OD TRADYCJI DO KREACJI – WYMIARY I LOSY TOŻSAMOŚCI CENTRALNOAZJATYCKICH

Po rozpadzie Związku Radzieckiego w 1991 roku, kraje Azji Środkowej, podobnie jak wiele innych krajów wchodzących wcześniej w skład sowieckiego imperium, odzyskały suwerenność i po wielu latach otrzymały możliwość zrewidowania i zredefiniowania wizji tożsamości narodowej kształtowanej do tej pory za pomocą obcej władzy. Kraje Azji Środkowej znajdowały się w pozycji szczególnej, ponieważ powołane zostały do życia jako republiki już w ramach systemu nadrzędnego, od którego były od początku swego istnienia całkowicie zależne. Państwa te nie powstały jako zwieńczenie wielowiekowego procesu państwowotwórczego, charakteryzującego się dojrzewaniem społeczeństwa do rozwinięcia struktur państwowych. Określenie *przedwczesne narodziny* („primature birth”), którego użyła Martha Brill-Olcott¹, mając na myśli nieprzygotowanie współczesnych państw wobec nagłej i nieoczekiwanej suwerenności, można równie dobrze odnieść do okresu powstawania republik, podkreślając jednocześnie nienaturalną ingerencję i decyzję całkowicie zewnętrzną wobec tych społeczeństw jako siłę sprawczą państwowości. Czynniki te będzie miał niebagatelny wpływ na proces „odnawiania” tożsamości narodowej tych państw. Nie pozostaje on także bez znaczenia dla procesu kształtowania się i koegzystencji dwóch rodzajów tożsamości charakterystycznych dla państw polietnicznych – etnokulturowej i państwowej².

.....
Mgr Joanna KSIĄŻEK odbywa studia
doktoranckie w Katedrze Etnologii
i Antropologii Kulturowej
na Wydziale Nauk Historycznych
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
w Toruniu.
aslawa1@o2.pl

.....
¹ Por. M. Brill Olcott, *Central Asia's New States. Independence, Foreign Policy, and Regional Security*, Washington 1997, s. 3-20.

² Por. L. Drobizheva, *Gosudarstvennaâ i ètničeskaâ identičnosti: vybor i podvižnost'*, [w:] V. Magun (red.), *Graždanskie, ètničeskie i religioznye idntičnosti v sovremennoj Rossii*, Moskwa 2006, s. 13-14, za: A. Wierzbicki, *Etnopolityka w Azji Centralnej*, Warszawa 2008, s. 179.

Jeśli chodzi o tożsamość etnokulturową, społeczeństwa Azji Środkowej stanowią przykład społeczności, które charakteryzują się bardzo wyraźną wielopłaszczyznowością sposobów identyfikacji kulturowej i etnicznej poszczególnych grup społecznych. Z kolei proces kształtowania identyfikacji państwowej czy ogólnonarodowej, zawsze, także teraz – w obliczu znikomości zjawiska społeczeństwa obywatelskiego – był sterowany odgórnie i zależał od warstw rządzących. Nie należy przy tym pomijać aspektu współzależności obu typów tożsamości jak i obu warstw decydujących. Na podstawie wielu publikacji powstałych w związku z transformacją ustrojową w Azji Środkowej można śledzić proces zmian, jakie zachodziły w kontekście poziomów identyfikacji w związku ze zmiennymi kolejami losu najpierw społeczeństw, potem republik, a wreszcie niezależnych państw.

Wydaje się, że owe dwa podstawowe poziomy identyfikacji społeczeństw Azji Środkowej istniały od bardzo dawna, bynajmniej nie od czasów utworzenia republik związkowych. W czasach przedkolonialnych formę identyfikacji oficjalnej, nadrzędnej (ale tylko w sensie obejmowania wielu grup o różnej identyfikacji lokalnej, lecz wcale nie ważniejszej) wobec naczelnika rodu, stanowiła na przykład lojalność wobec chana.

Tożsamość kulturowa stanowi ciągłość, która zarówno podlega zmianom, jak i zmienia się sama – mówi definicja słownikowa. Innymi słowy, tożsamość kulturowa istnieje w aspekcie biernym, w przystosowawczym procesie nadążania za zmianą środowiska, i w aspekcie czynnym, w dążeniu danej społeczności do modyfikacji swego środowiska³. Środowisko rozumiane w szerokim kontekście implikuje zaliczenie do zmian środowiskowych także znaczących wydarzeń historycznych, zmian na płaszczyźnie etnicznej oraz demograficznej na danym obszarze, zmiennych uwarunkowań politycznych, ideologicznych, kulturowych. Zmiany te mają albo bezpośredni wpływ na mój obszar identyfikacji, albo pośredni – o tyle, o ile zmieniają mojego „najbliższego obcego”, wobec którego sytuuję moją inność. Tożsamość etniczna narodów Azji Środkowej podlegała różnym wpływom od niepamiętnych czasów i jest to naturalne zjawisko warunkujące dynamikę procesu kształtowania się etniczności, jednak w specyficznym okresie ingerencji sowieckich natężenie zmian osiągnęło swoje apogeum. Rozmiar manipulacji dokonywanych na środowisku rozumianym zarówno kulturowo, jak i dosłownie jako ekosystem, nienaturalne zmiany konstelacji elementów wpływających na etniczność wymuszały reakcje społeczeństwa na poziomie identyfikacyjnym.

Tak jak próby kreowania tożsamości narodów tytularnych za czasów sowieckich miały wymiar ukryty, manipulatorski, tak ostatnie zmiany – po odzyskaniu suwerenności – mają charakter kreowania w formie bezpośredniego i świadomego wpływu społeczeństwa na kształt własnej tożsamości narodowej czy państwowej. Analizując zarówno wielopłaszczyznowość tożsamości centralnoazjatyckich, jak i procesy, jakim podlegały sposoby samoidentyfikacji społeczności w czasach sowieckich oraz w dobie współczesnych procesów transformacyjnych, nie można przecenić roli, jaką pełni tu tradycja, kultura tradycyjna jako integralny składnik tożsamości każdego narodu. Warto przy tym zwrócić uwagę na odmiennność sposobów wykorzystywania tej tradycji wtedy i teraz.

Aby zrozumieć, w jaki sposób świadomie tworzona jest dziś tożsamość narodowa wolnych państw, konieczna jest analiza płaszczyzn tożsamości etnokulturowej, które występowały i występują w społeczeństwach Azji Środkowej, oraz tego, jaki wpływ miała na nie polityka sowiecka.

• • • • •

³ K. Kwaśniewski, *Tożsamość kulturowa*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Kraków-Warszawa 1987, s. 352, 353.

TRADYCJA W WIELU WYMIARACH

Chociaż wydaje się, że dziś na plan pierwszy wysuwa się tożsamość państwowa oparta na opozycji wobec państw sąsiednich oraz Rosji (o czym świadczą tendencje separatystyczne i nacjonalistyczne, które obserwuje się w tych krajach, a na gruncie kulturowym podkreślanie i niejednokrotnie kreowanie odrębności swojej historii, bohaterów, mitów i symboli narodowych), to pod płaszczem identyfikacji z własnym państwem nadal kryje się kolejna, wewnętrzna i bardzo bogata warstwa form identyfikacji grup społecznych i etnicznych opartych na innych kryteriach, mających znaczący wpływ na kształt działań politycznych w danym państwie.

Historia wielkich grup etnicznych – Uzbeków, Kirgizów, Kazachów, Turkmenów i Tadyków – jest naznaczona pęknięciami i transformacjami. Z uwagi na łączenie się plemion i związków plemiennych, podboje, masowe przesiedlenia skutkujące wymieszaniem ludności koczowniczej i osiadłej, etnogeneza tych ludów jest bardzo złożona i prawie niemożliwe jest określenie, które narodowości należą do autochtonicznych a które do napływowych⁴. Uzbecy, tak jak Kirgizi i Kazachowie, byli pierwszymi federacjami rodowymi, które pojawiły się w pewnym momencie na obszarze Azji Środkowej i połączyły ze sobą zespoły różnych ludów. Te ugrupowania później wykryształizowały się w grupy etniczne, bardziej w efekcie procesów politycznych niż ewolucji naturalnej. Z czasem grupy wspólnotowe ulegały tak daleko posuniętym transformacjom, że dziś trudno ustalić ich pierwotny kształt i pochodzenie.

Złożony skład etniczny omawianych społeczeństw przekłada się na zróżnicowanie postaw tożsamościowych ich członków, przez co przy analizach tożsamości konieczne wydaje się podmiotowe potraktowanie badanej grupy i zgoda na to, że czynnikiem decydującym o jej określeniu jest jej samoświadomość dająca swój wyraz w autodefinicji grupy. Ewentualne czynniki obiektywne mogą mieć znaczenie jako kryterium jedynie jeśli są wartością identyfikującą w przekonaniu danej grupy.

Bezpośrednie pytanie o własną tożsamość – jak nazwałbyś samego siebie? – daje w odpowiedzi różnorodne określenia i miana, odpowiednio do często heterogennych czynników, które tę tożsamość kształtują, ale także w zależności od tego, kto i w jakiej sytuacji to pytanie zadaje – ważny jest tu zawsze układ odniesienia.

Do czynników środowiskowych silnie oddziałujących na kształt identyfikacji tradycyjnych społeczeństw Azji Środkowej zalicza się przestrzeń i jej ukształtowanie implikujące z kolei określony tryb życia – koczowniczy lub osiadły, oraz odpowiednie do tych trybów podziały – trybalne (rodowe, klanowe) bądź regionalne. Rozległe stepy zaadaptowane przez pasterzy – nomadów przeplatały się z żyznymi ziemiami pod uprawę i miastami ludów osiadłych oraz wysokimi górami. Tym, co daje Azji Środkowej jej unikatową konfigurację jest, zdaniem Beatrice Manz, właśnie bliskość tych różnych przestrzeni i bliski kontakt zamieszkującej je ludności⁵.

Szczególną rolę w procesie kształtowania się identyfikacji etnicznej pełni koczowniczy tryb życia. Podkreśla się tu zależność organizacji społecznej od cykliw natury, mobilności, zdolności organizacyjnych, przedkładanie własności wspólnej nad prywatną, a także skrajnie trudne warunki życia (koczownicy pustylni), wymuszające wręcz wierność i całkowitą lojalność wobec członków grupy. Społeczeństwom i krajom o proveniencji koczowniczej

• • • • •

⁴ Por. A. Wierzbicki, P. Załęski, *Trybalizm a władza w Azji Centralnej*, Pultusk 2008, s. 47.

⁵ B.F. Manz, Wprowadzenie do B.F. Manz, (red.) *Central Asia in Historical Perspective*, Oxford 1994, s. 5.

przypisuje się dziś bardziej demokratyczny charakter (w porównaniu z despotyzmem społeczeństw osiadłych), wskazując na tradycję konfrontacji i obrad charakterystyczną właśnie dla nomadów. Według A. Wierzbickiego „nomadyzm stworzył całą strukturę wartości koczownika, które były ważniejsze niż narodowość i język”⁶.

Powszechnie przyjmuje się, że ludność osiadłą zamieszkującą Azję Środkową charakteryzował silny regionalizm. Także dziś mieszkaniiec Pamiru określa się Pamirczykiem, a mieszkaniiec Samarkandy, w pierwszym rzędzie nazwie siebie Samarkandczykiem. Natomiast wśród ludów o tradycjach koczowniczych duże znaczenie zawsze miała (i ma do dziś) przynależność do wspólnoty rodowej lub klanowej⁷, odgrywająca kluczową rolę w funkcjonowaniu społeczeństwa i jego życiu politycznym. Analizując w szerszym kontekście podłoże znaczenia afiliacji rodzinnych, rodowych i klanowych, warto zwrócić uwagę na szacunek, jakim darzyli Azjaci swoich przodków. U podstaw tego stosunku stać ma tradycyjna społeczność zorientowana na cykliczne przyjmowanie czasu i widząca w przyszłości jedynie powtórzenie przeszłości. Dlatego w dalszej perspektywie za najpewniejszy i najcenniejszy uznaje ona czas, który przemija⁸.

Zarysowany powyżej podział na osiadłych i koczowników w kontekście znaczenia dla tożsamości jest podziałem uproszczonym – tożsamość jednostki najczęściej określa się poprzez przynależność do grupy identyfikującej się na podstawie kilku złożonych czynników. Oprócz grup łączących swych członków na zasadzie wspólnoty rodowej, klanowej czy regionalnej, dochodzą różnego rodzaju kombinacje oparte na czynnikach etno-lingwistycznych, socjo-religijnych czy ideologicznych. Różne rodzaje identyfikacji, mające znaczenie także w dzisiejszym świecie politycznym, nie są prostą kontynuacją podziałów w wyniku zamierzonych konfliktów między grupami ludności, lecz swoistą rekompozycją owych podziałów dokonującą się na przestrzeni lat i pod wpływem różnych czynników. Tożsamości kształtujące się na podstawie przynależności do grup są często wynikiem gry politycznej, zmieniającej z zewnątrz lub z inicjatywy samych członków grupy rodzaj „odmienności” legitymizującej istnienie takiej grupy.

Zdarza się, że poszczególne grupy określają swoją przynależność za pomocą jednakowych terminów, znaczących jednak dla każdej z nich co innego. Przykładem mogą być grupy wspólnotowe zrzeszające osoby poczuwające się do wspólnej, często antycznej genealogii, w językach miejscowych najczęściej funkcjonującej pod nazwą *awlad* lub *qawm*⁹. I tak, źródło legitymizacji istnienia *qawm* w jednej wiosce różni się od tego w są-

• • • • •

⁶ A. Wierzbicki, *Etnopolityka*, s. 185.

⁷ Teoretyczne i szczegółowe definicje pojęć takich, jak „ród”, „plemień” i „klan” w odniesieniu do Azji Środkowej w różnych publikacjach różnią się między sobą, a różnice te są dosyć płynne. Na potrzeby niniejszej publikacji przyjąłam dość ogólne i raczej powszechnie podzielane definicje tych pojęć w ujęciu Gregory’ego Gleasona: Klan można w przybliżeniu określić jako sieć osób wywodzących swoje pochodzenie od jednego, rzeczywistego lub domniemanego przodka, połączonych wspólnymi interesami czy to ekonomicznymi, czy politycznymi, opierającą się na wzajemnych zobowiązaniach, a także specyficznej, bezwzględnej lojalności członków grupy wobec klanu. Rodem nazwać można rodzinę w najszerszym sensie, czyli grupę osób powiązanych ze sobą więzami krwi. Ród podkreśla raczej związek krwi, lojalność wśród krewniaków jest dana z góry, nie poddana próbie i bezwarunkowa, natomiast klan uwypukla aktywną stronę związku, solidarne działania w dążeniu do wspólnego celu oraz lojalność opartą nie tylko na apriorycznych więzach krwi, lecz na wzajemnej przydatności grup składowych klanu, na zaufaniu i odwzajemnionej pomocy najczęściej o podłożu ekonomicznym (G. Gleason, *The Central Asian States Discovering Independence*, Oxford 1997, s. 46). Klan Gleasona można porównać z zaproponowaną definicją rodu formalnego, w odróżnieniu od nieformalnego, u K. Moszyńskiego (*Ludy pasterskie. Ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Cieszyń 1996, s. 11).

⁸ M. Łabędzka-Koecherowa, *Mitologia ludów tureckich (Syberia Południowa)*, Warszawa 1998, za: A. Zamaraeva, P. Załęski, *Tożsamość kulturowa narodów Azji Centralnej*, „Społeczeństwo i Polityka” 2006 nr 3, s. 80.

⁹ Członkowie tych grup nie potrafią często odtworzyć swej genealogii dalej niż kilka pokoleń wstecz, co wskazuje na to, że w rzeczywistości nie tyle wspólne pochodzenie w praktyce ustanawia i legitymizuje grupę, ile fakt wspólnego życia, stopień endogamii oraz relacja różnicującej opozycji w stosunku do innych.

siedniej. Oliver Roy ilustruje to przykładem opozycji między *khwaja* i *fukara*. W dolinie Fergany grupa określająca siebie jako *khwaja* wywodzi swoje pochodzenie od przodków, którzy z własnej woli przyjęli religię muzułmańską, natomiast za *fukara* uważa tych, których przodkowie przyjęli islam pod przymusem. Jednak tuż nieopodal, w Chadak, tadżyckiej dolinie w północnej Ferganie w Uzbekistanie, *khwaja* są dla tutejszej społeczności lokalnej potomkami bejów, posiadaczami ziemskimi sprzed rewolucji bolszewików, którzy zostali wywłaszczeni z „pomocą” *fukara*¹⁰.

Każda grupa ma własny sposób odczytywania przeszłości, nie zawsze zgodny z rzeczywistością historyczną, za to perfekcyjnie legitymizujący historyczne, społeczne, osadnicze pierwszeństwo swojej grupy w odróżnieniu od grupy innej. Zresztą nie tyle prawdziwość historyczna genezy liczy się tutaj dla członków grupy, ile odrębność dzięki tej domniemanej historii uzyskana, a przede wszystkim pozycja polityczna tej grupy.

Zasada politycznej dominacji i kontroli resortów przez pojedynczą, w większości endogamiczną grupę, przeszła doskonale z epoki chanatów w epokę ZSRR, a potem w epokę niezależności. Przed erą sowiecką grupy i frakcje były odpowiedzialne za podatki, miały określone prawa (dotyczące ziemi i wody) oraz określone obowiązki i zbiorową odpowiedzialność. Po rewolucji bolszewickiej ważny dla grupy stał się udział w zasobach wodnych albo wysoka pozycja kołchozu, do którego grupa należała. Jeszcze później istotne stało się członkostwo w grupie wcielonej w ważne jednostki administracyjne, polityczne i ekonomiczne. W dzisiejszych czasach wspomniane podziały funkcjonują nadal w świadomości społeczeństw środkowoazjatyckich i są kluczowe dla życia politycznego byłych republik Azji Środkowej. Istnieją zarówno w życiu codziennym (preferencje małżeńskie, sąsiedztwo, sieć klientów, mafia), jak i politycznym (frakcje polityczne, społeczne pochodzenie szefa partii itp.)¹¹. Grupy wspólnotowe w wioskach łączą się w tzw. *mahalle*, czyli sąsiedztwa, których liczba odpowiada liczbie meczetów w miejscowości. W miastach także powstają *mahalle* skupiające przeważnie ludzi pochodzących z tego samego regionu, grają one jednak jakąś rolę polityczną tylko wtedy, gdy reprezentują sobą podział polityczny na wyższym poziomie. I tak na przykład to, że w mieście Kulab w Tadżykistanie są ulice Samarkandczyków i ulice Fergańczyków, nie ma większego politycznego znaczenia, w przeciwieństwie do *mahalli* Pamirów i Karategińczyków w Duszanbe, które w czasie wojny domowej zmobilizowały się i udzieliły wsparcia dla odpowiadających im frakcji regionalnych. Przynależność do małych grup jest brana pod uwagę w sferze osobistych relacji, w przebiegu kariery, a także w wewnętrznych walkach elity rządzącej. Wspieranie swoich kandydatów na drodze kariery politycznej, protekcja na różnych szczeblach działalności społecznej i zawodowej, jest w krajach Azji Środkowej oczywistością. Rządzący od czerwca 1991 do końca 2006 roku prezydent Turkmenistanu, choć zaprzeczał jakoby popierał jakiegokolwiek konkretny klan w swoim kraju, twierdząc, że jest sierotą i nie łączy go więzy z żadnym rodem¹², w rzeczywistości należy do najliczniejszego rodu *Tekke*. Z jego polecenia zostało też ufundowane specjalne archiwum zajmujące się jedynie rekonstrukcją drzewa genealogicznego głowy państwa¹³. W Kazachstanie więzy klanowe i rodowe kwitły do późnych lat 20., kiedy to członkowie różnych grup wspólnotowych rywalizowa-

• • • • •

¹⁰ O. Roy, *The New Central Asia. The Creation of Nations*, New York 2000, s. 20.

¹¹ Wystarczy wspomnieć, że dwie główne frakcje polityczne walczące ze sobą w Tadżykistanie to tzw. wspólnoty regionalne *Kulabi* i *Gharmi*, obydwie pochodzenia tadżyckiego. Władza w Uzbekistanie należy głównie do frakcji *Jizak-Samarkand*, w Turkmenistanie do rodu *Tekke*, a w Kazachstanie do „starszego żuzu”.

¹² N. Andriejew, *Central Asia Looks towards the East*, „New Times” 39, 1992, s. 21, cyt. za: A.M. Khazanow, *After the USSR. Ethnicity, Nationalism, and Politics in the Commonwealth of Independent States*, Wisconsin 1995, s. 125.

¹³ „Moscow News” 15 [April 15-21, 1994], s. 6; cyt. za: A.M. Khazanow, dz. cyt., s. 125.

li ze sobą o dogodne pozycje w szeregach Partii Komunistycznej i w lokalnym aparacie administracyjnym. Straciły jednak na znaczeniu podczas procesów sedentaryzacji i kolektywizacji, a także wskutek masowej migracji w czasie wielkiego głodu we wczesnych latach 30. Na niektórych obszarach tzw. „dystrybucja dóbr” nadal zależy od identyfikacji klanowej, a przynależność do jednego z trzech żuzów nadal jest ważna w tym społeczeństwie. Są to „Starszy żuz” w południowym, „Średni żuz” w północnym i wschodnim oraz „Młodszy żuz” w zachodnim Kazachstanie. Nadal panuje w tym kraju niepisane prawo zachowywania względnej równowagi liczebnej reprezentantów poszczególnych żuzów wśród państwowej nomenklatury¹⁴. Podobnie ważne afiliacje klanowe są w Kirgistanie, choć oficjalnie zaprzecza się, jakoby grały one w państwie jakąś rolę. Kiedy pierwszy prezydent wolnego Kirgistanu, Askar Akajew, zaczął swoją prezydenturę, jego wybór związany był z tarciami nie tylko między reformistami a konserwatystami, ale i między północą a południem kraju. Prezydent deklarował negatywne nastawienie wobec polityki klanowej, sam natomiast należy do potężnego rodu *Sary-Bagysz*. Każdy w Kirgistanie wie, że prezydent jest potomkiem Szabdana, arystokraty z klanu *Tynai*, który w połowie XIX wieku uznał i pomógł zainstalować rosyjską władzę i został za to nagrodzony przez rosyjski rząd. To właśnie fakt, że większość stanowisk w otoczeniu Akajewa okupowana była przez ludzi z północnych regionów Czui i Talas, uczynił z deputowanych z południowych rejonów kraju zagorzałych przeciwników prezydenta, z południa uczynił centrum opozycji wobec politycznej dominacji północy i wywołał marcową rewolucję w Kirgistanie w 2005 roku. (Obrany po rewolucji tulipanowej prezydent Kurmanbek Bakijew faworyzujący z kolei frakcję południową także wkrótce musiał ustąpić przed falą protestów w 2010 roku.)

Podział polityczny kraju na frakcje północną i południową funkcjonuje także w Tadżykistanie. Przyczynę wojny domowej w tym kraju (1992-1997) wyjaśnia się sporem komunistów z islamskimi fundamentalistami, lecz równie dobrze można na nią spojrzeć jak na zatarg między frakcjami regionalnymi, które wybrały odmienne orientacje polityczne.

SOWIETYZACJA – KREACJA NA ZASADZIE MANIPULACJI

Kurs polityczny Rosji obrany po rewolucji październikowej stanowił kontynuację polityki carskiej wobec ludów Azji Środkowej, zmierzającej do utworzenia multietnicznego imperium. Obawy przed reformatorskimi ruchami panislamskimi i pantureckimi, zagrażającymi wartościom obowiązującej ideologii oraz granicom mocarstwa kazały wzmocnić i przeciwstawić reformatorom islamski konserwatyzm oraz zachęcić muzułmanów do podziału na grupy narodowe. W tym celu należało wydzielić, zdefiniować i uznać za odrębne jednostki narodowe środkowoazjatyckie grupy etniczne oraz dokonać reorganizacji administracyjnej obszaru, przyznając uznanym narodowościom terytoria państwowe.

Podział terytorialny dokonany w roku 1924 był „aktem założycielskim” republik, które – zachowując te same granice – w 1991 roku stały się państwami niezależnymi. Był także wyrazem jedyne w swoim rodzaju i skali fałszu w procesie kreowania państw, języków i historii, nie wspominając o folklorze i literaturze mieszkańców Azji Środkowej.

Praktyki przydzielania populacjom terytoriów w myśl zamierzeń strategii politycznej uprawomocniane były przez odwołanie się do etnogenezy popartej teorią marksistowską oraz stalinowską wizją, w której ostatecznym wyznacznikiem i kryterium, a zarazem esencją narodu był język. Arbitralny proces „przydzielania” i nazywania republik według potrzeb musiał

• • • • •

¹⁴ A.M. Khazanow, dz. cyt., s. 126.

spowodować, że wiele grup etnicznych zostało pominiętych i zignorowanych. Etnogeneza miała pokazać na przykład, że grupy etniczne uzbecka, kazachska czy tadżycka uformowane zostały za czasów starożytnych i przechodziły różne stadia ewolucyjne, zawsze jednak na terytoriach, które dziś uczyniono ich republikami. W praktyce najpierw przydzielano terytorium, a potem „odnajdywano” odpowiednią historię i genezę społeczności „odwiecznie je zamieszkującej”. Lingwistyka nie miała wiele wspólnego z rzetelnymi badaniami, wiele czasu natomiast zabierało badaczom kodowanie i klasyfikowanie języków odpowiednio do ideologii i stosownie do kryteriów, jakie musiała spełnić dana grupa stając się państwową jednostką administracyjną, gdy taka potrzeba zaistniała. I tak na przykład odkąd zdecydowano o istnieniu tadżyckiej grupy etnicznej, zadaniem lingwistyki było wydzielenie *post factum*, a w rzeczywistości spreparowanie odpowiadającego jej języka – tadżyckiego¹⁵.

Narodowość nieposiadająca języka pisanego nie mogła posiadać też terytorium. Jeśli zatem zaistniała polityczna potrzeba nadania jednostki terytorialnej takiej właśnie grupie (np. Baszkirów czy Karakalpaków), język pisany musiał zostać stworzony. Mógł się on szybko stać językiem literackim, jeśli zdołano przekonać kilku poetów do napisania w tym języku poematu lub socjalistycznej powieści realistycznej. Zasada definiowania i przyznawania terytorium na podstawie języka prowadziła do powstawania najdziwniejszych tworów i anomalii, zarówno w teoretycznych uzasadnieniach, jak i w praktycznych działaniach. Odkąd Żydzi zostali uznani za narodowość, zdecydowano, że ich językiem jest jidysz, a przynależnym terytorium Birobidżan w głębokiej Syberii. Uznanie hebrajskiego jako języka Żydów prowadziłoby do zdefiniowania ich jako grupy religijnej, a to było nie do zaakceptowania w przyjętej teorii dotyczącej narodowości¹⁶ (Roy 2000: 65).

Wysiłki, by uczynić nowo powstałe republiki homogenicznymi pod względem etnicznym czynione były nie tylko na polu naukowym. Mimo że teoretycznie mniejszości etniczne w ramach republik tytularnych cieszyć się mogły „wolnością kulturową”, wkrótce stało się jasne, że ktoś, kto chciał kontynuować swoją karierę (np. zawodową), musiał określić się jako przedstawiciel nacji tytularnej. W Uzbekistanie na przykład podczas akcji narodowej rejestracji zachęcano nie-Uzbeków, zwłaszcza Tadżyków, by w oficjalnych dokumentach zadeklarowali się jako Uzbeki ze względu na możliwe wsparcie ze strony aparatu rządowego¹⁷. Podczas podziałów administracyjnych w 1924 roku uzbeckojęzyczna grupa zwana *Khidyr Ali* niejako zmuszona została do zredefiniowania siebie jako Turkmenów, by nie zostać odciętą od swojej tradycyjnej przestrzeni ekonomicznej, która nagle miała zostać przyporządkowana Turkmenistanowi.

W zależności od panującej w danym momencie sytuacji politycznej w ZSRR i poza jego granicami, a co za tym idzie, od obranej strategii politycznej, między 1924 a 1937 rokiem grupy etniczne, narodowości, języki, dialekty pojawiały się i znikaly, były klasyfikowane raz w jeden, raz w inny, całkowicie odmienny sposób. Jedne nacje z tych samych powodów faworyzowane, inne z kolei wymazywane z pamięci i mapy świata stanowiły narzędzia gry politycznej, głównie przeciwko dwóm rywalom Rosji – Iranowi i Turcji. Z jednej strony, by osłabić rywali, wspierane były grupy narodowościowe stanowiące mniejszości w państwach graniczących z ZSRR, zwłaszcza w Turcji i Iranie, i które wobec silnej polityki narodowościowej tych państw uznających jeden język oficjalny czuły się dyskryminowane. Dlatego narodowością faworyzowaną, posiadającą gazety, szkoły i radiostacje, byli w tym okresie Kurdowie, będący niczym as w rękawie w ewentualnej próbie sił Rosji

• • • • •

¹⁵ O. Roy, dz. cyt., s. 64.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ T. Atabaki, *The Impediments to the Development of Civil Societies in Central Asia*, [w:] T. Atabaki, J. O’Kane, (red.), *Post-Soviet Central Asia*, New York 1998, s. 40.

z Turcją i Iranem. Z drugiej strony, by zapobiec tendencjom jednoczącym ludzi kultury perskiej po obu stronach granicy ZSRR, podejmowano działania mające zniwelować „perską tożsamość” i zbytnie manifestowanie akcentów perskich w Azji Środkowej. W tym celu przyłączano perskie grupy etniczne na zasadzie mniejszości do większych nieperskich, czego przykładem może być przyłączenie grup *Taleszi* i *Tat* do Azerów. Konsekwencją tej praktyki było także połączenie Tadżyków z Uzbekami w jednym terytorium (1924) (w którym Tadżykowie byli oczywiście mniejszością). Paradoksalnie, gdy w 1928 roku sytuacja polityczna się zmieniła i w Afganistanie Tadżykowie doszli do władzy, automatycznie włączono Tadżyków do gry, oferując im stworzenie odrębnej republiki sowieckiej¹⁸. W 1929 roku Tadżykistan został oddzielony od Uzbekistanu jako kolejna republika sowiecka, lecz Samarkanda, będąca w zasadzie miastem tadżyckim, przypadła Uzbekistanowi. Zmieniono zatem stolicę republiki Uzbekistanu z Samarkandy na Taszcent – miasto tureckie, co przyczyniało się od tej pory do erozji wspólnego tadżycko-uzbeckiego dziedzictwa. Ten podział pozostawił gorycz po obu stronach: Tadżykowie tęsknili za Samarkandą, a Uzbeki postrzegali niezależność Tadżykistanu jako coś, co zostało im narzucone¹⁹.

By odseparować w rzeczywistości bardzo do siebie zbliżone języki Tadżyków i Irańczyków – oba należące do grupy języków irańskich (literacki język Tadżyków prawie wcale nie odróżniał się od perskiego) – skomponowano dla Tadżyków nowy język, wybierając z wielu dialektów perskich kombinacje językowe odróżniające się od perskiego Irańczyków²⁰. Podobne manipulacje miały miejsce jeśli chodzi o języki tureckie. Po wprowadzeniu wspólnego alfabetu – cyrylicy, aby uniknąć kolejnej płaszczyzny potencjalnej jedności, wprowadzano do alfabetów sztuczne różnice, przeważnie w transkrypcji. Kolejne reformy alfabetu powodowały odseparowanie inteligenckich warstw społeczeństwa od literatury poprzednich generacji, a zatem i przedsowieckiej przeszłości.

Wspomniane podziały musiały odcisnąć swoje piętno w sferze identyfikacji społeczności nimi dotkniętych, zmieniając jej dotychczasowy wymiar i podstawy, choć ponadetniczne wspólnoty pozostały w dużym stopniu nietknięte i w rejonach rolniczych nadal tworzyły podstawę tzw. bloków tożsamościowych. Za ich pomocą udało się zniwelować ewentualne skutki ruchów „pan-”. Stricte polityczne motywy dokonywanych zmian maskowane były przez naukowe uzasadnienia, które tak bardzo wtopiły się w świadomość społeczną, że spotkać je można dzisiaj nie tylko w umysłach, ale i w posunięciach politycznych przywódców niezależnych państw.

Oprócz podziałów administracyjnych brzemienne w skutkach były też inne posunięcia polityczne stosowane przez władzę sowiecką, m.in. plan kolektywizacji i korenizacji realizowany na obszarze Azji Środkowej.

Zadaniem kolektywizacji zainicjowanej podczas pierwszego planu pięcioletniego (1928-1932) było wyrugowanie wszelkich form nomadyzmu na terenach Azji Środkowej oraz przywiązywanie ludności chłopskiej do ziemi, która została im przydzielona. Przy okazji bardzo

• • • • •

¹⁸ O. Roy, dz. cyt., s. 68.

¹⁹ Sztańdardowym przykładem celowości i przebiegłości niektórych zamierzeń administracyjnych są granice trzech państw – Uzbekistanu, Tadżykistanu i Kirgistanu w Dolinie Fergańskiej. Spoglądając na ten obszar na mapie, można się łatwo dopatrzeć tendencji do komplikowania kombinacji etnicznej republik przy wykorzystaniu warunków klimatycznych i ukształtowania terenu, celem niedopuszczenia do samowystarczalności, a zatem niezależności jednej republiki od pozostałych. I tak na przykład Samarkanda – miasto tadżyckie przypada Uzbekistanowi, natomiast Osz i Dżalalabad – miasta populacji uzbeckiej zostają włączone do Kirgistanu, z kolei Chodżent przypada Tadżykistanowi. Granice w Dolinie Fergańskiej przebiegają w ten sposób, że aby dostać się z Taszcentu do Fergany (oba miasta w Uzbekistanie), nie chcąc ryzykować o wiele dłuższej podróży przez góry, należy przekroczyć dwukrotnie granicę z Tadżykistanem. Droga łącząca Duszanbe (stol. Tadżykistanu) z Chodżentem wiedzie przez Uzbekistan i Kirgistan (między październikiem a majem drogi tadżyckie są nieprzejezdne z powodu śniegu).

²⁰ O. Roy, dz. cyt., s. 75.

pożądanym było pozbycie się za jej pomocą typowej w tym regionie struktury społecznej opartej na tradycyjnych rodowych, klanowych lub innych wspólnotach lokalnych. Władze sowieckie żywiły nadzieję, że struktury te ulegną samoczynnemu rozsądzeniu w wyniku wcielenia społeczności wiejskich w nowe ramy organizacyjne, jakimi były kolchozy. Nie spodziewanie jednak okazało się, że nowe, narzucone przez państwo struktury stwarzają możliwość kontynuowania w ich ramach egzystencji tradycyjnych grup wspólnotowych w nieco zmienionej formie. W systemie sowieckim i według idei kolektywizmu egzystencja społeczna była skonstruowana wokół przynależności do grupy i obligowała jednostkę do identyfikowania się z nią. Grupa pełniła rolę społecznego mediatora dla jednostki – na podstawie członkostwa konkretnej grupy załatwiano paszport, poprzez grupę istniał dostęp do podstawowych usług społecznych, prawo do budowy domu, podróżowania itd. Sowiecka socjotechnika w tym przypadku wpisywała się częściowo w mentalność i zasady funkcjonowania społeczeństwa tradycyjnego, dlatego z taką łatwością tradycyjne struktury zostały przeniesione na teren nowych. Poszczególne grupy społeczne – klany, *mahalle* czy grupy rodowe – zostały wcielone do kolchozu. Kolchoz tworzyła jedna wspólnota, np. jeden klan, albo też poszczególne grupy stanowiły podjednostki, tzw. brygady i podbrygady kolchozu. Czasami w wyniku znalezienia się w jednym kolchozie kilku konkurujących ze sobą grup następowała reorganizacja sympatii i antypatii grupowych, tworząc nowe koalicje i układy zależności, lub też kolchoz, skupiając różnorodne „niezrzeszone” wcześniej grupy, sam stawał się czymś na kształt wielkiego klanu, podkreślającego swą zbiorową tożsamość na zasadzie odrębności od innego kolchozu. W ten sposób sieć kooperacji i porozumienia łącząca poszczególne części wspólnoty została w dużej części zachowana albo też na nowo stworzona.

Nowo wprowadzone elity lokalne zgodnie z założeniami korenizacji od 1940 roku, mające za zadanie pośredniczyć między centralną władzą państwową a jej odległymi prowincjami, to jest nie tylko kontrolować w imieniu władzy społeczeństwo, ale i je reprezentować, nie tworzyły osobnej i niezależnej klasy rządzących, lecz ich pozycja i prestiż zależały od grupy ludzi, nad którymi sprawowały pieczę. Siła nowych członków elity pochodziła z dobrego – korzystnego dla obu stron pośredniczenia między grupą wspólnotową a władzą centralną, a nie z wykorzystywania grupy w celu osiągnięcia dóbr własnych. Ta współzależność notabli i społeczeństwa wspomagała w zasadzie tradycyjne formy stosunków patrona i klienta i niemal spowodowała odrodzenie się kadry starego typu w rodzaju *bęja*. Z aparatem władzy i nadzoru państwa reprezentowanego przez rady większej jednostki terytorialnej – rejonu czy okręgu, współzawodniczyła nieformalna samoorganizacja w wioskach wchodzących w skład kolchozu – rada starszych – oraz pomniejsi notable pełniący swą rolę za pomocą nieformalnych spotkań i wykorzystywania sieci powiązań.

Przymusowe osiedlenie ludności koczowniczej i przesiedlenia zmieniały dotychczasowy skład ludnościowy poszczególnych obszarów, ich ekologię i równowagę demograficzną. Doprowadzało to do wielu sporów między ludnością tubylczą i napływającą. Najczęściej chodziło o ziemię i wodę, których zasoby kurczyły się wraz z napływem ludności. W nowej sytuacji klótnie i antagonizmy wybuchały także między grupami etnicznymi, które wcześniej żyły obok siebie w zgodzie. Przesiedlenia ludności powodowały redukcję opozycji między poszczególnymi rodami i konsolidowanie wspólnej tożsamości geograficznej w sensie miejsca pochodzenia, a więc paradoksalnie wzmacniały tożsamość terytorialną. Można zatem powiedzieć, że transfer ludności powodował transfer tożsamości, to znaczy przymusowo przesiedlona grupa określała się odtąd według miejsca, skąd przybyła, rezygnując częściowo z dotychczasowej podstawy swej identyfikacji (np. religijnej).

Władze sowieckie świadome były sztuczności granic obszarów nowych republik, a zatem i tego, że zróżnicowana identyfikacja mieszkańców Azji Środkowej była nieadekwatna do jednej wspólnej wszystkim mieszkańcom danej republiki tożsamości narodowej. Dlatego zadaniem polityki narodowościowej tamtego okresu stało się wykształcenie nowej tożsamości narodowej, odpowiadającej nowemu podziałowi Azji Środkowej. Taktyką tej polityki stało się „zakotwiczenie etniczności w powstawaniu państwa, poprzez wyposażenie tych ludów w możliwie najsilniejszy potencjał emocjonalnego przywiązania do zauto-nomizowanych narodowych terytoriów oraz w narodowe instytucje kulturalne”²¹. Bardzo ważnym czynnikiem przywiązywania emocjonalnego do państwa była działalność intelektualistów. Dla wielu z nich zlecona działalność naukowa na tym właśnie polu badań okazywała się jedyną dopuszczalną działalnością w obecnym systemie. Tematyka narodowa dawała im szansę kariery lub choćby możliwość prowadzenia badań. Efekty wysiłków badawczych musiały być do granic wybiórcze i, jak wcześniej wspomniana działalność lingwistów, sprowadzały się do poszukiwania potwierdzeń i uzasadnień dla ustalonego z góry porządku, a także kreowania specyficznej narodowej świadomości, ponieważ ograniczonej do niewielu dopuszczalnych i powierzchownych elementów kultury danego narodu. Rozpoczęło się podsyć „od zewnątrz” współzawodnictwo między republikami o spuściznę kulturową potwierdzającą status narodowy. Literatura i nauki humanistyczne stały się źródłem rywalizacji między republikami. Tadzycy archeolodzy poszukiwali swoich antycznych przodków w postaci Sogdian i Zoroastrian, uzbekcy – korzeni tureckich i miejsca pochówku wodza Tamerlana. Rozgorzały bitwy o pochodzenie wzmacniających prestiż kluczowych postaci ery muzułmańskiej, jak w przypadku Nezami (urodzony w Ganji w 1141 roku) uznawanego przez Azerów za Turka, za Tadzików natomiast za Persa.

Zaoferowana przez system sowiecki definicja kultury narodowej, w stopniu, w którym to nie zagraża programowi ideologicznemu, sprowadzała się raczej do akcentowania elementów folklorystycznych – muzyki i tańca, zdobnictwa, zwyczajów. Konstruując zbiory symboli narodowych koncentrowano się na kliszach akcentujących różnice między republikami – elementach ubrania (różne nakrycia głowy odróżniające Kazachów od Kirgizów oraz Uzbeków od Tadzików), kuchni (obowiązkowa konina na stole kazachskim), zwyczajowych. Forma kultury etnicznej mogła być narodowa, treść natomiast spełniać musiała wymogi ideologii „międzynarodowej” uznającej prymat Rosji. Praktykowana była oczywiście cenzura niebezpiecznych fragmentów ludowych eposów i temperowanie zbyt reakcyjnego charakteru herosów antycznych.

Folkloryzacja kultury Azji Środkowej, jej spłylenie i sprowadzenie jedynie do formy z pominięciem społecznej i ideowej treści kulturowej miało być otwarciem drogi do zainstalowania w jej ramach nowej, sowieckiej zawartości. Jednak ideologia ta była pusta dla ludności republik południowych, dlatego punkt ciężkości przez lata stanowiła właśnie forma. Za najpopularniejszy wyraz formy kulturowej można uznać język i właśnie język lokalny starano się zachować przez wszystkie lata dominacji sowieckiej. Zachowywano go mimo preferującego język rosyjski systemu nauczania, w niektórych sferach chroniono przed rosyjskimi zapożyczeniami²². Z treścią narodową kraje Azji Środkowej będą mieć kłopoty już zawsze. Problem ten pojawi się po raz kolejny w momencie odzyskania suwerenności, kiedy język znów stanie się głównym narzędziem manifestowania odrębności etnicznej oraz głównym składnikiem kultury narodowej.

• • • • •

²¹ U. Halbach, *Das sowjetische Vielvölkerimperium, Nationalitätenpolitik und nationale Frage*, Mannheim 1992, s. 33.

²² W Uzbekistanie już w 1960 r. powstała tendencja do rezygnacji z rosyjskich końcówek przy nazwiskach.

ISLAM JAKO WYZNACZNIK TOŻSAMOŚCI WCZORAJ I DZIŚ

Nie sposób w rozważaniach nad tożsamością społeczeństw Azji Środkowej pominąć jeden z głównych filarów kultury tego obszaru, jakim jest islam. Islam jest nie tylko religią praktykowaną od wieków na tym obszarze, jest też stylem życia i obyczajem, a także (być może nawet przede wszystkim) wyznacznikiem tożsamości. Wszechobecna w świecie islamu „muzułmańska świadomość”, czyli idea bycia muzułmaninem, wymagająca komunikacji z Allachem i narzucająca obowiązki zgodnego z jego zaleceniami postępowania, jest typowa także dla muzułmanów w Azji Środkowej. A jednak islam w krajach tego obszaru jest tworem specyficznym i dość zróżnicowanym. Przeważa tu zdecydowana większość sunnicka, mniejszość szyicka usytuowana jest głównie w Azerbejdżanie, a Ismaelici mieszkają głównie w Tadżykistanie i w zachodnim Pamirze. Różnice w formie wyznania oraz jego intensywności i głębi mówią dużo o korzeniach środkowoazjatyckiej kultury, a różnice między islamem wczorajszym i dzisiejszym świadczą o wpływie okresu sowieckiego. Różnice w obrębie jednego odłamu wyznania uzasadnia się przeważnie różnicami pomiędzy osiadłymi rolnikami, a nomadami i pół-nomadami, pomiędzy mieszkańcami wsi i miast, pomiędzy ludami osiadłymi bliżej ośrodków świata islamskiego i tymi usytuowanymi na peryferiach, w końcu między zislamizowanymi w czasie rozkwitu wiary muzułmańskiej i tymi, którzy przyjęli tę wiarę u schyłku potęgi islamu. Nieco inny podział bazuje na różnicy między strefami organizacji plemienną (Kazachowie, Turkmeni i Kirgizi) i obszarami długotrwałego osadnictwa miejskiego zislamizowanego po najeździe Arabów (Tadżykowie oraz Uzbegy z Transoksanii). Generalnie, na podstawie tych i innych kryteriów, uznaje się islam dzisiejszego Tadżykistanu, Turkmenistanu i Uzbekistanu za głębiej zakorzeniony i o większej sile oddziaływania niż islam Kazachstanu i Kirgistanu, określane jako bardziej powierzchowny, „lżejszy”.

Wszystkie grupy mniej więcej w równym stopniu dotknęła programowa ateizacja. Motywacja polityki sowieckiej atakującej islam i instytucje odpowiedzialne za jego społeczną reprodukcję i trwanie była zarówno ideologiczna, jak i pragmatyczna. Ideologicznie islam i religia w ogóle były niezgodne z wymogami nowoczesnego stylu życia, który cechować miał sekularyzm, równość, racjonalność i postęp techniczny, dlatego nie mogły być tolerowane. W praktyce islam dostarczał wspólne i spójne ramy intelektualne i organizacyjne dla heterogenicznych narodów²³. Dlatego islam i muzułmańscy działacze stali się celem wielokrotnionych ataków państwa sowieckiego. Wielu muzułmańskich uczonych i przywódców zostało zamordowanych, zniesiono sądy szariatu, niszczone islamskie teksty i literaturę, demolowano i zamykano meczety i medresy, konfiskacie uległy dobra ziemskie duchownych muzułmańskich, zabronione zostały publiczne formy modlitw i rytuałów, a także pielgrzymki do Mekki, zakazano drukowania i rozpowszechniania Koranu, zmieniono muzułmańskie formy nazwisk. Zaatakowane zostały także tradycyjne, oparte na pokrewieństwie lub religii, struktury hierarchii społecznej, relacje w odniesieniu do poci i rodziny oraz wszystkie muzułmańskie normy określające prawa prywatnej własności i dziedziczenia.

Atak na islam oraz muzułmańską strukturę i funkcję rodziny, podobnie jak propagowanie alternatywnego modelu zachowań moralnych bazujących na komunistycznej ideologii, miał być niższy i mniej efektywny na obszarach rolniczych²⁴, jednak sukces sowieckiej propagandy edukacyjnej, politycznej i ekonomicznej w osłabianiu i niszczeniu tradycyjnych

²³ Prawie cały ruch oporu wobec rosyjskiej penetracji obszaru Azji Środkowej, włączając antybolszewicki ruch Basmaczów, został zmobilizowany w imieniu islamu.

²⁴ N. Shahrani, *Central Asia and the challenge of the Soviet legacy*, „Central Asian Survey” 1993, 12(2), s. 131

islamskich form kulturowych był znaczny. W przeciwieństwie do tzw. islamu wysokiego, oficjalnej jego formy, na którą głównie skierowane były sowieckie ataki antyreligijne, islam popularny wraz z jego wymiarem kulturowym umacniał swą pozycję przez cały okres dominacji sowieckiej, będąc niejako sprzeciwem wobec akcji ateizacyjnej. I choć wiedza płynąca z nauczania islamskiego podupadła, poczucie braterstwa wyznaniowego, rytuały i kult lokalny nie tylko przetrwały, ale stały się głównym wyznacznikiem i znakiem charakterystycznym ludności Azji Środkowej²⁵.

Odradzanie się islamu rozpoczęło się już u schyłku imperium sowieckiego, wraz z osłabieniem polityki antyislamskiej. Od momentu odzyskania niepodległości, także za sprawą tendencji nacjonalistycznych, nowe państwa kontynuują tzw. potoczną wersję islamu. Państwa takie jak Turkmenistan, Uzbekistan i Tadżykistan, w których odrodzenie idei islamu jest ściśle związane z tendencjami nacjonalistycznymi, traktują islam jako nieodłączny od swej nowej tożsamości. Nacjonalistycznie zorientowane władze w Uzbekistanie i Turkmenistanie (pierwsze dziesięciolecie po niezaleźności) pragnęły zachować wagę islamu i wcielić jego symbole w obraz nowego państwa narodowego, zachowując przy tym zdecydowane zwierzchnictwo państwa nad islamem. Dla tych państw islam odgrywał bardzo ważną społeczną rolę – wcześniej zaczęły się one powoływać na moralne zasady islamu i jego reguły społecznego zachowania w celu rozprawienia się z przestępczością, korupcją i innymi społecznymi chorobami (świadczą o tym może włączenie muftiego Taszkentu do państwowego komitetu walki z przestępczością w Uzbekistanie już u schyłku imperium sowieckiego w 1989 roku). Liderzy Turkmenistanu i Uzbekistanu przyjęli rolę zwierzchników społeczeństw muzułmańskich, lecz składając przysięgę prezydencką na Koran, jednocześnie, jak zresztą wszystkie państwa Azji Środkowej, wprowadzili zagwarantowaną konstytucją rozdział religii od państwa. Pozostałe dwa państwa, Kirgistan i Kazachstan, chcąc nie chcąc, musiały ograniczać swe poparcie dla islamu – w Kirgistanie z uwagi na silny blok rosyjski wspierający ówczesnego prezydenta Akajewa, w Kazachstanie także z uwagi na Rosjan stanowiących niemuzułmańską połowę populacji kraju. Gdy w sąsiednim Tadżykistanie polityczne ugrupowanie islamskie, jako opozycyjne wobec rządu i prezydenta Nabijewa, przyczyniło się do wybuchu wojny domowej, we wszystkich republikach Azji Środkowej zaczęto obawiać się rosnących w siłę frakcji islamskich stwarzających, według władz, zagrożenie dla równowagi i pokoju w państwach. W obawie przed powstaniem zbyt silnych opozycji zaczęto utrudniać rejestrację albo wręcz delegalizowano wszelkie partie polityczne związane z radykalną formą islamu. Postanowiono zwiększyć czujność i umocnić zwierzchnictwo nad instytucjami religijnymi, także prawne, oraz kontrolę nad klerem, jak również zapewnić sobie prawo delegalizowania religijnych ruchów mogących szkodzić władzy państwowej.

Wzmocnienie związanej z islamem narodowej tożsamości obywateli nowych państw oraz zabieganie o powszechną lojalność obywateli wobec państwa zmusiło Turkmenistan, Tadżykistan i Uzbekistan do złagodzenia relacji państwo – islam. Wzorem państwa na tym polu, a także na polu reform ekonomicznych i społecznych, była Turcja, której program rozwojowy miał stać się drogą rozwoju państw Azji Środkowej, a przede wszystkim przykładem kompromisu jako oddzielenia państwa od religii, przy jednoczesnym respektowaniu uczuć religijnych wszystkich obywateli. Jednak dialog z klerem muzułmańskim w kwestiach wyznaczenia granic ingerencji obu sfer życia społecznego i ewentualnego zawarcia układu nie leżał w naturze postsowieckich władz. Liderzy tych państw pragnęli stworzyć swój wizerunek jako obrońcy i strażnika islamu, umożliwiając większe spektrum

• • • • •

²⁵ S. Panarin, *Muslims of the former USSR: dynamics of survival*, „Central Asian Survey”, 1993, 12(2), s. 141.

działalności religijnej na płaszczyźnie kulturowej i osobiście angażując się w oficjalną celebrację islamu, jednocześnie zachowując legalną, instytucjonalną kontrolę nad całą sferą religijną. Kulminacją tych działań było ustanowienie świąt islamskich *Id-Fitr* i *Id-Qurban* świętami narodowymi (1992). Uczynił to także Kirgistan. Kazachstan natomiast, którego prezydent Nursultan Nazarbajew chce uczynić swój naród „mostem łączącym muzułmański Wschód z chrześcijańskim Zachodem”, jest jedynym państwem, w którym nie ma muzułmańskich świąt narodowych a islam nie jest wymieniony w konstytucji²⁶.

Fakt, że w byłych republikach radzieckich często nawiązuje się do problemu niedostatecznej wiedzy o islamie i jego naukach wśród muzułmanów, może świadczyć o chęci wzmocnienia roli pierwiastka religijnego w identyfikacji narodowej. Badania przeprowadzone na przełomie 1992 i 1993 roku wykazały, że jedna trzecia uzbeckich wiernych nie potrafiła poprawnie przetłumaczyć z języka arabskiego sentencji „Nie ma Boga nad Allacha, a Mahomet jest jego prorokiem”, stanowiącej filar muzułmańskiego wyznania wiary²⁷. Zła znajomość boskiego prawa – szariatu oraz niefrasobliwe podejście do obowiązku modlitw w ciągu dnia skierowały uwagę i wysiłki kleru na edukację religijną jako najważniejsze zadanie na przyszłość.

Ograniczona wiedza o islamie oraz uległość ulemów, którzy zrezygnowali z prawa do definiowania swojej sfery wpływów na rzecz państwa, przyczyniają się raczej do „elastycznego” i pojednawczego charakteru islamu w Azji Środkowej. Islam dzisiejszy jest ważnym elementem kulturowej spuścizny, pozostając jednocześnie fundamentalnym wyznacznikiem tożsamości mieszkańców Azji Środkowej. Dla większości z nich bycie muzułmaninem jest przede wszystkim manifestacją odróżniającą ich od ludzi z północy (którzy postrzegani są generalnie jako chrześcijanie). Być muzułmaninem, bardziej niż kontemplować pisma koraniczne i świadczyć o nich w czynie, oznacza żyć w tradycyjny sposób praktykując rytuały odpowiednie do wyznania. Islam dla większości mieszkańców Azji Środkowej nie jest wizją przyszłości i planem działania, lecz sposobem życia, bliskim życiu ich przodków, regulującym jego wspólnotowy wymiar. „Islam wydawał i wydaje się być traktowany jako część kultury i tradycji narodowej. Badania w Kazachstanie wykazały, że islam to głównie cecha etniczna nosząca tylko znamiona religijności. Świadczyć o tym może fakt, że niektórzy mieszkańcy tego kraju określają się jako muzułmanie i jednocześnie deklarują ateizm”²⁸.

Odrodzenie islamu może przyjmować formę powrotu do tradycjonalizmu, czego wyrazem jest upowszechnienie się islamu potocznego. Jednak dla bardziej radykalnej części muzułmanów (na przykład w Uzbekistanie) może stać się ideą polityczną przyświecającą w walce z dyktaturą w państwie i dającą nadzieję na świetlaną przyszłość w państwie – kalifacie.

NOWA TOŻSAMOŚĆ WOBEC SPUŚCIZNY SOWIECKIEJ

Kraje Azji Środkowej jako niezależne państwa wyłoniły się z okresu sowieckiego, ale ich niezależność stworzona została w opozycji do tego okresu. Od początku istnienia republik związkowych czynnik rodzimy, etniczny, tradycyjny oraz czynnik obcy, obcej struktury i ideologii, współistniały ze sobą, przeplatały się i wrastały w siebie. Dlatego też odrzucenie wszystkiego, co sowieckie, oznaczałoby pozbycie się części tożsamości – jeśli chodzi

• • • • •

²⁶ M.B. Olcott, dz. cyt., s. 32.

²⁷ S. Akbarzadeh, *The political shape of Central Asia*, „Central Asian Survey” 1997, 16(1), s. 524.

²⁸ A. Zamaraeva, P. Załęski, dz. cyt., s. 80.

o pojedynczą osobę, oraz znacznej części tożsamości i państwowości – jeśli chodzi o skalę kraju. Należało zatem rozsądzić, co z tej spuścizny zostanie zachowane, co ją zastąpi i jednocześnie posłuży za budulec tożsamości nowych państw narodowych. Edward Allworth, opisując proces zastępowania zapożyczeń rosyjskich terminami lokalnymi w okresie transformacji w krajach Azji Środkowej, wyraża przekonanie, że nawet w przybliżeniu nie tak łatwo będzie pozbyć się mniej widocznej, lecz głębszej inwazji rosyjskich wpływów wyrażających się w centralnoazjatyckim stylu życia miejskiego i sposobie myślenia²⁹.

Kwestia obchodzenia się ze spuścizną sowiecką wygląda różnie w zależności od tego, czy dotyczy działań na płaszczyźnie państwowej, indywidualnej, czy naukowo-ideologicznej. Podczas gdy państwo zerwało oficjalnie z wieloma wartościami rzeczywistości sowieckiej, o wiele trudniejszą rewizją wartości okazała się dla przeciętnego obywatela. Patrząc z jego punktu widzenia, w obliczu chaosu nagłej przemiany i spowodowanego nią zagubienia, ważne stało się zachowanie pamięci przeszłych czasów i ludzi oraz utartych zasad i zwyczajów funkcjonowania życia społecznego, czyli także zachowanie tożsamości grup wspólnotowych, które często powstawały jako rezultat kolektywizacji, niezależnie od tego, czy odzwierciedlały tradycyjne tożsamości sprzed ery sowieckiej, czy też nie. W życiu indywidualnym jednostek „budowanie socjalizmu” i „wielka wojna ojczyzniana” były to wydarzenia, które w dużej części były i są rzeczywistą podstawą ich społecznej tożsamości. Definitywne zerwanie z okresem sowieckim było (i nadal jest) dla większości ludzi niemożliwe. Czy 9 maja nie miałby być już dniem zwycięstwa świętowanym w krajach Azji Środkowej, dlatego że kraje te już nie są Związkiem Radzieckim? Uczestnictwo w wojnie przeciwko faszyzmowi w szeregach Armii Czerwonej było faktem, a zarazem podsycaną przez lata pamięcią niejako dopełniającą tożsamość mieszkańca Azji Środkowej. Ordery, odznaczenia, nagrody, dyplomy za wzorową pracę w kolchozie i fotografie upamiętniające udział w delegacji do Moskwy lub uścisk dłoni ważnej osobistości – kiedyś sprawiały, że człowiek był Kimś, jak mógłby zatem nagle z tym się rozstać, nawet jeśli wszystkie te rzeczy w obliczu nowego państwa straciły ważność?

Spuścizna sowiecka potrzebna jest w nowych krajach jeszcze z jednego powodu, mianowicie jako nauka dostarczająca historycznego uzasadnienia dla istnienia państw narodowych w dzisiejszych granicach. W procesie wykorzystywania historii w celu odtworzenia korzeni narodów, za punkt wyjścia przyjmuje się periodyzację dziejową i interpretację nie inną, lecz właśnie tę ustanowioną przez Związek Radziecki. W tym sensie rola spreprowowanej rzeczywistości historycznej 70 lat temu i dzisiaj jest taka sama. Ustalenia dotyczące pochodzenia i historii niedysiejszych nacji tytularnych są dziś w sposób wygodny używane w odniesieniu do państw niezależnych. Poddanie rewizji konstrukcji naukowych okresu stalinowskiego doprowadziłoby do całkiem innych wniosków i miałyby się z celem, którym jest jak najgłębsze zakorzenienie narodu w ziemi – terytorium przez niego zajmowanym, by w ten sposób podbudować „narodowość” swojego państwa „odwiecznością” etnicznego *status quo*. W przyjętych ramach zmianie podlegają jednak wartości przypisywane wydarzeniom. I tak, przy zachowaniu historycznej perspektywy sowieckiej, zmienia się rola Rosjan – teraz systematycznie ocenianych negatywnie, lub też historycznego bohatera – dziś już jawnie ocenianego na wskroś pozytywnie, jak w przypadku postaci Tamerlana w Uzbekistanie. Skoro tylko nauka sowiecka spełniła swoje zadanie, za-negowana zostaje dalsza rola systemu w tworzeniu państw. Świadczy o tym negowanie faktu zawdzięczenia egzystencji swego państwa jakiegokolwiek sile zewnętrznej, innej niż

• • • • •

²⁹ E. Allworth, *Commensals or Parasites? Russians, Kazakhs, Uzbeks, and Others in Central Asia*, [w:] B. Manz, dz. cyt., s. 186.

sam naród tegoż państwa. Otóż, jeśli chodzi o powstanie nacji, przyjmuje się wersję, iż Rosjanie to kolonizatorzy, ale dzisiejsze narody, a przynajmniej ich zręby, istniały już jako takie przed okresem kolonizacji, czyli niezależnie od późniejszej rosyjskiej czy sowieckiej ingerencji. Dlatego twierdzenie o przywiązaniu do spuścizny sowieckiej w efekcie otrzymania państwowości dzięki Związkowi Radzieckiemu przestaje tutaj obowiązywać.

Zaadaptowanie głównych koncepcji sowieckiego modelu kreowania narodu ułatwiało identyfikację między nacjonalizmem a daną grupą etniczną, potwierdzającą i dającą uzasadnienie istnienia nowego państwa. Historycy nowych republik, którzy przyjęli teorię etnogenezy ludów założycielskich poszczególnych republik, odrzucili tylko stadium finalne, którym była fuzja wszystkich narodowości w jedną jakość – *homo sovieticus*.

NOWE PAŃSTWA – TOŻSAMOŚĆ W OBLICZU GŁODU KORZENI

Kształtowanie się tożsamości narodowej, państwowej, to wielowiekowy i nieuchwytny bezpośrednio proces, jednak obserwując poczynania na tym polu w Azji Środkowej ma się wrażenie, że dzieje się on na naszych oczach. Można poczuć się wręcz obserwatorem eksperymentu polegającego na świadomym kreowaniu tożsamości państwowej (nie będąc jednocześnie do końca świadomym jego skutków). Można powiedzieć, że w służbie państwu kreowana jest pamięć kulturowa. Odbywa się to jednak w przyspieszonym tempie i podobnie jak u Assmanna, pamięć kulturowa jest efektem specyficznej selekcji dokonywanej nie przy udziale całej społeczności, lecz przez zorganizowane instytucje, które w omawianych krajach stanowią sfery rządzące (a nie np. organizacje społeczeństwa obywatelskiego)³⁰.

Oprócz spuścizny sowieckiej, mającej znaczenie raczej dla identyfikacji poszczególnych jednostek niż państwa jako organizmu politycznego i nowej wspólnoty, głównym elementem i strategią budowania nowej tożsamości państwowej jest zatem swoisty zwrot ku przeszłości, który charakteryzuje się odwoływaniem się do tradycji sprzed ery kolonializmu, tzn. historii państw sięgających korzeniami starożytności, antycznych bohaterów, prastarych mitów i legend, tradycyjnych obyczajów, rytuałów i stylu życia, zarówno w celu potwierdzenia „odwieczności” państw, podkreślenia ich niepowtarzalnego na tle innych narodów regionu charakteru, jak i przywrócenia tradycyjnych wartości mających kształtować tożsamość nowego państwa.

Jeśli chodzi o kwestię uzasadniania właściwych granic terytorium, wykorzystanie koncepcji i teorii naukowców ery sowieckiej było daleko niewystarczające, a poza tym po zdemaskowaniu intencji politycznych i sposobów działania Rosji radzieckiej zasadność poprowadzenia granic w procesie przydzielania terytoriów ludom Azji Środkowej może zostać poddana krytyce.

Wywiązuje się tu zatem pewien proces twórczy, związany z kreowaniem tożsamości, jednak chodzi tu nie tylko o tworzenie nowych jakości w sensie komponowania nowej konstelacji za pomocą selekcji spośród wielu elementów, ale wręcz generowanie tych elementów, uciekając się w niektórych przypadkach do fikcji. Jak pisze A. Wierzbicki, wszystkie państwa regionu, podejmując starania o nawiązanie do tradycji przedimperialnej i przedradzieckiej, próbowały dowieść odwiecznego niemal istnienia narodowej pań-

• • • • •

³⁰ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

stwowości, przerwanej przez Rosję carską, a potem ZSRR i kontynuowanej współcześnie. Jeśli tradycji tej brakowało, tworzone nową, w której miejsca, symbole i wydarzenia pozbawione były kontekstu i wmontowane w historię narodową. Zabiegi indoktrynacyjne mają przekonać obywateli państw Azji Środkowej do odwieczności ich przerwanych historii narodowych, których kontynuatorami są nowe państwa i ich władze³¹.

Autor ten, nawiązując do procesu państwowotwórczego w omawianych krajach, konstatuje istnienie „kultu historii etnicznej” charakterystycznego dla nacjonalizmu etnicznego cechującego te państwa. Skutkuje on wiarą bardziej w świetną przeszłość niż w „świetlaną przyszłość”, która jest nieodzownym elementem samookreślenia, tożsamości narodowej, szczególnie w początkowym etapie procesu państwowotwórczego³².

Za najjaskrawszy przykład można tu uznać Uzbekistan, który prapoczątki swojej państwowości sytuje w granicach dzisiejszego Uzbekistanu 1500 lat p.n.e., uzasadniając to m.in. odnalezieniem osad rolniczych na tym terenie³³. Tymczasem wykształcenie się narodu uzbeckiego datuje się na okres po rozpadzie Złotej Ordy, czyli w początkach XVI wieku, kiedy Muhammad Szajbani wraz z plemieniem Szajbanidów najechał na te tereny i utworzył państwo uzbeckie.

W nawiązaniu do legitymizacji terytorium pojawia się też tzw. „nacjonalizacja” bohaterów narodowych. Zdarza się, że kilka nacji prowadzi bój o wielkie postaci historyczne.

Co ważne, odwoływano się nie tylko do bohaterów rzeczywistych, ale i literackich, symbolizujących potęgę i chwałę przodków. Często decydującym argumentem za przynależnością narodową określonej postaci jest terytorium, na którym się urodziła, a nie jej rzeczywista przynależność etniczna, która tak naprawdę jest trudna do ustalenia. O wyłączone prawo do kultuwowania niektórych postaci jak np. duchownego sofijskiego Ahmeda Jassawi toczy się spór między kilkoma krajami. W tym wypadku między Kazachstanem a Uzbekistanem. Mauzoleum Jassami mieści się w kazachstańskim mieście Turkiestan, ale nie zniechęca to Uzbekistanu do przedstawiania go jako Uzbeka³⁴.

Także Uzbeki, by zakorzenić swoją obecność na tym obszarze jeszcze głębiej, dokonali „uzbekizacji” Tamerlana i Babura – dwóch znamienitych władców, którzy rządili znaczną częścią Azji Środkowej między XIV i XVI wiekiem, mimo że żaden z nich nie był właściwie Uzbekiem. Tamerlan był turkofonem mongolskiego pochodzenia, podobnie jak Babur. Obaj mówili językiem Czagataj, który jest wprawdzie przodkiem współczesnego uzbeckiego, jednak wtedy Uzbeki posługiwali się dialektem kipczackim. Tymczasem po przejęciu dynastii panującej w XVI wieku z Azji Środkowej przez chana Uzbeków Szajbani, Babur napisał: „Przez prawie 140 lat Samarkanda należała do naszej rodziny. Skąd przyszli uzbecki obcy i wrogowie którzy uczynili się jej panami?”³⁵ Uznanie Tamerlana za uzbeckiego herosa sytuje państwo Uzbekistan na pozycji dziedzica największego imperium Środkowej Azji, co ma potwierdzać jego siłę w regionie.

W Turkmenistanie z kolei dokonuje się „turkmenizacji” wszystkich ludów, które w różnych fazach historii zamieszkiwały terytorium obecnego Turkmenistanu, włączając ludy mówiące po irańsku. Narodowi intelektualiści Tadżykistanu uważają Sogdian z pierwszego tysiąclecia n.e. za autentycznych Tadżyków, a naród tadżycki za spadkobierców wszystkich irańskojęzycznych populacji Azji Środkowej. W Kazachstanie dużo uwagi poświęca

• • • • •

³¹ A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 310.

³² Tamże, s. 310, 314.

³³ Por. A.S. Sagdullajev, *Starożytnie korzenie państwa Uzbeków*, [w:] *Uzbekistan. Historia – Społeczeństwo – Polityka*, red. T. Bodio, Warszawa 2001, s. 41-50. Autor, mając na myśli historie ziem leżących w obrębie dzisiejszego terytorium Uzbekistanu, pisze o „dziejach Uzbekistanu w VII-VI wieku p.n.e. (s. 47).

³⁴ A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 312.

³⁵ O. Roy, dz. cyt., s. 168.

się pierwszemu kazachskiemu chanatowi w XV stuleciu. Kazachstan uznał też za „honorowego” Kazacha muzułmańskiego filozofa Al Farabiego, żyjącego na terenie dzisiejszego Kazachstanu na przełomie IX i X wieku, czyli w czasie, w którym na tym obszarze nie było Kazachów, i posługującego się językiem perskim.

Dowody samoutwierdzania się w starożytnych rodowodach miast spotykałam wielokrotnie na terenie Kirgistanu. Funkcjonowały one w postaci napisów wielkich rozmiarów umieszczonych na transparentach, murach, lub też ułożonych z kamieni na zboczach górskich głoszących np.: Osz 3000 lat, Naryn 2000 lat. W 2003 roku w Kirgistanie świętowano 2200-lecie państwowości kirgiskiej.

GLÓD WARTOŚCI

Upadek ZSRR spowodował też upadek dotychczasowych wartości, stanowiących swoistą mieszaninę normatywnego dyskursu socjalistycznego i tradycyjnej moralności. Zaistniało zatem wielkie zapotrzebowanie na „drogowskazy” życiowe i obyczajowe. O ile mieszkańcy Azji Środkowej jako muzułmanie zawsze czerpali wartości z bogatego źródła islamu, to instytucja państwa jako świecka potrzebowała odwołania się do bardziej neutralnych i uniwersalnych źródeł, w miarę możliwości dodatkowo potwierdzających narodowy charakter państwa. Najpopularniejszym sposobem wypełnienia próżni po socjalizmie jest droga rehabilitacji, odrestaurowania i przywrócenia tradycyjnych wartości z większym lub mniejszym islamskim zabarwieniem, odnoszących się do tzw. starej narodowej kultury. Mówi się na przykład o „wybuchu tradycjonalizmu kirgiskiego” oraz odrodzeniu mitycznych podstaw kultury i odtwarzaniu archaicznych tradycji jako panaceum na wszystkie trudności zrodzone kryzysem³⁶. W Uzbekistanie kształtowanie świadomości etnicznej jest uważane za podstawę obywatelską:

studiowanie sztuk pięknych, muzyki, i rodzimego folkloru uznawane są za patriotyczny obowiązek. W kontekście programu odnowy historii i dziedzictwa kulturowego zwracają uwagę dążenia do tworzenia skansenów, rekonstrukcje mauzoleów, renowacje meczetów, prace archeologiczne i konserwatorskie. Przemysłem narodowym staje się produkcja przedmiotów użytkowych z zastosowaniem tradycyjnego wzornictwa³⁷.

Sięga się do prastarych mitów, opowieści i legend, które wcześniej także spełniały rolę wychowawczą i wartościotwórczą, ale nie można było się nimi swobodnie posługiwać. Były one raczej traktowane jako rezerwuuar opisów ludowych zwyczajów i wierzeń podtrzymujących folklor wiejski, a nie faktyczny wzór do naśladowania.

I tak w Tadżykistanie zaczęto się odwoływać do twórczości antycznego poety Sa'adiego, którego traktaty i bajki były przykładem i wzorem etycznego dyskursu bazującego na perskiej i islamskiej tradycji. Oczywiście, w wysiłkach odnajdywania mitycznej przeszłości i budowania mostów łączących odległe wieki z teraźniejszością najwięcej uwagi poświęca się Timurowi. Jego czas został określony jako złota era. W Uzbekistanie powstają niezliczone powieści historyczne i biografie osób, które są ważne dla tego czasu. W Kirgistanie olbrzymią rolę w „spichlerzu” wartości narodowych miał i ma nadal epos *Manas*³⁸. Epos ten zawiera opis tysiącletnich obrzędów, zwyczajów i rytuałów, jest skarb-

• • • • •

³⁶ E. Yarkowa, *Modernizujące się społeczeństwo (między tradycją a współczesnością)*, [w:] *Kirgistan. Historia – Społeczeństwo – Polityka*, red. T. Bodio, Warszawa 2004, s. 455.

³⁷ S. Tokarski, *Gdy wielka tradycja Uzbeków staje się nowoczesnością*, [w:] *Uzbekistan...*, s. 262, 263.

³⁸ *Manas*, bohater eposu, jest wojownikiem, który urodził się by walczyć z niewiernymi w imieniu Allacha, jest tym, który zjednoczył rozproszone kirgiskie plemiona i zaprowadził je do rodzinnego Altaju po tym, jak

nicą zasad i reguł obyczajowych oraz wzorów zachowań religijnych dawnego społeczeństwa, przedstawia też elementarne wartości dotyczące człowieka. Powaga, petyzm i zaangażowanie, z jakimi obchodzono przez cały rok 1995 uroczystości 1000-lecia istnienia eposu *Manas* nie pozostawiają wątpliwości co do najwyższej rangi wydarzenia oraz tego, że epos ten jest podstawą i integralną częścią kirgiskiej tożsamości. Epopeje narodowe takie jak *Manas* – pisze Ewa Wasilewska – świadek wydarzenia – pozwalają uważnemu badaczowi wyabstrahować elementy, które są kluczowe w kształtowaniu wizji przyszłości³⁹. O kulcie Manasa świadczą fakty nazywania jego imieniem najbardziej znaczących miejsc i obiektów w kraju, jak lotnisko w Biszkeku czy też Manasologia jako kierunek na uniwersytecie. Kirgiskie elity twórcze usiłują nadać eposowi współczesne brzmienie, próbując wyjawic zawarte w nim ogólnoludzkie, humanistyczne ideały. W prasie publikowane są propozycje wpisania do Konstytucji Republiki Kirgiskiej 7 testamentów Manasa⁴⁰.

Wyrazem oficjalnego powrotu do tradycyjnych wartości są działania polityczne mające między innymi na celu odtworzenie oficjalnie zdelegalizowanych struktur samoorganizacji społecznej. W Uzbekistanie zostały prawnie uznane i zrehabilitowane jako tradycyjne struktury społeczne, miejskie *mahalle*. Prawo przyznało także znaczną władzę tzw. „białobrodym” (*aqsqaq*), czyli radzie starszych, którzy – siłą rzeczy bardziej religijni niż ludzie młodzi – odzyskali rolę strażników moralności w swojej społeczności⁴¹. Podobny powrót do struktury i hierarchii *mahalli*, choć już nie oficjalny, obserwuje się w Kirgistanie.

JĘZYK

Tendencje separatystyczne w państwach Azji Środkowej zauważalne są nie tylko na tle politycznym, ale i kulturowym. Istnieje wiele sposobów akcentowania różnic kulturowych, a jednym z najbardziej efektywnych jest język – dzięki swej powszechności oraz możliwości ustalenia oficjalnych reguł. W związku z tym, że język stanowi jeden z najważniejszych czynników i kryteriów tożsamości kulturowej, zmiany językowe pociągają za sobą także zmiany w obszarze identyfikacji. Oprócz zabiegów „oczyszczających” języki z naleciałości ery sowieckiej (derusyfikacja języka), dokonuje się pewnych ingerencji związanych z potrzebą kreowania różnic dla podkreślenia swojej odrębności na tle narodów Azji Środkowej. Jedną z nich jest swoiste „umacnianie granic” pomiędzy państwami poprzez zniesienie wspólnej płaszczyzny językowej. Wśród 5 państw Azji Środkowej Tadżykistan, wraz ze swym językiem pochodzenia perskiego, stoi na wyjątkowej pozycji wobec krajów turkofońskich i dlatego jego strategią jest podkreślanie cech wspólnych – w tym przypadku ze szlachetnym językiem perskim, a nie różnic, jak to się dzieje w krajach sąsiednich. Dokonuje się to za pomocą wprowadzenia arabsko-perskiego alfabetu, który w swej pisanej formie likwiduje wszelkie różnice wymowy pomiędzy tadżyckim i perskim, uwypuklone swego czasu celowo przy przejściu na cyrylicę⁴². W Uzbekistanie i Turkmenistanie derusy-

• • • • •

zostały wypędzone przez Mongołów. Epos uważa się w Kirgistanie za najobszerniejszy utwór w całej tradycji literatury ustnej (500 tys. wersów). Ustnym przekazem, który mógł trwać kilkanaście dni, zajmowali się tzw. *Manaschis*. Wersja drukowana ukazała się w XIX w.

³⁹ E. Wasilewska, *The past and the present: the power of heroic epics and oral tradition – Manas 1000*, „Central Asian Survey”, 1997, 16(1), s. 92. Na poparcie swej tezy badaczka przywołuje fakt wyłączenia z procesu prywatyzacji ziemi uprawnej w Kirgistanie i tłumaczy go wiernością tradycji zawartej w *Manasie*, według której kirgiskie plemiona nomadów nie posiadały ziemi na własność (E. Wasilewska, dz. cyt., s. 92).

⁴⁰ E. Yarkowa, dz. cyt., s. 456.

⁴¹ Młodzi pragnący zawrzeć małżeństwo często potrzebują podpisu, a zatem i zgody ze strony *aqsqaq*’a.

⁴² Co ciekawe, także w pozostałych republikach Azji Środkowej obserwuje się tendencje do zastępowania rosyjskich zapożyczeń terminami pochodzenia perskiego, zamiast np. tureckiego – spokrewnionego przecież

fikacja języka przyjęła formę przejścia z cyrylicy na alfabet łaćniński. W ten sposób powstała niezamierzona wspólna płaszczyzna językowa dla obu państw, co kłóciło się z objętym kursem nacjonalizacji języka. Aby ponownie zróżnicować tę płaszczyznę należało wprowadzić do alfabetu elementy charakterystyczne tylko i wyłącznie dla języka danego narodu. By odróżnić swój alfabet od alfabetów innych krajów turkofońskich Uzbekistan postanowił nie powracać do kształtu alfabetu łaćnińskiego obowiązującego w Azji Środkowej w latach 1930-1940. Odrzucił typowo uzbeckie fonemy oraz zignorował harmonię głosek wspólną dla całego świata tureckiego i praktykowaną przez większość osób uzbeckojęzycznych. Dlatego dziś alfabety uzbecki i turkmeński mają różną transkrypcję dla fonemów, które są w obu językach identyczne i mogłyby być pisane w ten sam sposób.

ZDERZENIE TRADYCJI Z NOWOCZESNOŚCIĄ

Funkcjonowanie państwa pomiędzy filarami epoki sowieckiej z jednej strony oraz tradycji kultury i historii najnowszej – z drugiej, ukazuje przybliżony wykaz świąt państwowych celebrowanych w byłych republikach południowych. Otóż święta narodowe odwołujące się do tradycji „własnej” to święto *Nooruzu* – muzułmańskiego Nowego Roku, oraz rocznica odzyskania niepodległości, zaś te odziedziczone z tradycji sowieckiej to 1 maja i 9 maja – Dzień Zwycięstwa. Oprócz tego świętuje się koniec miesiąca Ramadanu (*Id-Al Fitri*) i dzień składania ofiar, a w Tadżykistanie także stare święta zoroastriańskie. Zestawienie tych świąt jest wyrazem oficjalnego eklektyzmu reprezentowanego przez państwo, a zarazem oddaje i symbolizuje złożoność tożsamości narodowej mieszkańców Azji Środkowej.

Jeśli spojrzeć na sposoby, jakich imają się przedstawiciele narodów centralnoazjatyckich w uprawomocnianiu istnienia w obecnych granicach swych krajów, narzuca się porównanie z praktykami tak dobrze znanymi z poprzedniej epoki. W tym kontekście nie dziwi stwierdzenie O. Roya, iż „nowe niezależności zostały skonstruowane na zgłiszczach historii”⁴³. Identyfikowanie się w grupie na podstawie więzów domniemanych lub wręcz wyobrażonych, a także konstruowanie tożsamości narodowej za pomocą mityzacji historii nie jest niczym niezwykłym, jednak łatwość, z jaką w niektórych przypadkach „tworzy się historię” oraz dokonuje manipulacji na gruncie języka, sugeruje, jak głęboko zakorzeniła się w tych społeczeństwach sowiecka mentalność.

Mentalność jest przedmiotem badań rodzimych badaczy. Niektórzy z nich upatrują przyczyn dzisiejszej mentalności w procesie rozdwojenia kulturowego w okresie radzieckim, polegającego na konserwacji tradycyjnych wartości z jednej strony, a na przyjmowaniu gotowych wzorców rosyjskich z drugiej. Dzisiejsza mentalność ma charakterystyczne cechy odziedziczone po ustroju komunistycznym (pasywne podejście do życia, roszczeniowość wobec władzy) i zapóźnionych tradycjach (ideologia sowiecka była potężnym środkiem konserwującym np. ideały paternalistyczne)⁴⁴.

Stanisław Tokarski, postrzegając z perspektywy historycznej terytorium państwa uzbeckiego jako „skrzyżowanie wędrownych dróg świata”, tygiel, miejsce spotkania się różnych cywilizacji i przenikania się kultur, podkreśla przewodnią rolę przywiązania do tra-

• • • • •

z językami tych krajów. Czynią to nawet języki kirgiski i kazachski. Czyni się tak prawdopodobnie po to, by uniknąć dodatkowej pantureckiej więzi, której nikt sobie nie życzy, lub by nawiązać do irańskiej epoki pierwszych mieszkańców Azji Centralnej.

⁴³ O. Roy, dz. cyt., s. 161.

⁴⁴ E. Yarkowa, dz. cyt., s. 453.

dycji kulturowej jako główny wyznacznik tożsamości Uzbeków, przekraczającej swą mocą więzi religijne, ideowe, etniczne. Twierdzi także, że usytuowanie na owym skrzyżowaniu zrodziło nostalgię za prawdziwą tożsamością opierającą się naciskom kolejnych mód – politycznych, religijnych, kulturowych. Objawia się ona jako „głód korzeni” i od dawien dawna stanowi specyfikę cywilizacji kulturowych spotkań i rozdroży⁴⁵. Jeśli uznać wszystkie 5 krajów za swoiste miejsca kulturowych spotkań i rozdroży, ze względu na ich złożoną etnogenezę, polietniczność, skomplikowaną historię nacechowaną zawsze szeroką sferą obcych wpływów, a także gęstą sieć identyfikacji grupowych, tęsknotę za prawdziwą tożsamością można odnaleźć w każdym z nich.

Państwa Azji Środkowej będąc na etapie konstruowania państwowej ideologii oraz identyfikacji narodowej stają na styku wartości, jakie oferują spuścizna sowiecka, świat tradycji i świat nowoczesny. Zetknięcie trendów światowych, w tym współczesnych zasad rządów demokratycznych i liberalizacji ekonomicznej, z tradycjami politycznymi regionu przejawiającymi się w autorytaryzmie, kulcie jednostki, kultywowaniu tradycji trybalnych oraz zasadami patriarchalnymi, nastrocza wiele problemów. Podobnie jest z hołdowaniem tradycyjnym wartościom, takim jak świętość rodziny, szacunek do starszych, przy jednoczesnym „promowaniu” wartości nowoczesnego świata. „Tradycje narzucają normy, zaś pieniądze i rynek są najmniej związane z normatywnym porządkiem społecznym” – przypomina Nina Palagina i postuluje, by zachowanie unikatowej kultury stało się jednym z priorytetowych wyzwań dla polityki państwa⁴⁶.

O próbach pogodzenia dwóch porządków może świadczyć poniższy cytat dotyczący Kirgistanu:

Współcześnie w Kirgistanie podejmowane są działania mające na celu formowanie nowego systemu stosunków społecznych przy zachowaniu i obronie fundamentów etnicznych. Jak pisze C.A. Szakajewa, elita społeczeństwa kirgiskiego troszczy się o to by naród w swoich dążeniach do cywilizowanej przyszłości nie zagubił swoich wartości narodowych. Przywołane wyżej słowa odzwierciedlają „dwie podstawowe, przeciwne tendencje w świadomości społeczeństwa Kirgistanu: dążenie do odrodzenia i utrwalenia narodowych tradycji przy jednoczesnym dążeniu do zmiany świadomości narodowej, większej otwartości na świat i integracji ze społecznością międzynarodową”⁴⁷.

W Kirgistanie cały czas wrze. Obalanie kolejnych prezydentów może świadczyć o niezgodzie na nadużywane władzy i wykorzystywanie jej do faworyzowania frakcji związanych ze starymi podziałami trybalnymi, jednak różnice etniczne stale są podsycane i eskalują często do postaci rzeczywistego konfliktu etnicznego lub politycznego, sprowokowanego i sterowanego przy wykorzystaniu zatargów dwóch grup etnicznych w jednym kraju.

W książce poświęconej etnopolitycznej sytuacji w krajach Azji Środkowej Andrzej Wierzbicki stawia zatem pytanie: w jakim stopniu tożsamość narodowa kształtowana w niepodległych państwach zdoła zastąpić tradycyjne wymiary tożsamości ludności tureckojęzycznej⁴⁸. Próbuąc udzielić na nie odpowiedzi w świetle powyższych uwag, warto podkreślić jeszcze raz wagę identyfikacji trybalnej, która w zagrożeniu pełni rolę stabilizacyjną i jest swoistym zaworem bezpieczeństwa, ponieważ warunkuje samowystarczalność grupy, mającą ogromne znaczenie w warunkach zmian politycznych, terytorialnych i ekonomicznych. Zresztą, jak zauważa ten sam autor, „cechą procesu państwowotwórczego ludów tureckich było to, że rody i plemiona często zmieniały przynależność pań-

• • • • •

⁴⁵ S. Tokarski, dz. cyt., s. 253, 259, 264.

⁴⁶ N. Palagina, *Dynamika zmian kultury etnicznej Kirgizów (aspekt psychologiczny)*, [w:] *Kirgistan...*, s. 590.

⁴⁷ N. Palagina, dz. cyt., s. 581.

⁴⁸ A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 32.

stwową. Zachowywały tym samym większą trwałość niż powstające i znikające formy państwowości”⁴⁹. Powyższe stwierdzenie pomaga zrozumieć, dlaczego klany i rody stanowiły tak trwałą strukturę społeczną w obrębie etnosu. Można wręcz przypuszczać, że więź trybalna bądź regionalna była tym silniejsza im bardziej niespokojny czas i mniej pewna przyszłość.

Czy ktoś jest w stanie zagwarantować mieszkańcom współczesnych państw centralnoazjatyckich, zwłaszcza w obliczu rozgrywających się co chwilę starć etnicznych, niestabilności ekonomicznej, wątplęgo stanu bezpieczeństwa i zagrożenia fundamentalizmem islamskim, że pokój będzie trwał wiecznie, a granice nie zostaną przesunięte? Pewnym jest, że tradycyjne więzi oraz sposoby identyfikacji trwać będą jeszcze długo, tak kiedyś, jak i dziś stanowią one bowiem ochronę i zabezpieczenie w razie kolejnych „zmian środowiska”.

FROM TRADITION TO CREATION: CENTRAL ASIAN IDENTITIES AND THEIR FATES

Summary

After the collapse of the USSR, Central Asian states together with their independence got the opportunity of reconsidering and redefinition of the vision of national identity that until this time was created through the foreign power. This article considers diverse levels and kinds of local identities in Central Asia and tries to show in what way the contemporary states create a new national and state identity. In new circumstances, a new identity has to be build but it is very often done with old tools, originating from the former system.

To understand these countries today one has to discover the meaning of the Soviet rule in this area, the power of the tradition and a particular fusion between these two factors, which lasted through the long time of the Soviet domination. Especially important in the traditional way of living is a framework of a solidarity group. The analysis of the identity dimensions confirms the special role of tribal ties which are a fundamental element of social life and political movements in the past and present.

Keywords: Central Asia, Soviet politics, identities, independence, tradition

• • • • •

⁴⁹ A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 445.