi z wszystkich pokoleń, klas i zawodów, mających styczność z siecią internetową<sup>230</sup>. Pytanie dotyczyło strony pod domeną: [www.naszaklasa.pl](http://www.naszaklasa.pl). Popularność jaką strona osiąga od stosunkowo niedługiego czasu, zdecydowanie potwierdza refleksje Manuela Castellsa, że Internet już dawno pokonał bariery ekskluzywności, wtajemniczenia i elitarnego dostępu. Stał się przedłużeniem, kolejną przestrzenią życia publicznego i prywatnego, jak przewidywał wybitny kataloński badacz sieci internetowej<sup>231</sup>. Ale też i jest interesującym wskazaniem na mit wspólnoty, mit zakorzenienia, wreszcie mit raj, bo takim po latach „dorosłego” życia staje się czas, było nie było, przymusowego socjalizowania i akulturowania do obowiązujących praktyk i wartości kulturowych. Kultura popularna wchłania kolejny mit i poprzez działania wielu uczestników, pamięć o przeszłości bierze udział w budowaniu teraźniejszych tożsamości.

Pokrótkie – strona jest strukturą, przywołująca czas spędzony w szkole (szkołach). Choć w założeniu przeznaczona była dla współcześnie żyjącej młodzieży, szybko okazała się platformą wiążącą w wielką społeczność wszystkich, którzy uczęszczali do szkoły i komunikują się w sieci internetowej. Każdy z uczestników po zalogowaniu (czyli utworzeniu tożsamości wirtualnej – zaistnienia pod swoim „realnym” imieniem i nazwiskiem) może dopisać siebie do wirtualnie odtworzonych szkół i klas, do których uczęszczał i budować (reaktywować) naszą klasę. Dotychczas tę formę regresji w młodość spełniały najczęściej zjazdy klasowe z okazji kolejnego „lecia”. Techmedialna przestrzeń i upowszechnione formy komunikacyjne, pozwoliły na przeniesienie odświeżonego mitu rajskiego w nową formę. I tak strony zapełniają się informacjami o życiu klasowych koleżanek i kolegów, prowadzone są ożywione dyskusje, odtwarzanie dawnych znajomości, prezentowane życiowe dokonania, a czasem porażki, opowiadane są zdarzenia bieżące i wspomniane te zachowane w pamięci. Oczywiście forma reprezentowania siebie jest zgodna

---

<sup>230</sup> „W Polsce w końcu 2007 roku było ok. 4,7 mln stałych łączy internetowych, z czego ok. 3,4 mln stanowiły łącza szerokopasmowe dostarczane przez telekomunikację oraz telewizję kablowe. Sieci komórkowe miały ok. 700 tys. klientów płacących miesięczny abonament za dostęp do Internetu. Według GUS (dane z badań ankietowych na próbie 8300 gospodarstw domowych) w I połowie 2007 r. dostęp do Internetu - za pomocą różnych technologii - miało 5 mln gospodarstw domowych (41 proc. ogółu), w tym dostęp szerokopasmowy 3,7 mln. GUS podkreśla, że rzeczywisty dostęp miało ok. 4,7 mln gospodarstw, a w pozostałych deklarowano, że mogą go mieć łącząc się np. za pomocą komórki”. [http://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/5906,na\\_wsi\\_internet\\_bedzie\\_bezprzewodowy.html](http://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/5906,na_wsi_internet_bedzie_bezprzewodowy.html) (dostęp: 11. 06.2008).

<sup>231</sup> „Internet jest przede wszystkim narzędziem i jego użytkownicy korzystają z niego w związku ze swoją pracą i życiem prywatnym (...) życie społeczne w Internecie ... jest przedłużeniem życia jako takiego, ze wszystkimi jego odmianami i wymiarami”. Manuel Castells, *Galaktyka Internetu* (ang. *Internet Galaxy*), tłum. Tomasz Hornowski, Warszawa 2004., s. 23

z aktualną modą i techmedialnymi osiągnięciami, a więc są i zdjęcia i filmiki, są blogi i listy, są numery telefonów i adresy mailowe. Wszystko służy odtwarzaniu wspólnoty, a w konsekwencji budowaniu starych – nowych społeczności. Wiek uczestników to wszystkie pokolenia, status społeczny – pełen przekrój, zjawisko stare, ale w zupełnie nowym kostiumie. I co najciekawsze, prawdopodobnie więcej dla rozpowszechnienia wirtualnego świata dokona skromna strona – [naszaklasa.pl](http://naszaklasa.pl), niż potężnie dotowane programy „internetyzacji” miast i wsi., W czym tkwi fenomen? Jeśli o takim możemy mówić – człowiek jest konstrukcją, może wyobrażeniem, które samodzielnie i autonomicznie funkcjonować nie może. Właściwie nie istnieje, bo jak definiował istotę ludzką, Ray Birdwhistell, teoretyk komunikacji, „trzeba co najmniej dwóch przedstawicieli gatunku Homo sapiens, aby stworzyć jedną istotę ludzką. Jednostką analizy nie jest osoba. To, co nazywamy osobą, stanowi moment w wywodzie teoretycznym”, dodając, że w całym procesie komunikowania „ważne są nie osoby a relacje, i żadna pojedyncza reakcja się nie liczy”<sup>232</sup>. Szukamy więc zaufania, jak chciał Giddens, po drodze starając się zminimalizować ryzyko, jak w powyższym przykładzie, który wprowadzić ma w fenomen społeczności powstających w sieci. Popularność „naszej klasy”, jako esencji tożsamości indywidualnej i zbiorowej, naprowadza zarazem na fenomen wspólnot, które od hord i gromad, po współczesne narody i nowoplemiona, zapełniają realne obszary, wirtualne przestrzenie, kartki książek i rozpraw. Przyporządkowanie do uczniowskiej klasy odbywa się najpowszechniej według kryteriów urodzenia i kultury. Analogia do etnicznego kontekstu, pojmowanego jako więzy pochodzenia i kultury jest uderzająca. Odróżnia jedynie te dwa przykłady – przekonanie członków grupy etnicznej czy narodu do wspólnych symbolicznych więzów krwi, zastępowanych w ostatnich dekadach mitem genów i genomów.

Właściwie każdy ze sposobów opisywania kulturowej rzeczywistości jest poruszaniem się podobnym do conradowskiej „latarni w ciemności”, pomiędzy generalizacją zazwyczaj powierzchowną a zagłębianiem w szczegóły, najczęściej nieadekwatne<sup>233</sup>. Charakteryzując poszczególne kulturowe spektakle, role, niekonsekwencje w ich reżyserii i zróżnicowanie aktorów, łatwo narazić się na zarzut nieuprawnionych uogólnień, analogii albo zabrnięcia

---

<sup>232</sup> Ray Birdwhistell, *Doniosłość kontekstu*, w: *Antropologia słowa*, Warszawa 2005, s. 124-127.

<sup>233</sup> Za Wojciechem Bursztą – „antropologia (...) zajmuje się ludzką intencjonalnością, próbując orzec, jak ludzie radzą sobie w życiu, jak konstruują różne jego pojęciowe modele, jak – wreszcie – owe odmienne wizje świata mają się wzajem do siebie. Jest tedy antropologia rozpięta między pokusą uniwersalizmu i partykularności”. w: *Kicz konsumpcyjny*, maszynopis, 2006, s.1.

w swoisty spis inwentarzowy. Antropologia kulturowa, tworzona i konstruowana od ponad stu lat przez jej „wyznawców” i „krzewicieli”, znajduje się raz po raz w podobnych tarapatach, szczególnie w momentach kulturowego przesilenia, ekonomicznych zmian, technicznych przełomów, politycznych zawirowań i przystosowywania nowych paradygmatów. Zjawisko nie jest niczym nadzwyczajnym, jeśli pamiętać (wierzyć) o teorii głoszącej, że kultura współczesna tkwi w kryzysie permanentnym, a my - jej twórcy, dysponenci i beneficjenci, no właśnie... jaki wstawić czasownik? Modernistycznie... rozwijamy, dążymy, budujemy... czy ponowocześnie... przyglądamy się, konsumujemy, bawimy się? Cała trudność leży raczej w podążaniu za zmieniającą się „rzeczywistością” społeczną i kulturową. I choć miałby to być przysłowiowy „o krok z tyłu” (jak w popularnej analogii innowacyjnych przestępców i kroczących ich śladami policjantów), antropologia kulturowa oferuje bardzo użyteczne narzędzie, kulturowa refleksję interpretatywną, by jak to ujął Clifford Geertz, „zrozumieć u licha, o co tym ludziom chodzi”.

Jednym z celów tego zrozumienia czy pojęcia jest próba zmierzenia się z opisaniem części kulturowego wymiaru świata, poprzez skoncentrowanie się na współczesnych przejawach etniczności w świecie wirtualnym. „Pretekstem” stały się badania kilku grup ludzi, którzy zauważają swoją odmiennność, podkreślają więzi i wspólne pochodzenie, jako wystarczające do tworzenia etnicznie określonych wspólnot. Próba docierania do sygnalizowanych problemów, nie jest możliwa bez odniesienia do kultury jako systemu, rozumianego za Cliffordem Geertzem, jako sieć znaczeń, których badanie to zmierzenie się z rozpoznawaniem i interpretowaniem „społecznych działań w społecznym świecie”<sup>234</sup>.

Istotne będzie zwrócenie uwagi na przenikanie się wszystkich zjawisk kulturowych: drobnych przejawów i rewolucyjnych wynalazków, rutynowej praktyki i niecodziennych zdarzeń. Układają się one lub są układane w pewien porządek – taki choćby jak poniższa praca, bazująca na „przygodach” społeczności etnicznych żyjących w Polsce: Karaimach i Tatarach. Już teraz zasadnym jest dodanie – a zarazem społeczności, które współtworzą ludzie pochodzenia karaimskiego i tatarskiego, a także osoby zachowujące świadomość etnicznego pochodzenia. Wspominany już Clifford Geertz przeanalizował trzy współczesne konfiguracje myśli o społeczeństwie i kulturze, które według niego rekonstruowane są przez analogię: do gry, do dramatu i teatru oraz stosujące analogie do tekstu. Zaznaczał jednocześnie,

---

<sup>234</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s. 26.

że żadna wyraźnie nie jest wyodrębniana, raczej współwystępują, a poszczególni badacze i teoretycy „oscylują pomiędzy różnymi analogiami, niekiedy w jednym i tym samym opracowaniu”<sup>235</sup>. Podobnie w poniższej rozprawce podjęta jest strategia opisywania poprzez zachodzące na siebie: tożsamościowe „dramaty”, terytorialne „gry” i „tekstualne” mniejszości etniczne, a wszystko to „zapośredniczone” i „zanurzone” w Sieci internetowej. Jak chciał Victor Turner, społeczny „spektakl” rozgrywa się na wszystkich poziomach zorganizowanej ludzkiej egzystencji, od państwa po rodzinę. Spektakl pojmowany jako gra, przedstawienie, z zachowaniem wszystkich przynależnych tej metaforze przeniesień. Pojawia się więc scena – przestrzeń etnicznego funkcjonowania; aktorzy – ludzie na rozmaite sposoby wiążący swoją świadomość z etnicznym odniesieniem; „grający” przedstawienie dotyczące redefiniowania tożsamości, używając przy tym rozmaitych środków wyrazu. Ponieważ referowanie dotyczy współczesności, możemy napisać - właśnie trwa przedstawianie dekoracji, ujętych w tej chwili pokrótce jako sieciowych, zdematerializowanych i symbolicznych. Są oczywiście zakulisowe zdarzenia: nad reżyserią czuwa kolejne pokolenie nowatorów, liderów i animatorów, dodają procesualnej choreografii, starają się dopasować dramat do oczekiwań publiczności i własnego wycucia tworzonej od nowa „sztuki”. Spektakl jest metaforą, która staje się spektaklem – przedstawieniem procesu, zjawisk, które bardziej ulotne, niż trwałe, osadzone w historycznym i kulturowym kontekście, zdają się wskazywać na kolejną formę zmiany. Tym razem jednak w zdecydowanie odmienionych okolicznościach, wyznaczonych procesami globalizacji, upadku imperiów i hierarchicznie pojmowanych organizacji społecznych, zmianie technologicznego paradygmatu generującego i wpływającego na te swoiste procesy. Wszystko zanurzone w Dramacie – Kulturze, któremu wyłącznie człowiek nadaje znaczenie. Niemiecki filozof i ekonomista Othmar Spann uniwersalizował ludzkość porównując ją do Anthroposa – wielkiego człowieka, który krocząc przez tysiące lat, wciela się i objawia w różnych wspólnotach, miejscach i epokach. Liczne badania religioznawców i etnologów wskazują, że miarą rzeczywistości jest człowiek – zarówno czasu, jak i przestrzeni, historii czy przyszłości. Simone Weil przeciwstawiała naturę kulturze, nazywa społeczeństwo ludzkie Wielkim Zwierzęciem, kierujące się bardziej instynktem niż rozumem, że bardziej jest we władaniu determinizmów natury, praw przyrodniczych aniżeli jednostka. Dwa skrajne stanowiska metaforycznie ujawniaj dychotomię, która znajduje się w centrum sporów prowadzonych wśród teoretyków socjologii i antropologii. Nasz opis to raczej spojrzenie na ludzką intencjonalność, a słowami Wojciecha Burszty – będzie

---

<sup>235</sup> Steve Fenton, *Etniczność*, tłum. Ewa Chomicka, Warszawa 2007, s. 17.

to zarazem przyglądanie się, jak ludzie radzą sobie w życiu, jak konstruują różne jego pojęciowe modele, jak – wreszcie – owe odmienne wizje świata mają się wzajem do siebie.

Istnienie, funkcjonowanie, bycie – zarówno grup jak i ludzi identyfikujących się i utożsamiających z byciem/bywaniem Tatarom polskim czy Karaimom polskim, związane jest z bardzo płynnym przejściem – pomiędzy tożsamością pojmowaną terytorialnie, a tożsamością powstającą / stwarzaną w Sieci internetowej i tam się realizującą. Bywaniem „tu” w „realności” i tam w „wirtualności” lub odwrotnie. Co brzmi jak słynna refleksja Levi-Straussa nad zmaganiem metodologicznymi etnografów – „być tam, pisać tutaj”. Tak więc, co dzieje się „tam”, czyli w rzeczywistości wirtualnej, w sieci internetowej, w której „jakoś” odnajdują się ludzie i „jakoś” tworzą swoiste wspólnoty. Jeśli te wspólnoty powołują się na swoje etniczne pochodzenie i budują tożsamość w oparciu o przeżywanie jakichś wspólnych odniesień kulturowych, można zaryzykować stwierdzenie, że oto istnieją etniczne wspólnoty w świecie zapośredniczonym poprzez maszyny, czyli w rzeczywistości wirtualnej. Jeden z amerykańskich badaczy Internetu - Michael Heim, przedstawił siedem właściwości, które charakteryzować mają tę przestrzeń: „symulacja, interaktywność, sztuczność, zanurzenie, teleobecność, całkowite zanurzenie, komunikacja sieciowa”<sup>236</sup>. Każdy z wymienionych terminów opisywać może albo maszyny albo przeżycia użytkownika - „tam-bywającego”. W rozumieniu samego pojęcia Rzeczywistość Wirtualna (virtual reality) – określenia spopularyzowanego przez Jarona Laniera, występuje ogromna rozpiętość, a w dużym uogólnieniu może oznaczać: sztuczną rzeczywistość (artificial reality); sztuczne środowiska (artificial environments) - określenie używane przez naukowców z NASA; wirtualne światy (virtual worlds); cyberprzestrzeń (cyberspace) - pojęcie wprowadzone przez Williama Gibsona w książce pt. „Neuromancer”<sup>237</sup>. Tytułowi Wirtualni Tatarzy i Karaimi, pojawiają się tutaj w kontekście najbliższym pojęciu cyberprzestrzeni, które choć wskazuje na technologiczne odniesienie, podjęta jest w jak najbardziej antropologicznym ujęciu, zakładającym – że jednak to człowiek urządza świat i nadaje temu światu (światom) znaczenia. Socjolog i badacz Internetu Manuel Castells, tak sytuuje zjawisko Internetu: „Technologie są wytworem społecznym, a wytwory społeczne są uwarunkowane kulturowe. Internet nie jest wyjątkiem od tej reguły”<sup>238</sup>. Gilles Deleuze wskazywał na postępującą pod wpływem technologii deterytorializację, która jest dla człowieka drogą bez powrotu, bez możliwości ponownej

<sup>236</sup> Agnieszka Myszala, Cyberprzestrzeń [wprowadzenie], „Magazyn Sztuki” nr 17/1998, <http://breathing.pl/?m=200401> (dostęp: 06. 07. 2006).

<sup>237</sup> <http://zbc.uz.zgora.pl/Content/7567/doktorat.pdf>, (dostęp: 23.05.2006).

<sup>238</sup> Manuel Castells, *Galaktyka Internetu...*, tamże, s. 47..

reterytorializacji. Mniej pesymistycznie konstatuje Zygmunt Bauman, opisując niemające wcześniej precedensu skurczenie przestrzeni i czasu, zasadniczo wpływające na kształt tradycyjnych społeczności lokalnych i regionalnych. Choć oznacza wg niego to zachwianie jednego z filarów tożsamości kulturowej całych grup i poszczególnych jednostek, dla których zdefiniowany obszar był, obok związków krwi, źródłem identyfikacji. We współczesnych społeczeństwach „związki społeczne stają się refleksywne, to znaczy, że muszą być ciągle ustanawiane, podtrzymywane i odnawiane przez jednostki”. I jak pisze Bauman dalej, znacząca część tych związków ma właśnie pozaterytorialny i wirtualny charakter, sytuowany w cyberprzestrzeni, której synonimem bardzo często jest internetowa sieć - nowy paradygmat ontologiczny człowieka<sup>239</sup>. W takim ujęciu wyłania się nowa przestrzeń – „nieprzestrzeń”, zdematerializowana, choć niepozbawiona granic. Przestrzeń wyobraźni, relacji mentalnych, interakcji zachodzących pomiędzy ludźmi za pomocą narzędzi tworzonych przez cyfrową technologię. Choć to już dialog ludzi „odcieleśnionych”, „nieobecnych” z „nieobecnyimi”, nie linearna komunikacja nazywana hipertekstową, multimedialne praktyki komunikacyjne, pozbawione centrum, ulotne, nietrwałe, w których czas został pozbawiony chronologii i realnie zniwelowany, choć jeszcze nie całkowicie zniesiony. Rewolucja jakiej dokonały w wiedzy i informacji techmedia, w powiązaniu z globalizującą się gospodarką, gwałtownie rosnącą mobilnością fizyczną pracowników, sprawiają, że niektórzy badacze odnotowują spadek znaczenia roli terytorium w istnieniu i funkcjonowaniu społeczności lokalnych i regionalnych.

Zaistnienie wirtualnych Tatarów i Karaimów, odsłoniło jak dalece lokalność i kulturowe praktyki wpływają na kształt wirtualnych społeczności i internetowej przestrzeni. Jakkolwiek złowieszczo brzmiałby głosy krytykujące, a nawet podważające wirtualną rzeczywistość – metaforyczna sieć zjawia się po raz kolejny w naszej „rzeczywistości” i będąc wytworem kultury, wpływa na nią w sposób zasadniczy. I jest przykładem globalizacyjnych procesów, w których globalna sieć „żywi” się lokalnymi adaptacjami, a lokalne tożsamości wykorzystują (wzmacniają się) globalną sieć do własnych celów. Tożsamość staje się płynna, nieweryfikowalna, fikcyjna – staje się grą w tożsamość, zakorzenioną w ludyczności i teleobecności. Zarówno w wymiarze grupowym, jak i jednostkowym. Tym, co łączy przedstawione pokrótce zagadnienia wirtualnej przestrzeni i terytorium kulturowego, społeczności sieciowych i sieci, problematykę tożsamości, w tak konstruującym się

---

<sup>239</sup> Piotr Aptacy, *Meandry Cyberdemokracji*, „Opcje” nr 6 (29) 1999, s. 7-11.



(rekonstruowanym) świecie, jest etniczność. Jest to kategoria opisująca kulturowe zróżnicowanie świata ludzi, ich stylów życia i dziejów ich wspólnot. Etniczność jest zjawiskiem w rodzaju mozaiki, jeśli spojrzeć na utwierdzające same siebie i podtrzymujące własną odrębność grupy ludzkie, jak na kolorową mapę, sieć, czy społeczny spektakl.

Michael Herzfeld jako znaczący traktuje fakt, że „pojęcie „grupy etnicznej”, będące niegdyś podstawowym trzonem owej wyobraźni, nabrało większej wartości w ustach polityków niż w środowiskach antropologicznych”. Bezpośredni wpływ na zmianę antropologicznych wyobrażeń miał Frederik Barth (1969), który razem ze współpracownikami, zwrócił uwagę na kwestie raczej tworzenia i utrzymywanie granic, niż istnienie rzekomo trwałej „zawartości kulturowej” w obrębie granic, o których domniemywano, że są ustalone raz na zawsze. Antropolodzy zaś zaczęli coraz częściej weryfikować tezy o „grupach etnicznych” jako takich<sup>240</sup>. By przypomnieć spostrzeżenia Zygmunta Baumana - o wspólnotach eksplozywnych, – jako symptomie, jak i czynnikiem sprawczym współczesnego nieładu społecznego, obrazujące kruchość i niepewność przyszłości. Wyróżnia je intensywność emocjonalnego zaangażowania, widowisko zastępujące „wspólny interes” i „wspólną sprawę”, przygodność jako „wybuch” przerywający rutynę i powrót do niezmiennie takiej samej codzienności. Ludzie, jak diagnozuje Bauman, coraz częściej skazani są niemożnością bycia wspólnotą w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wszechstronną i trwałą.

Steve Fenton udowadniał, że grupy etniczne nie są ani konkretne ani substancjonalne, wskazując polityczne okoliczności, w których wspólnoty – określane poprzez pochodzenie i kulturę stają się po prostu punktem odniesienia zwłaszcza w działaniach politycznych. Fenton tłumaczy sam termin „etniczność”, jako szerokie określenie właśnie wymiaru pochodzenia i kultury oraz sposobu, „w jaki wykorzystywane są one do utrzymania społecznych definicji grup i granic pomiędzy nimi”, jednak sam w sobie nie wyjaśniający niczego<sup>241</sup>. Pytania, które wprost odnieść można do grup określanych, a określających się mianem: Karaimów czy Tatarów. Może wydawać się, że odpowiedź na te pytania jest łatwa: ci sami ludzie, którzy należą do grupy, – lecz to, jak odkrywa Fenton, jest rozwiązaniem często mylące, o ile nie błędne – „idea grupy nie jest konstruowana przez „nas”, ale konstruowana jest „dla nas przez innych” oraz budowaniem tożsamości grupowej zajmować się mogą

---

<sup>240</sup> Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum Maria M. Piechaczek, Kraków 2006, s. 193.

<sup>241</sup> Steve Fenton, *Etniczność...*, tamże, s. 17.

nie tylko członkowie społeczności (ich wewnętrzne lity, przywódcy partii, organizacji), ale i formowani przez działalność państwa, władzy i administracji. Wyraźnie ujawnia się w tej diagnozie recepcja poglądów Bartha, przedstawiającego grupy etniczne jako konstytuowane przez podtrzymywanie „granic” między bliskimi sobie społecznymi grupami. Granice grupy, według Stevena Fentona, zależą od kontekstu społecznego, politycznego oraz „innych korzyści” i pomimo złożoności etnicznej, ludzkim życiem nie kieruje, „coś, co zwane jest etnicznością”<sup>242</sup>. Z podobną ostrożnością wypowiadał się Wojciech Burszta, pisząc, że tożsamość i kultura podlegają współcześnie wyborowi i negocjowaniu. Wskazywał, że społeczne granice zakreśla przynależność do danej zbiorowości, za to prawdziwą trudność sprawia dokładne skonceptualizowanie granic kulturowych. Kolejne koncepcyjne szczeliny, załamania i niekonsekwencje ujawniają się po skonstatowaniu, że tak jak tożsamości bywają zwielokrotnione, tak odniesienia do etniczności coraz częściej wiążą się ze świadomością podwójnego czy wielokulturowego pochodzenia. Hybrydalność, zmieszanie czy kreolizacja kulturowa staje się współcześnie faktem odnotowywanym w rozmaitych płaszczyznach. Wirtualna rzeczywistość pozwoliła ujawnić bardzo powszechne synkretyzmy zachodzące nie tylko w obszarze form i technologii, ale i świadomości czy osobistych utożsamień. Przykłady „naszych” grup etnicznych, niejednoznacznej afiliacji ich uczestników, czy zmieszania tożsamości etnicznej i narodowej, dostarczają mocnych argumentów dla uświadomienia sobie zjawiska kreolizacji kulturowej. Rozdwojenie, a często uwielokrotnienie poczucia związków z tradycją, językiem i kulturą, są bardzo często eksponowanym elementem tożsamościowych dylematów. Na przykład polscy Ormianie często mówią o sobie: „Ormianin to dwa razy Polak”, albo „czuję się Polakiem, Ormianinem polskim z Kresów, nieobca jest mi Armenia, kraj moich dalekich kuzynów”<sup>243</sup>. Gdyby przytaczać życiorysy poszczególnych osób – aktorów z etnicznym odniesieniem - mnożyłyby się, nakładały na siebie i mieszały odwołania do kilku światów: jeszcze incydentalnie występującego bilingwizmu, czy wielojęzycznych umiejętności, różnych zmieszanych ze sobą tradycji np. dotyczących obchodzenia chrześcijańskich świąt bożonarodzeniowych. Jako oczywiste współcześnie - Tatarzy z Podlasia, czy z innych miejsc w Polsce (muzułmanie) czy Karaimi gdańscy, warszawscy czy wrocławscy (religia karaimska) traktują strojenie choinki, przebieranie za św. Mikołaja, przygotowywanie prezentów i uroczystej kolacji. Choć to przykład zdarzenia odświętnego, mocno dzisiaj eksploatowanego przez kulturę popularną, przejmowanie niektórych (najczęściej powszechnych) atrybutów i obyczajów od innych grup etnicznych, miała miejsce

---

<sup>242</sup> Tamże, s. 16.

<sup>243</sup> Korespondencja autora z Ormianami polskimi, archiwum prywatne z lat 2003-20010.

jeszcze przed drugą wojną światową. Obecnie, zarówno w skutek mieszanych małżeństw, jak i pozostawania w bezpośredniej interakcji międzygrupowej, tradycja obchodzenia „bożonarodzeniowej gwiazdki” 24 grudnia, dotyczy wielu rodzin tatarskich i karaimskich. Pośród tych zjawisk, badania wirtualnych etniczności wykazały również, że hybrydalność pojawia się także w obrębie jednostkowych i zbiorowych odniesień przestrzennych. Poczucia, praktyki kulturowe i przypisywanie (barthowskie wyznaczanie granic) do społeczności polskiej zachodzi: w danej wsi, osiedlu, mieście, realnej codzienności, a zarazem bycie Tatarzem polskim, dany człowiek realizuje równolegle, na przykład poprzez uczestnictwo w społeczności wirtualnej. Ta obserwacja skłania do wprowadzenia jeszcze jednego interpretacyjnego pojęcia: „marginalności” etnicznej i zasygnalizowania jednocześnie podejścia w rozumieniu etniczności zbliżonego do konstruktywistycznego. Ten termin opisowo zakreśla tożsamościową „grę”, której uczestnikami i aktorami są między innymi przedstawiciele omawianych mniejszości. Na ciekawy aspekt zastosowania określenia marginalność etniczna zwraca uwagę Grzegorz Babiński, który odnosząc się do kategoryzowania grup etnicznych napisał: „(...) od w pełni ukształtowanych narodów i państw narodowych do tych grup i zbiorowości, w przypadku których stopień wykrystalizowania odrębności etnicznych nie jest do końca określony, co oznacza także, że może on być niewielki”<sup>244</sup>. Stopień ten jest także trudno uchwytne, bo jakaś miarę poczuć odrębności, zarówno członków danej grupy, jak i tych co grupę wyodrębniają. Taką trudno wyznaczyć, bo manifestacje przejawiają się i są raczej jak punkty skupienia, powiązań i przepływów, a nie stałej skali. Opisuje jednak model sytuacji, który może mieć zastosowanie także w przypadku wirtualnych Karaimów czy Tatarów, szczególnie zbliżając się do określenia pojęcia tożsamość marginalna etnicznie, dla ludzi pozostających w bardzo powierzchownych związkach z daną zbiorowością<sup>245</sup>. Tego rodzaju procesy spektakularnie dotyczą grupy „rdzenne” albo zwyczajnie mało liczebne. Przyczyna tkwi przede wszystkim w słabości transmisji kulturowej i jak pisał Aleksander Posern – Zieliński, „[grupy tubylcze] w większości niezdolne są do przeciwstawiania się tendencjom unifikującym, akulturującym

---

<sup>244</sup> <http://www.eurodialog.org.pl/ed/2/babinski.html>.po (dostęp: 12.02.2004)..

<sup>245</sup> „odnosi się intencjonalnie do wszelkich grup jako przedmiotu swoich rozważań, zaznaczał, że obejmuje nie wszystkie typy zbiorowości etnicznych, Po pierwsze analitycznie, tj. przez przedstawienie kategorii pojęciowych i relacji między nimi. Po drugie analiza typologiczna, która powinna obejmować wyróżnione typologiczne relacje pomiędzy pewnymi kategoriami zbiorowości etnicznych i religijnych, umiejscowionych w podobnych czasowo i przestrzennie sytuacjach, po trzecie niezbędna jest analiza egzemplifikacyjna, która powinna objąć wielką różnorodność konkretnych, czasowo-przestrzennych relacji pomiędzy religią a etnicznością”. G. Babiński, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religijność*, Poznań 2003, s. 10.

czy asymilacyjnym, potęgowanym przez przełamywanie etnicznej izolacji, małżeństwa mieszane, upowszechnienie edukacji, zanik tradycji, migracje zarobkowe itp.. Grupy takie szybko ulegają zanikowi, tracą bowiem zdolność do międzygeneracyjnego reprodukcji swej kultury i w szybkim tempie rozmywają się w morzu taczającej je obcej ludności”. Zanikanie jednych to początek dla innych zbiorowości, także etnicznych. Aleksander Posern – Zieliński szczegółowo analizuje sytuację na amerykańskim kontynencie, gdzie jak konstatuje nowe ugrupowania powstają w wyniku migracji ze Starego Świata, z którego wychodzący „stopniowo stapiali się ze sobą, wypracowali nowe poczucie tożsamości i odrębności – oddzielając się od swych wspólnot pochodzenia”<sup>246</sup>. Dzieje każdej z grup poddanych tutaj analizie, są odzwierciedleniem tego samego procesu, powtarzającego się cyklicznie w dziejach całej ludzkości. Zarówno Tatarzy, mitycznie wędrujący poprzez sztafetę pokoleń z Mongolii, udokumentowane historycznie migracje z terenów Złotej Ordy, jak i Karaimi z Krymu, a bezpośrednio Trok i Wilna oraz Łucka i Haliczka, są przykładem oddzielających się wspólnot, konstruujących ponownie swoją tożsamość i odrębność<sup>247</sup>. Do swoistej konfrontacji, na podłożu wyobrażeń o wspólnocie religijnej doszło pomiędzy polskimi Tatarami muzułmanami (od co najmniej 600 lat na terytorium „polskim”), a muzułmanami, licznie napływającymi do Polski od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku (z krajów arabskich, z Bośni i Hercegowiny). Ustalanie granic tych zbiorowości przybrało miejscami nawet dość sporny charakter, chwilami formę otwartego konfliktu, pojawiającego się także w internetowych dyskusjach publicznych. Istotną rolę w sporze (stawianiu granic etnicznych) odgrywać zaczęły argumenty etniczne, czyli pochodzenia i kultury oraz wskazywanie na zasadnicze różnice tożsamościowe. Etniczność pozostająca dla społeczności „starych” migracji, bez podstawowego znaczenia, była coraz częściej podnoszona dla określenia swojej odmienności od „pobratymczych”, napływowych grup. Zetknięcie marginalnie etnicznych Tatarów polskich i muzułmanów nieutożsamiających się z kulturą polską, wywołało dwa zasadnicze i przeciwstawne procesy. Określanie odmiennej zawartości kulturowych, eksponowanych przez przedstawicieli danych grup. Jednocześnie utrwalanie tożsamości, dla jednych jeszcze mocniej marginalizujące kwestię etnicznego pochodzenia, dla innych przeciwnie. Bardzo podobny przebieg ma konfrontacja Karaimów z Żydami, która raz po raz przybiera na sile w toczonych dyskusjach i polemikach, służąc bardziej właśnie ustanowieniu

---

<sup>246</sup> Aleksander Posern-Zieliński, *Miedzy konfliktem a wzmocnieniem...*, tamże, s. 49-52.

<sup>247</sup> Pierwsze wzmianki o istnieniu plemion tatarskich pochodzą z VIII w, n.e. . Chińskie źródła od 842 r. n.e. określały Tatarów jako lud Ta-ta lub później Ta-tan. Pierwotne siedziby tego koczowniczego ludu znajdowały się na stepach, w dorzeczach rzek Arguń i Kerulen (na pd-wsch od j. Bajkał i gór Jabłonowych).

granic pomiędzy sobą, udokumentowaniu różnic i zaznaczeniu etnicznych i religijnych odmienności, niż tworzeniu wspólnoty religijnej, czy szukania podobieństw<sup>248</sup>.

Pamiętając o zastrzeżeniu wysuniętym przez Stevena Fentona, że sam zwrot „grupa etniczna” może nieść ze sobą różne znaczenia słowa „grupa”, wydawałoby się niewinnej części klasyfikacyjnego złożenia. Fenton zwraca uwagę na rozróżnienie pomiędzy spójną grupą i rozproszoną tożsamością, jako istotnymi, gdy rozpatrywana jest etniczność. Dodatkowo pojawia się kwestia stopnia, w jakim grupy etniczne są „rzeczywiste” czy „substancjonalne”.

Czy grupy etniczne powinny być uważane grupy o niewyraźnej i luźno zdefiniowanej tożsamości, czy jako zwarte, naturalnie występujące grupy, stanowiące odrębne części populacji<sup>249</sup>. Odpowiedź na to pytanie jeszcze bardziej komplikuje sytuacja, w której w granicach danej grupy mamy do czynienia wyodrębniającymi się częściami. Te zaś polaryzują się między innymi pod względem zakresu manifestowania i „odczuwania” swojej etniczności. Jak w przypadku polskich Tatarów, pojawienie się muzułmańskich imigrantów, prowadzić zaczęło do krystalizowania się grupy „etników”, i pozostałych, którzy zarzucili, czy nie podjęli identyfikacji tatarskiej, albo pozostawiają ją tylko w sferze pamięci o pochodzeniu. Zupełnie nie przeszkadza to jednak przedstawicielom jednej i drugiej grupy, w co najmniej artykułowaniu, poczucia powinowactwa i ścisłej współpracy głównie politycznej i kulturowej.

---

<sup>248</sup> Warto prześledzić spór dotyczący zawartości Wikipedii na temat Karaimów polskich, rozmowy toczone na Forum karaimskim i Forum Żydów Polskich, [www.forum.karaimi.org](http://www.forum.karaimi.org), <http://fzp.jewish.org.pl/>. Spory pomiędzy tymi dwiema grupami dotyczą etnogenezy, choć obie grupy wywodzą swoje praktyki religijne z judaizmu. Karaimi pozostają „protestantami” judaizmu, choć jak sami z dumą podkreślają – przewrót reformacyjny był „antytalmudyczny”, polegający na powrocie do praktykowania religii pozbawionej struktur hierarchicznych i samodzielnego interpretowania Słowa Bożego zapisanego w Biblii ich przodkowie dokonali kilkaset lat wcześniej od zwolenników Lutera. *„Źródłem, z którego religia karaimska czerpie w sposób bezpośredni swe nauki, jest Stary Testament. Fakt ten stawia ją w jednym rzędzie z innymi wyznaniem – judaizmem i częściowo chrześcijaństwem. Jej związki z judaizmem są szczególnie bliskie. Karaimizm zaczął się formować w VIII wieku w Babilonii – wyłonił się z judaizmu jako jeden z ruchów religijnych sprzeciwiających się rosnącemu znaczeniu Talmudu. Pokierował nim Anan ben Dawid z Basry. Człowiek ów opowiedział się za tym, by Biblia stanowiła jedyną podstawę wiedzy religijnej. Od jego imienia pochodzi pierwotna nazwa Karaimów, nadana im prawdopodobnie przez otoczenie – Ananici. Sami członkowie grupy określali siebie jako Bene Mikra, tj. Synowie Zakonu. Termin „Karaimi” narodził się dopiero w IX wieku. Pochodzi od słowa kara, które w języku hebrajskim oznacza czasownik czytać. Wyżej wspomniany Anan ben Dawid, stając w opozycji do talmudystów, naraził się na prześladowania. Sprawili one, iż znalazł się w więzieniu, a następnie musiał wyemigrować. Opuścił zatem Babilonię i udał się do Jerozolimy, gdzie wkrótce powstała pierwsza karaimska świątynia (kienes). Zanim do tego doszło, karaimizm jako religia był już w dużej mierze ukształtowany, K. Kuligowska, Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce, praca magisterska 2002,*

<sup>249</sup> Steve Fenton, *Etniczność...*, tamże, s. 86-87.

W przypadku Tatarów odnotować można przypadki „powrotu” do wyznawania islamu zgodnego z wzorcami przyniesionymi przez muzułmańskich imigrantów. Modelowo wręcz ujawniają się trzy możliwe płaszczyzny odróżnień tożsamościowych: kulturowa, etniczna i religijna, które w zależności od okoliczności (najpowszechniej politycznych i ekonomicznych) wybrzmiewają od dialogu po otwarty konflikt. W podanym przypadku mamy do czynienia zazwyczaj z jedną płaszczyzn konfrontacji, które nie przekraczają jednak ustalonych granic międzygrupowego konsensusu. Marginalność jest tu odniesieniem do tożsamości etnicznej, jako jednej z wielu możliwych do odczuwania przez pojedynczego człowieka we współczesnym świecie, zarazem stanowi opis wspólnot, które tworzą granice swojego etnicznego odróżnienia, nie egzekwując już „twardych” reguł pochodzenia i pokrewieństwa poszczególnych członków wspólnoty. Cały proces organizowania wspólnoty etnicznej, płynących z niej odniesień do poczucia tożsamości, streszcza obserwacja Benedicta Andersona, że „naród nie tworzy się sam z siebie, ani z nadania Boga, lecz jest międzyludzką konstrukcją komunikacyjną, a więc wyobrażoną wspólnotą polityczną czy społeczną”. Zygmunta Baumanu uzmysławia, że coraz częściej sama tożsamość zastępuje wspólnotę, a Tim Edensora uważa, że tożsamość tworzona jest „z punktów wielkiej matrycy kulturowej”, którą „władza” próbuje kontrolować, nadać określone znaczenia, porządkować elementy kulturowe<sup>250</sup>. Edensor poddaje przy okazji w wątpliwość samo pojęcie ‘granica’, stawiając nacisk na sieć, na punkty i połączenia między nimi. Zgodnie z jego koncepcją, kultura stale znajduje się w procesie stawania się, dynamicznego wyrastania z przenikających się - kultury popularnej i życia codziennego. Ludzi dzięki temu tworzą i przetwarzają połączenie „między lokalnym i narodowym, narodowym i globalnym, codziennym i niezwykłym”.

Wirtualne społeczności Tatarów i Karaimów, choć zapośredniczone, symulacyjne, sztuczne, realizujące się telemedialnie, pozostają tworem konkretnych ludzi, odwołujących się do konkretnych uwarunkowań kulturowych i społecznych przestrzeniach. Jednak znaczenie jakie wirtualnym wspólnotom nadają Karaimi i Tatarzy polscy współcześnie, nie odbiega zbyt daleko od wartości, które stanowią o funkcjonowaniu realnej wspólnoty na realnym terytorium. Swoista reterytorializacja stała się zabiegiem techmedialnym, nadając nowe znaczenia karaimskim i tatarskim tożsamościom, budowanym poprzez powstające społeczności sieciowe w procesie reintegracji etnicznej.

---

<sup>250</sup> Tamże.

W internetowych przestrzeniach cyfrowych „zawieszeni między tym co rzeczywiste i tym co wirtualne”, w niepewności, wymyślając sami siebie, znalazły się między innymi społeczności Karaimów polskich i polskich Tatarów, grupy nieliczne (ok. 130 Karaimów i ok. 4-5tys. Tatarów w Polsce), mocno zasymilowane z polską kulturą, które współegzystują ze sobą od kilkuset lat, a których historia przeplata się i uzupełnia wzajemnie. Historycy potwierdzają swoistą symbiozę karaimskiego i tatarskiego świata na Krymie, w Wielkim Księstwie Litewskim, czy w II Rzeczypospolitej. Sytuacja ta znajduje swoje odbicie również we współczesnych czasach, gdy obie grupy funkcjonują jako mniejszości etniczne na terenie Polski. Całkowicie odmienne w odniesieniach do swojego pochodzenia i tradycji religijnych, mają bardzo wiele podobieństw w obyczajowości przenikniętej orientalnymi - perskimi czy tureckimi wpływami, językach etnicznych, choć dziś całkowicie zarzuconych i oczywiście wymienionych wcześniej terytoriach. Obie społeczności w dalszym ciągu podtrzymują swoje tożsamościowe odróżnienie, wyznaczają granice etniczne (rozumiane za Fredrikiem Barthem), jako „tworzenie i utrzymywanie granic, a nie jakiejś rzekomo trwałej „zawartości kulturowej”, istniejącej w obrębie tych granic, co do których domniemywa się, że są sztywno ustalone. Jest to zarazem powód, dla którego antropolodzy zaczęli coraz bardziej niechętnie mówić o „grupach etnicznych” jako takich”<sup>251</sup>.

Płynna nowoczesność, jak nazwał współczesność Zygmunt Bauman, charakteryzować mają integracja i rozdrobnienie, globalizacja i podział terytorialny a skok technologiczny a nowy podziale władzy, suwerenności i wolności działania, globalizacja rynków i informacji<sup>252</sup>. Pojawienie się, między innymi, Karaimów i Tatarów, jako wspólnot w sieci internetowej jest swoistym wyzwaniem, rzuconym powszechnemu myśleniu, o nierozzerwalności związku kultury, miejsca i tożsamości. Okazuje się, że tożsamość ma większy wpływ na ludzkie życie, niż samo miejsce zamieszkania. Bauman opisywał w swojej rozprawie „Ponowoczesność jako źródło cierpień”, tożsamość jako zadanie do zrobienia, jako konstruowanie, które można wykonać na różne sposoby i przed którym nie można się uchylić. Pisze dalej o wolności wyboru, ale i jego nieuchronności, wyrastających z odczuwania „chylbotliwości istnienia, jego

---

<sup>251</sup> Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum Maria M. Piechaczek, Kraków 2006, s. 193.

<sup>252</sup> Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000.

„manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrała”<sup>253</sup>.

„Jest też takie pytanie. Co to znaczy być Tatarem. Dla mnie to było zawsze pojęcie historyczne. Czy mieć tatarskich przodków na Białorusi to już oznacza być Tatarem? Tamten świat już przecież nie istnieje. Nie ma małych, przedwojennych miasteczek na Kresach, w których kwitła tamta meczetowa kultura. Co jest teraz? Tatarstan w ramach Republiki Rosyjskiej, ja wobec tego państwa nic nie czuję, czuję nostalgię za przeszłością i światem moich przodków. Nie patrzę na ludzi stereotypowo i wszystkich traktuję tak samo. To jest dziwny rodzaj tożsamości, który pojawił się u mnie stosunkowo niedawno - oparty na historii i dawnej kulturze, a nie na solidarności z jakimś obcym mi regionem daleko skąd i religią, której nigdy nie znałem”<sup>254</sup>.

.....  
„po pierwsze i najważniejsze - przyjazd do trok przynajmniej raz w roku - przy tej okazji wypicia troche piwa troche wódki zjedzenia paru szszlykow sprawdzenia kto z kim chodzi kto na ile wyroz i przeszedl w nastepna kategorje wiekowa i oczywiscie kto sie urodzil, nie wspominajac o tym kto sie bedzie zenil... uf jak dawno nie bylo w trokach wesela 😊”<sup>255</sup>

.....  
To cytaty z tatarskiego Forum oraz Forum karaimskiego, na które spojrzeć można, w jednej z możliwych interpretacji jak na tatarską Ordę, „dziejącą się” jednak nie w realnych przestrzeniach, czyli doznawanych wszystkimi ludzkimi zmysłami, ale w świecie wirtualnym. Podobnie, na zasadzie swobodnego skojarzenia, zobaczyć można Wirtualny Dżymat, czyli karaimską społeczność budująca swoje relacje, poprzez techmedialne narzędzia. Metafory nie są przypadkowe, ponieważ w swoistym, po geertzowsku nazwanym „spoglądaniu przez ramię” tym społecznościom, mają oddać różnice jakie pojawiają się pomiędzy społecznościami sieci tworzonymi przez Karaimów i Tatarów.

Niemożliwym jest wskazanie dokładnej daty pojawienia się tych społeczności. Proces ich wyłania się z „niebytu”, a raczej z realnych, rozproszonych wspólnot, przebiegał

---

<sup>253</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

<sup>254</sup> Wpis na FT, użytkownik: Wilk, Wysłany: 2006-12-17, 22:56,  
<http://www.tatarzy.tkb.pl/forum/viewtopic.php?t=416&postdays=0&postorder=asc&highlight=tatarski+ch+przodk%F3w++bia%B3orusi++ju%BF+oznacza+by%E6+tatarem&start=30>

<sup>255</sup> Wpis na FK, użytkownik: NN, Wysłany: 08 Gru 2004 11:23,  
<http://www.karaimi.org/forum/viewtopic.php?t=13&postdays=0&postorder=asc&highlight=jestem+karaimka&start=60>



analogicznie do rozwoju sieci i technologii komputerowych. Do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, użytkownicy właściwie poznawali możliwości i zastosowanie komputerowych sieci, zakładali skrzynki e-mailowe, podłączali się do komunikatorów i wchodzili na kanały IRC. Natomiast dokładnie w 2003 roku prawie jednocześnie pojawiają się szczegółowo dopracowane internetowe strony tatarska i karaimska. Swoistym fenomenem stała się witryna Michała Adamowicza, polskiego Tataru, która w błyskawicznym tempie stała się bardzo pojemnym i wielowątkowym obrazem etniczności, a dzięki włączeniu programu - forum – miejscem różnorodnych dyskusji. Strona [www.tatarzypolscy.tbk.pl](http://www.tatarzypolscy.tbk.pl) przerodziła się w zjawisko, które wprowadziło Tatarów polskich w inną przestrzeń, w której etniczność stała się zabiegiem hipertekstualnym, poruszanie w nim – nawigacją, a obszar nowym terytorium wirtualnym, czy cyberprzestrzenią, czyli immersyjnie i interaktywnie doświadczanym światem wygenerowanym przez komputer. Podobnie oficjalny portal Związku Karaimów Polskich – [www.karaimi.home.pl](http://www.karaimi.home.pl), z zaznaczającymi się wyraźnie kulturowymi odmiennościami, odniesieniami do historii i obyczajowości, z także podłączonym Forum karaimskim.

Już w tym elemencie zaznaczają się dwa sposoby konstruowania społeczności Sieci, które w przypadku „najważniejszej” strony tatarskiej miały charakter spontaniczny i żywiołowy. Powstanie oficjalnego i jedyne go portalu Karaimów polskich było zabiegiem sformalizowanym i precyzyjnie zaplanowanym. Sposób tworzenia tych społeczności przypomina słynne rozróżnienie jakiego dokonał Victor Turner, wskazując antynomiczne formy / stany, w jakich istnieją wspólnoty - *societas* i *communitas*, połączone swoistą dialektyką<sup>256</sup>. W ciągu kilku lat strony przeszły wiele przemian od graficznych po organizacyjne, wskazując pośrednio – że są także swoistymi strukturami władzy, czyli organizowania poszczególnych tożsamości etnicznych. Strony podlegają ciągłym modyfikacjom, Rozrastają się poprzez dodawanie kolejnych „podstron” i odnośników tematycznych, rozwijane są teksty, dodawane leksje, czyli pojedyncze partie tekstu. Tatarska strona ([www.tatrzy.tbk.pl](http://www.tatrzy.tbk.pl)) to konstruowanie struktury niehierarchicznej, stanowiącej zbiór odniesień do tatarskich tradycji wojskowych, kulinarnych i obyczajowych oraz muzułmańskiej religii. „Nieoficjalna”, bo niepodparta żadną oficjalną strukturą, szybko stała najważniejszym symbolem i narzędziem komunikacyjnym młodego, tatarskiego

---

<sup>256</sup> Victor Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, Kraków 2005, s. 229 – 253.

pokolenia. Zastosowana ikonografia pozostaje odniesieniem do „wynajdowanej” tatarskiej historii i zwyczajów, pojawiają się stylizowane dywany, układane tradycyjnie w meczetach, wkomponowany jest buńczuk ze skrzyżowanymi włóczniami – symbol tatarskiego wojska i powitanie, fragment przedstawienia prezentowanego przez tatarską grupę Buńczuk z Białegostoku. Strona Karaimów ([www.karaimi.org](http://www.karaimi.org)) tworzy przemyślany i precyzyjnie zestawiony obraz struktury stowarzyszenia, postulowanych odniesień tożsamościowych, uzupełniony reprezentacjami etnicznymi, – czyli stronami wydawnictwa Bitik i zespołu Dostlar. Graficznie złożona została z wizerunku herbu karaimów z Trok, zdjęcia Kienesy trockiej, fotografii społeczności Karaimów polskich i tła - grafiki z wystylizowanych, orientalnych dywanów. Poszczególne portale podzielone są na działy, zawierające kolejne, interaktywne i hipertekstualne odniesienia, pod którymi znaleźć można zarówno prezentacje literalne, jak i multimedialne. Wirtualna Orda i Wirtualny Dżymat stają się tym samym podróżą, konstruowaniem, odtwarzaniem, przyglądaniem się tożsamości etnicznej i jej składnikom, których powiązania, jak chce ponowoczesna interpretacja, są ulotne, podlegają dekonstrukcji i służą coraz to nowemu odczytywaniu. Na przykład:

- \* Rozdziały i odnośniki: insame, historia, tradycje, mowa, kalendarz, organizacje, forum, sami o sobie, fotografie, księga gości, inne strony,

- \* Tradycje: Buńczuk, sztuka, kulinaria, święta, w rodzinie, inne w meczecie, świętowanie, legendy, pismo, język, sztuka, kolekcjonerstwo, wojsko,

- \* Święta: Aszura Bajram, Miewlud Bajram, Ramazan Bajram, Kurban Bajram

- \* Kulinaria: Placek, Bułeczki, Dżajma, Halwa, Bankuch, Fiftusz, Bielusz, Czybureki, Kułduny.

Strona karaimska zupełnie podobnie, z oczywistymi odniesieniami do własnej symboliki i obyczajowości. Informacje, O nas, Wydarzenia, Galeria, Linki, Galeria Bitik, Awazymyz, Dostlar, Forum,

Po uruchomieniu strony tatarskiej, zaczęło się wokół niej skupiać wielu młodych Tatarów z różnych części kraju, często spokrewnionych i spowinowaconych. Wpisy w dziale Księga gości, ilość korespondencji, jaka zaczęła napływać z pytaniami, gratulacjami i prośbami o kontynuację, przyczyniły się do uruchomienia internetowego forum tatarskiego, które stało się właściwym terytorium wirtualnej tatarskości. Strona zapoczątkowała żywiołowe tworzenia społeczności, co metaforycznie i autorefleksyjnie ujął jeden z uczestników tej wspólnoty – jako internetową Ordę. Symboliczne odwołanie się do koczowniczych przodków,

jest zarazem precyzyjnym opisaniem sposobu, w jaki formułowała się i nadal podlega zmianie tatarska społeczność sieciowa.

Portal karaimski szybko stał się podstawą integrowania Karaimów zarówno w Polsce jak i tych żyjących na Litwie, czyli także ludzi spokrewnionych i powinowatych. Kluczowym elementem obydwu społeczności pozostają internetowe rozmowy równoległe, czyli forum. Forum przypomina gromadzenie się grupy, której wyprawa we wspólnotę, zdaje się być symbolicznym zdobywaniem kolejnych obszarów własnej tożsamości. Znaczenie ulega semiotycznemu przesunięciu, ale funkcje jakie pełni określony typ organizowania, w przypadku forum tatarskiego - samoorganizowanie, najpełniej oddaje właśnie metafora Ordy. Forum karaimskie bardziej przypomina stabilną strukturę, zracjonalizowaną i ze ściśle przestrzeganyimi zasadami uczestniczenia, na podobieństwo zorganizowanej gminy wyznaniowej – karaimskiego Dżymatu.

Funkcjonowanie forum, pojęcia wywodzącego się z greckiej kultury, symbolu kultury europejskiej, jako hybryda kulturowa znalazło swoje odbicie w płynnych strukturach budujących się wirtualnych społeczności. W przeciwieństwie do historycznych pierwowzorów, przedmiotem dyskusji, emocjonalnej aneksji i umysłowego wrzenia jest proces odtwarzania wspólnoty, która zapewniając bezpieczeństwo jej członkom, buduje poczucie tożsamości – tu zorientowanej etnicznie. Czy jest to mentalne połączenie, rodzaj superego wiążącego tatarskość i karaimskość w wielowiekowym procesie etnicznego odróżnienia? Czy wyłącznie spojrzenie badawcze, w którym odrzucenie linearności, utrwalania zmian kulturowych pojęciem rozwój, jest tylko kolejną opowieścią i narzucaniem mniej lub bardziej arbitralnych pojęć-porównań?

Bycie forumowiczem oznacza uczestniczenie w grze, która od kilku lat rozwija się, determinując w coraz większym stopniu poczucie tożsamości jego uczestników, skupionych mniej lub bardziej świadomie wokół zagadnień własnej tożsamości. Wielość wątków i odniesień, różnorodność dyskusji jest poruszaniem się po labiryncie zainteresowań, pasji, etnicznych wyznaczników, religijnych dyskusji. Kłaczowa budowa strony przypomina konkretną strukturę, jednak mimo zakreślonych ram – od narzuconych reguł uczestnikom, po wygląd i zasady działania – jedno i drugie forum rozrasta się wielowątkowo i polifonicznie.

Funkcjonowanie społeczności etnicznych w Sieci, znakomicie ukazuje jak nieustanne przenikanie i synkretyzm, pozwalają przechowywać wzorce, formy i kulturowe treści, objawiające się w coraz to innych konfiguracjach. Hipertekstualność zjawiska otwiera kolejne możliwości, jak wskazują odwołania do poststrukturalnych teorii filozoficznych spod znaku Barthesa, Deleuze`a, Derridy, Foucaulta, Lyotarda, Baudrillarda – możliwości otwartego tekstu kultury, zaburzenie linearności, a proponowanie przestrzeni, ulotności, gry, rozbieżności, wielogłosowości i dialogowości, analogii, paraleli, heterogeniczności, chaosu i powierzchowności wreszcie. Karaimskie i Tatarskie forum zawierają dyskretne elementy, piktogramy, które zawiązują do pochodzenia jej twórców. Wizerunki tatarskich wojowników, z wkomponowanym elementem herbu - półksiężycem i gwiazdą. Grafika przedstawiająca Karaimów sprzed kilkuset lat. Obok funkcjonują nazwy oznaczające aktywność uczestników: janczar, dziesiętnik, setnik, mirza, generał u Tatarów, a na karaimskim- Jołczu, Tanysz, Dost, Jubij, Oczar. Uczestniczyć w dyskusjach mogą także użytkownicy innego pochodzenia etnicznego, niż przypisane społeczności karaimskiej czy tatarskiej. Przebieg rozmów pośrednio potwierdza obserwacje Fredrika Bartha, że istotą etnicznej tożsamości wspólnot jest stawianie granic, a nie konkretna zawartość kulturowa. Użytkownicy legitymujący się innym pochodzeniem poddawani są weryfikacji, swoistej identyfikacji i oznaczeniu (jak w przypadku Tatarów, którzy wprowadzili symbole flag dla każdego z uczestników), pośrednio odsłaniając charakter kulturowego kontaktu: swój – obcy.

Forum zorganizowane jest w działy tematyczne, którymi opiekują się poszczególni moderatorzy – etniczni „prawodawcy”, z uprawnieniami do dawania ostrzeżeń, ingerowania, gdy rozmowa oddala się od ustalonych ram i przekracza kanon poprawnych zachowań. Na jednym i drugim forum miały miejsce wykluczenia użytkowników, którzy naruszali ustalone granice – rozmowy i dyskusji. Przestrzeń społeczności podzielona jest na tematy, które zarazem charakteryzują „zawartość kulturową” i czytelnie wprowadzają w społeczne zagadnienia:

Forum tatarskie - Wiadomości, Tłumaczenia, Polityka, Imprezki, Religia, Historia, Pytania, Na wesoło, Ciekawostki, Questes, Archiwum.

Forum karaimskie - Karaimi, Dzieje się, Gadułki na różne tematy, Język karaimski, Religia, Portal, Sondy.

Każdy z tematów to dodawanie kolejnych wątków niekończącego się dialogu: rozpatrywanie problemów bieżących, prowadzenie sporów interpretacyjnych, religijnych, zamieszczanie ogłoszeń, co istotne prowadzenia swoistej działalności edukacyjnej dla „swoich” i „obcych”

oraz integracyjne laboratorium. Tak opisywane forum stanowi odbicie wielowymiarowości i wielogłosowości kultury, w znaczeniu uniwersalnego i partykularnego zastosowania przez poszczególne społeczności. W aspekcie społeczności komunikacyjnych, jak opisywał Zygmunt Bauman, fora stały głównym narzędziem powołania do życia i funkcjonowania społeczności karaimskiej i tatarskiej. Stanowią równolegle przejaw andersonowskiego pojęcia - „wynajdowania wspólnoty”. Bywanie, uczestniczenie w wirtualnym życiu Dżymatu i Ordy to doświadczenie wertykalne i horyzontalne, zarazem chaotycznego, szybkiego przerzucania z wątków, tematów, wypowiedzi, z możliwością wpisania swoich przemyśleń, zareagowania e-motikonem, daniem odpowiedzi lub biernym uczestnictwem. Wnikanie w dalszą strukturę stron i społeczności, to poruszanie jak po kłączowatych rozgałęzieniach, po których uczestnik / użytkownik przemieszcza się za pomocą przycisków, linków i punktów nawigacyjnych. Dzięki technologicznym rozwiązaniom, można śledzić statystykę forum, opisywać socjologicznie, językoznawczo, demograficznie czy antropologicznie – zjawiska i zdarzenia. Samoregulująca się przestrzeń kulturowa, odczytywana poprzez metaforę Dżymatu i Ordy – zyskuje jednak wymiar ponadczasowej narracji.

Ponowoczesna rzeczywistość etniczności staje się procesem nawigacji, przeskakiwaniem, budowaniem własnej opowieści, – choć z rozrzuconych elementów. Przemiana społeczna i technologiczna ujawniła/zaktywizowała formę, która stała się miejscem dialogu, wymiany poglądów, ustalania hierarchii wewnątrz-grupowych wartości, budowania i zachowywania etnicznej tożsamości, – czyli wyznaczania granic. Witryn jako symbol kultury, współtworzy – stając się jej objawem. Z jednej strony jest prezentacją i wizytówką społeczności z zamieszczonymi dziejami, głównymi (wyeksponowanymi) składnikami odrębności kulturowej, z drugiej pełnią funkcje komunikacyjne, wymiany informacji i rozwiązywania aktualnych problemów grupy. Na strony www można spojrzeć jak na obraz złożony według świadomych i nieświadomych reguł. Obraz, który jest modelem społeczności – złożonym ze składników, wynikających z poczucia tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu. Jest także postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy, która powinna składać się na poczucie przynależności do konkretnej grupy. Witryny stanowią zarazem składnik budowy wspólnoty, swoistej próby rekonstrukcji tożsamości i przedstawianiem, poszukiwaniem (komunikowaniem) elementów świadomości etnicznej. Cytując jeden z wpisów na Tatarskim Forum: właściwie to nie ma "żelaznego" almanachu... każdy wybiera co mu bardziej pasuje.

Obok opisanych stron i forum Tatarów oraz Karaimów, od 2006 roku pojawiły się liczne witrynowe rozgałęzienia i wirtualne terytoria w Sieci. Siłę komunikacyjnej mocy internetowego medium dostrzegł Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, który uruchomił aktywną i stale rozbudowywaną stronę, która określić można jako sformalizowana, konstruowaną według wyżej opisanych „zawartości kulturowych”, z naciskiem na prezentację i koordynację działań stowarzyszenia mniejszości etnicznej ([www.ztpr.com.pl](http://www.ztpr.com.pl)). Podobnie funkcjonuje oficjalna, sformalizowana strona Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce, poświęcona polskim Tatarom i finansowana przez władze województwa podlaskiego ([www.tatarzy.info](http://www.tatarzy.info)), choć w jej zaistnieniu ujawnia się fragment dyskusji i sporów, toczonych przez Tatarów polskich o kwestii swojej tożsamości muzułmańskiej. Stowarzyszenie MZR, które skupia muzułmanów w Polsce, w tym prawie wszystkich Tatarów polskich, posiada własną, według wcześniej wprowadzonego podziału także - sformalizowaną stronę ([www.mzr.pl](http://www.mzr.pl)). Witryna stanowi ważne odniesienie informacyjne i integracyjne, choćby z uwagi na prowadzenie „reprezentacji” Muftiego Tomasza Miśkiewicza. Jego powołanie w 2005 roku, stało się wydarzeniem identyfikacyjnym i integracyjnym całej wspólnoty tatarskiej – tej „off” i „online”. Tak różnicujące się tatarskie terytoria, ujawniają również ideowe antagonizmy grupowe, pojawiające się także w dyskusjach tatarskiej społeczności w Sieci, szczególnie na „nieoficjalnym” Forum tatarskim. Doświadczenia Tatarów w budowaniu społeczności w Internecie miały także wpływ na stworzenie kilku „blogów” tatarskich, a nawet zaistnienia przez chwilę w sieci – alternatywnego forum tatarskiego. Na tym tle społeczność karaimska wypada nadzwyczaj spokojnie, prezentując i esencjonalizując swoje tożsamości w sposób mniej żywiołowy, metodycznie i skutecznie tworząc społeczność w sieci. Nie myli się Michael Herzfeld, że współcześnie coraz częściej to referencyjność i medialne przedstawienia zastępują wspólnotę. Jako truizmem przedstawia stwierdzenie, że „tożsamości są negocjowane i odzwierciedlają rzeczywistość polityczną, (...) a zmiany modelu utrzymania mogą prowadzić do redefinicji tożsamości etnicznej jednostki w stosunkowo w krótkim czasie”, a nawet do zmiany tożsamości. Wirtualna Orda i Wirtualny Dżymat podejmują walkę o przetrwanie i próby ożywienia kulturowego bytu w świecie, „który może im zaproponować jedynie poczucie wyobcowanie – przestrzeń umożliwiającą twórczą reorganizację tożsamości społecznej”. Media elektroniczne, czyli cyberprzestrzeń mogą „wywołać swoiste poczucie uwolnienia od poniżających nierówności, które dokumentują, a także, być może, są w stanie przynieść bodaj odrobinę nadziei na naprawę tej sytuacji, stając się trybuną, na której będą

mogli przemówić ci, których głosy zbyt długo już nie miały szans na wysłuchanie”<sup>257</sup>. Wirtualny „dramat” wirtualnych „aktorów” w wirtualnej przestrzeni, jest postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy społeczności – złożonym ze składników, wynikających z poczucia tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu. Faktem pozostaje, że od kilku lat Karaimi i Tatarzy redefiniują i rekontekstualizują swoje etniczne odróżnienie przy pomocy interaktywnych mediów, budując – mniej lub bardziej świadomie - społeczność w Sieci Internetowej.

### **Wirtualna orda -Tatarzy polscy w Sieci**

„Nie szukajcie znaczenia, szukajcie użycia (wyrażeń) „, napisał Ludwik Wittgenstein w „Dociekaniach filozoficznych” w 1953 roku. Powyższe słowa nie będą postulatem zrezygnowania z semiotycznego spojrzenia na podmiot badań i refleksji. Myśl filozofa wyrażona w poetyce biblijnych ksiąg „mądrościowych”, wskazywać będzie raczej kierunek poszukiwań interpretacyjnych zjawiska, którego tytułowi polscy Tatarzy są od kilkunastu lat współuczestnikami i współtwórcami.

Na kulturowej arenie Tatarzy, zdefiniowani jako polscy, w pełni objawiają się w XIX wieku, choć ich historia jest znacznie dłuższa i obfitująca w rozmaite tożsamościowe powikłania. Przodkowie dzisiejszych obywateli Polski przebyli bardzo długą drogę kulturowego становienia, równie zawiłą, jak egzotyczne pochodzenie. Ich historia zaczyna się co najmniej 1300 lat temu w dalekiej Azji. Selim Mirza-Juszeński Chazbijewicz, napisał o szlachcie tatarskiej: „Tatarzy Rzeczypospolitej, zwani też Tatarami Wielkiego Księstwa Litewskiego, w skrócie - Tatarami litewskimi, związawszy raz na zawsze los swój z Polską, od 600 lat są wiernymi synami nowej ojczyzny - po tatarsku - vatan. Przybywali na rozległe ziemie W.X.L. z terytoriów Złotej Ordy, później Wielkiej Ordy, Chanatu Krymskiego, Chanatu Kazańskiego i Astrachańskiego, państw tatarskich powstałych po rozpadzie Złotej Ordy. Migracja tej ludności na ziemie Rzeczypospolitej trwała od końca XIV aż po koniec wieku XVII. Ostatnia fala emigracji miała miejsce już w wieku XX, po 1917 roku i była to w przeważającej mierze emigracja polityczna tatarskich działaczy religijnych i narodowych, którzy musieli uciekać spod bolszewickiego terroru. Od końca wieku XVIII, poprzez wiek XIX, Tatarzy ulegali coraz większej polonizacji, zwłaszcza warstwy wyższe - ziemiańskie, i białorutenizacji w wypadku drobnej szlachty zagrodowej i mieszkańców miast. Od tej pory można już mówić

---

<sup>257</sup> Michael Herzfeld, *Antropologia...*, tamże, s. 423. 422.

o Tatarach polskich, tym bardziej, iż spora część tej grupy etnicznej uczestniczyła, zwłaszcza szlachta tatarska, w walce o Niepodległą Rzeczpospolitą<sup>258</sup>. Upadek komunizmu odsłonił kulturowe przemiany – dotychczas ukryte i spowolnione działaniem systemu „realnego socjalizmu”. Choć procesy, które wywołało realizowanie tej ideologii - marginalizowanie etnicznego odróżnienia, utrata terytoriów i całkowite rozproszenie tatarskiej społeczności, zanikanie obyczajów i transmisji wzorców – mają kluczowy wpływ na współczesną tatarskość. Masowy odpływ z wiejskich siedzib, porzucanie tradycyjnych zajęć, kulturowa i społeczna asymilacja - dopełniają obraz kultury małych grup etnicznych, który był dominującym do lat 90 XX wieku.

Tatarskie terytorium znika po II wojnie światowej, choć nie całkowicie – pozostaje powiat białostocki, sokólski, mała część grodzieńskiego. Tatarzy z Grodzieńszczyzny, Wileńszczyzny i Nowogródziny wskutek repatriacji, przesiedleń, własnych decyzji o pozostaniu na terytorium Polski i ucieczek, zamieszkali od Białegostoku, przez Gdańsk, Wałcz, Piłę, po Szczecin, Gorzów Wielkopolski i Wrocław. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wielu wraca na Podlasie, ale do miejskiej przestrzeni, której specyfika nie sprzyjała podtrzymywaniu więzi grupowych, kultywowaniu muzułmańskiego wyznania, większości obyczajów i tradycji. Tatarzy polscy pozbawieni swojego terytorium, chcąc przetrwać musieli podjąć się redefinicji własnej tożsamości, poszukać sposobów na utrzymanie więzi i przechowania wiedzy o pochodzeniu i tradycjach, spajających grupę do momentu dwudziestowiecznego zdeformowania. Po wojnie wysiłkiem kilku osób w niezależnych od siebie ośrodkach Gdańsku, Gorzowie Wlkp., Białymstoku zorganizowano życie religijne i kulturalne. Już w 1947 r. zarejestrowany zostaje Muzułmański Związek Religijny w Polsce, po 1956 roku pojawiają się pojedyncze wydawnictwa. Od koniec lat sześćdziesiątych mają miejsce flirty władz PRL-u z przedstawicielami Tatarów, których pośrednictwo koniunkturalnie próbowano wykorzystać do zacieśnienia współpracy z arabskimi krajami. Uaktywnienie działalności mniejszościowej w Polsce to lata 80, kiedy mniej lub bardziej otwarcie funkcjonowały wyznaniowe i etniczne organizacje. Dla Tatarów polskich to przede wszystkim pozwolenia na budowę meczetów w Gdańsku i w Białymstoku, seria popularyzatorskich wydawnictw i opracowań, próby prowadzenia nauczania religii islamskiej dzieci i młodzieży tatarskiej, które zresztą czynione były od lat 60, pół oficjalne zjazdy, spotkania i obozy religijne. Prawdziwa fala uwolnienia etnicznego odróżnienia

---

<sup>258</sup> [www.szlachta.org/selim.htm](http://www.szlachta.org/selim.htm), (dostęp: 11.10.2005).



i swobodnej identyfikacji, nastąpiła po 1989 roku<sup>259</sup>. Wraz z końcem realnego socjalizmu, „wielkich narracji modernistycznych” (określenie Jacquesa Derridy) i pojawieniem się technologii informatycznych i sieci internetowej wypierających „zimne i gorące media” (Marshala McLuhana), polscy Tatarzy, niczym osadnicy sprzed kilkuset lat, wkroczyli w cyberprzestrzeń.

Współczesność zaproponowała przestrzeń intensywną i równie co tradycyjna - bogatą w możliwości. Etniczne różnicowanie zaistniało w Sieci internetowej, będącej zarazem kanałem komunikacyjnym, jak i komunikatem. Odwołując się do postmodernistycznej filozofii, antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza, kultura to sytuacja płynna, jesteśmy świadkami nieustannego powstania i stwarzania się i rozkładu kultury<sup>260</sup>. Zarazem to tekst, teksty, „heteroglosja” jak określał kulturę Bachtin, polifonia – karnawałowa arena różnorodności Jamesa Cliforda (2000). Kultury opisuje kształt nieregularny i nieokreślony, z rozmazującymi się konturami, której symbolicznym przedstawieniem może być pajęczyna znaczeń i nieoznaczności, czy metafora kłącza opisana przez Umberto Eco: „Kłącze nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu(...), pomiędzy rzeczami. Drzewo jest filiacją, ale kłącze jest aliansem. Drzewo narzuca czasownik „być”, zaś kłącze ma jako pasmo koniunkcję „i...i...i...i”. Tworzenie czystej tablicy, wyjście czy powrót do zera, poszukiwanie początku czy fundamentu zakłada fałszywą koncepcje podróży czy ruchu”<sup>261</sup>.

Stąd blisko już do analogii, jak narzuca się przy porównaniu Kultury i Sieci internetowej. Kultura jako sieć, Internet jako ekwiwalent kultury, jej metafora, przestrzeń, która stwarza i jest stwarzana przez Kulturę z całym bagażem tekstów, odniesień, różnorodności i kakofonii. Poruszanie się w tej pajęczynie to także współuczestniczenie w jej konstruowaniu, podobne w końcu sytuacji badacza, bo etnografia jak udowodniał Geertz (2004) to rodzaj pisarstwa. Wszystkie te metodologiczne dywagacje naprowadzić powinny na zjawisko definiowania i redefiniowania własnej tożsamości przez polskich Tatarów. Raz jeszcze w perspektywie historycznej - po 1989 r. działalność etniczno-kulturowa zaistniała żywiłowo, a liczne czynniki kulturowo – społeczne spowodowały, że zróżnicował się obraz polskich Tatarów przypominając coraz częściej, kognitywistyczne założenia badawcze – że każdy indywidualny człowiek może mieć swoją niepowtarzalną kulturę

<sup>259</sup> Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy w latach 1945-1990*. Białystok 1990, s. 30 -33.

<sup>260</sup> Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, s 31.

<sup>261</sup> [www.techsty.art.pl/hipertekst](http://www.techsty.art.pl/hipertekst) (dostęp: 11.10.2005).

i być świadom istnienia jej wielu modeli. W sferze wyznaniowej, wyzwaniem dla religijnej tożsamości okazała się działalność nie tatarskich stowarzyszeń muzułmańskich (Liga muzułmańska, Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich, Związek Muzułmanów Polskich), rozproszenie nie sprzyja ścisłej współpracy, działacze z Białegostoku, Gdańska i Warszawy przyjęli różne modele działania. W 1992 roku powstaje Związek Tatarów Polskich w Gdańsku, skupiający wyłącznie osoby pochodzenia tatarskiego, zajmujący się działalnością świecką. Dochodzi do burzliwych dyskusji na temat religijności Tatarów i ich tradycji, jako odbiegających od kanonicznych założeń islamu. W latach dziewięćdziesiątych ponownie okazało się, że wśród Tatarów odżywają stare podziały społeczne, które właściwie funkcjonują od czasów koczowniczego państwa Dżyngis Chana, utrwalone rozwarstwieniem w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Potomkowie szlachty tatarskiej, wywodzonej od carewiczów, kniaziów, bejów i mirzów, w bliższych nam czasach intelektualna i finansowa elita mniejszości, a dawni „kozacy” i biedota, stanowiona przez osadników, niewolników, później Tatarów utrzymujących się z roli i rzemiosła. Działalność mniejszościowa, intelektualna, kulturowe samostanowienie było domeną elit i inteligencji tatarskiej i faktycznie dotyczy grupy dwustu, trzystu osób działających w Związku Tatarów Polskich i MZR. Działalności nawiązującej stylem i sposobami do pozytywistycznych narracji, postrzegania kultury jako zwartej, funkcjonalnej struktury. Rysowanie nowego obrazu tatarskiej kultury zaczęło pod koniec dwudziestego wieku, coraz częściej zależąc do Tatarów urodzonych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Kolejne pokolenie i kolejne zmaganie się z własną tożsamością, własnym pochodzeniem, budowanie grupowych relacji, które wbrew spekulacjom i obawom pokolenia urodzonego tuż po wojnie, nie tylko zachowują tatarskie odróżnienie, podtrzymują religijne tradycje, ale piszą zupełnie nową opowieść, jak nazwał Wojciech Burszta: „[w] interpretatywnym poszukiwaniu kulturowych znaczeń funkcjonujących w społecznej przestrzeni, kultur rozumianych jako wyodrębnione formy bycia w świecie”<sup>262</sup>.

Próba zrozumienia, czyli zobaczenia – odczucia – uświadomienia – pojęcia wreszcie, być może odsłoni obraz kultury, która już się wydarzyła, choć jej konsekwencje działają i są odtwarzane, – czyli nie tylko treści kultury, – ale forma może być stałym czynnikiem regulującym na różnych poziomach – materialnym, duchowym i symbolicznym. Młodzi Tatarzy wpisują się w tę diagnozę, nadając etniczności wymiaru nie tylko

---

<sup>262</sup> Wojciech Burszta, *Clifford Geertz albo wierność sobie*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3>, (dostęp: 11.10.2005).

metaforycznego, przeistoczone zostało w konkretne działanie, komunikacyjną społeczność etniczną. To, co pod naporem wielkich narracji jawiło się, jako linearne, historiograficzne, heglowskie konstruowanie tożsamości, w oparciu o jednoznaczne tekstualne zabiegi, udało się nieświadomie podważyć poprzez stworzenie tatarskiej społeczności sieciowej.

We wrześniu 2003 roku pojawiła się w wirtualnych zasobach strona pod adresem [www.tatarzypolscy.tkb.pl](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl), stworzona przez Michała Mucharema, „Smoka” Adamowicza, polskiego Tatara z Białegostoku, w jego krótkiej autocharakterystyce zawarte są kluczowe dla współczesnego Tatara odniesienia: „jestem członkiem zespołu tanecznego „Buńczuk”. opracowuję układy choreograficzne i sam też tańczę. ponadto organizuję liczne masowe spotkania zarówno młodzieży tatarskiej, jak też wielkie bale z okazji świąt. poza tym.. :) „pradziadek, który był imamem parafii bohonickiej i obu dziadków, którzy byli muezzinami. obecnie mój ojciec zajął się tłumaczeniami "kitabów" i dużo przez to się dowiadujemy”, a ja ..prowadzę swoją nieoficjalną stronę o Tatarach”

Całkowicie autorska strona w zamierzeniu, wypełniła pewną lukę w komunikacyjnej sferze tatarskiej. Dotychczas działalność tatarska zamykała się w tradycyjnych sposobach przekazu. Od wewnątrz poprzez pisma i miesięczniki, między innymi: „Życie muzułmańskie”, „Rocznik Tatarów Polskich”, „Życie tatarskie”, „Pamięć i trwanie”, „Świat Islamu”. Przekazywanie wiedzy poza rodzinnym kręgiem, odbywało się poprzez spotkania bezpośrednie, przy okazji muzułmańskich świąt, corocznego tatarskiego balu, spotkań dla młodzieży, lekcji religii. Z zewnątrz tatarskość opisywana była przez prasę lokalną i ogólnopolską, prezentowana w programach radiowych i lokalnej telewizji białostockiej, incydentalnie w gdańskiej. Obok pojawiały się nieliczne opracowania naukowe tworzone przez naukowców Tatarów polskich Selim Chazbijewicz, Ali Miśkiewcz, Maciej i Artur Konopaccy, czy pochodzenia tatarskiego prof. Zbigniew Jasiewcz oraz ważne opracowania Borawskiego i Dubińskiego, Jana Sobczaka, Stanisława Dumina, Jana Tyszkiewicza, czy Katarzyny Warmińskiej. Jednak konstruowanie, podtrzymywanie, manifestowanie wreszcie przywiązania do swojego pochodzenia nie zaistniało w medium internetowym. Pojawiające się na różnych stronach informacje – były najczęściej elektroniczną wersją artykułów i opracowań – poddane wyłącznie procesowi remediacji, czyli w tym wypadku zastępowania druku, płaskiej kartki - komputerowym ekranem.

To, co zapoczątkowała strona Michała Adamowicza, przerodziło się w zjawisko, które na stałe wprowadziło Tatarów polskich w inną przestrzeń, w której etniczność stała się zabiegiem hipertekstualnym, a obszar, nowym terytorium wirtualnym, czy cyberprzestrzenią, czyli immersyjnie i interaktywnie doświadczanym światem wygenerowanym przez komputer. Na początku wprowadzona została witryna z ograniczonymi funkcjami interaktywności. Wizualnie witryna wykorzystywała kolorystykę i zdobienia inspirowane tatarskimi motywami i wyobrażeniami takich elementów. Znalazły się roślinne, geometryczne linie, wzory i ozdobniki, z motywem ogniska, elementami wschodniego uzbrojenia pochodzącymi z starych rycin. Struktura treści, czyli teksty kultury były zbiorem wyróżników etnicznych i religijnych, odniesień do historii, jako wartości spajających i budujących poczucie tożsamości.

Rozdziały: Aktualności, buńczuk, broń, herbarz , historia, kalendarz , mapy, nauka mowy, panteon, potrawy, sami o sobie, tradycje, twórczość, zdjęcia <sup>263</sup>.

Tak konstruowana jest współczesna tatarskość, wymienione elementy, są zarazem pojęciami – składnikami, których użycie ma hipertekstualne konsekwencje, rozumiane jako wielowątkowe, dowolnie konstruowane czytanie prezentacji, indywidualne i niepowtarzalne budowanie tekstu kultury. Np. dział sami o sobie – jest wirtualną realizacją postulatu endogamiczności, rozpowszechnionym wśród Tatarów polskich, przekonaniu o sposobie na bio-genetyczne zachowanie społeczności. Kalendarz służy orientacji w terminach religijnych świąt i obrzędów, w związku z obowiązującym wśród muzułmanów, kalendarzowym systemem lunarnym, zarazem jest znakiem wiążącym z muzułmańską wspólnotą. Panteon był miejscem wskazania na wzorce osobowe, wśród których znaleźli się: Jan II Sobieski, Aleksander Sulkiwicz, przyjaciel Józefa Piłsudskiego, Leon Kryczyński, wybitny działacz i prawnik, pośrednio wskazują na asymilacyjne konsekwencje, narodowościową identyfikację, patriarchalny charakter tatarskiej kultury”.

Strona podlega modyfikacjom, autor wprowadzał kolejne zmiany – odnośniki, rozwijał teksty, dodawał leksje, czyli pojedyncze partie tekstu. Konstruował strukturę nie hierarchiczną, wpasowując tatarskie i muzułmańskie odniesienie w cyberprzestrzeń

---

<sup>263</sup> [www.tatarzypolscy.tkb.pl](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl) (dostęp: 10.10.2005).

rzeczywistość, co sytuowało „nieoficjalną” stronę, jako najważniejszy symbol młodego tatarskiego pokolenia oraz jako narzędzie komunikacyjne. Ikonografia pozostaje odniesieniem do tatarskiej historii, widnieją stylizowane dywany, układane tradycyjnie w meczetach, wkomponowany jest buńczuk ze skrzyżowanymi włóczniami – symbol tatarskiego wojska i powitanie, fragment przedstawienia pokazywanego przez tatarską grupę „Buńczuk” z Białegostoku”

## INSAME

w progu pierwszej wirtualnej jurty tatarskiej, zdejm okrycie ze stóp i podejdź bliżej by blask ogniska okazał Twoją twarz gospodarzom Nieważne jakie są Twe korzenie, ważne jest byś miał szczere serce, a przywitamy Cię jak swojego, a jeśli odpowiesz śpiewem na szept naszych dusz.. staniesz się naszym bratem ogrzej swe ręce przy ogniu.. i posłuchaj opowieści o najdzielniejszym z narodów<sup>264</sup>.

Strona podzielona jest na działy, zawierające kolejne, interaktywne i hipertekstualne odniesienia, pod którymi znaleźć można zarówno prezentacje literalne, jak i multimedialne. Wirtualna jurta staje się podróżą, konstruowaniem, odtwarzaniem, przyglądaniem się etniczności i jej składnikom, których powiązania, jak chce ponowoczesna interpretacja, są ulotne, podlegają dekonstrukcji i służą coraz to nowemu odczytywaniu.

### Rozdziały i odnośniki:

inasame, historia, tradycje, mowa, kalendarz, organizacje, forum, sami o sobie, fotografie, księga gości, inne strony,

### Tradycje

Buńczuk, sztuka, kulinaria, święta, w rodzinie, inne

w meczecie, świętowanie, legendy, pismo, język, sztuka, kolekcjonerstwo, wojsko

### Święta

Aszura Bajram, Miewlud Bajram, Ramazan Bajram, Kurban Bajram

### Kulinaria

---

<sup>264</sup> [www.tatarzypolscy.tkb.pl](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl) (dostęp: 10.10.2005).

Wokół strony zaczęło się skupiać wielu młodych Tatarów z różnych części kraju, często spokrewnionych i spowinowaconych. Prowadzona na stronie księga gości, ilość korespondencji, jaka zaczęła napływać z pytaniami i gratulacjami i prośbami o kontynuację przyczyniły się do uruchomienia internetowego forum tatarskiego, które stało się właściwym terytorium wirtualnej tatarskości. Strona zapoczątkował żywiołowe tworzenia społeczności, co metaforycznie i autorefleksyjnie ujął jedno z uczestników tej wspólnoty, – jako internetową Ordę. Symboliczne odwołanie do koczowniczych przodków, jest zarazem precyzyjnym opisaniem sposobu w jaki formułowała się i nadal podlega zmianie tatarska społeczność sieciowa.

Oto krótka charakterystyka historycznego i jak się okazuje współczesnego zjawiska, jakim jest Orda: „Orda - pasożytnicza struktura wojskowa występująca stale na przestrzeni dziejów na terenie Wielkiego Stepu. Ordę tworzyły zwykle całe auły, które utraciły swoje pastwiska i były zmuszone do grabieży, aby w ogóle przeżyć. Wszyscy dorośli mężczyźni żyjący w takich aułach stawali się automatycznie "wojskiem" ordy, zarządzanym zwykle przez głowę aułu, który rozpoczął powstawanie ordy. Orda była rodzajem wojska bez państwa i własnego terytorium, żyjącego wyłącznie z grabieży.

(...) Orda nie mogła nigdy stać w miejscu, lecz musiała się stale przemieszczać, gdyż jej obecność na danym terenie ogołacała szybko ten teren z żywności (sama orda nigdy niczego nie produkowała). Powodowało to, że Orda raczej nie starała się zajmować żadnego terenu na stałe, ani nim administrować.(...) Pokonana orda stawała się bowiem nieatrakcyjna dla jej członków i szybko ulegała wewnętrznej dezorganizacji. Część aułów takiej przegranej ordy rozpoczynała z powrotem życie pasterskie, część przechodziła do innych ord(..) Niektóre jednak ordy stawały się prawdziwymi potęgami wojskowymi, które potrafiły trwać setki lat i nieustannie zagrażać ościennym państwom.

Ordy te przeszły do historii. Orda Hunów, Kaganat Zachodni, Sułtana Osmana, Wielka Orda, Złota Orda, Chanat Krymski.

Unikalną cechą długo bytujących ord było ich ciągle różnicowanie się rasowe. (...)

Długo bytujące, wyjątkowo skuteczne ordy przekształcały się w końcu w struktury pół-państwowe, zwane chanatami, kaganatami, lub w kręgu kultury islamu sułtanatami. (...)

---

<sup>265</sup> [www.tatarzypolscy.tkb.pl](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl) (dostęp: 10.10.2005).

Dowódcy takiej ordy przekształcali się wtedy zwykle w klasę panującą na danym terenie, a reszta jej członków "roztapiała" się w przeważającej masie autochtonicznej ludności"<sup>266</sup>.

Powstawanie internetowego forum przypomina gromadzenie się grupy, której wyprawa we wspólnotę, zdaje się być symbolicznym zdobywaniem kolejnych obszarów i terenów własnej tożsamości. Znaczenie ulega semiotycznemu przesunięciu, ale funkcje jakie pełni określony typ organizowania, w tym wypadku samoorganizowanie najpełniej oddaje metafora Ordy właśnie. Funkcjonowanie Forum, pojęcia wywodzącego się z greckiej kultury, symbolu kultury europejskiej, jako hybryda kulturowa znalazło swoje odbicie w płynnych strukturach samoorganizującej się wirtualnej społeczności. W przeciwieństwie do historycznych pierwowzorów, przedmiotem dyskusji, emocjonalnej aneksji i umysłowego wrzenia jest proces odtwarzania wspólnoty, która zapewniając bezpieczeństwo jej członkom, buduje poczucie tożsamości – tu zorientowanej etnicznie. Czy jest to mentalne połączenie, rodzaj superego wiążącego tatarskość w wielowiekowym procesie etnicznego odróżnienia? Czy wyłącznie spojrzenie badawcze – w którym odrzucenie linearności, utrwalania zmian kulturowych pojęciem rozwój, jest tylko kolejną opowieścią i narzucaniem mniej lub bardziej arbitralnych pojęć-porównań?

Historia kultury zna – zanik, atrofie, wreszcie śmierć kultury, całkowity rozkład. Częściej ukazuje jak nieustanne przenikanie i synkretyzm pozwalają przechowywać wzorce, formy i kulturowe treści, objawiające się coraz to innych konfiguracjach. Hipertekstualność zjawiska otwiera kolejne możliwości, jak wskazują odwołania to poststrukturalnych teorii filozoficznych z pod znaku Barthesa, Deleuze'a, Derridy, Foucaulta, Lyotarda, Baudrillarda – możliwości otwartego tekstu kultury, zaburzenie linearności, a proponowanie przestrzeni, ulotności, gry, rozbieżności, wielogłosowości i dialogiczności, analogii, paraleli, heterogeniczności, chaosu i powierzchowności wreszcie. Jako pojęć opisujących wirtualną rzeczywistość, ale i bliskoznaczne są charakterystyką koczowniczego systemu Ord i ułusów. Tatarskie forum zawiera dyskretne elementy, piktogramy, które zawiązują do pochodzenia jej twórców. Wizerunki tatarskich wojowników, z wkomponowanym elementem herbu - półksiężycem i gwiazdą. Obok funkcjonują nazwy oznaczające aktywność członków forum, janczar, dziesiętnik, setnik, mirza, generał; przez kilkanaście miesięcy wykorzystane były

---

<sup>266</sup> <http://pl.wikipedia.org/wiki/Orda> (dostęp: 11.10.2005), poza tym: <http://www.osman.livenet.pl/> (dostęp: 11.10.2005).

symbole – kolorowe flagi określające etniczne pochodzenie uczestników rozmów i dyskusji, – które były przyporządkowaniem narodowo – etniczno – wyznaniowym. Bycie forumowiczem oznacza uczestniczenie w grze, która od dwóch lat rozwija się i determinując w coraz większym stopniu poczucie tożsamości jego uczestników, skupionych mniej lub bardziej świadomie wokół zagadnień własnej tożsamości i pochodzenia. Wielość wątków i odniesień, różnorodność dyskusji jest poruszaniem się po labiryncie, zainteresowań, pasji, etnicznych wyznaczników, religijnych dyskusji. Wspólnota jaka jest poprzez forum stwarzana, Orda, która zbiera się na tej kulturowej arenie poprzez dialog „nieobecnych z nieobecnymi”, jak określił to Derrida, dokonuje redefiniowania tożsamości i budowania swojej etnicznej przynależności. Kłęczowa budowa strony forum przypomina strukturę, choć mimo zakreślonych ram – od narzuconych reguł uczestnikom, po wygląd i zasady działania – forum rozrasta się wielowątkowo i polifonicznie.

W Archeologii wiedzy Foucault zauważa, że "granice książki (zamienimy na - tekstu kultury) nie są nigdy wyraziste, dokładnie wytyczone: poza obszarem zakreślonym przez tytuł, pierwsze zdania i ostatnią kropkę, poza jej wewnętrzną konfiguracją i formą, która ją atomizuje, mieści się ona w systemie odniesień do innych tekstów, do innych zdań, jest jednym z węzłów całej sieci" <sup>267</sup>.

Można dodać powiązań i odniesień, interaktywnego wielogłosu.

Aby wejść do forum należy dokonać rejestracji – regulamin i procedura, jak obrzęd przejścia – w której akceptację wstępną wyraża Administrator – Chan, arbitralną decyzją, następnym etapem inicjacji jest wybranie imienia/nicku/pseudonimu, opracowanie swojego wizerunku – choć zakładającego dużą anonimowość i dowolność własnej tożsamości – siłą Wirtualnej Ordy jest weryfikacja każdego z uczestników, która kończy właściwy etap wprowadzenia do Forum, pośrednio odsłaniając charakter kulturowego kontaktu: swój – obcy.

„Uwaga !!! podczas procesu rejestracji na forum, należy wypełnić podane rubryczki, proszę nie zapominać o wpisaniu daty urodzin, i wybraniu odpowiedniej flagi w rubryce pochodzenie  
proces aktywacji kont również ulega zmianie  
otóż od tej pory każde nowe konto na forum będzie musiało być uaktywnione przez

---

<sup>267</sup> [www.techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/post\\_533.htm](http://www.techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/post_533.htm) - 24k (dostęp: 11.02.2006).



administratora forum

czyli przede mną lub Tomka Popławskiego

Polscy Tatarzy mają wstęp bez problemu

pozostali internauci będą musieli uzasadnić chęć wejścia na forum

na forum macie do wyboru flagi :

polska flaga z kolorowym księżycem - Polski Tatar wyznanie - Islam

polska flaga szary księżyc - Polski Tatar innego wyznania

zielony księżyc - Tatar z innego kraju niż Polska

czerwony księżyc - muzułmanin innego pochodzenia etnicznego niż tatarskie

jolly roger - dla niezdecydowanych”<sup>268</sup>.

Forum zorganizowane jest w działy tematyczne – porównując metaforycznie – ułusy, którymi opiekują się poszczególni moderatorzy – mirzowie, z uprawnieniami do dawania ostrzeżeń, ingerowania, gdy rozmowa – oddala się od ustalonych ram i przekracza kanon zachowań.

Podział tematów – ułusów charakteryzuje i czytelnie wprowadza w społeczne zagadnienia:

Wiadomości, Tłumaczenia, Polityka, Imprezki, Religia, Historia, Pytania, Na wesoło, Ciekawostki, Questes, Archiwum.

Każdy z tematów to dodawanie kolejnych wątków niekończącego się dialogu, rozpatrywanie problemów bieżących, prowadzeni sporów interpretacyjnych, religijnych, zamieszczanie ogłoszeń. Forum jest odbiciem wielowymiarowości i wielogłosowości kultury, w znaczeniu uniwersalnym i partykularnego zastosowania przez tatarską społeczność.

Wnikając w dalszą strukturę, kłaczowate rozgałęzienia, po których za pomocą przycisków, linków i punktów nawigacyjnych poruszanie się w ramach Ordy to doświadczenie wertykalne i horyzontalne, zarazem chaotycznego, szybkiego przerzucania z wątków, tematów, wypowiedzi, z możliwością wpisania swoich przemyśleń, zareagowania e-motikonem, daniem odpowiedzi lub biernym uczestnictwem.

Przykładowe rozgałęzienia tematu Polityka:

Zaproszenie na bal, Kampania prezydencka, Refleksje powyborcze, czy kiełbasa wyborcza smakuje tak samo po jak i przed wyborami..?? Mirosława Korycka kandyduje do sejmu,

---

<sup>268</sup> [www.tatarzypolscy.tkb.pl/forum](http://www.tatarzypolscy.tkb.pl/forum) (dostęp: 10.10.2005).

czy mozna wykorzystac wasze teksty ktore piszecie??? Tatarzy a społeczeństwo, Loteryjka....., Utarte schematy..., Nasz kraj, Integracja muzułmanów i Islam w Europie..., Równowaga w relacjach pomiędzy religiami, Przeprosiny Trębaczy krakowskich??

-----

Eweline

„właśnie w tym roku pierwszy raz będę mogła głosować, więc zamierzam wykorzystać to prawo 😊 jednak na kogo?? nie mam pojęcia! mówili o jakimś z Kanady, który przyjedzie 4 czerwca do Polski i chce być prezydentem, ale poco?? nie dobrze mu tam za oceanem? Niestety jesteśmy świadkami codziennego cyrku i kabaretu w sejmie, nie ma konkretów, nie ma osoby, która mogłaby być przykładem dla reszty. Oddam swój głos, ale tylko dlatego żeby nie wygrał Lepper 😊 to tyle”.

Hasin

„A nie chciałabyś kiedyś mieszkać w Pałacu Prezydenckim w Warszawie? Pierwsza Tatarka Polska jako First Lady”.

Batosai

„z dwóch Kaczorów wybieram Donalda 😊  
a jakby prezydentem została Henia Chlebiarz...yyy... Bochniarz ?? Jej mąż byłby wtedy pierwsza damą 🇹🇷🇹🇷🇹🇷”

Tematyka podejmowana w dziale HISTORIA:

Pytanie o przodków, Tatarzy na Bałkanach, Tatarzy w miastach Kresów Wschodnich (do 1939 roku), Życie religijne Tatarów polskich, Teksty źródłowe historii Tatarów polskich, Złota Orda, Wojenny i paramilitarny udział Tatarów na rzecz Polski, Tatarzy białoruscy, Współczesne meczety tatarskie, Łucznictwo, Szlachta tatarska, Współczesne cmentarze tatarskie, co się stało,

## IMPREZKI

Zaproszenie na bal, bal, foto z pomorskich dni etnicznych, równie spontaniczna imprezka, imprezki spontaniczne II,

-----

Ciekawostki

Wynalazki, nazwiska tatarskie,??, Allah 2.0, kazań po rocznicy, poezja – poryw serc cz.II, ciekawostki z historii, ciekawe www, coś dla fanów RPG, Tatarzy zachodniej Białorusi, ciekawostka,

---

**Sylvi**

„Witam!

Długo zastanawiałam się, gdzie powinnam zamieścić ten post... Wybrałam (chyba! 😊)  
)najmniej "inwazyjne" miejsce... Jestem nowym "narybkiem" tego forum oraz tej strony.  
Przyznam, że czuję się trochę jak dziecko we mgle... mam nadzieję, że mi to wybaczycie. Jak  
napisałam w księdze gości: "Dawno temu usłyszałam w przychodni... o matko! Pani ma  
typowe tatarskie nazwisko! zdziwiłam się... Ostatnio moja rodzina potwierdziła tę  
informację... i postanowiłam poszperać. Trafiłam tutaj i... mam nadzieję, że ktoś z Was będzie  
mógł mi pomóc. Będę wdzięczna za każdą informację o nazwisku SUSFAŁ. Dzięki! 😊"  
... trafiłam do Was przypadkiem 😊ale... podobno nic nie dzieje się bez powodu!  
Pozdrawiam,”

Dzięki technologicznym rozwiązaniom, można śledzić statystykę forum, opisywać  
socjologicznie, językoznawczo, demograficznie czy antropologicznie – zjawiska i zdarzenia.  
Samoregulująca się przestrzeń kulturowa, odczytywana poprzez metaforę Ordy – zyskuje  
wymiar ponadczasowej narracji.

Nasi użytkownicy napisali 12586 postów, tematów 335

Mamy 314 zarejestrowanych użytkowników

Ostatnio zarejestrował się 3LwIrKa

To forum odwiedzone już 20474 razy

Najwięcej użytkowników 14 było obecnych 2004-03-25, 12:54

Przez ostatnie 24 godziny byli na forum: Adi, eweline, Hasim, Heymdall, Niunia, qaz, Paluch,  
smok, 3LwIrKa, Anna, arslan, Azim, batosai, Dzyngis, elcia, eva, karmel, maciekmuchła,  
Milcia, Mucharem, muszka, niulo, Ronwe, Ruda, ruslan, szpenia, tatarr, tomecki, wiedza

Użytkownicy obchodzący dziś urodziny: Testep (60) (złóż życzenia)

Użytkownicy obchodzący urodziny w ciągu następnych 7 dni: atyde(10) polip(16)

sokol(21)<sup>269</sup>

W zjawisku tatarskiego społeczeństwa sieciowego doszukać się można pojęcia kultury  
prefiguratywnej, czyli kultury "zagadkowych dzieci" – jak systematyzował Margaret Mead,

---

<sup>269</sup> www.tatarzypolscy.tkb.pl/forum, (dostęp: 10.10.2005).

kultury, w którym młodsze pokolenia przekazują wzorce kulturowe starszym pokoleniom, zmienia się kierunek przekazu wartości, dorośli nie nadążają za zmianami, świat jest zrozumiały tylko dla dzieci. (Mead, 1979) Tego typu kultury są dominujące i charakterystyczne dla społeczeństw nowoczesnych, gdzie ze względu na szybką ewolucję kulturową i technologiczną starsze pokolenia muszą przystosowywać się do wzorców wypracowywanych przez pokolenia młodsze, mniej konserwatywni. Średnia wieku uczestników Wirtualnej Ordy to 25 lat.

Ponowoczesna rzeczywistość etniczności staje się procesem nawigacji, przeskakiwaniem, budowaniem własnej opowieści, – choć z rozrzuconych elementów. Przemiana społeczna i technologiczna ujawniła/zaktywizowała formę, która stało się miejscem dialogu, wymiany poglądów, ustalania hierarchii wewnątrz-grupowych wartości, budowania i zachowywania etnicznej tożsamości. Witryn jako symbol kultury, współtworzy – stając się jej objawem. Z jednej strony jest prezentacją i wizytówką społeczności z zamieszczonymi dziejami, głównymi (wyeksponowanymi) składnikami odrębności kulturowej, z drugiej pełnią funkcje komunikacyjne, wymiany informacji i rozwiązywania aktualnych problemów grupy.

Na strony WWW można spojrzeć jak na obraz złożony wg świadomych i nieświadomych reguł. Obraz, który jest modelem społeczności – złożonym ze składników, wynikających z poczucia tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu. Jest także postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy, która powinna składać się na poczucie przynależności do konkretnej grupy. Witryny stanowią zarazem składnik budowy wspólnoty, swoistej próby rekonstrukcji tożsamości i przedstawianiem, poszukiwaniem (komunikowaniem) elementów świadomości etnicznej. Cytując jeden z wpisów na Tatarskim Forum: „właściwie to nie ma "żelaznego" almanachu.. każdy wybiera, co mu bardziej pasuje..”<sup>270</sup>.

Żywiółowa Orda symbolizować może teorię tekstu otwartego, w ramach której to czytelnik staje się podmiotem zdarzeń, niekończąca się aktywność - poruszaniem po etniczności, dowolność i chwiejność struktury – kształtowaniem kolejnych tożsamości.

---

<sup>270</sup> Tamże.

Obecnie Tatarzy polscy pozostają jedną z najmniejszych grup etnicznych żyjącą w granicach współczesnej Polski. Niespełna pięciotysięczna społeczność tatarska podlega rzeczywistości kulturowej równie intensywnie, jak wszyscy uczestnicy rozmaitych „strategii” życiowych.

Współczesność wyznaczają zjawiska, która nadeszły wraz z rozpadem komunizmu - wolności obywatelskie, informatyczno - technologiczne przyspieszenie, globalizacja i zjawisko swoistego renesansu etnicznego. Współczesność objawiła się włączeniem etniczności w nurt kultury masowej, gdzie bycie Tatarem, to jedna z wielu możliwych strategii życiowych.

Tożsamość pozostaje konstrukcją kulturową w nieustannym procesie redefiniowania, jak terytorium zmieniającym się w przestrzeni, czasie, formach reintegrowania społeczności. „Wirtualna Orda” pojawiło się jako terytorium etniczne, obszar wirtualny, semiotyczny. Choć wymiar etniczności z realnej i jednorodnej przeszedł w formę incydentalną, marginalną, a nazywając obrazowo „weekendową”, „dorywczą” czy „przedstawicielską”. Ryzykownie można stwierdzić, że sacrum przetrwało, właściwie objawiło się ponownie, niczym Orda wtargnęło w sprofanowaną rzeczywistość, chroniąc tożsamość, to zdarzenie w kosmosie jakim jest człowiek. „Dzięki swoim wirtualnym środowiskom i symulowanym światom cyberprzestrzeń staje się (jest) metafizycznym laboratorium, narzędziem do badania naszego zmysłu realności”. zanotował teoretyk zjawisk cyberkultury - Marie Laure Ryan<sup>271</sup>.

### **Projekt: Karaimi**

„Kochany, nie tak lekko ... popatrz, że na tych portretach większość jest w strojach organizacyjnych... także jeszcze parę elementów stroju trzeba mieć na podorędziu... A na razie pojawiła się kolejna TV i chce „shortfilm” o Karaimach w Polsce robić [uśmiech]... Trochę obyczajów, kilka starych zdjęć, trochę występów, liturgii i jeszcze oryginalnie żeby było [uśmiech], także czuj duch [uśmiech]...”<sup>272</sup>.

Przedstawiciele Karaimów polskich (w Polsce), czasami przytaczają i inną anegdotę o swoim wizerunku, kiedy na pytanie ankietowe: czy wie Pan/Pani kim są Karaimi? zagadnięte osoby upewniały się, czy to pytanie o Karaiby. Właściwie powszechnie nieznana społeczność w Polsce (jak i na świecie), nawet w tak niewinnym diagnozowaniu wiedzy, nie ma wielkich szans w obliczu kultury popularnej. Pomijając dźwiękonaśladowcze konotacje egzotyki, ciekawe jest zjawisko stereotypizacji: lubimy i rozpoznajemy, co już znamy. Listy przebojów,

---

<sup>271</sup> [www.techsty.art.pl/hipertekst/teoria/teoretycy/ryan.htm](http://www.techsty.art.pl/hipertekst/teoria/teoretycy/ryan.htm) - 24k, (dostęp: 11.10.2005).

<sup>272</sup> Forum karaimskie (dostęp: 21.11.2013).

czy mody żyją z tego całkiem niezależnie, a w przypadku społeczności, kultur? Swój – Obcy to rozróżnienie fundamentalne w podjęciu jakiegokolwiek refleksji związanej z ludzkimi sposobami organizowania życia. Czy rozpoznawalność i powszechna znajomość karaimskiej społeczności jest Karaimom do czegoś potrzebna? Z pewnością do zakreślenia swojej odrębności, określenia granic grupy, które jak udowodniał Fredrik Barth (2004: 348-377), stawiają przed wszystkim grupy otaczające, a nie sami zainteresowani<sup>273</sup>. Historia wyodrębniania, podtrzymywania i zachowywania karaimskiej tożsamości, odbywała się zawsze w warunkach zależności. Jednocześnie Karaimi manifestowali swoje istnienie i niezależność kulturową, umiejętnie „rozgrywając” właśnie ten element – egzotycznego Obcego. Nawet jeśli miał być to krótki film o Karaimach w Polsce.

Karaimi polscy są spadkobiercami doktryny religijnej, która wyodrębniła się około VII-VIII wieku w koloniach żydowskich na terenie Mezopotamii (współcześnie Irak). Przywódcą ruchu i kodyfikatorem religijnych zasad był Anan ben Dawid z Basry. Pokróćce, sprzeciwił się władzy rabinicznej i tradycji Talmudu, podkreślając, że wszystko co zostało objawione zawiera Biblia i nie ma potrzeby dodawania, czy ujmowania jej treści. Do dziś wyznawcy karaimizmu mają obowiązek studiowania oryginalnej Biblii, mając wszelkie tłumaczenia za niedopuszczalną interpretację. W obawie przed religijnymi prześladowaniami Anan ben Dawid musiał emigrować, podobnie jak rzesze jego zwolenników, rozprzestrzeniając przy okazji doktrynę na całym bliskim wschodzie i dalej. W IX w. karaimscy misjonarze dotarli nad morza Czarne i Kaspijskie, gdzie swój rozkwit przeżywało państwo Chazarów, koczowniczego ludu tureckiego pochodzenia. Kaganat chazarski (VII do X w.) przyjął judaizm, prawdopodobnie właśnie doktrynę karaimską, jako religię państwową, co zresztą przyczyniło się do wewnętrznych konfliktów i jego rozpadu po serii najazdów koczowniczych Połowców i Kipczaków. Wówczas także wyłoniła się społeczność Karaimów, zasiedlających głównie półwysep Krym.

Historia Karaimów na ziemiach polskich zaczyna się około XIII w., kiedy stosunkowo niewielka liczba ludności karaimskiej przesiedliła się z Krymu w na ziemię księstwa halicko-wołyńskiego, tworząc tam pierwsze gminy wyznaniowe (dżymaty) w Haliczu (źródła wskazują na rok 1246), Daraźnie, Ołyce, Kotowie, Lwowie, Łucku. W 1397 roku wielki książę litewski Witold sprowadził z Krymu na Litwę 383 rodziny karaimskie. Osiedlone

---

<sup>273</sup> Fredrik Barth, *Grupy i granice etniczne (w:) Badania kultury, Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa 2004, s. 348-377.

zostały ze specjalnymi przywilejami i zapewnieniem autonomicznego samorządu, głównie w Trokach, Poniewieżu i Birżach (także Upita, Nowe Miasto, Poswol, Sałaty i Szaty, łącznie w 32 miejscowościach). Podstawowym zajęciem Karaimów była ówczasie ochrona osobista księcia, służba wojskowa i rolnictwo (m.in. uprawa słynnych ogórków). Losy społeczności szybko splotły się z burzliwymi dziejami Rzeczypospolitej i jej mieszkańców. „Po ostatnim rozbiórze Litwy i Polski w 1795 r dżymaty w Haliczu, Kukizowie i Załukwi znalazły się w granicach Austro-Węgier, a wszystkie pozostałe w Imperium Rosyjskim. Ponieważ nieco wcześniej (1783) do Rosji został też wcielony Chanat Krymski, więc prawie wszystkie dżymaty znalazły się w jednym państwie, co znacznie ułatwiało wzajemne kontakty”<sup>274</sup>. Do 1919 na terytorium Cesarstwa Rosyjskiego istniało ponad 30 dżymatów, a pomimo przymusowych wysiedleń i dobrowolnych migracji, Krym pozostawał ojczyzną, z Baczyserajem i Eupatorią jako duchowymi stolicami karaimskiej społeczności. Po I wojnie światowej podziały graniczne i kolejne migracje spowodowały, że w Litwie znalazły się Poniewież, Paswalys, Tałaczkany, a w Polsce Troki, Wilno, Łuck i Halicz. W dwudziestoleciu międzywojennym rozpraszana i topniejąca społeczność podjęła kilka śmiałych inicjatyw, skupiających Karaimów kulturowo i religijnie, co miało dalekosiężne, oddziaływujące do dziś znaczenie dla utrzymania wspólnoty<sup>275</sup>. II wojna światowa spowodowała kolejne migracje, zmieniając skupiska „ostatnich” Karaimów, którzy po wojnie na terenie Polski zamieszkali w dużych ośrodkach: Warszawa, Trójmiasto, Wrocław, Opole i Kraków.

Im mniej Karaimów, tym sprawy karaimskie bardziej się zagęszczają, a proste wyjaśnienia brzmią mało przekonująco. W 1897 w Imperium Rosyjskim spisano 12 894 Karaimów, w tym 1383 na Litwie i 6166 na Krymie. W 1935 na tej samej Litwie, ale już w granicach II Rzeczypospolitej Polskiej, liczebność karaimskiej społeczności szacuje się między 1000,

---

<sup>274</sup> [www.karaimi.org](http://www.karaimi.org), dostęp: 16.09.2016.

<sup>275</sup> Anna Sulimowicz, w: *Karaimi w Polsce i na Litwie (do 1945 roku)*, 1987, str. 28-19: „Lata międzywojenne były okresem wielkiego ożywienia kulturalnego, a także naukowego wśród Karaimów w Polsce. Rozkwit można zaobserwować przede wszystkim na polu wydawniczym i literackim. W Wilnie działało Towarzystwo Miłośników Historii i Literatury Karaimskiej. Zaczęto wydawać czasopisma o tematyce karaimskiej, m. in. *Myśl Karaimską*, ukazującą się od 1924 r. (...). W 1931 r. w Łucku dzięki działalności Aleksandra Mardkowicza powstało pierwsze czasopismo w pełni karaimskojęzyczne *Karaj Awazy* (*Głos Karaima*). Ponadto w Trokach Towarzystwo Młodzieży Karaimskiej wydawało pismo *Dostu Karajny* (*Przyjaciel Karaima*). Istniały także amatorskie grupy teatralne, które wystawiały karaimskie sztuki (...). Oprócz czasopisma *Karaj Awazy* wydał on również serię *Biblioteczka Karaimska*, poezje własnego autorstwa, zbiór przysłów karaimskich, a także kilka broszurek w języku polskim, które miały na celu popularyzację wiedzy o Karaimach. Był też autorem słownika karaimsko polsko niemieckiego“.

a 1500 osób. Współcześnie w 2017 roku w Polsce powinno być około 200 Karaimów (ułamny spis powszechny 2011, wykazał 43 osoby odwołujące się do swojej karaimskiej tożsamości<sup>276</sup>), na Litwie blisko 800, a na świecie ostrożne szacunki, to może trzy tysiące Karaimów? „W chwili obecnej w Polsce mamy 18 nazwisk karaimskich i około 38 rodów (...) Warszawscy (Karaimi przyp. aut.) się spotykają często, w tygodniu rzadziej, ale często w weekendy, wrocławscy: ja się z rodzicami widzę często, z pozostałymi rzadziej, ale tu nas jest niewiele, częściej mam kontakt z warszawskimi. Z gdańskimi rzadziej, najczęściej w Trokach. Jesteśmy jednak w stałym kontakcie mailowym”<sup>277</sup>. Jest faktem, że szeregi społeczności topnieją. Restrykcyjny endogamiczny postulat, przestrzegany przez Karaimów od XI wieku, właściwie na naszych oczach dopełnia swoją nieubłaganą logikę (zniesiony w 1910 przez Karaimski Zarząd Duchowny, jak żartują Karaimi, spóźniony o 900 lat). A jednak wszystko, co dotyczy życia, działalności i bliskich/dalekich planów społeczności karaimskiej, zdaje się całkowicie przeczyć liczbowym faktom. I opowieść o współczesnych Karaimach w Polsce, właściwie w tym miejscu się rozpoczyna.

W słowniku geograficznym z XIX w., Karaimi (nazwani tam Karaitami) określani zostali jako „piśmiennicy”<sup>278</sup>. Etonimu Karaimi polscy używają od kilkadziesiąt lat (w 1927 roku pojawia się między innymi propozycja Karaimi - Polacy). Etniczny rodowód to linia Karaimów krymsko-litewsko-polskich. Mała liczebność, w skali demograficznej wprost mikroskopijna, przekład się wprost proporcjonalnie na nieświadomość istnienia Karaimów, z ich historią i kulturą. W swobodnym tłumaczeniu nazwa tej grupy to „czytający” (z hebrajskiego ‘kar’a’, znaczy: czytać, recytować), czy jak czasami sami siebie określają: „ludzie / synowie pisma świętego”. Inne etnonimy używane są rzadko, a współczesnego odbiorcę zwodzą na kulturowe manowce jeszcze dalej, niż na Morze Karaibskie. Długa lista odniesień historycznych i geograficznych, ciekawie ilustruje budowanie tożsamości grupy w czasie i przestrzeni. Jak wymienia Mariola Abkowicz: „w doktrynie karaimskiej znaleźć można nawiązania do nauk saduceuszy, esseńczyków, faryzeuszy, isawitów, judganitów, nestorian i wyznawców islamu”<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> [www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011](http://www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011) (dostęp: 11.02.2017).

<sup>277</sup> Badania etnologiczne autora w latach 2010-2014.

<sup>278</sup> *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Tom III, Warszawa 1880-1914, s. 829

<sup>279</sup> [www.karaimi.pl](http://www.karaimi.pl) (dostęp: 21.09.2014).



Współczesne „wielkie narracje” społeczne, zresztą dość niezmiennie od wieków, proponują grupom tak nielicznym jak karaimska, raczej marginalizację i poczucie wyobcowania. Fenomen zatytułowany nieprzypadkowo jako Projekt: Karaimi, odnosi do niezwykłych i przemyślanych strategii przetrwania dalekich potomków Żydów, Chazarów, Połowców, czy Kipczaków. Mikroskopijna społeczność, z topniejącą liczebnością, praktycznie pozbawiona swoich historycznych siedzib, skorzystała z rozmaitych możliwości podtrzymywania swojej tożsamości. Być może dziesięć wieków doskonalenia bycia „poza terytorium”, wykształciło umiejętność tworzenia silnej wspólnoty kulturowej. Zresztą nieprzypadkowo to w końcu ludzie „pisma”. W XXI wieku przedstawiciele Karaimów spotkać można w dwóch rodzajach przestrzeni: wirtualnej/medialnej (o czym za chwilę) i realnej, najczęściej podczas prezentacji i przedstawień, wystawianych w różnych muzeach, domach kultury czy podczas imprez kulturalnych. Czarnowłosi, z charakterystycznymi, wydatnymi nosami i bardzo ciemnymi tęczówkami oczu, zwracają uwagę natychmiast, odróżniając się fizycznie od wymieszanej skądinąd „polskiej” antropo - fizyczności. Mają rysy „zdradzające” azjatyckie wpływy, migdałowata oprawa oczu, średni wzrost, choć wśród polskich Karaimów można zauważyć zróżnicowanie na wpływy mongolskie i tureckie. Imprezy, podczas których można poznać tych egzotycznych (dla Słowian) z pochodzenia ludzi – traktują, jak deklarują w rozmowach, jako okazję do podtrzymywania więzi i kontaktów swojej wspólnoty. Karaimi wypracowali specyficzną „politykę komunikacyjną” grupy, polegającą na ścisłej kontroli przekazywanych informacji i treści. Do kontaktów z „innymi” wyznaczone są „odpowiednio” przygotowane osoby, w których kompetencji leży kształtowanie wizerunku wspólnoty. Praktycznie niespotykane są choćby wypowiedzi dla prasy czy telewizji, niezgodnione wcześniej z liderami grupy. Najmniejsza mniejszość w Polsce jest hermetyczna. Praktycznie bez zdobycia zaufania i uwiarygodnienia się przed przedstawicielami – wyznaczonymi „działaczami” (najczęściej „działaczkami”) niemożliwym jest dotarcie do pozostałych osób, a tym bardziej uzyskanie informacji wykraczających poza opracowany kanon wizerunku. Powody są dość czytelne: potrzeba ochrony grupy, oryginalności wyznania, ścisłe separowanie się innych społeczności, hermetyczność i podtrzymywana przez kilkaset lat filozofia endogamicznej reprodukcji wspólnoty. Zdaje się, że wyjaśnienia należy szukać w poczuciu zagrożenia przed rozbięciem wspólnoty i wykształconym przez wieki sposobem obrony przed dyskredytującymi karaimizm działaniami (ciekawostka? przede wszystkim wspólnot żydowskich). Z pewnością tak też wyraża się karaimski sposób na zachowanie poczucia więzi, kultywowania tradycji, mającej

moc wehikułu przenoszącego najważniejsze wartości i postawy, określające „bycie Karaimem”.

W opisie etnograficznym z początku XXI wieku, sporządzonym przez Karolinę Kulikowską (2007), znalazły się następujące elementy charakterystyki kultury Karaimów: „Co się tyczy obrzędów związanych ze śmiercią, wszelkie kontakty z nieboszczykiem czyniły Karaimów nieczystymi. Najbliższą rodzinę zmarłego obowiązywały bardzo surowe przepisy dotyczące żałoby (...). W karaimskiej kulturze ważne miejsce zajmowała twórczość literacka. Tłumaczenia i naśladownictwa w literaturze są stosunkowo liczne, jednak zajmowała się ona głównie problematyką karaimską (...). Folklor był jednym z czynników, który kształtował twórczość Karaimów i ich odrębność etniczną. Zawierał opowieści, które świadczyły o odmienności tego ludu (...). Melodie karaimskich pieśni brzmią dla Polaków egzotycznie. Są one zazwyczaj powolne i rzewne, wiele w nich wpływów słowiańskich. Najczęściej używanymi instrumentami były skrzypce i flet. Jeśli chodzi o sztuki plastyczne, Karaimi czerpali wzory głównie z dorobku obcego. Kienesy budowano przede wszystkim kopiując katolickie świątynie. Karaimskie zdobnictwo zachowało się tylko na Krymie (...). Z kultury materialnej zachowały się przede wszystkim rzeczy związane z kultem religijnym, takie jak placki tymbyłowe czy strój duchownego. Inne elementy, które nie miały już żadnych funkcji kultowych nie przetrwały (...). Swoistym przedmiotem, który znajdował się tylko w domostwach Karaimów był beszik – kolebka. Leżące w niej dziecko nigdy nie mogło mieć mokro, bo pod nim, pośrodku materaca, był otwór z nocnikiem. Dziecko przywiązywanodo kolebki, co przyczyniało się do specyficznego spłaszczenia potylicy u niejednego Karaima. Karaimi nie jedzą wieprzowiny, nie hodują świń. Baraninę spożywali tylko z uboju rytualnego. Za swoją narodową potrawę Karaimi polscy uważali kybyn, czyli drożdżowy pieróg o kształcie półksiężyca, nadziewany drobno pokrajaną baraniną”<sup>280</sup>.

Karaimskość współcześnie to także codzienny wysiłek i swoista konstrukcja, na którą składają się: referencyjność i medialne przedstawienia, widowiska i performance, incydentalne i hybrydalne więzi grupowe, eksplozywne mobilizacje, do tego umiejętnie podchwycenie prawno-administracyjnych regulacji, wykorzystanie swoich elit i liderów, jak i wizerunków grupy tworzonych na różne potrzeby przez innych. „A odnośnie

---

<sup>280</sup> Katarzyna Kulikowska, *Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce*, „Etnografia Polska”, vol. XLVII: 2003, nr 1-2, s. 267-284.

wspomnianego (...) reportażu, to marzy mi się, aby ktoś wreszcie zrealizował jakąś produkcję odbiegającą od standardowej konwencji, prezentującej „ostatnich Mohikanów”. Nie twierdzą, że i takie reportaże nie są potrzebne, ale może udałoby się pomyśleć i zaproponować twórcom coś odmiennego. Realizatorzy kręcą się bowiem w wąskim kręgu kwestii znanych im, nierzadko i tak tylko w sposób powierzchowny”<sup>281</sup>. Karaimi doskonale „rozgrywają” swoją tożsamościową grę, chociażby dzięki takiemu sprzymierzeńcowi jak elektroniczne media. Okazuje się, że w procesie konstruowania etnicznej tożsamości, liczebność zaczyna mnożyć się także poprzez liczbę odbiorców. Zakreślanie własnego, etnicznego terytorium dawno przestało być sytuacją jednorodną, oczywistą, niezbywalną. Etniczność, jak definiował Grzegorz Babiński: „jako zjawisko można zdefiniować jako grupę ludzi połączonych specyficznym rodzajem więzi i pamięcią o wspólnych przodkach”, dopisując żartobliwie i jako „grupy ludzi połączonych wspólnym błędnym przekonaniem co do swoich przodków i wspólną niechęcią do swych sąsiadów”<sup>282</sup>. Karaimi polscy współcześnie są społecznością silnie zintegrowaną z polską kulturą. Karaimskość – pojmują najczęściej, jak sami przyznają etnicznie, a nie wyłącznie religijnie, jak ich przodkowie jeszcze do czasów II wojny światowej. Jak pisała na ten temat przewodnicząca Związku Karaimów Polskich, Mariola Abkowicz (2016): „Etniczność to sprawa stosunkowo świeża bo zasadniczo okres międzywojenny i dzisiejszy. Odbieglśmy dziś mocno od religii, stała się ona bardziej tradycja niż wiara. A nawet w postsowieckim Krymie i Rosji zrodziło się coś, co można by upraszczając nazwać pogańskim karaimizmem - poszukiwania elementów tengriańskich i odrzuceniem wszelkich związków z judaizmem”<sup>283</sup>.

Dla współczesnych Karaimów – etniczność to jedna z możliwości, jedna z ról jaką pełnią w swoim życiu. Bycie członkiem społeczności etnicznej to sieć znaczeń, pojęć i przekonań, które odtwarzane i przekazywane pomiędzy innymi składnikami ich tożsamości. Choć to zjawisko fragmentaryczne, spektakularne, „odświętne”, istnienie grupy osób odwołujących się do wspólnego pochodzenia i tożsamości kulturowej, dowodzi aktualności etnicznego odróżnienia. Zmienia się jednak sposób, w jaki tożsamość grupowa i indywidualna jest konstruowana. W pełni ilustruje to zjawisko jedna z wypowiedzi z forum karaimskiego: „Moi przodkowie ze strony ojca to głównie duchowni, a ze strony mamy rzemieślnicy. Tata prawnik-bankowiec, mama nauczycielka rosyjskiego, ja bibliotekarz (miotający się pomiędzy

<sup>281</sup> Forum karaimskie (dostęp: 21.10.2009.).

<sup>282</sup> Grzegorz Babiński, *Etniczność i religia. Formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red Aleksander Posern-Zieliński, Poznań 2003.

<sup>283</sup> [www.karaimi.org/index.php?p=6](http://www.karaimi.org/index.php?p=6), <http://www.karaimi.org/index.php?p=1> (dostęp: 28.11.2016).

komputerami a karaimoznawstwem), siostra informatyk-matematyk pracuje w banku. I tak w większości rodzin (...). Mój Tata ma trzech braci żonatych z Polkami – każdy z nich to inny model choć każdego dzieci to Polacy-katolicy,

1. ojciec zapomniał o swoich korzeniach, a przed dziećmi ukrywał prawdę, chodzi do kościoła katolickiego. Dzieci jedno - lekkie zainteresowanie, drugie żadnego,
2. ojciec aktywny członek karaimejskiej społeczności i życia religijnego - dzieci wychowane w świadomości dwóch światów, karaimejskiego i katolickiego. Jednak dzieci się w ogóle nie interesują,
3. ojciec aktywny członek karaimejskiej społeczności i życia religijnego - dzieci wychowane w świadomości dwóch światów, za życia ojca uczestniczyły w tradycji karaimejskiej, po śmierci ojca żadnego kontaktu”<sup>284</sup>.

Opis tych zróżnicowanych ról, rozmaicie realizowanych scenariuszy i strategii działania jednostek, ukazuje wysoki stopień skomplikowania problemu tożsamości. Zarazem potwierdza sugestię Stevena Fentona (2007: 17), że etniczność nie jest szczególnie potrzebna do życia<sup>285</sup>. Utożsamianie się z wspólnotą etniczną, bardziej zależy od kontekstu społecznego i kulturowego. Współuczestniczenie, współtworzenie społeczności zakreślonej poprzez poczucie pochodzenia i kulturę, jest raczej punktem odniesienia. Dla społeczeństw pluralistycznych i zhierarchizowanych, charakterystyczne są zjawiska „przepływu tożsamości”, związane z mobilnością, globalizacją, lokalnością i wszechogarniającą praxis kultury popularnej. „Nie jest łatwo publicznie prezentować problemy własnej grupy narodowej. A problemem Karaimów polskich, by ograniczyć się do lokalnego podwórka, nie jest wyłącznie mała i nieustannie malejąca populacja. Pozostaje kwestia jakie zmiany wywarł na społeczności karaimejskiej okres komunizmu, jak próbować rozwiązać kwestię edukacji językowej, jak pielęgnować życie religijne itd. Warto pokazywać to, czym dziś można się pochwalić: praca z młodzieżą, działalność edytorska. Nigdy w dziejach wielonarodowej Rzeczypospolitej Karaimi nie stanowili licznej grupy, ale warto zrobić wszystko, aby pokazać, że nie pozostawali na marginesie. Z jednej strony karaimejskie przekłady polskich tekstów (Kochanowski, Mickiewicz i inni), o tym trzeba mówić. Z drugiej strony należy pokazywać przykłady obecności tematyki karaimejskiej w kulturze polskiej (Orzeszkowa, Krasiński, Syrkomla). To, co mnie, przyznam, pozytywnie zaskoczyło, to biogram Abrahama Firkowicza zamieszczony na internetowej stronie tworzonego Muzeum Historii

---

<sup>284</sup> Forum karaimejskie (dostęp: 12.12.2010).

<sup>285</sup> Steve Fenton, *Etniczność*, tłum. Ewa Chomicka, Warszawa 2007.

Polski. O taką promocję własnej kultury i historii należy zabiegać. Jeśli instytucja tej miary jest zainteresowana, warto próbować. Marzy mi się wystawa połączona z konferencją naukową poświęconą tej wybitnej postaci. Firkowicza trzeba „odzyskać” dla przyszłych pokoleń<sup>286</sup>.

Pod koniec dwudziestego wieku Karaimi pojawiają się także w sieci internetowej, a bycie Karaimem, utożsamianie z wspólnotą, odnaleźć można w codziennych praktykach. „Natomiast jeśli chodzi o filmy/reportaże... one niestety wychodzą zawsze z tych samych przesłanek: 1. jesteście tak mało znani i oryginalni, że muszę/chcę o was wszystko powiedzieć, napisać, pokazać ... 2. robię cykl i jesteście pozycja w cyklu, mój oryginalny standard jest następujący... W efekcie od prawie 80 lat mówi się to samo, a od 20 pokazuje to samo, z tymi samymi, co raz starszymi 'aktorami', mijają pokolenia, a przekaz popularny pozostaje na tym samym poziomie... ot czasem aktor odchodzi, czasem dochodzi następne pokolenie... i a dalszym ciągu tematyka pozostaje ta sama<sup>287</sup>. Karaimi polscy „pojawiają się” w sieci internetowej jako społeczność komunikacyjna na początku XXI wieku. Proces wyłania się społeczności, przebiegał wraz z rozwojem internetowej, techmedialnej sieci. Dokładnie w 2003 roku pojawiała się szczegółowo dopracowana internetowa strona karaimska. Swoistym fenomenem stało się forum karaimskie, program pozwalający na prowadzenie różnorodnych dyskusji. Szybko stało się bardzo pojemnym i wielowątkowym hipertekstualnym obrazem etniczności i interaktywnie doświadczanym światem generowanym przez komputer (i ludzi). Strona przekształciła się w oficjalny portal Związku Karaimów Polskich: [www.karaimi.home.pl](http://www.karaimi.home.pl), z zaznaczonymi wyraźnie odmiennościami kulturowymi, odniesieniami do historii i obyczajowości<sup>288</sup>.

W ciągu następnych kilku lat portal był kilka razy zmieniany, od graficznych po organizacyjne modyfikacje, nową domenę ([karaimi.org](http://karaimi.org)), wskazując pośrednio na władzę organizującą karaimską tożsamość<sup>289</sup>. Portal i forum rozrastały się koeljnymi zakładkami – tematami / obszarami tematycznymi, podstronami, odnośnikami, artykułami, ogłoszeniami, opracowaniami (bibliografie, biografie, historie, itd.). Choć i powiedzieć można rozwija się

---

<sup>286</sup> Forum karaimskie (dostęp: 12.12.2010).

<sup>287</sup> Forum karaimskie (dostęp: 12.10.2009).

<sup>288</sup> W 1997 roku na zebraniu założycielskim w Warszawie podjęto decyzję o powołaniu Związku Karaimów Polskich, stowarzyszenia społeczno-kulturalnego, za: [www.karaimi.org/index.php?p=102](http://www.karaimi.org/index.php?p=102), (dostęp: 11.02.2011)..

<sup>289</sup> Ostatnie odnotowane modyfikacje graficzne i strukturalne strony karaimskiej przeprowadzono w 2022 roku, <https://www.karaimi.org/pl>, (dostęp: 28.09.2024).

poprzez „pisanie”, zapisywanie kolejnych przestrzeni, nad- pisywania, od-pisywania, w-pisania. Portal Karaimów polskich to prezentacja przemyślana i precyzyjnie zestawiona w obraz struktury stowarzyszenia, postulowanych odniesień tożsamościowych, uzupełniony reprezentacjami etnicznymi, czyli:

- stronami gazety Awazymyz (ukazujące się od 1989, wcześniej pod nazwą „Coś” od 1979),
- wydawnictwa Bitik,
- zespołu Dostłar ,
- podstroną e-jazyszlar, karaimską baza literacko-bibliograficzną<sup>290</sup>.

Graficznie strona złożona została z wizerunku herbu karaimów z Trok, zdjęcia Kienesy trockiej, fotografii społeczności Karaimów polskich i tła - grafiki z wystylizowanych, orientalnych dywanów. Portal podzielony został na działy, zawierające kolejne, interaktywne i hipertekstualne odniesienia, pod którymi znaleźć można zarówno prezentacje tekstowe, jak i multimedialne. Wizerunek portalu skonstruowany został z sugestywnych symboli i odniesień do karaimskich kontekstów kulturowych, niczym oferta biura podróży do karaimskości. Podróż, która staje się konstruowaniem, odtwarzaniem, przyglądaniem się tożsamości etnicznej i jej składnikom, których powiązania są składane niczym mozaika, ale nietrwała i ulotna, podlegająca dekonstrukcji, coraz to nowemu odczytywaniu. Struktura portalu jest owym re-mediowaniem, prezentacją ukazującą wyobrażenia i zakres społecznościowej aktywności. W roku 2013, 23 września, o godzinie 21.23, portal miał następujące zakładki (podrozdziały):

Informacje:

O nas:

- Narodowy Spis Powszechny, + Informacja, + Oświadczenie, + Historia, + Współczesność, + Religia, + Język, + Kultura, + Literatura, + Finansowanie projektów, + Karaj jołłary – karaimskie drogi

Wydarzenia:

VI Festiwal Kalejdoskop Kultur - 26.06.2011, Wrocław, Polska

Wystawa w Warszawie. DSH zaprasza na Karaj jołłary, czyli karaimskie drogi. Karaimi w dawnej fotografii . - 24.05-30.06.2011, Warszawa, Polska

---

<sup>290</sup> [www.jazyszlar.karaimi.org](http://www.jazyszlar.karaimi.org); [www.dostlar.karaimi.org](http://www.dostlar.karaimi.org); [www.awazymyz.karaimi.org](http://www.awazymyz.karaimi.org), (dostęp: 23.09.2013).

Wystawa w Trokach. Muzeum Historyczne w Trokach zaprasza na Karaj jołłary, czyli karaimskie drogi. Karaimi w dawnej fotografii . - 11.07.2011, Troki, Litwa

Galeria, Linki, Galeria, Bitik, Awazymyz, Dostłar, e-Jazyszłar, Forum<sup>291</sup>

Wygląd portalu pojutrze, czy za pół roku, to z pewnością co najmniej dalej rozbudowywane artykuły, dodawane notatki, zapisy, zdjęcia, ikonografie, rodzaj kronikarskiego, ale i medialnego przedstawienia. Uchwycenie momentu funkcjonowania portalu przypomina fotografię, ilustrując ledwie proces wirtualnego życia społeczności karaimskiej. Choć przedstawienia i jej zmieniające się manifestacje zależą i w tym przypadku od ludzi konstruujących te „fotografie”, „spojrzenia”, czy prezentacje.

Karaimi błyskawicznie zaczęli skupiać „na stronie”, a uczestnictwo w wirtualnym życiu wzięli, wszyscy mający dostęp do sieci internetowej, wszyscy aktywni w życiu realnym społeczności, czyli ponad sześćdziesiąt procent Karaimów polskich<sup>292</sup>. Portal karaimski szybko stał się podstawą integrowania Karaimów zarówno w Polsce, jak i tych żyjących na Litwie. Z początkowego uzupełnienia prezentacji społeczności, przedstawiania jej „na zewnątrz”, w krótkim czasie karaimski portal stał się także źródłem informacji, komunikacji międzykulturowej, jednocześnie sposobem organizowania społeczności karaimskiej. „Zadaniem duchowych i społecznych przywódców społeczności karaimskiej w Polsce i na Litwie była przede wszystkim troska o utrzymanie i kontynuowanie tradycji i zwyczajów, jak również pogłębienie uświadomienia narodowego”<sup>293</sup>. Niewątpliwe dysponowanie portalem, od jego powołania po zarządzanie i administrowanie, wiąże się ze systemem organizacji i władzy w społeczności. Przedstawienia, za pomocą których tworzy się społeczność jest przykładem „władzy spektaklu”, polegającej na umiejętności przekonania do swojego sposobu interpretowania rzeczywistości, czy płaszczyzny komunikowania. Władzę nad rzeczywistością etniczną, którą sprawują „siły zdolne do przeorientowania”, zarazem zarządzania symbolicznymi odniesieniami, propagowanymi wzorcami, postaciami, nadawanymi znaczeniami. Bez wątpienia internetowe terytoria Karaimów - domeny etniczne - tworzone są w zorganizowany, systematyczny i mają charakter działalności instytucjonalnej.

---

<sup>291</sup> [www.karaimi.org/index.php?p=6](http://www.karaimi.org/index.php?p=6), [www.karaimi.org/index.php?p=1](http://www.karaimi.org/index.php?p=1) (dostęp: 28.11.2016).

<sup>292</sup> Konsultacje organizacyjne z Mariolą Abkowicz, 2008.

<sup>293</sup> Forum karaimskie (dostęp: 16.03.2014).

Druga wirtualna forma - Forum karaimskie, szybko stało się właściwym terytorium wirtualnej społeczności. O ile portal pozostawał stabilną, statyczną strukturą „piśmienników” karaimskich, pozwalając na nadzorowanie wizerunku, to forum pozwala prowadzić rozbudowany dialog. Forum jako zjawisko wirtualne przypomina gromadzenie się grupy ludzi, spotkanie, stanowiące wyprawę do wspólnoty, zdaje się być symbolicznym zdobywaniem kolejnych obszarów własnej tożsamości. Każdy z uczestników po zalogowaniu (czyli utworzeniu tożsamości wirtualnej – zaistnienia pod swoim „nierealnym” imieniem i nazwiskiem), może dopisać siebie do wirtualnie tworzonych działów i budować (reaktywować) dyskusję. I tak strony forum wypełniają się informacjami o codzienności i pamięci, prowadzone są ożywione dyskusje, odtwarzane dawne znajomości, prezentowane pasje, efekty poszukiwań, opowiadane są zdarzenia bieżące i wspomniane te zachowane w pamięci. Forma reprezentowania siebie i społeczności jest zgodna z aktualnymi techmedialnymi możliwościami, a więc są i zdjęcia i filmiki, odniesienia do stron, blogów, komunikatorów. Wszystko służy odtwarzaniu wspólnoty, a w konsekwencji budowaniu starych – nowych społeczności. Wiek uczestników to wszystkie pokolenia, status społeczny – pełen przekrój, zjawisko stare, ale w zupełnie nowym kostiumie. W czym tkwi fenomen? Jeśli o takim możemy mówić – człowiek jest konstrukcją, może wyobrażeniem, które samodzielnie i autonomicznie funkcjonować nie może. Popularność karaimskiego forum jest jak esencja tożsamości indywidualnej i zbiorowej, naprowadza zarazem na fenomen wspólnot, które od hord i gromad, po współczesne narody i nowoplemiona, wypełniają realne obszary, wirtualne przestrzenie, kartki książek i rozpraw.

Bycie Karaimem, którego religijnym powołaniem jest studiowanie Pisma Świętego, odnaleźć można i w tak wydawałoby się banalnym przejawie kultury popularnej, jak internetowe forum. Wielość wątków i odniesień, różnorodność dyskusji jest poruszaniem się po labiryncie zainteresowań, pasji, etnicznych wyznaczników, religijnych dyskusji. Karaimskie forum zawiera dyskretne elementy, piktogramy, które zawiązują do pochodzenia jej twórców. Grafika przedstawiająca Karaimów sprzed kilkuset lat, a także nazwy oznaczające stopnie aktywności uczestników: Jołczu, Tanysz, Dost, Jubij, Oczar, Aksakał<sup>294</sup>. Uczestniczyć w dyskusjach mogą także użytkownicy innego pochodzenia etnicznego, niż przypisane społeczności karaimskiej. Przebieg rozmów pośrednio potwierdza obserwacje Friderica

---

<sup>294</sup>Jołczu (podróżnik) <Oczar ("tutejszy") <Tanysz (znajomy) <Dost (przyjaciół) <Jubij (gospodarz) <Tanuwczu (znawca) <Karasakał (czarnobrody) <Aksakał (białobrody), [www.karaimi.org/forum](http://www.karaimi.org/forum) (dostęp: 03.04.2011).



Bartha (1997), że istotą etnicznej tożsamości wspólnot jest stawianie granic, a nie konkretna zawartość kulturowa. Użytkownicy legitymujący się innym pochodzeniem poddawani są weryfikacji, swoistej identyfikacji i oznaczeniu z najczęściej zadawanym pytaniem (często żartobliwie) „nasz czy nie nasz?”, pośrednio odsłaniając charakter kulturowego kontaktu: swój – obcy. „A., skoro przejrzałaś Awazymyz i forum i nadal potrzebujesz wyjaśnień, to zadawaj proszę pytania. Jeżeli kierowane do całej społeczności, to na forum. Natomiast gdybyś miała pytanie natury bardziej osobistej, to może na priva. Myślę, że każdy z nas udzieli wyjaśnień, w miarę możliwości”<sup>295</sup>.

Ilość użytkowników jest zmienna i uzależniona od aktywności forumowiczów. Narzędzia statystyczne podłączone do analizowania funkcjonalności forum, pozwalają prześledzić zależności od pory dnia, dni tygodnia i aktywności miesięcznej czy rocznej, wybieranych wątków i tematów, popularności słów definiowanych i niedefiniowanych, częstotliwości pojawiania się uczestników, także w zindywidualizowanym zestawieniu. Dzięki technologicznym rozwiązaniom, można śledzić statystykę forum, opisywać socjologicznie, językoznawczo, demograficznie czy antropologicznie – zjawiska i zdarzenia. Samoregulująca się przestrzeń kulturowa, odczytywana poprzez metaforę sieci – zyskuje jednak wymiar ponadczasowej narracji.

„Najczęściej wyświetlane tematy (ilość wyświetleń, temat)

1. 2525 PYTANIA KARAIMSKIE
2. 1972 Karaimi na Krymie
3. 1880 Sytuacja Karaimów w czasie II wojny światowej
4. 1550 Karaimsko-tatarskie spotkania
5. 1500 cmentarze
6. 1144 Kalendarz karaimski
7. 1031 Konwersja na karaimi?
8. 1012 Karaimi na zachodniej Ukrainie
9. 921 karaimsko-żydowskie spotkania
10. 901 Nazwiska i imiona Karaimów polskich”<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> Forum karaimskie (dostęp: 29.06.2011).

<sup>296</sup> Statystyka Forum karaimskiego (dostęp: 29.06.2011).

Forum zorganizowane było w działy tematyczne, „pilnowane” – moderowane przez wyznaczone osoby – „prawodawców”, z zarządzaniem regułami rozmów w Forum (nadawanie uprawnień, głosu, wykluczenia z obecności). Wirtualna przestrzeń grupy podzielona była według rodzajów tematów, zagadnień - „zawartość kulturową”:

Forum karaimskie (2003 – 2010<sup>297</sup>) - Karaimi, Dzieje się, Gadułki na różne tematy, Język karaimski, Religia, Portal, Sondy. Większość dyskusji to rodzaj ustaleń, określeń, przypomnień sugerujących jakąś stałą zawartość kulturowego kanonu karaimskości, który jeśli można wskazać jest właśnie raczej „pisanem”, raczej rozmową, procesem, niż usilnym reifikowaniem kultury. Forum karaimskie znakomicie oddaje i ten sposób wyrażania przez uczestników swojej tożsamości:

użytkownik x:

„Karaimi (jak najbardziej tradycyjni) w połowie XIX w. ubierali się tak: <http://www.swaen.com/nf4-...e-of.php?id=569>. Może udałoby się nam opisać poszczególne części strojów?”

użytkownik y:

„A czy rzeczywiście można do stroju karaimskiego zaliczyć taki oto komplet :grin: Strój wygląda dość orientalnie, ale karaimskim nie jest (tak na mój słaby wzrok :grin: ). Zwłaszcza ze względu na nakrycie głowy. Należy pamiętać, że hebrajskie określenie chacham występowało nie tylko w środowiskach karaimskich i ale i wśród Żydów sefardyjskich, wśród których było odpowiednikiem słowa rabbi. Wygląda na to, że zamieszczona grafika przedstawia właśnie sefardyjskiego rabina”.

użytkownik x:

Po dłuższym zastanowieniu skłaniam się ku przypuszczeniu, że jest to strój nie karaimski, a krymczacki. Co więcej, prawdopodobnie przedstawia konkretną postać. Może to być wizerunek Chajima Hizkjahu Mediniego (1832-1904). W latach 1866-1899 był on naczelnym krymczackim hachmem w Karasubazar na Krymie. Ilustracja pochodzi z 1894 r. i została błędnie podpisana jako wizerunek Karaima”.

użytkownik z:

---

<sup>297</sup> Forum karaimskie pozostawało dostępne w sieci internetowej do około 1012 roku.

„A to strój karaïmski z przełomu XIX/XX w. na osobie Abrahama s. Juhudy Miczriego”  
(załączona ikonografia, przyp. aut.)<sup>298</sup>.

Językiem użytkowym forum pozostaje język polski, z raz po raz pojawiającymi się wpisami odzwierciedlającymi albo pochodzenie „przypadkowego” uczestnika odwiedzającego karaïmską domenę, albo będące przedstawieniem danego faktu, informacji, artefaktu, który odsłania jednocześnie historyczne odniesienia karaïmskiej społeczności:

rosyjski: „В это время генерал Шварц, прибывший в Одессу из Киева при наступлении большевиков (...).

hebrajski: „W ofercie ebay znajduje się książeczka Reubena Kashani ha-Ḳara'im: ḳorot, masorot, ye-minhagim (קורות, מסורות, ומנהגים: הקראים), wydana w Jerozolimie w 1971. Niewielka objętość (77 ss.) i popularny charakter. Zawiera fragment poświęcony polskim karaïmom: <http://cgi.ebay.com/THE-K...0613234004r2571>”

angielski: „He was born in Chufut Kale in the Crimea and acted there and in Feodosia as religious teacher”<sup>299</sup>.

Współcześni wirtualni Karaïmi poświęcają cały dział problematyce języka karaïmskiego i jego dialektom. W Internecie znaleźć można odniesienia do założeń i nauczania języka karaïmskiego, np. w Wikipedii<sup>300</sup>. Dysponując znakomitą i bogatą literaturą etniczną i karaïmskim piśmiennictwem, przedstawiciele karaïmskich organizacji żmudnie organizują wszelkie możliwości zaistnienia języka karaïmskiego w użyciu, włącznie ze współorganizowaniem obozów językowych w Trokach na Litwie (karaïmskim „mateczniku”). Specjalnie powołane wydawnictwo Karaïmów polskich zajmuje się przygotowaniem reprintów i opracowań w języku karaïmskim, w publikacjach pojawiają się teksty i poezja zapisana w tym języku, „Wydawnictwo "Bitik" wydało "Podręczny słownik polsko-karaïmski" w opracowaniu Szymona Juchniewicza. Zawiera słownictwo karaïmskie w trzech dialektach (trockim, halickim i krymskim)”<sup>301</sup>. Miały miejsce także

<sup>298</sup> Forum karaïmskie (dostęp: 20.05.2011).

<sup>299</sup> Tłumaczenie: języka rosyjskiego „W tym czasie, generał Schwartz, który przybył do Odessy z Kijowa podczas wystąpień bolszewików (...)", języka hebrajski: Karaïmi: historia, tradycje i zwyczaje; języka angielskiego „Urodził się w Czufut Kale na Krymie i działał w Feodosia jako nauczyciel religijny”.

<sup>300</sup> [www.pl.wikipedia.org/wiki/J%C4%99zyk\\_karaïmski](http://www.pl.wikipedia.org/wiki/J%C4%99zyk_karaïmski);

[www.incubator.wikimedia.org/wiki/Wp/kdr/Ba%C5%9F\\_Yan](http://www.incubator.wikimedia.org/wiki/Wp/kdr/Ba%C5%9F_Yan) (dostęp: 20.05.2011).

<sup>301</sup> Forum karaïmskie, 2009 (dostęp: 11.03.2011). Wśród oferty wydawnictwa Bitik znaleźć można między innymi publikacje: *Karaj kiuñlari. Dziedzictwo narodu karaïmskiego we współczesnej Europie*, red. Mariola Abkowicz, Henryk Jankowski. Wrocław 2004; *Karaïmska literatura XX wiek*,.

próby przywrócenia języka do codziennego życia, między innymi wzmianka na ten temat znajduje się na głównej stronie portalu: „W lutym roku 2001 podjęto nawet próby nauczania języka karaimskiego wykorzystując pocztę elektroniczną”. Natomiast samo forum stało się miejscem przeprowadzania wstępnego nauczania i przekazywania wiedzy o karaimskim języku, jego historycznych przemianach i współczesnym odtwarzaniu. Wśród wielu tematów pojawiają się lekcje nauczania języka karaimskiego, przekłady i tłumaczenia a także formowe dyskusje:

wspólnota językowa, Prospects for learning Turkic languages: focus on Karaite, karaimski a hebrajski, zapożyczenia z karaimskiego, lekcja trzecia - części ciała, Książki o języku karaimskim, lekcja pierwsza - zwroty proste<sup>302</sup>. Wspólnota wytwarzana i odtwarzana wokół pamięci o języku, re-mediowanym i przywracanym w innym kontekście kulturowym i społecznym, stanowi jeszcze jedną odsłonę tożsamościowej podróży do karaimskiej etniczności. Zasadniczym aspektem kulturowym, odróżniającym Karaimów jest religia. Na karaimskim forum jest także specjalny dział poświęcony karaimskiej religii i jej różnym, współczesnym wyznawaniom, przejawom i dyskusjom związanym z tradycją i życiem religijnym. Wątki przypisane go działu religijnego znakomicie ilustrują zakres zagadnień i odniesień, oryginalnej karaimskiej religii i jej wyznawców: Obrzędy związane z pogrzebem, modlitwy karaimskie, Karaite Kenessa re-opened in Eupatoria, Ukraine, Karaimi a Islam, hachan czy haham?, Obrzędy związane z zaślubinami, słowiańscy karaimi, karaimskie teksty religijne, Kalendarz karaimski, Konwersja na karaimi?, Karaimi a tradycyjna polska święta xenofobia.

Karaimi także powszechnie zaczęli korzystać z innych programów i aplikacji sieci internetowej, nie omijając popularnych mediów społecznościowych, pozwalających szerzej komunikować się i rozpowszechniać swoje re-mediacje: Facebook, Wikipedia, czy YouTube, są przestrzeniami, w których można „spotkać” Karaimów. Prawdziwych Karaimów w świecie wirtualnym. Sieć internetowa umożliwia eskalację i rozpraszanie swoich „manifestacji i przedstawień. Filmy, prezentację koncertów, spotkań, promocja wydarzeń, książek, wystaw, opowiadań ukazujących różne wyobrażenia i refleksje

---

red. Mariola Abkowicz, CD-rom, Wrocław 2005; „Almanach Karaimski” 2007, red. Mariola Abkowicz, Anna Sulimowicz, Wrocław 2007; Pilecki Szymon, *Chłopiec z Leśnik. Dziennik z lat 1939-1945*, Wrocław 2009; *Karaj jollary - karaimskie drogi. Karaimi w dawnej fotografii*, opr. Mariola Abkowicz, Anna Sulimowicz, Wrocław 2010.

<sup>302</sup> [www.karaimi.org/forum/viewforum.php?f=4](http://www.karaimi.org/forum/viewforum.php?f=4) (dostęp: 20.05.2011).

dotyczące karaimskiej kultury i jej twórców<sup>303</sup>. Rozgałęzienia i re-mediowanie społeczności jest procesem o kierunku faktycznie nieznanym. Możliwości techmedialne pozwalają na chwilowe zmanifestowanie w sieci swojego zaistnienia i równie szybkie zniknięcie. Komunikacja sprowadzona do zerojedynkowych relacji, tworzy zupełnie inny kontekst dla tożsamościowych gier i poszukiwań. Coraz częściej przejawy społecznościowe aktywności to pojedyncze działania. Są także wskazaniem na uświadamianie przez współtwórców i uczestników tych procesów owej baumanowskiej „płynnej rzeczywistości”. Przykładem może być projekt, który Karaimi realizują jako dość autonomiczne przedstawienie, realne i w internetowej sieci. „Karaj jołłary - Karaimskie drogi. Spis podróży dołączył(a) do Facebooka.4 marca 2011”<sup>304</sup>. To kolejna reprezentacja i zarazem forma działania, stałą się następną wersją konstruowania tożsamościowego procesu (zmiana i ciągłości). Strona Karaj jołłary wykorzystuje narzędzia programistyczne charakterystyczne dla interaktywnych programów społecznościowych typu Web 2.0. Karaimskie drogi stanowią interaktywną aktywną i stale rozbudowywaną stronę, która określić można jako sformalizowaną, konstruowaną według wyżej opisanych „zawartości kulturowych”, z naciskiem na prezentację i koordynację działań w ramach etnicznego projektu. Strona pełni rolę pośredniego medium między portalem karaimskim, a dyskusyjnym forum, będąc ważnym odniesieniem informacyjnym i integracyjnym, całej wspólnoty karaimskiej – tej „off” i „on line”. Społeczność karaimska prezentuje i esencjonalizuje swoje tożsamości w sposób metodycznie i skutecznie tworząc społeczność w sieci.

Wirtualna przestrzeń i terytorium kulturowe, społeczność sieci i wspólnota etniczna pozostają wyrażeniem tych samych procesów, tożsamości rekonstruowanej w spektaklu społecznym. Etniczność (karaimska etniczność) jest kategorią opisującą kulturowe zróżnicowanie świata ludzi, ich stylów życia i dziejów ich wspólnot. Etniczność jest zjawiskiem ciągle różnicującym się, dotyczącym „obcych”, żyjących poza granicami „naszej” swojskiej ekumeny. Więż etniczność okazała się wielką siłą mobilizującą, zdolną do zarówno otwartej agresji, jak i łączenia dla celów politycznych czy gospodarczych. Równocześnie pojawia się to baumanowskie „skazanie” ba niemożność bycia wspólnotą (wszechstronną i trwałą). Wspomniany Steve Fenton tłumaczy, „Z tego punktu widzenia grupy etniczne nie są po

---

<sup>303</sup> Film pt. *Karaimi Karaites Najmniej liczni Ludzie Wielkiej Księgi*, [www.youtube.com/watch?v=Sfcbe0cHVYU](http://www.youtube.com/watch?v=Sfcbe0cHVYU) (dostęp: 23.05.2011).

<sup>304</sup> [www.facebook.com/karaimskiedrogi](http://www.facebook.com/karaimskiedrogi) (dostęp: 28.01.2017).

prostu grupami ludzi, których łączy kultura i wspólny rodowód. Idee pochodzenia i kultury są raczej pobudzane, wykorzystywane i stosowane jako punkt odniesienia, by wzmacniać poczucie wspólnoty, „grupowości” i wspólnego przeznaczenia”. Dalej stawia pytania, jeśli grupy są w pewnym sensie społecznie konstruowane, to „kto tworzy tę konstrukcję?”, czy „jeśli mity o grupowej przynależności są kreowane, to kto to robi?”<sup>305</sup> Może wydawać się, że odpowiedź na te pytania jest łatwa: ci sami ludzie, którzy należą do grupy – lecz to, jak odkrywa Fenton, jest rozwiązaniem często mylące, o ile nie błędne. Po pierwsze dlatego, że idea grupy nie jest konstruowana przez „nas”, ale konstruowana jest „dla nas przez innych”. Po drugie, budowanie tożsamości grupowej może być nie tyle pracą członków grupy, jak elit wewnątrz nich lub przywódców partii i organizacji; trzecia możliwa ewentualność, że grupy formowane są w konsekwencji działań państwa, władzy i zarządzeń administracyjnych, których regulacje prawno-administracyjne nadają różnym grupom pewną „trwałość i konkretność jako rzeczywistościom polityczno-społecznym”. Natomiast, które granice będą istotne, zależy od kontekstu społecznego, a czasami i od politycznego oraz „innych korzyści”, jednak pomimo złożoności etnicznej, ludzkim życiem nie kieruje, „coś, co zwane jest etnicznością”<sup>306</sup>.

Suplement albo ewaluacja projektu: Karaimi.

Od końca 2016 roku strona pod domeną karaimi.org pozostawała niedostępna, próba wywołania protokołu z karaimskim „nie-terytorium” kończyła się pojawieniem komunikatu: 404 Not Found. The request / was not found on this server. Ciąg dalszy medialnych i prezentacyjnych przeobrażeń społeczności karaimskiej to nadal aktywny i widoczny w społecznościowym “fanpejdż”: [www.facebook.com/karaimskiedrogi](http://www.facebook.com/karaimskiedrogi). Łącząc zalety strony i forum, jednocześnie pozostawiając wypracowane wcześniej sposoby prezentacji i działania grupy<sup>307</sup>. Karaimi podejmują walkę o przetrwanie i próby ożywienia kulturowego bytu w świecie, który może im zaproponować raczej poczucie wyobcowania i marginalizacji. Media elektroniczne, czyli cyberprzestrzeń mogą, jak zaświadcza karaimska aktywność w sieci, „wywołać swoiste poczucie uwolnienia od poniżających nierówności, które dokumentują, a także, być może, są w stanie przynieść bodaj odrobinę nadziei na naprawę tej sytuacji, stając się trybuną, na której będą mogli przemówić ci, których głosy zbyt długo już

---

<sup>305</sup> Steve Fenton, *Etniczność...*, s. 17 - 21.

<sup>306</sup> Tamże, s.16.

<sup>307</sup> Netografia, albo i etnografia Karaimów to także opis według dystrybutywnych kategorii kultury, jak jeszcze kilkanaście lat wcześniej dokonywane były monografie społeczności, czy „kultury regionu“.

nie miały szans na wysłuchanie”<sup>308</sup>. Manuel Castelle (2004) zauważył, że jesteśmy współcześnie świadkami powstawania społeczeństwa sieciowego i podkreśla, że charakterystycznym dla tego typu społeczeństwa, jest nie krytyczna rola wiedzy i informacji (były one zawsze centralne we wszystkich społeczeństwach), ale nowy zbiór technik informacyjnych. Wirtualna rzeczywistość – metaforyczna sieć zjawia się po raz kolejny w naszej „rzeczywistości” i będąc wytworem kultury, wpływa na nią w sposób zasadniczy. W styczniu 2017 pojawił się wpis na następujący wpis: „Książka KARINY FIRKAVIČIŪTĖ „Życie w pieśni karańskiej” już jest! Jak tylko strona [www.karaimi.org](http://www.karaimi.org) powróci do życia będzie tam ją można przeczytać :). Jedną z podstawowych zasad życia ludzkiego mówi o tym, że niezależnie od czasu, miejsca, postępu technicznego czy sytuacji ekonomicznej natura ludzka pozostaje taka sama, nawet jeśli głównym celem człowieka jest podporządkowanie natury sobie oraz swoim wynalazkom i jest on gotów zmieniać i upraszczać jej zasady, bądź lekceważyć wszystko, co stanowi „przeszkodę” w jego aktywności. Człowiek jest istotą społeczną, emocjonalną, w najgłębszych zakamarkach swego serca zawsze żywi i pielęgnuje uczucia, szanuje podstawowe wartości i stara się zaspokajać potrzeby społeczne (...). Niniejsza publikacja również ma na celu odkrywanie przeszłości. Powstała z intencją zarejestrowania dziedzictwa kulturowego społeczności karańskich na Litwie i w Polsce, a także zaproponowania narzędzi, które nie tylko pomogłyby je poznać, lecz także wykorzystywać to dziedzictwo poprzez nadanie mu nowej formy, użycie go do zaspokojenia nowych potrzeb nowymi sposobami. To przedsięwzięcie opiera się na przeświadczeniu, że by tradycja przetrwała jako taka, musi żyć, nie można jej „zamrozić”<sup>309</sup>.

### **Tożsamość poza terytorium? Mniejszości etniczne w wirtualnej przestrzeni.**

„Przestrzeń - jest w zachodnim świecie powszechnie przyjętym symbolem wolności. Przestrzeń stoi otworem, sugeruje przyszłość i zachęca do działania (...). Zamknięta i uczłowieczona przestrzeń staje się miejscem. W porównaniu z przestrzenią, miejsce jest spokojnym centrum ustalonych wartości. Istotom ludzkim potrzebne jest zarówno miejsce, jak i przestrzeń (...). Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy

---

<sup>308</sup> Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum Maria M. Piechaczek, Kraków 2006, s.422-423.

<sup>309</sup> [www.facebook.com/karaimskiedrogi/photos/a.207588642585000.57029.205252139485317/1442886109055241/?type=3&theater](https://www.facebook.com/karaimskiedrogi/photos/a.207588642585000.57029.205252139485317/1442886109055241/?type=3&theater), dostęp: 28.01.2017.

do pierwszego i tęsknimy za drugą. Nie ma lepszego miejsca niż dom”, raz jeszcze cytując Yi-Fu Tuana (współczesny geograf amerykański chińskiego pochodzenia)<sup>310</sup>.

Kulturę łatwiej jest opisać poprzez ludzi i ich kreację, działania lub zaniechania, niż zdefiniować, jak pojęcia terytorium i tożsamość zawierają podobne komplikacje definicyjne. Obserwowanie mniejszości etnicznych i ich aktywności w Sieci internetowej, nieuchronnie prowadzi do pytania o znaczenie tego zjawiska, jego osadzenie w kulturze, przyczyny i możliwe konsekwencje. Jednak kultura to proces i dziś uchwycone jej przejawy, jutro mogą nabrać zupełnie innych znaczeń. Niewątpliwie spektakl społecznym, któremu się przyglądałem (i współtworzyłem) to procesu tworzenia, ekonstruowania, redefiniowania własnej tożsamości przez Ormian polskich, Karaimów i Tatarów polskich. Równocześnie badanie obejmowało reintegracyjne zabiegi etnicznych społeczności w kulturze rzeczywistości ponowoczesnej. To zmaganie, jak diagnozował Zygmunt Bauman: „wyrasta z odczucia chybotliwości istnienia, jego „manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrało. Wynika ono także z doznania, że w tych warunkach wybór jest koniecznością, a wolność jest losem człowieka. Tożsamości nie dostaje się ani w prezencie, ani z wyroku bezapelacyjnego; jest ona czymś, co się konstruuje, i co można (przynajmniej w zasadzie) konstruować na różne sposoby, i co nie zaistnieje w ogóle, jeśli się jej na któryś ze sposobów nie skonstruuje. Tożsamość jest zatem zadaniem do wykonania, i zadaniem przed jakim nie ma ucieczki”<sup>311</sup>.

Problematyka różnicowania się, określania własnej odmienności, poszukiwania tożsamości, stała się jedną z ważniejszych kategorii badawczych współczesnej kultury. Ludwik Wittgenstein przekonywał, że znaczenia – nie są tak ważne, jak użycia jakie ze sobą niosą<sup>312</sup>. Tożsamość to coś więcej niż przynależność, a terytorium to dokładniejsze dookreślenie przestrzeni. Te pojęcia bardzo przydatne do opisanie problemów etniczności, nieustannie zmieniają swój zakres znaczeniowy – podobnie jak kultura, której fragmentem, a może jak chciał Umberto Eco kłaczem, czy częścią „sieci znaczeń” według Clifforda Geertza – jest etniczne odróżnienie<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> <http://www.jezyk-polski.pl/pts/mszczepanski.htm> (dostęp: 24.11.2009)

<sup>311</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

<sup>312</sup> <http://sady.umcs.lublin.pl/witt.tlp.fr.htm> (dostęp: 24.11.2009)

<sup>313</sup> Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Lublin 2004.



Etniczność to kolejne ze zjawisk – pojęć, którego nawet użytkowa charakterystyka niesie konieczność wielu omówień i dygresji, niech więc rolę wprowadzającą spełni zdanie Grzegorza Babińskiego: „Etniczność - jako zjawisko można zdefiniować jako grupę ludzi połączonych specyficznym rodzajem więzi i pamięcią o wspólnych przodkach”<sup>314</sup>, uzupełnione żartobliwym określeniem dotyczącym narodu - jako „grupy ludzi połączonych wspólnym błędnym przekonaniem co do swoich przodków i wspólną niechęcią do swych sąsiadów”. Max Weber wskazywał zależność, że każda tak określona grupa dąży w końcu do uzyskania i utrzymania swojego państwa. Analogicznie odnosząc powyższe diagnozy do niewielkich grup etnicznych, można w ich działaniach odnaleźć podobne dążenie do zachowania swojego państwa – rozumianego jako swojej przestrzeni zamkniętej, czyli terytorium.

Terytorium w języku łacińskim oznaczała pierwotnie tereny podmiejskie, niekiedy okręg, socjobiologicznie – to u niektórych zwierząt obszar broniony przed innymi osobnikami tego samego gatunku, kulturowo – areał, obszar, fragment terenu, przestrzeń, w której realizują się jednostkowo i zbiorowo odniesienia – precyzując za Antoniną Kłoskowską: bytowe, społeczne i symboliczne<sup>315</sup>. W powszechnym rozumieniu słowo to dotyczy ziemi o określonych granicach; obszarów geograficzny podlegający władzy jakiejś struktury państwowej, np. w Stanach Zjednoczonych - obszar wydzielony, który nie uzyskał jeszcze praw stanowych.<sup>316</sup> Zygmunt Bauman opisuje wojnę o przestrzeń, która jest przejawem władzy – a kontrolowanie danego terytorium to jeden z jej atrybutów. Raz jeszcze wykorzystując etymologię słowa – *territorium* – podmiejskość, jako obrzeża i pogranicze jakiegoś centrum i peryferii, metaforycznie obrazuje położenie mniejszości etnicznej i jej odróżnienie od dominującej grupy kulturowej. Obrazuje zarazem relacje między tożsamością a terytorium - terytorium etnicznym, czyli określonym i oznaczonym przez społeczność identyfikującą się etnicznie, terytorium rozumianym jako fakt fenomenologiczny.

Przyglądając się zjawisku swoistego etnicznego odrodzenia w Polsce, szczególną uwagę poświęciłem Karaimom, Tatarom i Ormianom – społecznościom nielicznym, mocno zasymilowanym z polską kulturą, mającym swoje stałe siedziby do II wojny światowej na terytorium Kresów wschodnich, wreszcie elementem wspólnym dla tych trzech

<sup>314</sup> Grzegorz Babiński, *Etniczność i religia. Formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red Aleksander Posern-Zieliński, Poznań 2003.

<sup>315</sup> Antonina Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

<sup>316</sup> <http://pl.wikipedia.org/wiki/Terytorium> (dostęp: 24.11.2009).

mniejszości jest pochodzenie dalekich przodków, które lokują na Wschodzie rozumianym kulturowo i geograficznie, Jednak tutaj pojawiają się komplikacje interpretacyjne. Ormianie to chrześcijanie – zresztą przedstawiciele pierwszego w historii państwa, w którym religią państwową było chrześcijaństwo (301 r., jak chce tradycja, badania wskazują na 312-14 r. n.e.). Ich kaukaskie siedziby wg geograficznego podziału to już Azja, z którą Ormianie kulturowo się nie do końca utożsamiają. Karaimi – potomkowie ludów tureckich, kipczackich, połowieckich, szczyt swojego rozwoju przeżyli w X w. n.e. w państwie Chazarów, zajmującym część Krymu i stepów nad Morzem Czarnym. Wówczas rozkwitła ich kultura i oryginalna religia karaimska, wyłoniona po polemice z dominującym nurtem judaizmu, w VIII w. n.e.. Wreszcie Tatarzy, których wyróżnia dalekowschodnia i orientalna etnogeneza, geograficznie lokują siedziby swoich bezpośrednich przodków w Chanacie Krymskim, ich kulturowe odniesienia w znacznym stopniu ukształtował islam. Wyróżnia i łączy wspomniane społeczności jeszcze jeden wyznacznik – paradoksalny w kontekście odmiennej etniczności – polskość. Przedstawiciele opisywanych grup używają bardzo często etnonimu z przymiotnikiem „polscy”. Posługują się językiem polskim, o ich zasługach i dokonaniach na rzecz ojczyzny narodowej / ideologicznej napisano kilkadziesiąt rozpraw i książek, pytani o identyfikację narodową bez wahania, w większości przypadków, podają polska.

Tożsamość przedstawianych społeczności do drugiej wojny światowej, silnie związana była ze świadomością zajmowania własnego terytorium, pojmowanego symbolicznie i geograficznie. Dla Ormian to Lwów, Podole, Pokucie, Bukowina, dla Tatarów obszary białostoczczyzny, grodzieńszczyzny, wileńszczyzny i nowogródzczyzny. Karaimi polscy na pierwszym miejscu wymieniają swoją nieformalną stolicę Troki, pobliskie Wilno, oraz Łuck i Halicz. Te miejsca kształtowały ich etniczną tożsamość przez kilkaset lat, czyli od czasu pierwotnego osadnictwa na terenach Królestwa Polskiego i Rzeczypospolitej. Budowały tym samym poczucie odmienności, utrwały więzi grupowe, stanowiąc rzeczywisty atrybut etniczności - „ojczyznę regionalną”, modyfikację „ojczyzny prywatnej”, pojęcia wyodrębnionego przez Stanisława Ossowskiego. Wskazana cezura czasowa jest momentem zwrotnym dla opisywanych mniejszości, wpisanym zresztą w globalny czas przesilenia i degradacji kultury określonej modernistycznym paradygmatem. W Polsce, jak i w całej Europie Środkowo – Wschodniej czas zanikania dyskursu nowoczesności miał swoją specyfikę. Komunistyczny reżim przedłużył jego trwanie do lat dziewięćdziesiątych.

Socjolog – Paweł Sztompke, tak scharakteryzował wiek XX: „nie bez powodu nazywany bywa „wiekiem zmiany”. Zmiany społeczne uległy akceleracji i globalizacji na skalę wcześniej niespotykaną. Biegają coraz szybciej, a równocześnie osiągają coraz większy zasięg przestrzenny. Tym samym zwiększyły swój potencjał traumatogenny naruszając, lub niekiedy burząc „zastany świat życia” coraz większej liczby ludzi, w coraz większym stopniu i coraz bardziej niespodziewanie. (...) Były w XX wieku takie zmiany, które wyrażały się w obiektywnych zdarzeniach, prowadziły do rzeczywistej zmiany sytuacji grup czy zbiorowości i podważenia ich tożsamości kulturowej. Po pierwsze, występował coraz powszechniej kontakt kulturowy, zderzenie czy konflikt odmiennych kultur, o różnej skali ostrości - od kolonializmu, polityki wynaradawiania, przez działalność misyjną, „westernizację” czy „macdonaldyzację”, do pluralizmu kulturowego i przemieszania kultur. Po drugie, zbiorowości ludzkie poddawały się wpływowi obcej kultury, poprzez przemieszczenie się w orbitę jej oddziaływań - migracje, uchodźstwo polityczne. Po trzecie, pojawiały się zmiany w systemie ekonomicznym czy politycznym, wymuszające dostosowanie reguł kulturowych i nadanie im adekwatności w nowych warunkach, przez zmianę reguł zakorzenionych w tradycji”<sup>317</sup>.

„Wiek zmiany”, rzeczywistość postmodernistyczna, epoka Internetu – wyrażenia te ujawniają dość powszechne poczucie przemian, których dowody to już nie informacje o odkryciu drogi do Indii, docierające po kilku latach do świadomości ówczesnych elit europejskich, czy wiadomość o końcu wojny uzyskana przez grzybiarza w dziesięć lat po jej zakończeniu w skeczu kabaretu Dudek. Zmiana - dzięki wszechobecnej, błyskawicznej informacji i mediom masowym – często jest obwieszczana zanim nastąpi i to we wszystkich zamieszkałych zakątkach, do których informacja dociera. W znaczeniu zasięgu i dostępności do informacji McLuhanowska globalizacja stała się faktem.

W tak zakreślonej sytuacji kulturowej znaleźliśmy się jako indywidua, grupy i całe społeczeństwa, raczej nie niespodziewanie, różnice pojawiają się w skrajnych reakcjach na zjawiska jakie niesie ze sobą ponowoczesność. „Integracja i rozdrobnienie, globalizacji i podział terytorialny są procesami komplementarnymi, a dokładniej rzecz ujmując, stanowią dwie strony tego samego procesu nowego podziału władzy, suwerenności i wolności działania, zapoczątkowanego (choć nierozstrzygniętego ostatecznie) przez zdecydowany

---

<sup>317</sup> <http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/26/01/08.html> (dostęp: 04.02.2009).

skok technologiczny” - opisywał Zygmunt Bauman w *Globalizacji i dalej*: „Quasi-państwa, podziały terytorialne i segregacja tożsamości, którym sprzyja i do których zmusza globalizacja rynków i informacji. To, co dla jednych jest wolnym wyborem, na innych spada na mocy bezlitosnych wyroków losu”<sup>318</sup>.

O jednej i tej samej rzeczywistości można mówić na wiele sposobów, dowodził Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie*<sup>319</sup>. Zakreślanie własnego, etnicznego terytorium dawno przestało być pojęciem wyłącznie kartograficznym i geodezyjnym. Dla współczesnych Karaimów, Ormian czy Tatarów polskich – terytorium - „prywatna ojczyzna” to sieć znaczeń, pojęć, zachowań i przekonań, które odtwarzane i przekazywane, stanowią składniki ich tożsamości. Tak więc, istnienie grupy osób odwołujących się do wspólnego pochodzenia i co istotne do wspólnej tożsamości kulturowej dowodzi aktualności etnicznego odróżnienia. Gadamer pisząc o tradycji twierdził, że kontynuować można tylko poprzez zerwanie.

### **Poza terytorium, poza tożsamością.**

Społeczności te już w XIX wieku były silnie zasymilowane z polską kulturą, a po 1918 zdecydowanie identyfikowały się z polskim państwem. Zerwanie z tradycyjnie identyfikowaną tożsamością - to czas drugiej wojny światowej. Jej skutki zagroziły, między innymi tym społecznościom, akulturacją lub w najlepszym wypadku całkowitą asymilacją z kulturową większością. Deportacje, zmiana granic, powojenne przesiedlenia, komunistyczne eksperymenty socjologiczne i kulturowe, próby etnicznej unifikacji, spowodowały demograficzną dezintegrację grup mniejszościowych. Mniejszości etniczne zostały pozbawione kluczowego składnika własnej tożsamości – swoich miejsc i przestrzeni - „ojczyzny prywatnej”, choć wybór Polski, jako miejsca powojennego osiedlania dla wielu przedstawicieli był oczywisty. Mniejszości doświadczyły sytuacji dla siebie szczególnej - sytuacji rozproszenia. Zerwana została terytorialna ciągłość, a w konsekwencji rozluźnieniu uległy więzi etniczne. Jednak, zgodnie z tezą Gadamera, doświadczenie to pozwoliło podtrzymać przedstawicielom tych grup poczucie tożsamości. Karaimi, Ormianie i Tatarzy

---

<sup>318</sup> Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000.

<sup>319</sup> Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, 2001.

w obliczu całkowitego zniknięcia ich wspólnot etnicznych, dość powszechnie uświadamiali sobie konieczność zachowania etnicznej, kulturowej tożsamości – reintegracji.. Terytorium jako obszar symbolizowany i mitologizowany, zostało zachowane w pamięci. Jego przeobrażenie stało się częścią dziedzictwa kulturowego współtworzącego tożsamość kolejnego pokolenia tych mniejszości. Upadek systemu komunistycznego w Polsce, zmanifestowany został między innymi nieskrępowanym przyznawaniem się do swojego pochodzenia, budowaniem i odtwarzaniem etnicznych więzi. Nastąpił proces uświadamiania i komunikowania odmienności kulturowych, nowego odczytywania i definiowania znaczeń, tworzenia symboli, czyli rekonstruowania tożsamości. Rzeczywistość w jakiej odbywa się ten proces, to jednak całkowicie odmienne okoliczności. Zmiana polityczno-społecznego systemu zorganizowania, ilustruje przemianę jaka dokonała się w procesach kulturowych - wygasający modernizm, wkroczenie w ponowoczesność. Wiek Sieci internetowej, rewolucja informatyczna, zmiana centrów władzy i wiedzy, dematerializacja wielu obszarów społecznych interakcji, „skurczenie” przestrzeni i czasu, częściowo charakteryzują współczesność. W ponowoczesnej rzeczywistości, terytorialność, jak określił Andrzej Gniazdowski została unieważniona<sup>320</sup>. Zniesiona jako pojęcie obszaru realnego, ale jak wykazuje analiza współczesnej rzeczywistości opisywanych mniejszości, pojawiło się nowe terytorium etniczne, obszar wirtualny, pełniący funkcje utraconych „ojczyzn prywatnych”.

Upadek komunizmu odsłonił kulturowe przemiany – dotychczas ukryte i spowolnione działaniem systemu „realnego socjalizmu”. Choć procesy, które wywołało realizowanie tej ideologii - marginalizowanie etnicznego odróżnienia, utrata terytoriów i całkowite rozproszenie etnicznej społeczności, zanikanie obyczajów i transmisji wzorców – mają kluczowy wpływ na współczesną tożsamość. Masowy odpływ z wiejskich siedzib, porzucanie tradycyjnych zajęć, kulturowa i społeczna asymilacja - dopełniają rzeczywistość małych grup etnicznych, który był dominującym do lat 90 XX wieku. Społeczności bez swoich siedzib, by przetrwać musiały podjąć się redefinicji własnej tożsamości i społecznej reintegracji.

Tatarzy po wojnie wysiłkiem kilku osób w niezależnych (oddalonych) od siebie ośrodkach w Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Białymstoku zorganizowali życie religijne i kulturalne. Już w 1947 zarejestrowany zostaje Muzułmański Związek Religijny w Polsce, po 1956 roku pojawiają się pojedyncze wydawnictwa. Pod koniec lat sześćdziesiątych władze

---

<sup>320</sup> Andrzej Gniazdowski, *Wspólnota i świat. Tożsamość społeczności lokalnej*. w: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. Joanna Kurczewska, Warszawa 2004, s. 9.

PRL-u, koniunkturalnie próbują wykorzystać Tatarów polskich do zacieśnienia współpracy z arabskimi krajami. Uaktywnienie działalności mniejszościowej w Polsce to lata 80, kiedy mniej lub bardziej otwarcie funkcjonować zaczynają wyznaniowe i etniczne organizacje. Dla Tatarów polskich to przede wszystkim pozwolenia na budowę meczetów w Gdańsku i w Białymstoku, seria popularyzatorskich wydawnictw i opracowań, próby prowadzenia nauczania religii islamskiej dzieci i młodzieży tatarskiej, które zresztą czynione były już w latach 60, pół oficjalne zjazdy, spotkania i obozy religijne.

Podobnie wyglądało działanie Karaimów: organizowanie sobotnich i świątecznych nabożeństw, już w 1946 r. odbywa się we Wrocławiu zjazd młodzieży, później zamiera życie społeczności, w 1975 r. ma miejsce zjazd w Warszawie, który zgromadził ok. 110 osób, czyli prawie wszystkich żyjących w Polsce Karaimów i od tego czasu co kilka lat z coraz większym nasileniem społeczność spotyka się nie tylko w rodzinnym gronie, w latach osiemdziesiątych zaczyna wydawać powielaczowe pismo Coś, przekształcone w 1988 w Awazymyz – Nasz Głos, oficjalne pismo polskich Karaimów od lat 90 XX wieku. Ormianie w roku 1980 wykorzystują okazję przypadającej wówczas rocznicy 350 lat unii z Rzymem i tworzą w Krakowie ukrytą w strukturach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego pierwszą po wojnie organizację - Koło Zainteresowań Kulturą Ormian, następnie w Warszawie, cztery lata później w Gdańsku. Organizują sesje naukowe, odczyty, prelekcje, lektorat języka ormiańskiego, publikowało broszury KZKO. Ożywioną działalność prowadziła parafia ormiańska w Gliwicach. Przemiany, które nastąpiły po roku 1989 umożliwiły dalszy rozwój aktywności organizacyjnej. W 1990 r. w Krakowie powstało Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne, rozpoczęło edycję "Biuletynu OTK", organizuje także spotkania polskich Ormian, wystawy poświęcone kulturze i przeszłości tej zbiorowości oraz Armenii, upamiętnia działalność postaci o ormiańskim rodowodzie, publikuje książki.

Prawdziwa fala uwolnienia etnicznego odróżnienia i swobodnej identyfikacji, nastąpiła po 1989 r.. Wpisuje się w koniec realnego socjalizmu, koniec modernistycznych wielkich narracji, jak określił to Jacques Derrida. Z tą gwałtowną przemianą wiąże się węzłowy dla tego tematu fakt pojawienia się nowych technologii informatycznych. Dotychczasowe sposoby komunikowania wg podziału Marshall McLuhan tzw. „zimne i gorące media”, są stopniowo wypierane przez komputery i sieć internetową. W latach 90 kultura wkracza w epokę Internetu, pojawiają się tam także małe mniejszości etniczne, niczym osadnicy sprzed kilkuset lat, szukający swojego miejsca w nowych dla siebie przestrzeniach.

Badacz Internetu Manuel Castells, jest przekonany, że zaawansowane technologie przetwarzania i przekazywania informacji są najważniejszym katalizatorem zmian we współczesnym świecie. Powstaje nowy rodzaj społeczeństwa, które autor „Galaktyka Internetu” nazywa społeczeństwem sieci (network society). „Internet jest przede wszystkim narzędziem i jego użytkownicy korzystają z niego w związku ze swoją pracą i życiem prywatnym (...) życie społeczne w Internecie ... jest przedłużeniem życia jako takiego, ze wszystkimi jego odmianami i wymiarami”<sup>321</sup> – tyle socjologiczne podsumowanie kilkunastu lat obserwacji Sieci. Pośrednio potwierdzając tę diagnozę Wojciech Burszta, który zanotował: „Każda pokusa uczynienia z Internetu kolejnego medium wyrażającego globalne interesy natychmiast owocuje niezliczoną ilością nowych zjawisk i inicjatyw będących reakcją na próbę "zawłaszczania" autonomii sieci. Zauważmy jednak, że Internet nie ma barw narodowych, ale globalne, kosmopolityczne, albo przeciwnie - lokalne, ezoteryczne i specjalistyczne. Warto pisać o Internecie bez emocji - zarówno pozytywnych, jak i negatywnych; cierpliwe śledzenie, cóż się w nim dzieje, prowadzi do konkluzji, że poliarchia realizuje się tam najpełniej”<sup>322</sup>.

Działalność mniejszościowa, podtrzymywanie poczucie wspólnoty, integracja, kulturowe samostanowienie było domeną elit i inteligencji poszczególnych społeczności i faktycznie dotyczy grupy stu, dwustu osób działających w Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, podobne liczby określić można w przypadku polskich Ormian, aktywizowanych poprzez Koło Zainteresowania Kulturą Ormian i Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego. Swoisty przypadek stanowią Karaimi, spośród których stale wspólnotowe działania wspiera ponad sześćdziesiąt osób, co statystycznie stanowi ponad 50% dorosłych Karaimów polskich. Jednak działalności nawiązuje stylem i sposobami do pozytywistycznych narracji, postrzegania kultury jako zwartej, funkcjonalnej struktury. Sposób przekazywania treści, prowadzona narracja pozostawał w duchu modernistycznym, była tworzeniem struktur jednorodnych i linearnego spoglądania na kulturę. Sposób działania nawiązywał do wypracowanego w XIX wieku hierarchicznego modelu zarządzania i organizacji. Sposoby realizowania swojej wspólnotowej etniczności przybierały od początku lat 90, wymiar centralistyczny, arbitralny, odwołujący się do tradycyjnych funkcji pokoleniowych i społecznych. Dość głośnym był

<sup>321</sup> Manuel Castells, *Galaktyka Internetu*, tłum. Tomasz Hornowski, Warszawa 2004.

<sup>322</sup> <http://www.dziennik.com/www/dziennik/kult/archiwum/01-06-02/pp-04-05-05.html> (dostęp: 04.02.2009).

np. spór prowadzony przez Tatarów o przywództwo w tej grupie pomiędzy ośrodkiem gdańskim „wynajdującym” tatarskość i dążącym do jej kulturowo pojmowanego odrodzenia, a ośrodkiem białostockim, gdzie przeważać zaczęło zainteresowanie islamem i aspektem religijnym tatarskiej tożsamości.

Rysowanie nowego obrazu mniejszościowej kultury zaczęło pod koniec dwudziestego wieku, coraz częściej zależąc do osób urodzonych w latach 70 i 80. Kolejne pokolenie i kolejne zmaganie się z własną tożsamością, własnych pochodzeniem, budowanie grupowych relacji, które wbrew spekulacją i obawom pokolenia urodzonego tuż po wojnie, nie tylko zachowują kulturowe symbole, podtrzymują religijne tradycje, ale piszą zupełnie nową opowieść etnicznego odróżnienia. Działalność organizacji mniejszościowych zamykała się w tradycyjnych sposobach przekazu. Od wewnątrz poprzez pisma i miesięczniki, między innymi, tatarskie: „Życie muzułmańskie”, „Rocznik Tatarów Polskich”, „Życie tatarskie”, „Pamięć i trwanie”, „Świat Islamu”, ormiańskie: „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” („Biuletyn OTK”), „Awedis”, „Lehahayer”, „Posłaniec św. Grzegorza”, karaimskie: „Awazymyz”, „Almanach Karaimski”. Przekazywanie wiedzy poza rodzinnym kręgiem, odbywało się poprzez spotkania bezpośrednie, przy okazji religijnych świąt – najważniejszej przestrzeni integracyjnej i identyfikacyjnej – Ramadan i Kurban Bajram, ormiańskie święto Epifanii – „Astwacahajnutjun” było połączeniem trzech wydarzeń z życia Jezusa: Narodzin w Betlejem, Pokłonu Trzech Króli i Chrztu w Jordanie. Wielkanoc – „Zatik”, karaimska Wielkanoc - Chydży Tymbyłarnyn, Zielone Święta - Chydży Aftalarnyn. Obrzędowość codzienna – to piątkowe modlitwy muzułmanów, sobotni Szabbat kiuniu – Karaimów i ormiańsko-katolickie msze niedzielne. Równoległe i w ścisłym powiązaniu z religijną sferą mają miejsce liczne spotkania i zjazdy oraz doroczny tatarskiego bal na zakończenie Ramadanu, kwietniowe upamiętnianie Genocydu i pogromów na Wołyniu, Podolu i Pokuciu obchodzone przez Ormian, wakacyjne spotkania Karaimów w Trokach lub podczas ogólnopolskich zjazdów.

Z zewnątrz etniczność opisywana jest przez prasę lokalną i ogólnopolską, prezentowana w programach radiowych i lokalnych telewizji, incydentalnie przenikając do ogólnopolskiej. Obok pojawiały się nieliczne opracowania i wydawnictwa – tworzone przez badaczy i pasjonatów m.in.: Selim Chazbijewicz, Ali Miśkiewicz, Maciej Konopacki, Artur Konopacki, Zbigniew Jasiewicz, Piotr Borawski, Aleksander Dubiński, Jan Sobczak, Stanisław Dumin, Jan Tyszkiewicz, czy Katarzyna Warmińska, Henryka Jankowski, Szymon



Pilecki, Mariola Abkowicz, Anna Sulimowicz, Grzegorz Pełczyński, Danuta Dubasowa – Zakrzewska, Krzysztof Stopka, Tomasz Marciniak, Anna Danielewicz, Monika Agopsowicz, Jacek Chrzęszczewski, Jerzy Szokalski, Andrzej Pisowicz, Krzysztof Tryjarski. Większość osób ma mniej lub bardziej rozległe związki krewnicze z poszczególnymi mniejszościami.

Do końca lat dziewięćdziesiątych pojawiające się na różnych stronach informacje – były najczęściej elektroniczną wersją artykułów i opracowań – poddane wyłącznie procesowi remediacji, przejściowy etap przechodzenie „z drukowanej kartki” do wyświetlania w ekranie komputerowym. Do prawdziwej eksplozji, rewolucji w sferze komunikacyjnej, a co z tym związane – tożsamościowej doszło w 2003 roku. Poprzedzony zostało to oczywiście kilkuletnim procesem – swoistego poznawania – nowych mediów, uczeniem się i przystosowywaniem do zmiany paradygmatu medialnego – określając za Castellsem, a zarazem Thomasem Khunem. Najbardziej z informatyzowaną społecznością pozostawali polscy Karaimi, którzy deklarują powszechne korzystanie z e – mailowej poczty od początku upowszechniania Internetu w Polsce, pod koniec lat 90 pojawiła się strona z fragmentami pisma Nasz Głos – Awazymyz. Krakowski OTK w tym samym czasie prezentował swoją witrynę, zawierająca podstawowe informacje o Ormianach i organizacji oraz forum internetowe – niestety mało aktywne, informacje ormiańskie znalazły swoją trybunę na stronach towarzystwa miłośników Lwowa, równolegle zaistniała prywatne strona Andrzeja Bohosiewicza. Najbardziej konserwatywnie nastawieni polscy Tatarzy, pozostawali organizacyjnie poza Siecią. Przez dwa lata istniał skromna strona – odnośnik z witryny islam.pl, na której scharakteryzowani zostali Tatarzy – jak polska grupa muzułmańska, początek hipermedialnego tekstu stanowiły dołączone fotografie prezentujące krajobrazy podlaskie, siedemnastowieczne meczety w Bohonikach i Kruszynianach, oraz tamtejsze mizary – cmentarze. Oznakami zmiany podejścia do nowych techno-mediów było pojawianie się kilku blogów i strony domowe – tworzone przez młodych Tatarów. W 2003 roku prawie jednocześnie pojawiają się szczegółowo dopracowane strony tatarska, karaimska, a ormiańska OTK wraz ze zmianą adresu zyskała na atrakcyjności wizualnej i funkcjonalnej. Swoistym fenomenem stała się strona Michała Adamowicza, dwudziestokilkuletniego wówczas polskiego Tatara, potomka szlacheckiego rodu i wnuka imama. Stworzył witrynę, która w błyskawicznym tempie stała się bardzo pojemnym i wielowątkowym obrazem etniczności, a dzięki włączeniu programu - forum – miejscem różnorodnych dyskusji ([www.tatarzypolscy.tbk.pl](http://www.tatarzypolscy.tbk.pl)) przerodziła się w zjawisko, które wprowadziło Tatarów polskich w inną przestrzeń, w której etniczność stała się zabiegiem hipertekstualnym, poruszanie

w nim – nawigacją, a obszar nowym terytorium wirtualnym, czy cyberprzestrzenią, czyli immersyjnie i interaktywnie doświadczanym światem wygenerowanym przez komputer. I nie tylko zainspirował polskich Karaimów, ale także pomagał w tworzeniu karaimskiej cyberprzestrzeni.

Na początku 2005 r. pojawiła się strona warszawskiego KZKO, która szybko uzyskała funkcję platformy informacyjnej. Zbudowana na podobieństwo strukturalizowanych wydawnictw prasowych, pozostaje ograniczona w swojej interaktywnej funkcji. Ormiańskie terytoria zbudowane są z działów – które pokrótce scharakteryzować można określeniem - „przeszłość i teraźniejszość”. Na obraz składają się działy: GŁÓWNA, AKTUALNOŚCI, SPOTKANIA, ZARZĄD, PUBLIKACJE, LUDOBÓJSTWO, SZKOŁA, GALERIA, TABLICA, OGŁOSZEŃ, KONTAKT, LINKI. Podobny zabieg narracyjny i hipertekstualny zastosowany został na stronach OTK. Wokół kulturowych i religijnych wyróżników „dzieje się” etniczność polskich Ormian. W kategoriach definicyjnych, prowadzony na stronie dyskurs osadzony został w modernistycznie rozumianym podejściu, choć z hipertekstualnymi konsekwencjami.

Dwa odmienne stanowiska budowania wirtualnego terytorium, specyficznie łączy strona karaimska [www.karaimi.home.pl](http://www.karaimi.home.pl). Informacja, Historia, Religia, Język, Kultura, Bitik, Obecnie, Konferencje, Awazymyz, Galeria, Forum, Linki. Wymienione dystrybucyjnie składniki współczesnej karaimskości, są połączone z aktywnym forum, które uzupełnia działanie etnicznie odróżnionego społeczeństwa sieciowego.

Tatarskie odnośniki przenoszą do innych stron poświęconych Tatarom, Islamowi, innym ludom (oryginalny tytuł) i białostoczczyźnie. Karaimi łączą się przede wszystkim z trockimi – czyli litewskimi stronami, witrynami poświęconymi Karaimom z całego świata, jest odnośnik do historii Halicza, jest strona z projektem uczenia się języka karaimskiego. Natomiast polscy Ormianie – mapę powiązań budują poprzez odnośniki do stron prowadzonych przez Duszpasterstwo ormiańskie (ks. kanonik Tadeusz Issakiewicz – Zalewski), do OTK, do stron poświęconych Ormianom lwowskim, uczelnianej witrynie CBO, do stron o Armenii i w Armenii prowadzonych, wyszczególniony jest link związany z problemami Genocydu.

„Duże znaczenie w ostatnich latach, w nawiązywaniu i podtrzymywaniu więzi społecznych Karaimów i osób o pochodzeniu karaimskim odgrywa Internet, medium pozwalające

w sposób szybki i bezproblemowy przekazywać informacje i dane. Zagonionym i zapracowanym pozwala w chwilach wytchnienia zająć się dyskusją i pogłębianiem wiedzy na tematy karaimskie z respondentami z Polski, Litwy, Ukrainy, Rosji, Francji, Australii, USA, Kanady. W lutym roku 2001 podjęto nawet próby nauczania języka karaimskiego wykorzystując pocztę elektroniczną” - Mariola Abkowicz ze strony<sup>323</sup>.

Ponowoczesna rzeczywistość etniczności staje się procesem nawigacji, przeskakiwaniem, budowaniem własnej opowieści – choć z rozrzuconych elementów. Przemiana społeczna i technologiczna ujawniła/zaktywizowała formę, która stała się miejscem dialogu, wymiany poglądów, ustalania hierarchii wewnątrzgrupowych wartości, budowania i zachowywania etnicznej tożsamości. Witryn jako symbol kultury, współtworzy ją stając się równocześnie jej przejawem - terytorium. Z jednej strony jest prezentacją i wizytówką społeczności z zamieszczonymi dziejami, głównymi (wyeksponowanymi) składnikami odrębności kulturowej, z drugiej pełni funkcje komunikacyjne, wymiany informacji i rozwiązywania aktualnych problemów grupy.

Etniczny spektakl nabrał po raz kolejny konkretnego uobecnienia – działania i skupionych wokół niego emocji. Identyfikacja i tożsamość uzyskała wymiar technologiczny i tekstualny. „Komputer jako nowa technologia pisarstwa stał się jeszcze jednym przykładem na pisanie w umyśle (writing in the mind). Za pomocą komputera pisarz konstruuje tekst jako dynamiczną sieć werbalnych i wizualnych symboli. Te elektroniczne symbole w maszynie wydają się być przedłużeniem sieci idei w samym umyśle. Interaktywny ekran potrafi o wiele bardziej efektywnie niż kodeks czy książka drukowana odzwierciedlić umysł jako sieć werbalnych i wizualnych”, charakteryzował Jay David Bolter<sup>324</sup>. Etniczny spektakl to wielość wątków i odniesień, różnorodność dyskusji, poruszania się po labiryncie, zainteresowań, pasji, historii, tajemnic, plotek i domysłów, etnicznych wyznaczników, religijnych dyskusji. Reintegrowana wspólnota zbiera się na tej kulturowej arenie poprzez dialog „nieobecnych z nieobecnymi”, jak określił to Derrida, dokonuje redefiniowania tożsamości i budowania swojej etnicznej przynależności. Analiza forumowych – społecznościowych dyskusji,

---

<sup>323</sup> <http://www.karaimi.home.pl/index.php?p=5> (dostęp: 20.03.2004).

<sup>324</sup> Jay David Bolter, *Przestrzeń pisma : komputery, hipertekst i remediacja druku*, tłum. Aleksandra Małecka i Michał Tabaczyński, Kraków 2014, <http://www.techsty.art.pl/hipertekst/teoria/remediacja/bolter.htm>; <https://popmoderna.pl/kultura-jako-hashtag-jay-david-bolter-przestrzen-pisma-komputery-hipertekst-i-remediacja-druku/> (dostęp: 31.07.2014).

towarzyszące im zabiegi hipertekstualne wskazują na stworzenie przestrzeni, w której dokonuje się redefinicja tożsamości. Jak powiązane są i wzajemnie przenikają się światy etniczności odzyskanej i konstruowanej, ukazują na każdej z omawianych witryn – działy z odnośnikami. Przypominają swoim powiązaniem i zasadą działania dosłowne zobrazowanie metafory - Kultury, jako kłącza, czy sieci znaczeń.

## Podsumowania

Blisko końca pierwszego ćwierćwiecza dwudziestego pierwszego wieku tendencja do wydobywania, tworzenia własnej, jednostkowej, oddzielnej tożsamości, wydaje się być dominująca i charakterystyczna dla współczesności – późnego postmodernizmu. Opisane wyżej historie i przejawy „zmagania” z tożsamością ludzi odwołujących się do swojego pochodzenia, poczucia przynależności i współtworzenia wspólnot Karaimów, Ormian i Tatarów w Polsce, wskazują przynajmniej, że zjednostkowana tożsamość nie jest jedyną możliwością „bycia w świecie”. Manuel Castells zauważa jednak, że projekty tożsamości jednostki „poniosły klęskę”, a w ich miejsce przenikać zaczęły projekty tożsamości wspólnotowych. Castells precyzyjnie zestawiał trzy różne formy tożsamości kolektywnych, zastrzegając dla każdego typu określone społeczne „urządzenie”. Typ pierwszy to tożsamość legitymizowana (*legitimizing identity*), tworzona przez polityczne elity bazujące na strukturach aparatu władzy; odpowiada jej pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jako „odbiorcy” tej formy tożsamości. Typ drugi to tożsamość oporu (*resistance identity*), konstruowana w związku z niechęcią i brakiem akceptacji dla nieznośnych form opresji, za jakie uznane mogą być procesy modernizacyjne, struktury i charakter władzy; „twórcą” i „odbiorcą” tożsamości jest tu wspólnota. Typ trzeci to tożsamości projektowane (*project identity*), konstruowane przez współcześnie wyodrębnione ruchy społeczne, takie jak feministki czy organizacje ekologiczne<sup>325</sup>.

Wspomniana wcześniej refleksja Wojciecha Burszty, o powszechnie, wręcz banalnie brzmiącej świadomości, że w każdym typie kultury „tkwi głęboka i niezbywalna potrzeba produkująca odpowiedzi na pytania, których nie sposób przemienić w pytania naukowe (...) Po pierwsze, (...) Mityczna organizacja świata to nic innego, jak reguły ustalające bezwarunkowy sens rzeczywistości. Nie podpadają one, jak zdają się sądzić ci, którzy pod słowem mit rozumieją jedynie „fałszywą świadomość”, w ogóle pod pojęcia prawdy i fałszu. Dzieje się tak dlatego, że w przypadku mitu nie mamy do czynienia ze zwykłą relacją sądu do jego przedmiotowego odniesienia, ale ze swoistym przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja. Stąd właśnie bierze się aura pewnej nieuchwytności i nieokreśloności mitu, stąd rozmiary ambiwalencji towarzyszące dyskusji nad tą materią. Druga wersja tej samej potrzeby odpowiedzi na pytania ostateczne, to potrzeba wiary

---

<sup>325</sup> Manuel Castells, *Siła tożsamości*, tłum. Sebastian Szymański, Warszawa 2020, s. 5-12.

w trwałość ludzkich wartości, zaś wersja trzecia jest pragnieniem widoku świata jako ciągłego; pragnienie owo staje się motywem przeświadczenia. (...) Mit zakłada zatem, że istnieje ład, dzięki któremu przechowuje się coś, co nigdy nie przemija, owe cegiełki wartości, *exempla virtutis*, które pozwalają ludzkiej świadomości stawiać czoła upływającemu czasowi i zmienności zdarzeń. Nie wszystko przemija – poucza mit<sup>326</sup>.

Opisywane wyżej doświadczenia jest sprawozdaniem i przedstawieniem doświadczeń badawczych w sposób możliwie „czytelny”, „unaoczniający”, „uzmysławiający” to, co nieprzekładalne, nietekstualne, związane z obrazowaniem przeżyć, emocji i niewidzialnych więzi. Im dalej od pierwszych i następnych wrażeń, nużących i intensywnych przeżyć, tym bardziej próby opisanie, zaświadczenia i formy opisu doświadczeń wydaje się mi niezgrabna, ociężała, czasami dalece zubażająca rzeczywistość, której dotyczy, zbyt dalece redukująca. Badania, a właściwiej pierwsze obserwacje i zainteresowanie splątanymi tożsamościami, etnicznymi grupami i niedopowiedzeniami z nimi związanymi, zaczynałem mniej więcej na początku dwudziestego pierwszego wieku. Po blisko dwudziestu latach, bliższych i dalszych kontaktach z kilkuset ludźmi utożsamiającymi się ze swoim pochodzeniem i wszystkim, co na to poczucie się składało (tradycji i zmiany), bezpośrednią i ścisłą współpracą w kilkunastu projektach, akcjach, animacjach, działaniach aktywnościowych i statycznych, opracowywaniu programów i ich bezpośredniej współrealizacji, z większością karaimskich, tatarskich i ormiańskich organizacji, instytucji, społeczności w Polsce (jak i kilkoma w Ukrainie, Litwie, Armenii, Gruzji), pozostaję z poczuciem bycia przez chwilę kimś w rodzaju, i obserwatora przyglądającego się różnym sposobom działania i wyrażania swoich aktywności i równocześnie sanitariusza podtrzymującego jakąś niewidzialną nić – trwałości, być może kogoś pomagającego na chwilę unieruchomić czas i nieubłaganą zmianę.

Przedstawienie doświadczenia z terenowych badań „bycia tam” z pewnością jest próbą, nie tyle „przedstawienie prawdy o zdarzeniach, ale zgodnie z postmodernistycznym duchem, przekonanie widza o prawdopodobieństwie opisywanych zdarzeń. Tym etnoperformans różni się od innych form teatralnych, ponieważ jego narracja budowana jest w oparciu o badania terenowe, dane z rozmów z ludźmi, obserwacji uczestniczącej i o własne doświadczenia

---

<sup>326</sup> Wojciech Józef Burszta, *Narodowe metonimie*, maszynopis 2006, s. 1

badaczy”<sup>327</sup>. A tak opisał ten proces James Clifford, wskazując, że z danego wydarzenia, dyskursu powstaje tekst, odczytywany poprzez inne teksty, wiedzę, doświadczenia terenowe: „Niezapisane zachowania – pisze – mowa, wierzenia, tradycja ustna i rytuał zostają oznaczone jako korpus, potencjalnie znaczący całokształt, wyodrębniony z bezpośredniej dziejącej się i płynnej substancji (...) Zapisane w postaci tekstu rytuał czy wydarzenie nie są już blisko związane z tworzącymi je konkretnymi aktorami”<sup>328</sup>.

W ramach badań prowadzonych wśród Karaimów, Ormian i Tatarów, przebywałem w przestrzeni realnej i wirtualnej tworzonymi przez te społeczności. Bardzo szybko włączyłem się w rytm życia organizacji, wydarzeń szczególnych, jak i codziennego funkcjonowania. Wziąłem udział w organizowaniu części z działań, żmudnych opracowań, „organizacyjnej roboty”, prowadzenia projektów, jak i w karnawałowych zdarzeniach. Często z poczuciem udziału w spektaklu, w roli owego „wpół Ormianina, prawie Karaima”, mając możliwość opuszczania na chwilę „sceny”, choć im bardziej podejmowałem kolejne zobowiązania, tym trudniej było mi „wracać z terenu” badań – doświadczeń. Równocześnie doświadczenie „pisanie kultury”, jak wyżej przedstawiane „ekspresje” z poszczególnych wydarzeń, etapów i społecznych spektakli, wywołuje także wrażenie przyjmowania roli świadka – kronikarza zachowującego pamięć tych spektakli, wydarzeń - działań, jak i przechowującego siebie – swoją tożsamość poprzez zapisane „obrazy” i interpretacje. Jak zauważyła Adrianna Świątek: „Obrazy – fotografie, kadry filmowe, rzec by można zwierciadła rzeczywistości minionej, będące swoistym „teatrem śmierci” – zatrzymują w czasie terażniejszość. Ich niepodważalna wartość polega między innymi na utrwalaniu widowisk niepowtarzalnych, a przemijających oraz konkretnych aktorów, „gestów ich rąk”. Film i fotografia dokumentujące widowiska kulturowe to nie tylko rejestracja – chłodna i obiektywna, lecz często żywa, autentyczna, nierzadko pełna emocji opowieść o świecie,

---

<sup>327</sup> Uzupełniając definiowanie pojęć „etnodrama” i „etnoperforms”: „Etnoperforms funkcjonuje w naukach społecznych pod różnymi nazwami. Johnny Saldana stworzył listę 82 terminów, które są stosowane przez różnych autorów (np. docudrama, etnograficzny tekst performatywny, etnoperforms, etnoteatr, metadrama, narradrama, badania performatywne, teatr dokumentalny, teatr dosłowny) i choć różnią się one definicyjnie i kontekstowo, wszystkie zakładają, że mamy do czynienia z performensem, którzy budowany jest na bazie rzeczywistych, a nie fikcyjnych doświadczeń jednostek”, Joanna Bielecka-Prus, Aneta Pepaś-Skowron, *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej...*s. 64-65.

<sup>328</sup> James Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dżurak i in., Warszawa 2000, s. 47-48.

który niejednokrotnie „żywy pozostanie jeszcze tylko przez chwilę”<sup>329</sup>. Nie wszystko przemija?

Od pierwszych rozmów, rozglądania w „zastanym świecie” trzech społeczności etnicznych, dość błyskawicznie (podczas pierwszej wycieczki śladami Ormian polskich w Ukrainie w 2006 roku) zostałem zaproszony (i przyjąłem to zaproszenie) przez przedstawicieli Ormian polskich do współdziałania. Opracowałem kilka wniosków o dofinansowanie działalności nowo powoływanych struktur - Fundacja Ormiańska KZKO – Koła Zainteresowania Kulturą Ormian, Centrum Badań Ormiańskich w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (badacz, socjolog dr Tomasz Marciniak, UMK w Toruniu) oraz wówczas przygotowywana struktura mająca systematycznie zająć się dziedzictwem polskich Ormian (od 2006 zarejestrowana jako Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich). Moja działalność była niezwykle intensywnym, czasem wyczerpującym współtworzeniem tej rzeczywistości: od organizowania struktur organizacji ormiańskich, wspierania tatarskich i karaimskich stowarzyszeń, współtworzenia zasobów i komunikacji społecznościowej (strony internetowe, media) przez odszukiwanie i ratowanie cmentarzy Ormian polskich, gromadzenia wspomnień i świadectw, pomocy w tworzeniu archiwum i kolekcji polskich Ormian, opracowania karaimskich i ormiańskich szlaków dziedzictwa kulturowego, upowszechniania i popularyzowania obecności Tatarów, Karaimów, Ormian, wraz budowaniem działań pomocowych i projektów wspierających etnicznych „kuzynów” w Armenii, Ukrainie, Litwie (m.in. programy Samodzielność. Budowanie systemów pomocy dla osób z niepełnosprawnościami, Oczy szeroko zamknięte – wsparcie dla osób niewidomych<sup>330</sup>). Słowa Tomasza Rakowskiego: „Problem polega jednak wciąż na tym, że można mieć wrażenie, iż antropologia pozostaje zastosowana w tym przypadku do analizy i interpretacji mimo wszystko „wywołanej” i „sztucznie wytworzonej” sytuacji. Pojawia się tu więc znów pewna świadomość modelowania i tworzenia tego, co należy do wiedzy

---

<sup>329</sup> Adriana Świątek, *Ku antropologii doświadczenia... Szkic o praktykowaniu etnografii z perspektywy antropologii widowisk* (na podstawie własnych doświadczeń terenowych z okresu 2011–2016), <https://grotowski.net/performer/performer-13/ku-antropologii-doswiadczenia-szkic-o-praktykowaniu-etnografii-z-perspektywy> (dostęp: 12.06.2024).

<sup>330</sup> Wybrane relacje, prezentacje, obrazy – ekspresja z działalności projektowej z organizacjami ormiańskimi, karaimskimi, tatarskimi, w ramach działań Fundacji Ari Ari: <https://ariari.org/>, <https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-2/>, <https://ariari.org/folder-maly-katalog-polacy-w-armenii/>, <https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-album/>, <https://ariari.org/samodzielosc-armenia-2011/>, <https://ariari.org/edward-strumpf-obrazy-kaukazu-fragment/>, [https://www.youtube.com/watch?v=kElolf\\_QtTA&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd](https://www.youtube.com/watch?v=kElolf_QtTA&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd), [https://www.youtube.com/watch?v=Wt\\_Awd94mTw&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=Wt_Awd94mTw&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd&index=4) (dostęp: 11.01.2024)



etnograficznej, i tego, że jest to, co jest, nie tyle odczytywane czy rekonstruowane, ile konstruowane i wywoływane. Rzeczywiście, jest to w pewnym sensie powrót do eksperymentalnych strategii autorów *Writing Culture*, obnażających siły poetyki i polityki w poznaniu antropologicznym, jednak tutaj pojawia się ten moment jeszcze wcześniej, już w trakcie narodzin rzeczywistości społecznej. W pewnym sensie można mówić tu o produkowaniu alternatywnych ontologii społecznych, co jest o tyle istotne, że po załamaniu się wielkiego eksperymentu tekstowego, to właśnie tzw. zwrot ontologiczny jest kolejnym punktem orientacyjnym w antropologicznych próbach określenia wiedzy o kulturze<sup>331</sup>.

Badania i dokumentacje działalności Karaimów, Ormian, Tatarów prowadzę nieprzerwanie od około 2004 roku, z daleka i bliska. Zmienność obejmowała formy badań i doświadczeń, przechodzące rozmaite fazy oddalenia i zbliżania się, swoistego fokusowania, szukaniu ostrości szczegółu i ogólnego kadru, jak w obiektywie aparatu fotograficznego. Równocześnie, niezmiennie w centrum mojej uwagi (badań!) pozostaje człowiek jako aktor działający i wytwarzający znaczenia. Z perspektywy wielu lat doświadczeń i licznych, rozmaitych wydarzeń, uzmysławiam sobie, że ten etniczny spektakl jest odgrywany codziennie i odświętnie, i jest doświadczaniem procesu tworzenia splątanej relacji: rzeczywistości, przeżycia i ich ekspresji. Jak „etniczny spektakl” sam w sobie jest ekspresją tej współtworzonej rzeczywistości i wspólnego przeżywania. Tożsamość poza terytorium jest nieustanny, cyklicznym odgrywaniem przestrzeni, zabiegiem odtwarzającym, reintegrującym etniczne społeczności. Społeczny spektakl, turnerowski „teatr życia codziennego” rozgrywa się i podczas wycieczki ormiańskiej, karaimskiego święta, w tatarskiej „agroturystyce”. Podobnie strony internetowe – wirtualna, cyfrowa przestrzeń złożona jest według świadomych i nieświadomych reguł. To zarazem „teren”, także swoisty model społeczności złożony ze składników budujących poczucie tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu, reintegrujący wspólnoty (w naszym przypadku etniczne). Jest także postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy, która powinna składać się na poczucie przynależności do konkretnej grupy. Witryny internetowe stanowią zarazem składnik budowy wspólnoty, swoistą próbę rekonstrukcji tożsamości i przedstawianiem, poszukiwaniem (komunikowaniem) elementów etniczności.

---

<sup>331</sup> Tomasz Rakowski, *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól poznawczych we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie” 2018/1, <https://tekstydrugie.pl/auth/tomasz-rakowski> (dostęp: 18.05.2020), s. 175-196.

Koncepcyjna przestrzeń jawi się jako terytorium odzyskane, a także służące odzyskaniu, czy odbudowaniu, odtworzeniu tożsamości – tej specyficznej więzi, której składniki można, dokumentować, opisywać czy katalogować. A przecież równocześnie te „składniki” mieszczą się one w sferze wartości – niezbywalnych każdemu człowiekowi i każdej tworzonej przez niego społeczności. Paul Ricoeur rozważając problematykę tożsamości grupy, kultury, ludu, narodu napisał: „nie jest tożsamością niezmienną substancji ani trwałej struktury, ale oczywiście tożsamością opowiadania historii. (...) Skostniałe, pełne pychy pojmowanie kulturowej tożsamości utrudnia dostrzeżenie (...) możliwości ponownego przyjrzenia się przekazanej historii oraz możliwości dopuszczenia do głosu kilku historii, które dotyczą tej samej przeszłości”<sup>332</sup>.

Tożsamość przedstawicieli mniejszości etnicznych w płynnej rzeczywistości ponowoczesnego świata zdaje się być krucha i trudna do utrzymania. Jednak pomimo poczucia zagrożenia, rozwinęła się nowa forma wyrażająca etniczną wspólnotę. Zaobserwować można powrót do własnego terytorium i własnej tożsamości poprzez rzeczywistość wirtualną, obok realnego, bezpośredniego, wspólnotowego funkcjonowania. Czy Sieć internetowa stanowi możliwość budowania własnej tożsamości? Współczesna kultura wyrażana jest między innymi gwałtowną, przyspieszającą informatyzacją i cybernetyzacją. Zjawiska kultury popularnej stawiają przed społecznościami etnicznymi wyzwanie i szansę. Okazuje się, że wirtualna strona może stać się swoistym „terytorium odzyskanym”. Wirtualne strony zakładane przez przedstawicieli omawianych mniejszości, stają się modelem społeczności – zarazem formą ich istnienia. Stanowią równoległe narzędzie redefiniowania tożsamości. Funkcjonowanie we współczesnej kulturze nieuchronnie wiąże się z współtworzeniem kulturowego supermarketu, uwikłanego w internetową sieć, – jako sieci budowanych od nowa znaczeń i relacji. Sieć współtworzy obraz „dziania się” etniczności współcześnie. Ormianie polscy, Karaimi i Tatarzy wkroczyli na obszar cyberkultury, w nie mniej fascynujący sposób budując swoją tożsamość i kreśląc nowe, hipertekstualne terytorium.

Poprzez technologiczne narzędzia, przestrzeń uzyskała nowe znaczenie, a czas skurczył się do nieznanych wcześniej „nanosekund”. Zbiorowości jako wspólnoty, nawet jeśli istniejące

---

<sup>332</sup> Paul Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.

„eksplozywnie” czy „karnawałowo”, pozostają jakąś grupą, spajaną jakąś więzią. Pojawienie się wirtualnej społeczności etnicznych, odsłoniło jak dalece lokalność i kulturowe praktyki wpływają na trwałość społecznościowych więzi. Tożsamość etniczną, podobnie jak narodową, „tworzą przyziemne, banalne formy i działania (...), często nawykowe i rutynowe, pozbawione refleksji, ani spektakularne, ani niezwykle”. Podobnie traktowane jest zjawisko swoistej re-mediacji, czyli „przedstawień” etniczności dokonywanych w sieci internetowej. I jak okazuje się, „zwykłe” prowadzenie witryny, „banalne” informacje zamieszczone w portalach, „normalne” rozmowy prowadzone na forum, ukazują zupełnie nowe wcielenie wspólnoty etnicznej. Swoista reterytorializacja, i Karaimów, i Ormian, i Tatarów polskich, stała się zabiegiem medialnym, nadającym nowe znaczenia etnicznym tożsamościom, tym razem tworzonym w wirtualnej sieci i także tym razem - realnie reintegrującym społeczności.

Opisywanie kultury, której istotnym, trwałym składnikiem wydaje się być proces budowania tożsamości - to także podjęcie kategorii podróży, bo podróż jako metafora, jako kategoria, jako motyw, jako pojęcie, wreszcie jako działanie jest kultury (egzystencji) fundamentem. Posługując się diagnozą dostępnej nam „rzeczywistości” jako ponowoczesnej, można spróbować dotrzeć do znaczeń współczesnego procesu redefiniowania poczucia etnicznej tożsamości, poprzez pojęcie, między innymi podróży. Pamiętając, że „o ile strukturalizm chciał odkrywać rzeczywiście (obiektywnie) istniejące relacje, o tyle poststrukturalizm, po odkryciu, że ich rzekoma obiektywność jest fikcją, zdecydowany jest raczej tworzyć światy znaczeń i relacji niż je odtwarzać”<sup>333</sup>. Kultura w ponowoczesnym ujęciu jest tekstem, składającym się z rozmaitych tekstów i opisów, symboli, znaków, znaczeń. Pisanie o kulturze to budowanie nowego tekstu, z kawałków, z części i innych tekstów, symboli, metafor i znaczeń. Strona internetowa, wortale i portale, blogi, czaty, listy dyskusyjne, mailing, grupa społecznościowa, internetowe forum, ze swoimi hipertekstowymi i multimedialnymi prezentacjami, wprost ilustrują powyższe obserwacje. Z tego wielogłosu, przemieszania - jak zapisał Zygmunt Bauman: „Nie tyle wizja kultury zresztą [z tych tez] się wyłania, co sposób jej rysowania; informacja nie o tym, czym kultura jest, ale o tym, jak się ona dzieje”<sup>334</sup>. Poprzez takie definiowanie zjawiska rekonstrukcji tożsamości a reintegracji etnicznych

---

<sup>333</sup>, Joanna Żak-Bucholc, *Bricolag Lévi-Straussa i dekonstrukcjonizm Derridy. Koncepcja bricolagu u Lévi-Straussa'a i jego poststrukturalistyczna krytyka*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2508> (dostęp: 14.03.2008).

<sup>334</sup> Zygmunt, Bauman, *Kultura jako spółdzielnia spożywców*, fragmenty książki „*Ponowoczesność jako źródło cierpień*”, [http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do\\_czytania.html](http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do_czytania.html), (dostęp: 14.03.2008).

społeczności, pojęcie podróży sugestywnie obrazuje procesy, jakim i współcześnie żyjący polscy Karaimi, Ormianie, Tatarzy podlegają i równocześnie są tych zjawisk kreatorami.

Współcześnie badacze kultury i społeczności (np. Bauman, Giddens, Luckhman) często podważają nierozzerwalność związku kultury, miejsca i tożsamości. Okazuje się, że rozmaite wspólnoty funkcjonują znakomicie, pomimo sytuacji rozszczępienia tych trzech – jak napisał Wojciech Burszta – „rzekomo nierozdzielnych wymiarów egzystencji”<sup>335</sup>. „Tożsamości „poza terytorium” są wielkim wyzwaniem dla myślenia terytorialnego, jako że uznają, że rasa, narodowość, religia i język, a także płeć kulturowa ma na całość ludzkiego życia znacznie większy wpływ, niż samo miejsce zamieszkania. Innymi słowy, autonomia różnorodności staje w sprzeczności z jednorodnością, jaką zakłada pojęcie całościowej kultury i władzy terytorialne”<sup>336</sup>.

Karaimi, Ormianie Tatarzy polscy, podobnie jak wiele innych rozmaitych społeczności, redefiniują własną tożsamość, a właściwie konstruują ją zgodnie z logiką sieci internetowej. Przeciwwstawiają się tradycyjnej logice przestrzeni, cyberprzestrzeń „nie uznaje granic”, podważając i znosząc podstawowy atrybut nowożytnie pojmowanej władzy, – czyli panowanie nad terytorium. Niezwykle jest w tym procesie, jak determinująca potrafi być siła kulturowego odróżnienia, a jednocześnie siła symbolu kreującego to odróżnienie. „Zwirtualizowana” ojczyzna, jak Bukowina, Pokucie dla Ormian, Krym, Troki, Halicz dla Karaimów i Tatarów, pozostaje namacalnym, urealnianym przedstawianiem własnej tożsamości, wspólnoty, kultury swojego miejsca - terytorium.

A dziś dokąd podróżować, czy w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie – skąd jesteśmy? Dokąd zmierzać i czy na pewno do przeszłości? Część odpowiedzi ze strony przedstawicieli etnicznych społeczności udzielanych jest ‘bez słów’, poprzez działanie, „spektakl”. Podróże do miejsc być może zachowujących jeszcze zapachy i obrazy znane z dzieciństwa lub tylko z opowieści rodziców czy najstarszego pokolenia? Plan wyjazdu wskazuje pośrednio odpowiedź na pytanie o dzisiejsze podróże etniczne. Wyruszyć by uporządkować swój świat, poznać – przez to wprowadzić ład, konfrontować z opowieściami, narracjami jak powiedziałby postmodernista. Karaimi, Tatarzy, Ormianie poszukują też i innych

---

<sup>335</sup> Wojciech Burszta, *Granice*, maszynopis, 2006, s.5.

<sup>336</sup> Tamże.

„narracji” – podróż do swoich rodzin, spotkania regularnie i coraz częściej organizowane w Polsce, ale i spoglądanie z coraz większym zainteresowaniem na Krym, Tatarstan, Litwę, Ukrainę, Armenię, przybliżające się chociażby poprzez sieciujące procesy globalizacji. Modelowy to wręcz przykład kolejnej tezy ponowoczesnej – im bardziej się świat globalizuje, tym szybciej wykształcają się silne, lokalne wspólnoty – swoista antynomia, choć to zjawiska, które pozostają w interakcji i całkowitej zależności. Kultura to ciągle odtwarzany proces – podróż jest symbolicznym i realnym tego dowodem. W „etnicznych” podróżach dzisiaj, mieści się proces redefinicji poczucia tożsamości, dokonywany przez kolejne pokolenie. Zjawisko etnicznego podróżowania pozwala opisać kwestię tożsamości poprzez wędrówkę właśnie, poprzez metaforę podróży, z całym potencjałem odniesień, jakie wiąże ze sobą to pojęcie. Realnym i Wirtualnym.

Stwierdzenie, że nieustannie podróżujemy jest banalną konstatacją kondycji człowieka. „Fakt, iż mity o śmierci i geografie funeralne stanowią część codziennego życia człowieka współczesnego, jest zarazem ważny i pouczający. Francuskie przysłowie „odjechać to jakby trochę umrzeć”, chociaż często cytowane, nie jest szczególnie trafnym przykładem”. Sam fakt wyjazdu, opuszczenie jakiegoś miasta czy kraju itd. nie oznacza jeszcze antycypacji bądź też symbolicznego odczucia śmierci. Ani język potoczny, tak często i malowniczo ewokujący piekła, nieba czyściec, ani związane z nim liczne przysłowia nie oddają w pełni twórczej roli odgrywanej w życiu człowieka współczesnego przez światy wyobraźni”<sup>337</sup>. Jej przebieg, doświadczenie, które jest nam podczas przemieszczania się dane, to wartość zaspokajająca – czy raczej mogąca zaspokajać chęć poznania. Ruch jak udowadniają fizycy od Newtona zaczynając, poprzez teorię względności Einsteina przyjmuje wszelkie możliwe sposoby i kierunki. I jak wielką przewagę nad materią, fizycznością moją refleksje, intelektualne zmagania, nie trzeba przekonywać – gdyż tak naprawdę fizyczne przemieszczanie się to dostarczanie bodźców – kontekstu – wywoływanie wrażeń, które można poddać refleksji, analizie – czyniąc proces przemieszczania się podróżą duchową, procesem, który może być próbą uchwycenia sensu naszego bytowania. Tak jak polscy Karaimi, Tatarzy, Ormianie budujący poczucie własnej tożsamości i reintegrujący swoje społeczności, bo jak napisał Clifford Geertz: „(...) jednak cały czas w życiu człowieka większą rolę odrywają roots niż routes”<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Mircea Eliade: *Okultyzm, czary, mody intelektualne*, Kraków 1992, s. 51.

<sup>338</sup> Wojciech J.. Burszta, *Clifford Geertz albo wierność sobie*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3> (dostęp: 11.03.2007).

„Tylko kultura uniwersalna może sprostać światu, nigdy - kultury lokalne, nigdy ci, co żyją tylko fragmentami egzystencji. Utrata ojczyzny nigdy nie wtrąci w anarchię tylko tego, kto umie sięgnąć głębiej, poza ojczyznę, dla kogo ojczyzna jest tylko jednym z objawień wiecznego i uniwersalnego życia. Utrata ojczyzny nie zakłóci zewnętrznego porządku jedynie tych, których ojczyzną jest świat. Historia współczesna okazała się zbyt gwałtowna i bezgraniczna dla literatur zbyt narodowych i partykularnych” - zapisał Witold Gombrowicz w *Dzienniku 1953-1966*<sup>339</sup>. Jednym z głównych wątków twórczości Gombrowicz było zmaganie się z własną tożsamością, której istotnym składnikiem był stosunek do swojego pochodzenia. Błyskotliwie analizował konsekwencje „bycia Polakiem”, od wzorców ksenofobicznych i zaściankowych do postulowanej redefinicji i przewartościowania pojęcia polskości, po to, aby przestała być obciążeniem – a zaczęła być wartością dającą swobodę działania, życia.

Dwudziesty pierwszy wiek postawił swoich mieszkańców przed wieloma dylematami, z których zmierzenie się z własną tożsamością, jej odkrywaniem czy wręcz stwarzaniem na nowo, stało się udziałem wszystkich uczestników współczesnej kultury. Wnikliwy obserwator i komentator współczesności, Ryszard Kapuściński powiedział w jednym z wywiadów: „I jest jeszcze trzecia globalizacja, która obejmuje formy życia społecznego: międzynarodowe organizacje pozarządowe, ruchy, sekty. Ona świadczy o tym, że w starych, tradycyjnych strukturach - takich jak państwo, naród, kościół - ludzie nie znajdują już odpowiedzi na swoje potrzeby i szukają czegoś nowego. O ile, więc początek XX wieku cechowało istnienie silnych państw i silnych instytucji, o tyle początek XXI wieku cechuje osłabienie państwa i wielki rozwój różnego typu małych, pozapaństwowych, pozarządowych form - i cywilnych, i religijnych. Zmienia się kontekst i struktura, w jakiej żył człowiek. Wartości zaczyna nabierać to, co po angielsku nazywa się community, czyli wspólnota. Ludzie organizują się według prywatnych potrzeb i zainteresowań, rozwija się patriotyzm nie w skali narodu czy państwa, ale właśnie w skali małej community. Co charakterystyczne, tego typu działań nie sposób kontrolować”<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup> Witold Gombrowicz, *Dzienniki 1953-1966*, Warszawa 2004, s.33.

<sup>340</sup> Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim, *Nasz kruchy świat*, red. A. Domosławski i A. Kaczorowski, Gazeta Wyborcza, 28-09-01.

## Bibliografia

- Abkowicz M., Jankowski H. (red.), *Karaj kiuñlari. Dziedzictwo narodu karaimskiego we współczesnej Europie*, Wrocław 2004.
- Abkowicz M., *Karaimska literatura XX wiek.*, red. Mariola Abkowicz, CD-rom, Wrocław 2005.
- Abkowicz M., Sulimowicz A. (oprac.), *Karaj jollary - karaimskie drogi. Karaimi w dawnej fotografii*, Wrocław 2010.
- Abkowicz R., *Wspomnienie*, „Awazymyz”, nr 2 (3), 1999, s. 4–5.  
<https://doi.org/10.33229/az.25>.
- Abkowicz, M., *Karaimska antroponimia w XIX i XX w. w świetle ksiąg metrykalnych Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach*, w: *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai (= Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų, skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje „610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės“ 2007 m. rugsėjo 13–15 d.*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Wilno 2008, s.169–178.
- Abkowicz, M., Jankowski, H., *Karaj kiuñlari. Dziedzictwo narodu karaimskiego we współczesnej Europie*, Wrocław 2004.
- Abkowicz, M., *Karaimskie życie społeczne w Polsce po 1945 roku*, w: *Karaimi*, red. Beata Machul-Telus, Warszawa 2012, s. 180–205.
- Adamczuk L., Kobeckaite H., Pilecki Sz., *Karaimi na Litwie i w Polsce*, Warszawa – Wilno 2003.
- Agopsowicz M., *Kresowe Pokucie Rzeczpospolita ormiańska*, Łomianki 2014.
- Agopsowicz M., *Kresowego Pokucia początek. Ormianie*, Kraków 2022.
- Amirowicz A., *Mapa kresowych kolonii ormiańskich*, „Biuletyn OTK” nr 3, Kraków 1994.
- Amirowicz A., *W 84-tą rocznicę rozwiązania „kwestii ormiańskiej”*, 24 publikacja KZKO, Warszawa 1992.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków 2007.
- Angutek D., *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*, Bydgoszcz 2018.
- Aptacy P., *Meandry Cyberdemokracji*, „Opcje” nr 6 (29) 1999.
- Aqtay, G., Jankowski, H., *A Crimean Karaim–English dictionary*, „Prace Karaimoznawcze” nr 2, Poznań.

- Augustynowicz – Ciecierska H., *O wrastaniu Ormian w społeczeństwo polskie*,  
[www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001).
- Babiński G., *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religijność*, Poznań 2003,
- Babiński G., *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna. Przeciwno ogólnej teorii grup mniejszościowych*, „Przegląd Polonijny”, z. 3, 1982.
- Babiński G., *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Kraków 1998.
- Babiński G., *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne”, 1 kwietnia. 2004.
- Babiński G., *Modele polityki wobec emigracji, Polonii i Polaków za granicą*, „Sprawy Międzynarodowe” 1992, <http://www.sprawymiedzynarodowe.pl/rocznik/1992>.
- Babiński G., Mucha J., Sadowski A. (red), *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi*, Białystok 1997.
- Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność - zróżnicowanie religijne - tożsamość*. Kraków 1997.
- Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. Joanna Tegnerowicz, Kraków 2007.
- Barth F., *Grupy i granice etniczne*, w: *Badania kultury, Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa 2004.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Kultura jako spółdzielnia spóżywców*, fragmenty książki „*Ponowoczesność jako źródło cierpień*”, [http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do\\_czytania.html](http://czytelnia.onet.pl/0,1163185,do_czytania.html).
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Warszawa, 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, 1993.
- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Biedrońska-Słota B., *Sztuka ormiańska. Charakterystyka przemian do XVIII wieku*,  
[www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001).
- Biedrzycki E., *Historia Polaków na Bukowinie*, Kraków 1973.
- Bielawski J. (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Pułtusk 2008.
- Bielecka-Prus J., Pepaś-Skowron A., *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej*, „Sztuka i Dokumentacja” nr 14, 2016,  
[https://www.journal.doc.art.pl/pdf14/sid\\_14\\_ebook.pdf](https://www.journal.doc.art.pl/pdf14/sid_14_ebook.pdf).



- Bielecka-Prus J., Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3, [http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume27/PSJ\\_10\\_3\\_Bielecka-Prus.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume27/PSJ_10_3_Bielecka-Prus.pdf). (Bielecka-Prus J., *Wykład jako performans. Performans jako wykład..Performatywne wymiary praktyki badawczej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014), nr 4 (228).
- Birdwhistell R., *Doniosłość kontekstu*, w: *Antropologia słowa*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa 2005.
- Bohdanowicz L., Chazbijewicz S., Tyszkiewicz J., *Tatarzy Muzułmanie w Polsce*. Gdańsk 1997.
- Bohosiewicz A., *Ormiańska rodzina Bohosiewiczów*, 2011.
- Bokszański Z., *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001.
- Bolter J. D., *Przestrzeń pisma : komputery, hipertekst i remediacja druku*, tłum. Aleksandra Małecka i Michał Tabaczyński, Kraków 2014,
- Bondyra K., Lisiecki S. (red), *Odmiany polskich tożsamości*, Poznań 2002:
- Borawski P., Dubiński A., *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa 1986.
- Borawski P., *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polskich*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” t. 110, nr 4, 1978,
- Borawski P., *Tatarzy polsko-litewscy grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” t. 64, 1987.
- Browarek T., Chałupczak H. (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*. Lublin 1998.
- Browarek T., Chałupczak H., *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*, Lublin 1998.
- Bruner E. M., *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor Turner, Budziackiego, Wrocław 2012.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, inspiracje*, Poznań 1998.
- Burszta W. J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2014.
- Burszta W. J., *Narodowe metonimie*, maszynopis 2006.
- Burszta W. J., *Oko i pióro antropologa, teoria kultury dzisiaj czyli „dłużej klasztoru niż przeora”*, 2005, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?item=49>.
- Burszta W., *Granice*, maszynopis 2006.
- Burszta W., *Mity i symbole narodowe*, maszynopis, 2006.
- Burszta W., Piątkowski K., *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994.

- Burszta W., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- Burszta W.J., *Clifford Geertz albo wierność sobie*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3>
- Cassirer E. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1977.
- Cassirer E. *Współczesność i mit*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1963.
- Castells M., *Galaktyka Internetu*, tłum. Tomasz Hornowski, Warszawa 2004.
- Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. Sebastian Szymański, Warszawa 2020.
- Chazbijewicz S., *Ideologie Muzułmanów-Tatarów Polskich 1918-1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” nr 1, 1993.
- Chazbijewicz S., *Kultura religijna Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” nr 2, 1994.
- Chazbijewicz S., *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939-1996*, „Rocznik Tatarów Polskich” nr 3, 1995.
- Chećko A., *Armenia na własne oczy*, 17 publikacja KZKO, Warszawa 1991.
- Chrzęszczewski J., *Ormianie polscy i ich chaczkar w Krakowie*, 2007.
- Chyła W., *Tożsamość medialna, tożsamość wirtualna, tożsamość merkantylizująca popędy*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. Wojciech Kalaga, Kraków 2007.
- Ciołek S., *Kuty – nieco historii, tradycji i trochę wynurzeń*, „Biuletyn OTK” nr 38/39, Kraków 2004.
- Comaroff J. L., Comaroff J., *Etniczność sp. z o.o.*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Kraków 2011.
- Czaja D., *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2005.
- Czaja D., *Antropologija jak duchowna wprawa*, Lwów 2012.
- Czaja D., *Gdzieś dalej, gdzie indziej*, Wołowiec 2010.
- Czaja D., *Gramatyka bieli. Antropologia doświadczeń granicznych*, Kraków 2018.
- Czaja D., *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009.
- Czaja D., *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków 2013.
- Czerwiński G., Konopacki A. (red.), *Wschód muzulmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, Białystok 2017.
- Danielewicz A., *Ormianie z prawego brzegu Czeremoszu*, „Biuletyn OTK” nr 2, Kraków 1994.
- Danilewicz A., *Bukowiński fenomen*, „Biuletyn OTK” nr 14, Kraków 1998.
- Danilewicz A., *Był taki ksiądz*, „Biuletyn OTK” nr 8, Kraków 1996.
- Danilewicz A., *Czym była wołoska Bukowina? – „Zapiekiem Pana Boga”*, „Biuletyn OTK” nr 42/43, Kraków 2005.

- Danilewicz A., *Drzewko wigilijne*, „Biuletyn OTK” nr 10, Kraków 1997.
- Danilewicz A., *Gandzabur*, „Biuletyn OTK” nr 3, Kraków 1994.
- Danilewicz A., *Historia ocalenia Ormian w kościele ormiańsko-katolickim pod wezwaniem św. Antoniego w Kutach*, „Biuletyn OTK” nr 4, Kraków 1995.
- Danilewicz A., *Jak ziarnko gorczycy*, „Biuletyn OTK” nr 12/13, Kraków 1998.
- Danilewicz A., *Modlitwa na 87 rocznicę ludobójstwa Ormian*, „Biuletyn OTK” nr 30/31, Kraków 2002.
- Danilewicz A., *O Ormianach i Polakach zamordowanych w Banilowie nad Czeremoszem na Bukowinie*, „Biuletyn OTK” nr 2, Kraków 1994.
- Danilewicz A., *Opatrzność Boska czuwała*, „Biuletyn OTK” nr 9, Kraków 1996.
- Danilewicz A., *Ormianie z prawego brzegu Czeremoszu: w okresie międzywojennym i nieco wcześniej*, Kraków, 1994.
- Danilewicz A., *Pan Bóg nie pomógł zabić i podpalić*, „Biuletyn OTK” nr 42/43, Kraków 2005.
- Danilewicz A., *Relacje między wyznawcami religii katolickiej i prawosławnej w okresie międzywojennym, w rodzinnej miejscowości na Bukowinie*, „Biuletyn OTK” nr 10, Kraków 1997.
- Danilewicz A., *W jednym piekle dwa piekła*, „Biuletyn OTK” nr 17, Kraków 1999.
- Danilewicz A., *Z jednego drzewa i krzyż i łopata*, „Biuletyn OTK” nr 18, Kraków 1999.
- Danilewicz A., *Z rumuńskiej Bukowiny na Dolny Śląsk*. Krótka opowieść z długiego życia, 2004
- Domosławski A., Kaczorowski A. (red.), *Nasz kruchy świat*, rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim, *Gazeta Wyborcza* 28-09-2001, <https://wyborcza.pl/7,75410,455427.html>.
- Dubińska A., *Garść danych o Karaimach z Łucka*, „Awazymyz”, nr 2 (3), 1999, s. 9–11. <https://doi.org/10.33229/az.56>.
- Dubińska Z., *Historyjki pani Zosi*, „Awazymyz” nr 1 (26), 2010, s. 9. <https://doi.org/10.33229/az.487>.
- Dubińska Z., *Przez zasłonę czasu*, „Awazymyz” nr 3 (24), 2009, s. 8–12. <https://doi.org/10.33229/az.469>.
- Dubińska Z., *Zachowane w pamięci*, „Awazymyz”, nr 1 (22), 2009, s. 3–8. <https://doi.org/10.33229/az.394>.
- Dubiński A., Śliwka E. (red.), *Karaimi - III Piętnięńskie Spotkania z Religiami: materiały z sesji naukowej*, Piętnięno 1987.

- Dubiński A., *Z życia Karaimów trockich w okresie międzywojennym*, w: *Karaimi - III Pieniężnińskie Spotkania z Religiami: materiały z sesji naukowej*, red. A. Dubiński i E. Śliwka, Pieniężno 1987.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. Agata Sadza, Kraków 2004.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tłum. Bogdan Kupis, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody intelektualne*, Kraków 1992.
- Eriksen Th. E., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. Barbara Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- Eriksen Th. E., *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. Joanna Wołyńska, Warszawa 2009.
- Feleszko K., Molas J., Strutyński W. (red.), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze”*, Warszawa 1995.
- Feleszko K., *Słowo wstępne*, w: *Bukowina – wspólnota kultur i języków*, red. Kazimierz Feleszko, Jerzy Molas, Warszawa 1992.
- Fenton S., *Etniczność*, tłum. Ewa Chomicka, Warszawa 2007.
- Fidecka U., *Kamienice ormiańskie, Zamość*, 1990.
- Film pt. *Karaimi Karaites Najmniej liczni Ludzie Wielkiej Księgi*, [www.youtube.com/watch?v=Sfcbe0cHVYU](http://www.youtube.com/watch?v=Sfcbe0cHVYU).
- Gadamer H-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, 2001.
- Gąsiorowski, G., *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV-XVIII wieku*, Kraków-Budapeszt: Austeria. 2008
- Geertz C., *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dziurak, Sławomir Sikora, Warszawa 2000.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Geertz C., *O gatunkach zmaconych. Nowe konfiguracje myśli społecznej*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Warszawa 1997.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Lublin 2004.
- Gembicki R., Szahidewicz H. (red.), *Podlaski szlak tatarski*, Białystok 2007.

- Genep A v., *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, Warszawa 2006.
- Gębarski B., *Morituri*, 24 publikacja KZKO, Warszawa 1992.
- Giddens, A., *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. Alina Szulżycka, Warszawa 2010.
- Gliński A., *Gmina ormiańska w Stanisławowie w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku – organizacja, gospodarka, codzienność*, Kraków–Wrocław 2022.
- Gniazdowski A., *Wspólnota i świat. Tożsamość społeczności lokalnej*, w: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. Joanna Kurczewska, Warszawa 2004.
- Godlewski G., *Luneta i radar. O dwóch strategiach Interpretacje kultury*, Kraków 2005.
- Godlewski G., Mencwel A., Sulima R. (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2004,
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. Hanna i Paweł Śpiewakowie, Warszawa 2000.
- Gombrowicz W., *Dzienniki 1953-1966*, Warszawa 2004.
- Gordon M., *Supermarket kultury. Globalna kultura - jednostkowa tożsamość*, tłum. Ewa Klekot, Warszawa 2005.
- Górski K., *Tatarzy i Kozacy w służbie Rzeczypospolitej*, "Rocznik Tatarów Polskich" nr 3, 1995.
- Gupta A., Fersugon J., *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość, i polityka różnicy*, tłum. Jerzy Giebułtowski, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2004.
- Handke K. (red.), *Kresy - pojęcie i rzeczywistość: zbiór studiów*, Warszawa, 1997.
- Hann Ch., *Antropologia społeczna*, tłum. Sebastian Szymański, Kraków 2008.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Ewa Klekot, Kraków 2008.
- Herbert Z., „Raport z obłąkanego Miasta”, <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/herbert.htm>
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2006.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M i F. Godyń, Kraków 2008.
- Hratyk A. (red.), *Huculszczyzna. Kultura i edukacja*, Toruń 2009.
- Isakowicz –Zalewski T., *Kalendarz Kościelny Ormian polskich 2005*, <https://www.lwow.com.pl/ormianie/kalendarz04.html>.
- Jankowski H., *Język krymskotatarski*, Warszawa 2010.
- Jasiewicz Z., *Tatarzy Polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” t. 64, 1980.
- Jasiński T., *Przerwany hejnał*, Kraków 1988,

- Kamocki J., *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*, „Rocznik Tatarów Polskich” nr 1, Białystok 1993.
- Kazimierzczuk A., *Tatarzy chcą uczyć swojego języka*, „Rzeczpospolita”, 25.12.2012, [www.rp.pl/ar-tykul/964245.html](http://www.rp.pl/ar-tykul/964245.html).
- Kierkorowicz E., *Polscy potomkowie rodzin ormiańskich*, Kraków 2009.
- Kilias J., *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa 2004.
- Kirkorowicz E., *Wierście albo nie wierście, ale posłuchajcie*, „Zasłyszane Wieści” nr 22, 2004.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005.
- Kobeckaitė, H., *Rozmówki polsko-karaimsko-litewskie*, Wrocław 2011.
- Kobecki J., *Moja droga do Wrocławia*, „Almanach karaimski” 2007, s. 105–106.
- Kolankiewicz L., *Wielki mały wóz*, Gdańsk 2011.
- Kolankiewicz L., *Wstęp: ku antropologii widowisk*, w: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Leszek Kolankiewicz, Warszawa 2010.
- Kolberg O., *Pokucie, cz. I*, w: *Dzieła wszystkie*, t. XXIX, Wrocław 1962.
- Kołodziejczyk A., *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa 1998.
- Konopacki A., Kulwicka-Kamińska J., Łapicz Cz., *Tatarzy litewscy czy Lipkowie? Rozważania historyczno-semantyczne oraz propozycje terminologiczne*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2017.
- Konopacki A., *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010.
- Konopacki A., *Tatarzy litewscy czy Lipkowie rozważania historyczno-semantyczne oraz propozycje terminologiczne*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie-teksty-historia*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2017.
- Konopacki M., Miśkiewicz A., *Białostocki szlak tatarski*, Warszawa 1982.
- Konopacki M., *Spoleczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 2/1969.
- Konopacki M., *Tatarzy polscy – muzułmanie*, <http://www.jednota.pl>.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
- Korczewski P., *Suczawa. Ormiański odpust w Hadżgadarze*, „Zasłyszane Wieści” nr 8 2002.
- Koseski, A., *Polacy w Armenii. Problematyka kwerendy i główne kierunki badań*. W: *Dzieje Najnowsze* 32/1, 2000.

- Kościów Z., *Motyw ormiański w literaturze polskiej*, „Opole” 1987, nr 8, s. 22 i 28.
- Kowalski P., *Odyseje nasze byle jakie. Przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Wrocław 2002,
- Kowalski Z., „*Bukowińskie Spotkania*” po raz piętnasty, [http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4\\_3\\_09](http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=kw4_3_09).
- Krasowska H., *Naukowiec rodem z Bukowiny – Profesor Kazimierz Feleszko*, <http://www.tpr.pl/index.php?podstrona=artykul&id=139>.
- Król-Mazur R., *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.
- Kryczyński L., *Historia meczetu w Wilnie (próba monografii)*, Wrocław 2012
- Kryczyński S., *Tatarzy litewscy – próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938.
- Krzyżowski T., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902-1938*, Kraków 2020.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.
- Kuligowski W., *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*, Poznań 2016,.
- Kuligowski W., *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań 2012.
- Kuligowski W., Stanisław A., *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Warszawa 2017.
- Kulikowska K., Identyfikacja etniczna Karaimów w Polsce, w: Karaj kiuńlari. Dziedzictwo Narodu Karaimskiego we Współczesnej Europie, red. M. Abkowicz, H. Jankowski, Wrocław 2004, s. 88-92.
- Kulikowska K., *Identyfikacja etniczna Karaimów w Polsce*, w: Karaj kiuńlari. Dziedzictwo narodu karaimskiego we współczesnej Europie, red., M. Abkowicz, H. Jankowski Wrocław 2004, s. 88-92.
- Kulikowska K., *Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce*, „Etnografia Polska”, vol. XLVII: 2003, nr 1-2, s. 267-284.
- Kulikowska K., *Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce w dobie unifikacji kulturowej*, w: A. Nadolska-Styczyńska red., *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, Wrocław - Łódź 2005, s. 212-220.
- Kurczewska J., *Naród*, „Encyklopedia Socjologii” t. 2, Warszawa 1999.
- Lang D., *Armenia - kolebką cywilizacji*, tłum. Tadeusz Szafar, Warszawa, 1975.

- Lesisz L., *Kolekcja szczególnej troski - tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego*, „Rocznik Białostocki” T. 19, Białystok 2014, s. 35-59.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, tłum. Maciej Falski, Kraków 2013.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. Lucjan Bluszcz, Kraków 2011.
- Łapicz Cz., *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, „Białostoczczyzna” nr 1, 1986.
- Łodziński S., *Równość i różnica: mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2005.
- Łyszczarz M., *Młode pokolenie Tatarów. Studium przemian generacyjnych w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn – Białystok 2013.
- Machul-Telus B. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*, Warszawa 2014.
- Majewski M. Ł., *Węgrzy, Szkoci i Ormianie. Studia nad składem etnicznym mieszkańców Piotrkowa przyjętych do prawa miejskiego w okresie staropolskim*, Warszawa 2017.
- Manugiewicz Z., Tustanowski J., *U podnóża Owidiusza. Rozkwit i zagłada wspólnoty kuckiej nad Czeremoszem*, Kraków 2017.
- Marciniak T., *Konsumpcjonizm po ormiańsku*, „Biuletyn OTK” 2004.
- Marciniak T., *Ormianie wczoraj i dziś*, [w:] *Mniejszości narodowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodnie*, red. Z. Sułkowski, J. Skarbek, Lublin 1995.
- Mead G. H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum: Zofia Wolińska, Warszawa 1975.
- Michalik E., Chałupczak H. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji: oraz integracji*, Lublin 2006.
- Miśkiewicz A., *Działalność wydawnicza Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, „Bibliotekarz Podlaski” nr 1, 2000.
- Miśkiewicz A., Kamocki J., *Tatarzy Słowiańszczyzną obłąskawieni*, Kraków 2004.
- Miśkiewicz A., *Tatarska legenda. Tatarzy polscy w latach 1945-1990*. Białystok 1990.
- Miśkiewicz A., *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok 1993.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1986.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy polscy, 1918–1939: życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990.



- Mróz L., *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska” nr 2, 1979, s.157-167.
- Mucha J. (red). *Kultura dominująca jako kultura obca*, Warszawa 1999.
- Mucha J., *Mniejszości kulturowe w procesie demokratyzacji w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, red. M. Szmeja, Kraków 2008.
- Mucha J., *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005.
- Myszala A., *Cyberprzestrzeń [wprowadzenie]*, „Magazyn Sztuki” nr 17/1998, <http://breathing.pl/?m=200401> (dostęp: 06. 07. 2006).
- Németh, M., *Przeszłość, terażniejszość i przyszłość karaimskiej działalności kulturalnojęzykowej* w: *Karaimi*, red. Beata Machul-Telus, Warszawa 2012, s. 53–72.
- Németh, M., *Rękopisy i druki karaimskie w polskich zbiorach prywatnych. Nowe perspektywy badań karaimoznawczych*, „Almanach Karaimski” nr 5, Wrocław 2016, s. 61–101.
- Németh, M., *Zwięzła gramatyka języka zachodniokaraimskiego z ćwiczeniami*. Poznań 2011.
- Niewiara A., *Ormianin*, w: *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI - XIX wieku*, Katowice 2000.
- Nowak J. (), *O semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej*, w: *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, red.A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2006.
- Nowicka E., *Etniczność w procesie przemian*, „Przegląd Polonijny” z. 3 (113).*Swoi i obcy* [1990], red. E. Nowicka, Warszawa 2004.
- Nowicka E., Kowalski M. (red.), *Problemy etniczne współczesnej Europy*, Kraków 2012.
- Nowicka E., *Religia a obcość*, Kraków 1991.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2012.
- Nycz R., *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.
- Obertyński Z., *Historia Kościoła Ormiańskiego w Polsce*, XIV publikacja KZKO, Warszawa 1990.
- Obrębski J. (1936), *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny” nr 1-2, 1936.
- Olszewski W., *Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939 : studium z zakresu antropologii stosowanej*, Toruń 2007.
- Ossowska M., *Koncepcja pokolenia* w: „Studia Socjologiczne”, nr 2 (9) .
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Ossowski St., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Panek B., *U nas każdy jest prorokiem. O Tatarach w Polsce*, Warszawa 2020.

- Paradowski J., *W lwowskiej katedrze ormiańskiej*, „Tęcza” 1928.
- Pełczyński G., *Mniejsze mniejszości i inne szkice*, Wrocław 2018.
- Pełczyński G., *Najmniejsza mniejszość: rzecz o Karaimach polskich*, Warszawa 1995.
- Pełczyński G., *O mniejszościach etnicznych na ziemiach polskich*, „Życie i Myśl” nr 1, 1995.
- Pełczyński G., *Ormianie polscy w wieku XX: problem odrębności etnicznej*, Warszawa 1997.
- Pełczyński G., *Ormianie Polscy w XX wieku*, XXVII publikacja KZKO, Warszawa 1997.
- Pełczyński G., *Ormianie w literaturze Polskiej: Szkice*, Kraków 2024.
- Pełczyński G., *Polska – Ormianie – Wschód*, w: *Ormianie*, red. B. Machul-Telus, Warszawa 2014.
- Pełczyński G., Pomieciński A., *Mały słownik mniejszości narodowych w Polsce*, Toruń 2021.
- Pełczyński G., *Restauracja „Kresowa”*, Kraków 2011.
- Pełczyński G., *Status etniczny Ormian polskich w wieku XX*, Warszawa 1994.
- Pełczyński G., *Najmniejsza mniejszość: rzecz o Karaimach polskich*, Warszawa 1995.
- Pełczyński G., *Z problematyki klasyfikacji etnicznej w etnografii radzieckiej*, „Studia Socjologiczne”, 1992, nr 3-4.
- Pilecki K., „*Trockie ogórki*” na *Kuźniczках*, „Awazymyz” nr 3 (20), 2008, s. 3–8.  
<https://doi.org/10.33229/az.354>.
- Pilecki K., *Włodzimierz i Irena*, „Awazymyz”, nr 2 (13), 2006, s. 3–6.  
<https://doi.org/10.33229/az.285>.
- Pilecki S., *Bogusław i Kamila Firkowiczowie oraz ich potomkowie*, „Almanach karaimski” nr 3 (14), 2007, <https://doi.org/10.33229/ak.2007.1.10>, s. 85–100.
- Pilecki S., *Chłopiec z Leśnik. Dziennik z lat 1939-1945*, Wrocław 2009.
- Pilecki S., *Z Kresów Wschodnich ku Politechnice Wrocławskiej*, „Awazymyz”, nr 1 (12), 2006, s. 3–7. <https://doi.org/10.33229/az.270>
- Pilecki Sz., *Chłopiec z Leśnik. Dziennik z lat 1939-1945*, Wrocław 2009.
- Pink S., *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, tłum. Maria Skiba, Kraków 2009.
- Pisowicz A., *Najwybitniejsze dzieła Literatury Ormiańskiej*, w: „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, [www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001](http://www.otk.prv.pl/Biuletyn/2001).
- Pisowicz A., *Zarys historii Armenii i narodu ormiańskiego*, „Obóz”, 1991, nr 20, s. 83-89.
- Pisowicz A., *Najwybitniejsze dzieła Literatury Ormiańskiej*, w: „Biuletyn OTK”.
- Pisowicz A., *Zarys historii Armenii i narodu ormiańskiego*, „Obóz”, 1991, nr 20, s. 83-89.
- Ponecka A. (red.), *Polacy w Armenii*, w: „Ze świata” Biuletyn Stowarzyszenie „Wspólnota Polska” nr 20, 1993. [www.wspolnotapolska.org.pl/pismo/1993-020.pdf](http://www.wspolnotapolska.org.pl/pismo/1993-020.pdf) (dostęp:02.09.2019).

- Posern-Zieliński A. (red.), *Etniczność a religia*, Poznań 2003.
- Posern-Zieliński A., *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku*, „Lud” t. 78, 1995.
- Rakowski R., *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk, 2009. *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, (red.) T. Rakowski, Warszawa 2013.
- Rakowski T. (red.), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, Warszawa 2013.
- Rakowski T., *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól poznawczych we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie” nr 1, 2017, <https://tekstydrugie.pl/news/2017-nr-1-nowa-humanistyka>.
- Rakowski T., *Etnografia/Animacja/Sztuka. Obrona Metodologiczna*, „Stan Rzeczy” 1(4)/2013.
- Rakowski T., *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk, 2009.
- Reychman, J., *U Tatarów polskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 1956.
- Ricoeur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.
- Robotycki Cz., *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992.
- Robotycki Cz., *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998.
- Romaszkan S., *Romaszkanowie – szkic genealogiczny*, „Zasłyszane Wieści” red. Paweł Korczewski, nr 22, 2003.
- Rothenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. Janusz Barański, Kraków 2003.
- Rumpel A., *Karaimi polscy jako mniejszość etniczna i religijna*, <http://www.kosciol.pl/article.php/20050608191535408>.
- Sadowski A., *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, nr 4, s. 180.
- Sadowski A., *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, w: *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, red. A. Sakson, Poznań 2008.
- Sawicka K., *Prawie historia rodzinnej gałązki*, Biuletyn OTK nr 19, Kraków 2000.
- Schulz B., *Mityzacji rzeczywistości*, [https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ\\_94/um/Bruno\\_Schulz\\_Mityzacja\\_rzeczywistosci.pdf](https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ_94/um/Bruno_Schulz_Mityzacja_rzeczywistosci.pdf) (dostęp: 06.12.2023).
- Sejdamet D., *Krym, suplement do „Życia Muzułmańskiego”*, Gdańsk 1990.

- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, Tom III*, Warszawa 1880-1914.
- Smith A. D., *Etniczne źródła narodów*, tłum. Małgorzata Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- Sobczak J., *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań 1984.
- Sobczak J., *Prasa polskich wyznawców islamu*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989-2004*, red. E. Kossewska i J. Adamowski, Warszawa 2004.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986.
- Stomma L., *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.
- Stomma L., *Polskie złudzenia narodowe*, Warszawa 2014.
- Stopka K., Agopsowicz M., Artwich A., Zięba A. A., *Ormiańska Warszawa*, Warszawa 2012.
- Stopka K., *Jasachy gminy Ormian lwowskich za lata 1598–1638 w języku ormiańsko-kipczackim w opracowaniu Krzysztofa Stopki*, Karków 2020.
- Stopka K., Majewski M. Ł., *Metryka katedry ormiańskiej we Lwowie, 1635–1732*, Kraków 2020.
- Stopka K., *Ormianie polscy czy ukraińscy? O sposobie pisania historii Ormian na ziemiach dzisiejszej Ukrainy zachodniej*, „Lehahayer” 1 (2010), Kraków 2010.
- Stopka K., *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000.
- Strycharski S., *Dniestrowe wakacje: Wyprawy Dniestrem do Zaleszczyk i Okopów Św. Trójcy*, „Awazymyz” nr 1(15), 2007, s. 7–9. <https://doi.org/10.33229/az.304>.
- Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- Sulima R., *Folklor i literatura*, Warszawa 1976.
- Sulima R., *Głosy tradycji*, Warszawa 2001.
- Sulima R., *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków na progu XXI wieku*, Warszawa 2022.
- Sulimowicz A., *Aleksander Mardkowicz – działacz społeczny, pisarz i wydawca*, „Awazymyz”, nr 2 (3), 1999, s. 3–4. <https://doi.org/10.33229/az.36>.
- Sulimowicz A., *Kokizowowie – ród uczonych* (na podstawie artykułu Z. Zarachowicza „Uruwu jaryk eltiwicilernin”), „Karaj Awazy”, nr 9, 1936], „Awazymyz”, nr 2 (3), 1999, s. 11–12. <https://doi.org/10.33229/az.58>.
- Sulimowicz A., *Nazwiska karaimskie z Łucka*, „Awazymyz”, nr 2 (3), 1999, s.12–13. <https://doi.org/10.33229/az.59>.

- Sulimowicz A., *Zachariasz Abrahamowicz 1878 – 1903* (na podstawie Achad Haam, *Zecharja Jicchak Abrahamowicz*, „Karaj Awazy” nr 2, 1931], „Awazymyz”, nr 1, 1989, s. 3–4. <https://doi.org/10.33229/az.6>.
- Szacki J., *Słowo wstępne* w: Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000.
- Szamel D., *Małe społeczności narodowościowe w: Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*, red. Bogumiła Berdychowska, Warszawa 1998.
- Todorov T., *Ogród niedoskonały*, tłum. Hanna Abramowicz, Warszawa 2003.
- Tomaszewski J., *Mniejszości narodowe w Polsce w XX wieku*, Warszawa 1991.
- Tryjarski E., *Ormianie w Warszawie: materiały do dziejów*, Kraków 2001.
- Tryjarski E., *Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1625–1630 w języku ormiańsko-kipczackim*, Kraków 2010.
- Tuan Y., *Przestrzeń i miejsce*, tłum. Anna Morawińska, w: *Antropologia kultury*, red. Andrzej Mencwel, Warszawa 1987, s. 152-153.
- Turner V., *Dewey, Dilthey i gra społeczna. Szkic zakresu antropologii doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Kraków 2011, s. 43.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Kraków 2005.
- Turner V., *Od rytuału do teatru*, tłum. Małgorzata i Jacek Dziekanowie, Warszawa 2010.
- Turner V., Turner E., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. Ewa Klekot, Kraków 2009.
- Tyszkiewicz J., *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989.
- Tyszkiewicz, J., *Dzieje Karaimów w państwie polsko-litewskim do końca XV wieku i ich związki z Krymem*, w: *Karaimi*, red. Beata Machul-Telus, Warszawa 2012, s. 11–24.
- Vorbrich R., *Między Zachodem a Orientem, Tatarzy polsko-litewscy w poszukiwaniu tożsamości*, „Rocznik Tatarów Polskich”, T. IV/1997.
- Vorbrich R., *Tatarzy polsko-litewscy : od kultury postfiguracywnej do kultury prefiguracywnej?*, w: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” t. 3, Poznań 1999, s.289-298.
- Warمیńska K., *Między kulturą a polityką. O przemianach etniczności we współczesnej Polsce*, w: *Polityka etniczna. Teorie, koncepcje, wyzwania*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, E. Pogorzała, T. Browarek, Lublin 2015.

- Warmińska K., *O roli przestrzeni i miejsca w tatarskiej etniczności*, w: *Spoleczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2010, s. 203–221
- Warmińska K., *Spis powszechny a etyczny wymiar tożsamości*, w: *Etyczny wymiar tożsamości. Studia z antropologii społecznej*, red. M. Flis, Kraków 2004.
- Warmińska K., *Tatarzy polscy. Tożsamość etniczna i religijna*, Kraków 1999.
- Wasyl F., *Ormianie w przedautonomicznej Galicji Studium demograficzno-historyczne*, Kraków 2015.
- Wasyl F., *Ormianie w świetle zapowiedzi przedmażeńskich rodzimej parafii w Kutach Edycja źródła Cz. 1: Lata 1860-1914*, Kraków 2016.
- Wiśniewski, T., film (2014): *Karaimi. Najmniej liczni Ludzie Wielkiej Księgi*, <http://www.youtube.com/watch?v=Sfcbe0cHVYU>. Opublikowany 23.05.2017.
- Wójcik-Kerpulian Br., *Ormianie Polscy*, 15 publikacja KZKO, Warszawa 1990.
- Wulf Ch., *Antropologia. Historia – kultura – filozofia*, tłum. Piotr Domański, Warszawa 2016.
- Zajączkowski, A., *Karaimi na Wołyniu*. Równe 1933.
- Zajączkowski, A., *Zarys religii karaimskiej*. Wrocław 2006.
- Zakrzewska-Dubasowa M., *Historia Armenii*, Wrocław, 1990.
- Zakrzewska-Dubasowa M., *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin 1982.
- Zakrzewska-Dubasowa M., *Rzemiosło ormiańskie w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Studia z dziejów kontaktów polsko-ormiańskich*, Lublin 1983.
- Zalewski T., *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich w Polsce*, 2001.
- Zięba A. A. (red.), *Ormianie polscy. Kultura i dziedzictwo. Studia i materiały źródłowe zebrane dla uczczenia jubileuszu 10-lecia Fundacji Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich*, Warszawa–Kraków 2016.

## **Netografia**

### **Karaimi polscy**

Strona internetowa: <https://www.karaimi.org/pl>

Instagram: <https://www.instagram.com/karaimi.pl>

LinkedIn: <https://www.linkedin.com/company/zwiazek-karaimow-polskich>

Karaj jołłary - Karaimskie drogi. Spis podróży

Facebook: <https://www.facebook.com/karaimskiedrogi>

Bitik Karaimska Oficyna Wydawnicza

YouTube: <https://www.youtube.com/@BitikKOW>

Karaimskie Archiwum Cyfrowe. Tom. 1. Karaimska baza literacko-bibliograficzna.

<https://jazyszlar.karaimi.org/journals>

### **Karaimskie strony internetowe (działające od 2003 / 2008)**

<http://czasopisma.karaimi.org/index.php/almanach>

<http://fundacja.karaimi.eu>

<http://karaimi.org>

<http://www.awazymyz.karaimi.org>

<http://www.dostlar.karaimi.org>

<http://www.facebook.com/karaimskiedrogi>

<http://www.firkowicz.pl>

<http://www.gry.karaimi.org>

<http://www.jazyszlar.karaimi.org>

<http://www.karaim.eu>

<http://www.karaimi.home.pl>

<http://www.karaimi.org/forum>

### **Ormianie polscy**

Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne

Strona internetowa: <https://otk.org.pl/pl/>

Facebook: [https://www.facebook.com/otk.poland?ref=embed\\_page](https://www.facebook.com/otk.poland?ref=embed_page)

Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich

Strona internetowa: <https://dziedzictwo.ormianie.pl>

Strona „Wirtualny Świat Polskich Ormian”: <https://ormianie.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/FKiDOP>

Facebook „Skarbnica Polskich Ormian”: <https://www.facebook.com/people/Skarbnica-Polskich-Ormian/61560781834737/>

Fundacja Ormiańska KZKO

Strona internetowa: <https://fundacjaormianska.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/armenianfoundation/>

Instagram: <https://www.instagram.com/armenianfoundation/>

Związek Ormian w Polsce im. Ks. Abpa Józefa Teodorowicza

Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100067614470946>

Ośrodek Badań nad Kulturą Ormiańską w Polsce

Strona internetowa: <http://armenopolonia.pl/>

Kościół ormiańskokatolicki w Polsce - Ormiańskokatolicka Parafia Centralna pw. św.

Grzegorza z Nareku w Warszawie

Strona internetowa: <https://ordynariat.ormianie.pl/index.php/parafie-2/parafia-centralna>

Związek Ormiański w Gdańsku

Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064669963190>

Towarzystwo Ormian Polskich

Facebook: <https://www.facebook.com/towarzystwoormianpolskich>

**Ormiańskie strony internetowe (działające od 2006 / 2009):**

<http://armenopolonia.pl/>

<https://albert.krakow.pl/ormianie>

<https://centrum-armenia.uni.torun.pl>

<https://dziedzictwo.ormianie.pl>

<https://fundacjaormianska.pl>

<https://fundacjaormianska.pl>

<https://lehahayer.pl/>

<https://ordynariat.ormianie.pl/index.php/parafie-2/parafia-centralna>

<https://lwow.com.pl/ormianie/ormianie.html>



<https://ormianie.pl>

<https://otk.org.pl/pl/>

<https://wiki.ormianie.pl/index.php?title=WikiOrmianie>

## **Tatarzy polscy**

Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej

Strona internetowa: <https://ztrp.pl>

Facebook: <https://www.facebook.com/ZwiazekTatarowRP;>

LinkedIn: <https://pl.linkedin.com/company/ztrp>

Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej

Strona internetowa: <https://mzr.pl>

Strona internetowa Biblioteki tatarskiej (prowadzona przez MZR RP):

<https://bibliotekatatarska.pl/>

Strona internetowa Biblioteki muzulmańskiej (prowadzona przez MZR RP):

<https://bibliotekamuzulmanska.pl/>

Facebook: <https://www.facebook.com/MZRwRP>

YouTube: <https://www.youtube.com/channel/UCOFuwaW5nxyGiQ3YazZMfbw>

## **Tatarskie strony internetowe (działające od 2003 / 2008):**

<http://planetainislam.com/historia/tatarzy>

<http://rojtatar.blog.onet.pl/>

<http://szlachta.org/tatarzy.htm>

<http://szlaktatarski.org/index.php?id=12>

<http://tatarzy.tkb.pl>

<http://tatarzypolscy.tbk.pl>

<http://www.islam-in-poland.org/>

<http://www.ornatowski.com/nob-tat.htm>

[http://zahid.fm.interia.pl/pliki/varia\\_antologia/wiara\\_sobolewski.html](http://zahid.fm.interia.pl/pliki/varia_antologia/wiara_sobolewski.html)

<http://ztrp.com.pl>

<http://ztrp.org/index.php/ztrp-statut2011.html?start=1>

<http://tatarzy.info/>

<https://fttk.org>

<https://kruszyani.pl>

<https://mzr.pl>

### **Fundacja Ari Ari**

<https://ariari.org>

<https://ariari.org/edward-strumpf-obrazy-kaukazu-fragment>

[https://www.youtube.com/watch?v=kElolf\\_QtTA&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd](https://www.youtube.com/watch?v=kElolf_QtTA&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd)

<https://ariari.org/folder-maly-katalog-polacy-w-armenii>

<https://ariari.org/polacy-w-armenii-dokumentacje-i-inwentaryzacje-2019>

[https://issuu.com/ariarifundacja/docs/prezentacja\\_polacy\\_w\\_armenii\\_ap\\_publicacja\\_pl](https://issuu.com/ariarifundacja/docs/prezentacja_polacy_w_armenii_ap_publicacja_pl)

<https://www.facebook.com/p/Ekspedycja-Polacy-w-Armenii-100063656061496/>

<https://ariari.org/samodzielnosc-2016-kaukaskie-audiodeskrypcje>

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd>,

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLWISpXPku2STxbVKCB22CC0sJDpO--M1n>

<https://ariari.org/samodzielnosc-2020-audiodeskrypcje-polsko-kaukaskie>

<https://ariari.org/samodzielnosc-armenia-2011>

<https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-2>

<https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-album>

<https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce-album>; <https://ariari.org/konferencja>:

<https://www.facebook.com/spispodroznyormianiewpolsce>; <https://ariari.org/spis-podrozny-ormianie-w-polsce>

[https://www.youtube.com/watch?v=Wt\\_Awd94mTw&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=Wt_Awd94mTw&list=PLWISpXPku2SQu7A13nA50FWGFKAs52NPd&index=4)

### **Czasopisma, gazety, wydawnictwa**

karaimskie:

„Almanach Karaimski” (od 2007)

„Awazymyz” (od 1979 „Coś”, od 1989 „Awazymyz”)

ormiańskie:

„Awedis” (od 2009)

„Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” (od 1990)

„Lehahayer” (od 2010)

„Posłaniec św. Grzegorza” (1927-1938, nowa edycja nawiązująca do przedwojennego pisma od 1994)

„Zasłyszane wieści” (2002 -2007)

tatarskie:

„As-Salam” (2010 – 2015)

„Muzułmanie Rzeczypospolitej” (od 2010)

„Pamięć i trwanie” (1998 – 2005)

„Przegląd Tatarski” (od 2009)

„Rocznik Tatarów Polskich” (1932-1938, 1940?, kontynuacja od 1993)

„Świat Islamu” (1995 – 2006)

„Życie Muzułmańskie” (1986 – 1990)

„Życie Tatarskie” (od 1998)

„Rocznik Muzułmański” (1992-2012)