

Ewelina Maria Ebertowska

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ebertowskaewelina94@gmail.com

Karolina Pawłowska

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

karolina.pavlovska@gmail.com

ARMENIA – OBIEG ZAMKNIĘTY?
ANTROPOLOGICZNA POLEMKA Z WYBRANYMI
ASPEKTAMI KSIĄŻKI
MACIEJA FALKOWSKIEGO

Armenia – obieg zamknięty? Anthropological polemic
with selected aspects of Maciej Falkowski's book

Streszczenie. Maciej Falkowski podejmuje w książce *Armenia. Obieg zamknięty* próbę krytycznego spojrzenia na kulturę ormiańską, prezentując ją w sposób mało zniuansowany i uproszczony. Stąd nasza potrzeba podjęcia polemiki z autorem i przedstawienia alternatywnej interpretacji kwestii związanych z kulturą ormiańską w oparciu o znane nam badania oraz własną praktykę terenową i dostępne opracowania. Skupiamy się na trzech wybranych zagadnieniach: stosunku Ormian do historii, religii oraz problemach związanym z niską pozycją kobiet w społeczeństwie. Pokazujemy, że kwestie te są o wiele bardziej złożone, niż przedstawia to Falkowski, oraz próbujemy wyjaśnić je pełniej, w oparciu o dostępną literaturę oraz przy uwzględnieniu szerszych czynników społeczno-ekonomicznych i kulturowych.

Słowa kluczowe: Armenia, Turcja, feminizm, Apostolski Kościół Ormiański, generalizacja, esencjalizacja, nacjonalizm,

Abstract. In his recent book *Armenia. Obieg Zamknięty*, Maciej Falkowski attempts to take a critical look at Armenian culture, presenting it in a relatively simplified way. Hence our need to engage in the polemic with the author and present an alternative interpretation of selected issues related to Armenian culture and history, based on our anthropological practice and available scholarship. We focus on three selected issues: Armenian attitude to history, religion and problems related to womens' role in the society. We attempt to show that these issues are much more complex than presented by Falkowski and try to present them in a more complementary way, considering broader socio-economic and cultural factors.

Keywords: Armenia, Turkey, feminism, Armenian Apostolic Church, generalisation, essentialisation, nationalism

Na polskim rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej opracowań popularnonaukowych, które przybliżają czytelnikom miejsca mało popularne jako cele turystyczne lub rzadko wspomniane w mediach krajowych. Książki te wpływają na powszechne postrzeganie opisywanych obszarów i związanych z nimi problemów. Bywa to, niestety, percepcja selektywna i uproszczona¹. Jednocześnie antropolodzy, kulturoznawcy i socjolodzy wydają się poświęcać tym pozycjom niewiele uwagi, wykazując większe zainteresowanie publikacjami specjalistycznymi.

Niniejszy tekst podejmuje polemikę z interpretacją wybranych aspektów ormiańskiej kultury przedstawioną przez Macieja Falkowskiego w reportażu *Armenia. Obieg Zamknięty* (2022). Problem statusu epistemologicznego i ontologicznego tego gatunku literackiego był podejmowany wielokrotnie, a kontrowersje nie ominęły nawet najlepszych reportaży-stów i książek kanonicznych, takich jak *Cesarz* Ryszarda Kapuścińskiego

¹ Jak zauważa Anna Pałubicka, winą za taki stan rzeczy można obarczać również samych badaczy kultury, którzy słabo wywiązują się z misji "oswajania nowoczesności" w świadomości społecznej (Pałubicka 2013).

(Wolny-Zmorzyński 2004: 25). Natalia Bloch wymienia 7 „grzechów głównych” reportażu: generalizację, egzotyzację, esencjalizację, ahistoryzację, patologizację, idealizację oraz uprzedmiotowienie (Bloch 2013). Co istotne, badacze kultury również nie są wolni od tych „pułapek dyskursywnych” (Bloch 2013: 14), jednak nauki społeczne wykształciły rygorystyczne standardy tego, jak badać szeroko rozumianych Innych i o nich pisać.

Tymczasem Falkowski podejmuje próbę interpretacji kultury ormiańskiej i przedstawia jej mało zniuansowany oraz stosunkowo uproszczony obraz, promując tezę o „mentalnym zamknięciu” Ormian. W niniejszym tekście ograniczymy się do trzech wybranych przez nas kwestii poruszanych w książce: stosunku Ormian do przeszłości i religii oraz pozycji kobiet w społeczeństwie. Sygnalizujemy możliwość alternatywnych interpretacji tych zagadnień, wynikających z naszej praktyki terenowej i opartych na znanej nam literaturze przedmiotu. Przywołujemy też dodatkowe – pominięte przez autora, lecz naszym zdaniem istotne – aspekty poruszanych przez niego zagadnień, które mogą być kluczowe dla pełniejszej interpretacji ormiańskiej rzeczywistości kulturowej.

Stosunek Ormian do przeszłości

Stosunek Ormian do historii jest jedną z najważniejszych kwestii podejmowanych w książce. Metafora „obiegu zamkniętego” nie odnosi się jedynie do geograficznego zamknięcia², lecz również do stanu mentalnego Ormian – częstego nawiązywania do historii i budowania teraźniejszej polityki zagranicznej, wewnętrznej, społecznej oraz ekonomicznej w odniesieniu do przeszłych wydarzeń (Falkowski 2022: 9). Ta tendencja przejawia się m.in. w powszechnej (zdaniem autora), maksymalistycznej wizji przyszłej Armenii w granicach obejmujących utracone w XX wieku historyczne ziemie ormiańskie (Falkowski 2022: 18–20). Jednak postulat

² Armenia ma otwarte granice jedynie z dwoma (Iranem i Gruzją) z czterech sąsiadów. Granica z Azerbejdżanem nigdy nie była otwarta po zakończeniu I Wojny o Górski Karabach (1992), a z Turcją jest zamknięta od 1993 r.

odzyskania historycznych ziem ormiańskich jest wciąż popularny jedynie wśród pewnej części ormiańskiej diaspory, która, jako w większości postgenocydalna, wywodzi się właśnie z tych terytoriów (Chernobrov, Wilmers 2020: 915–930; Kasbarian 2016: 25).

Zdaniem ormiańskich badaczy o ile etnonacjonalizm wciąż charakteryzuje większość członków i sympatyków Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej, najpopularniejszej partii politycznej w diasporze³ (Kasbarian 2016: 26), to jednak nie jest już główną ideologią kształtującą życie polityczne w ojczyźnie (Panossian 2006b: 225; Tölölyan, Papazian 2014: 83). W Armenii uwaga opinii publicznej skupiona jest przede wszystkim na kwestiach związanych z Górskim Karabachem, a postulaty terytorialne ograniczają się do wysiłków na rzecz obrony i zachowania Arcachu⁴ (Hoffman 2011: 56) oraz do niedawna tzw. terytoriów buforowych⁵.

To właśnie w tym, że Ormianie „nie potrafią odpuścić” strat z przeszłości, Falkowski widzi największy problem Armenii, który implikuje wiele innych trudności: politycznych, ekonomicznych i społecznych. Autor twierdzi, że taka narracja była i jest konsekwentnie narzucana Ormianom przez elity, które w latach 60. XX w. „wykreowały” również pamięć o ludobójstwie Ormian. Falkowski sugeruje, że obywatele Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej skupieni byli wówczas raczej na odbudowie kraju; niewiele wiedzieli o masakrach Ormian w Imperium Osmańskim i nie przywiązywali do nich dużej wagi (Falkowski 2022: 32). Takie przedstawienie faktów jest niepełne.

³ Na ormiańskiej lokalnej scenie politycznej partia zajmuje drugorzędną pozycję. Falkowski tłumaczy jej małą popularność w Armenii przede wszystkim kompromitującymi sojuszami politycznymi – najpierw z prezydentem Robertem Koczarianem, a następnie z Serżem Sargsjanem. Zakłada jednak, że większość Ormian zgadza się z ich postulatami.

⁴ Będziemy posługiwać się formami Górski Karabach i Arcach (ormiański toponim) zamiennie.

⁵ I Wojna Karabaska (1988–1992) zakończyła się przejściem przez Ormian, prócz terenów Górskiego Karabachu, obszarów go otaczających, które wcześniej wchodziły w skład Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, takich jak: Hadrut, Aghdam, Kowsakan, Karwadżał, Fizuli. Terytoria te zostały przejęte przez Azerbejdżan po II Wojnie o Górski Karabach (2020).

Autor słusznie zauważa, że większość Ormian w Armeńskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej nie doświadczyła genocydu bezpośrednio i nie zawsze są nim naznaczone historie rodzinne (Falkowski 2022: 29). Jednak dopiero później, w innym kontekście, przyznaje on (i to niebezpośrednio), że wiedza o tych wydarzeniach była wyłączona z podręczników historii i zakazana w przestrzeni publicznej do lat 60. (Falkowski 2022: 94). Co więcej, władze ASRR zaczęły uczestniczyć w oficjalnych obchodach upamiętniających zbrodnie dopiero w połowie lat 70. XX w., a Dzień Pamięci Ludobójstwa (24 kwietnia) obchodzi się od 1986 roku (Hoffman 2011: 56–57). Badacze zajmujący się tymi zagadnieniami podkreślają, że do tego czasu wiedza i pamięć o genocydzie przekazywana była jedynie „oddolnie”, a dopiero później przeniesiona została w sferę publiczną (Pomiciński 2017: 8, Charratian 2014: 82). Ten istotny fakt jest pominięty w rozdziale poświęconym tym wydarzeniom i wspomniany znacznie później w innym kontekście, co uniemożliwia pełną interpretację opisywanych zagadnień. Brakuje refleksji nad tym, na ile konsekwentne unikanie przez Turcję wzięcia odpowiedzialności za śmierć ponad miliona Ormian na terenach byłego Imperium Osmańskiego⁶ przyczynia się do nieufności Ormian wobec procesów rekonyliacyjnych.

Tymczasem według Rika Aadriansa to właśnie negacja genocydu⁷ jest nie tylko najważniejszą przyczyną uporu, z jakim potomkowie ocalałych dążą do jego rozpoznania na arenie międzynarodowej, ale też głównym czynnikiem kształtującym ich stosunek do czasu i przestrzeni (Aadrians 2018: 16). To, jak Ormianie odnoszą się do historii i geografii, jest kluczowe w książce Falkowskiego i aby lepiej zrozumieć ten problem, warto byłoby sięgnąć do dostępnych narzędzi teoretycznych.

Marianne Hirsch proponuje koncept post-pamięci do opisanego związku pomiędzy potomkami ocalałych a wspomnieniami ich rodziców i dziadków, na tyle traumatycznymi i intensywnymi, że kolejne pokolenie

⁶ Liczba ofiar genocydu różni się w zależności od źródła. Rouben Safrastyan podaje liczbę 300 tys. (2011: 104), natomiast Janine Dahinden pisze o 1,5 mln zmarłych (2010: 67). Razmik Panossian waha się pomiędzy 1 a 1,5 mln ofiar, podkreślając, że była to jedna trzecia lub połowa ówczesnej populacji (2006a: 231).

⁷ Warto przypomnieć, że obywatele tureccy, którzy publicznie mówią o genocydzie, mogą być pociągnięci do odpowiedzialności karnej (tzw. artykuł 301).

przyjmuje je tak, jakby były ich własnymi (Hirsch 2012: 31). Dla Ormian podtrzymywanie pamięci o ludobójstwie jest rozumiane jako obowiązek zarówno wobec przeszłych, jak i przyszłych pokoleń. Tymczasem autor wykazuje wyraźną tendencję do obwiniania Armenii za nieumiejętność wybaczenia genocydu, w niewielkim stopniu uważając za problematyczną turecką tendencję do zaprzeczania mu. Analizując relacje ormiańsko-tureckie, Falkowski nie wspomina o faktach na tyle istotnych, że te mogą zmienić lub podważyć jego interpretację.

Początkowo kontrowersyjna kwestia zaangażowania Turcji w II Wojnę o Górski Karabach (2020) jest w książce konsekwentnie pomijana, choć potwierdzają ją wiodące agencje prasowe (Synovitz 2020; Butler 2022) oraz Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy (Sanz 2021). Autor tylko raz, pobieżnie, wspomina o „królujących nad niebem karabaskim tureckich dronach” (Falkowski 2022: 216), jednak unika pogłębionej refleksji dotyczącej skali i konsekwencji udziału Turcji w agresji na Górski Karabach dwa lata temu.

Przyznanie, że współczesna Turcja również wykazuje wrogość wobec Armenii, podważyłoby tezę autora, że Ormianie irracjonalnie trzymają się krzywd z przeszłości i budują na nich politykę nacjonalistyczną. Wsparcie, jakiego udzielił Azerbejdżanowi Prezydent Recep Tayyip Erdoğan w 2020 roku, wybiegające daleko poza werbalną aprobatę, przyniosło w Armenii dużą zmianę w pojmowaniu relacji z Turcją. Na dyskurs dotyczący II Wojny Karabaskiej nałożyła się wówczas narracja o kontynuacji ludobójstwa i dalszej eksterminacji narodu ormiańskiego.

Niezależnie od tego, na ile takie obawy są uprawomocnione, kształtują one percepcję relacji ormiańsko-tureckich w Armenii. Uraza wobec Turcji powróciła ze zdwojoną siłą, a procesy rekonyliacyjne zostały cofnięte do stanu sprzed wielu lat⁸. Od września 2020 roku rozumienie stosunków pomiędzy tymi państwami wymaga aktualizacji i nie może być wciąż redukowane, jak do tej pory, do kwestii związanych z ludobójstwem Ormian.

⁸ Co istotne, o ile ormiański rząd jest dziś gotowy na normalizację stosunków z Turcją, z procesów rekonyliacyjnych wycofała się znacząca część organizacji pozarządowych (Gamaghelyan: 2022).

Refleksji Falkowskiego brakuje umiejętnego rozpoznania nastrojów społecznych i wpływających na nie emocji: roli strachu i niepewności w percepcji relacji międzynarodowych oraz tego, że Ormianie po prostu się boją i ma to związek m.in. z faktem, że Azerbejdżan do tej pory przetrzymuje jeńców wojennych, również ludność cywilną (Human Rights Watch 2020). Strach ten nie jest, zdaniem autora, odpowiedzią na wrogie działania azerskiego i tureckiego rządu, lecz efektem narracji ormiańskich elit, choć trudno jednoznacznie zrozumieć, kim są wielokrotnie wspomniane elity odpowiedzialne (według Falkowskiego) za izolację Armenii⁹.

Warto jednak podkreślić, że pomimo różnic kulturowych i religijnych oraz burzliwej historii Armenia ma bardzo dobre stosunki z Iranem, co pokazuje, że może nawiązać pozytywne relacje z sąsiadami, jeśli pozwalają na to okoliczności¹⁰. Falkowski wspomina o ormiańskim nacjonalizmie bardzo często i z wyraźną dezaprobatą – w jego narracji jest to jeden z głównych czynników wpływających na izolację Armenii.

Przykładem tej tendencji jest odnoszenie się do wciąż zamkniętej granicy z Turcją jako dowodu na nieuzasadniony upór Ormian w trwaniu w antytureckiej narracji, podczas gdy kwestia ta jest, ponownie, znacznie bardziej złożona. Falkowski informuje, że granica ta została zamknięta przez stronę turecką, nie ormiańską, w 1993 roku, jednak również w tym przypadku nie odnosi się do działań Turcji w sposób pogłębiony. Nie wspomina między innymi, że prezydent Serż Sargsjan nawoływał do otwarcia granicy już w 2010 roku (Hoffman 2011: 57–58). Dzisiejsze kontrowersje dotyczące potencjalnego otwarcia granicy nie mają jedynie charakteru ideologicznego. Falkowski ignoruje m.in. potencjalne czynniki ekonomiczne – ormiańska gospodarka nigdy nie podniosła się z kryzysu

⁹ Autor wspomina o „elitach” ormiańskich po raz pierwszy w kontekście lat 60. XX wieku, jednak ich nie definiuje. Od tego czasu Armenia przeszła przez transformację ustrojową, a każdy z prezydentów reprezentował inną orientację ideologiczną i strategię polityczne. Co więcej, grupy ludzi, które można rozumieć jako elity polityczne, kulturowe lub ekonomiczne, mają w Armenii inne interesy i cele.

¹⁰ Choć trudno oszacować liczbę Irańczyków mieszkających w Armenii, wiadomo, że co roku niespełna trzymilionową Armenię odwiedza ponad 200 tys. turystów z Iranu (Lomsadze 2018). Kraj ten jest też popularnym kierunkiem migracji dla Irańczyków szukających większych swobód obyczajowych lub uciekających przed surowymi sankcjami nakładanymi na Iran przez społeczność międzynarodową.

początku lat 90. i Armenia wciąż produkuje niewiele rodzimych wyrobów, które z trudem konkurują z zagranicznymi. Dane z Gruzji pokazują, że przez ostatnie trzydzieści lat deficyt handlowy pomiędzy tym państwem a Turcją jest wciąż ujemny, tzn. Gruzja kupuje od Turcji o wiele więcej, niż sprzedaje (OEC 2019) i nic nie wskazuje na to, by konsekwencje dla Armenii miały być inne. Istnieją obawy, że otwarcie granicy może przynieść katastrofalne skutki dla niektórych gałęzi ormiańskiego przemysłu (np. rolnictwa i przemysłu tekstylnego). Zrównywanie nacjonalizmu z pytaniem o to, co jest dziś w najlepszym interesie gospodarczym Armenii, jest uproszczeniem. Arbitralna interpretacja może wprowadzać czytelnika w błąd, nie informując go o tym, jakie mogą być alternatywne wyjaśnienia przytoczonych faktów.

Co więcej, choć autor słusznie zwraca uwagę na duży potencjał mobilizacyjny Ormian za granicą, stwierdza, że tylko dwa państwa – Armenia i Izrael – mają ministerstwa diaspory (Falkowski 2022: 99), sugerując tym samym, że jedynie te dwa państwa próbują kształtować relacje pomiędzy ojczyzną i diasporą oraz mogą traktować diasporę jako źródło pomocy finansowej lub politycznej. Nie jest to zgodne z prawdą. W XXI wieku wiele krajów zaczęło sięgać do zasobów swoich diaspor, tworząc różnorakie agencje rządowe mające na celu „zarządzanie” relacjami pomiędzy diasporą i ojczyzną (m.in. Nieczuja-Ostrowski, Raczyński 2020: 11–34; Brubaker 2005: 2–5). Takie struktury administracyjne ma dziś przynajmniej 14 państw (m.in. Grecja, Gruzja, Serbia, Pakistan i Meksyk), a w wielu krajach istnieją mniejsze instytuty lub wydziały, zazwyczaj w ramach ministerstwa spraw zagranicznych. Co więcej, ormiańskie Ministerstwo Diaspory nie istniało już w momencie wydawania tej książki. Zostało zamknięte po aksamitnej rewolucji w 2018 roku i zastąpione stanowiskiem Komisarza ds. Diaspory o znacznie skromniejszym zakresie. Stwierdzenie, że jest to charakterystyczne jedynie dla Armenii i Izraela, można uznać za celowe wprowadzenie czytelnika w błąd.

Religijność Ormian

W rozdziale poświęconym religijności Ormian, czy też jej brakowi, Falkowski nie tylko pisze o roli kościoła i religii w kulturze ormiańskiej, ale też podejmuje ryzykowną próbę ewaluacji owej religijności.

Być może po to, by ułatwić polskiemu czytelnikowi zrozumienie hierarchii kościelnej, autor stwierdza, że katolikos to ormiański papież (Falkowski 2022: 37). Jednak takie porównanie jest nieuprawomocnione, ponieważ rola i prerogatywy przywódcy religijnego w kościele rzymskokatolickim i Apostolskim Kościele Ormiańskim są zupełnie inne. To zdanie zwiastuje panującą w tym podrozdziale tendencję autora do porównywania Ormian do katolików, stąd też, być może, jego przekonanie o kryzysie chrześcijaństwa w Armenii (Falkowski 2022: 38) i wręcz „masowym odchodzeniu Ormian od wiary” (Falkowski 2022: 41).

Falkowski kilkakrotnie powtarza, że Ormianie nie są narodem religijnym, jednak wydaje się wysuwać takie wnioski na podstawie własnego rozumienia religijności (której nie definiuje), być może ukształtowanego pod wpływem standardów charakterystycznych dla kościoła rzymskokatolickiego (takich jak m.in. regularne chodzenie do kościoła). Jest to perspektywa etnocentryczna. Ormianie, w istocie, wydają się rzadko uczestniczyć we mszy, jednak doktryna Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego tego nie wymaga (Ormianan 2011: 161–162), a relacja pomiędzy wiernymi i Bogiem jest spersonalizowana, mniej oparta na zbiorowej religijności czy relacji z instytucją Kościoła.

Ormianie częstokroć preferują indywidualną modlitwę i krótkie wizyty w kościołach, a te otwarte są przez całą dobę. Zamienianie zabytkowych kościołów na muzea, co Falkowski również interpretuje jako przejaw słabnącej religijności, nie oznacza, jak mogłoby się wydawać, że są one zamknięte dla wiernych – są dostępne przez cały czas dla wszystkich, którzy chcą odmówić cichą modlitwę i zapalić świeczkę w wybranej intencji.

Według danych Pew Research Center niemalże 80% badanych Ormian deklaruje niezachwianą wiarę w Boga. Jest to najwyższy odsetek wśród obywateli 34 badanych państw (Evans, Boranovski 2018). Mierzenie

religijności intensywnością praktyk religijnych i aktywnością hierarchów kościoła w sferze dogmatycznej oraz doktrynalnej nie zawsze jest uprawomocnione. W 1910 Patriarcha Konstantynopola Malachia Ormianan tłumaczył, że Apostolski Kościół Ormiański wybrał drogę otwartej doktryny i stosunkowo elastyczny stosunek do kwestii dogmatycznych (Ormianan 2011: 103–108), co do dziś stanowi o jego specyfice i być może również sile.

Zgadza się, że dzisiejsi hierarchowie kościoła ormiańskiego mają, nie bez powodu, opinię skorumpowanych i powiązanych z nieulubianymi elitami politycznymi (Król-Mazur 2017). Warto jednak pamiętać, że doktryna ich religii pozwala wiernym na spersonalizowaną relację z Bogiem, a przedstawiciele kleru nie mają w niej statusu „pośrednika”, którą cieszą się księża w kościele rzymskokatolickim. Niewielka presja społeczna na reformę kościoła i rzadki ostracyzm wobec niepopularnych hierarchów kościelnych nie muszą dowodzić niskiej religijności Ormian i taka interpretacja wydaje się nadużyciem.

Piszząc o stosunku Ormian do religii, autor stwierdza, że:

Nie jest łatwo znaleźć odpowiedź na pytanie o złą kondycję chrześcijaństwa w dzisiejszej Armenii. Sam długo jej poszukiwałem i nikt nie był w stanie udzielić mi wyczerpującej odpowiedzi. Większość Ormian nawet nie dostrzegła problemu (Falkowski 2022: 37).

Tym samym sugeruje on, że Ormianom, z którymi rozmawiał, brakuje refleksyjności, ponieważ nie byli w stanie zauważyć „oczywistego” problemu. Jednak podstawowa znajomość doktryny Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego pokazuje, że ta kwestia nie jest wcale problematyczna, a zachowania Ormian nie świadczą o niskiej religijności, lecz wynikają z zasad ich religii.

Autor pyta też, pisząc o Ormianach, czy „uprawnione jest traktowanie narodu jako odrębnego podmiotu w relacjach z Bogiem” (Falkowski 2022: 41). Jest to niezwykle mocne stwierdzenie i trudno powiedzieć, skąd wynika taka interpretacja. Falkowski wydaje się wykazywać niezrozumienie tego, że Ormianie są grupą etno-religijną, a ich tożsamość narodowa

i przynależność religijna są silnie powiązane (podobnie jak m.in. wśród Gruzinów, Serbów i Greków). Jak słusznie zauważa John Lucas, „wśród wielu grup Europy Wschodniej «chrześcijański» odnosi się nie tylko do religii, ale też narodowości; rzeczywiście dla wielu ludzi te desygnacje nie tylko się pokrywają, ale są niemal identyczne” (Lucas, cyt. za: Guroian 1994: 3–4). Również w tym wypadku autor prezentuje wybrane zjawisko tak, jakby było charakterystyczne tylko dla Ormian. Tymczasem również w Polsce tożsamość narodowa i przynależność religijna są ze sobą powiązane.

Kwestia kobiet

Przekonanie Falkowskiego o nadmiernym przywiązaniu Ormian do tradycji wyrażone jest również w podrozdziale dotyczącym pozycji kobiet w społeczeństwie ormiańskim, który rozpoczyna się od opisu mającego przedstawić „typową” Ormiankę:

Wysokie obcasy, długie lśniące włosy, wyzywający makijaż, obcisłe dżinsy, ogromne kolczyki. W ręce różowa komórka z filuternym wisiorkiem, na ramieniu błyszcząca minitorebka. Pod rękę z dwiema koleżankami, kołysząc biodrami i stawiając niewielkie kroczi, Gwiazdka, bo tak można przetłumaczyć ormiańskie imię Astchik, spaceruje wieczorem po erywańskim Prospekcie Północnym. Nie ma lepszego miejsca na podryw – ta nowoczesna ulica z najdroższymi sklepami w stolicy powstała kilka lat temu, gdy wyburzono stare, sypiące się kamienice i połączono deptakiem plac Wolności z placem Republiki (Falkowski 2022: 157).

Dla badaczek i badaczy kultury ten fragment przypomina XIX-wieczne relacje o społeczeństwach szeroko rozumianych przez europocentrycznych podróżnych jako „dzikie”. W węższym ujęciu wydaje się on charakterystyczny dla powszechnych w kulturze popularnej reprezentacji kobiet z obszaru byłego Związku Radzieckiego. Opis skupia się na wyglądzie i walorach fizycznych, podobnie jak uwaga Astchik i jej gesty wydają się

być zorientowane przede wszystkim na to, w jaki sposób jest postrzegana przez mężczyzn.

Kobiety przedstawiane są najczęściej jako dychotomiczne typy idealne – albo, jak Asthik, jako nadmiernie seksualizowane, albo jako nijakie, zamknięte w tradycyjalistycznym systemie gospodynie domowe, które realizują się przede wszystkim jako żony i matki, a jedyny przywołany w książce wyjątek ma potwierdzać tę regułę. Jedyne zdanie, jakie pada z ust kobiety na przestrzeni całej książki, to *W Armenii takogo kak feminizma niet!* – autor rozumie je jako mieszkankę dumy z własnej kultury i pogardy dla uważanych za „zagraniczne” ruchów społecznych.

Niestety, kobiety nie mają ani głosu, ani własnej podmiotowości, nawet w podrozdziale im poświęconym. Falkowski stosuje wobec kobiet wyciszenie¹¹, które opisywała już w 1975 r. Shirley Ardener w *Teorii grup wyciszanych* (Ardener 2005: 50–54). Każde ich zachowanie jest przez autora opisane i naznaczone interpretacją, ale brakuje stanowiska samych Ormianek oraz ich interpretacji własnych decyzji.

Falkowski zakłada, że niska pozycja kobiet w społeczeństwie ormiańskim wynika z ich powszechnej akceptacji „rodzimych” norm kulturowych. Dowodem na to ma być m.in. to, że Ormianka „publicznie nie podważy dominującej pozycji [mężczyzny] ani nie nazwie się feministką” (Falkowski 2022: 169). Autor nie bierze pod uwagę, że zarówno rozumienie feminizmu, jak i identyfikacja z nim mają charakter kulturowy.

Lata sowietyzacji znacznie przyczyniły się do emancypacji kobiet w ZSRR, jednak słowo „feminizm” uważano przede wszystkim za charakterystyczne dla społeczeństw zachodnich i kojarzono pejoratywnie. Jednak, jak zauważa Arlene Avakian, niska identyfikacja Ormianek z ruchem feministycznym nie oznacza, że nie utożsamiają się one z jego postulatami (Avakian 1998: 62–68). Falkowski wydaje się sugerować, że pozostają one bierne wobec opresyjnych norm kulturowych. Tymczasem jest to sfera nieustannego napięcia i ciągłych negocjacji. Dane Banku Światowego z 2019 roku pokazują, że partycypacja Ormianek w rynku pracy sięga niespełna 50%, jest to współczynnik

¹¹ Ardener definiuje wyciszenie jako pominięcie głosu grupy zajmującej niższą pozycję względem grupy dominującej (Ardener 2005: 50–54).

wyższy niż w Polsce (World Bank 2019). Kobiety niezaprzecalnie są aktywne w polityce oraz w organizacjach pozarządowych, pomimo negatywnego odbioru, z którym czasami się spotykają (Ghazaryan 2020: 133–134). Wiele młodych kobiet nie jest już usatysfakcjonowanych rolą tradycyjnie przypisaną im przez społeczeństwo, a manifestacje środowisk feministycznych odbywają się regularnie. Ponadto w czasie II Wojny o Górski Karabach w 2020 roku w mediach pojawiały się doniesienia o ochotniczkach przystępujących do walk na froncie oraz o organizacji Artsakh's Voice Matters złożonej z kobiet i dzieci z Górskiego Karabachu, które organizowały protesty pod ambasadami w Erywanu dla zwrócenia uwagi międzynarodowej opinii publicznej na agresję Azerbejdżanu.

Autor pisze o braku feminizmu w Armenii, nie zadając sobie trudu, by porozmawiać z Ormiankami aktywnymi na tym polu. Decyduje się raczej na mówienie „za” kobiety i opatrzenie ich historii oraz wyborów własną interpretacją. W narracji autora kobiety przedstawione są stosunkowo płytko – jako nieskomplikowane, pozbawione głębi i sprawczości. Fragment dotyczący zgody kobiety na niską pozycję w małżeństwie jest wręcz protekcyjny i kpiący:

Dwudziestoletnie dziewczyny chcą wierzyć, że poznają księcia z bajki, który będzie inny niż większość facetów. W końcu co któraś złapie Pana Boga za nogi i zostanie żoną bananowego synka któregoś z oligarchów. Co z tego, że będzie ją notorycznie zdradzał z luksusowymi blondwłosymi prostytutkami i bywał w domu tak rzadko jak inni. Najważniejsze, że zamiast stać przy garach, będzie mogła wynająć sobie służącą, nie będzie tłuc się marszrutką, tylko rozbijać lexusem, a zakupy robić nie na bazarze, tylko w supermarkecie SAS i u Tommy Hilfigera. Czasami może nawet wyskoczy do Moskwy czy Dubaju po nową torebkę. Ale szczęściu trzeba pomóc. Zainwestować w siebie. Im bardziej wyzywająco będzie wyglądać, tym większe będą jej szanse (Falkowski 2022: 159–160).

Autor sugeruje, że toksyczne relacje pomiędzy partnerami są Ormiankom rekompensowane przez awans społeczny i wysoki poziom

życia. Tym samym przedstawia esencjalizującą i generalizującą¹² (Bloch 2013: 15–18) narrację dotyczącą kobiet, a ich opisy wydają się przesadzone, a wręcz karykaturalne. Podobnie – przywiązaniem kobiet do tradycji i obawą przed ostracyzmem społecznym – autor tłumaczy małą jego zdaniem¹³ częstotliwość rozwodów.

Falkowski wydaje się uważać, że nawet pomimo przemocy domowej Ormianki nie odchodzą od mężów, ponieważ nie chcą naruszyć surowych norm społecznych. Ponownie, autor prezentuje problem w sposób stosunkowo uproszczony i wydaje się tłumaczyć go przede wszystkim wszechobecnym w Armenii konserwatyzmem. Tymczasem badacze pokazują dużą dynamikę zmian na tym polu oraz głębsze powody, które stoją za takim, a nie innym podziałem na sfery kobiece i męskie (Ghazaryan 2020; Beukian 2014).

Falkowski wydaje się sugerować, że kobiety godzą się na przemoc domową, ponieważ pragną utrzymać wysoki status socjoekonomiczny. Brakuje tutaj pogłębionej refleksji dotyczącej przemocy ekonomicznej oraz faktu, że w Armenii większość rozwiedzionych kobiet nie może liczyć na żadną pomoc finansową: ani ze strony byłego partnera, ani ze strony państwa. W kraju, w którym 25% obywateli żyje poniżej granicy ubóstwa (World Bank 2020), utrzymanie rodziny z jednej pensji jest bardzo trudne, niemal niemożliwe. Ponadto Falkowski nie wspomina o wysiłkach organizacji pozarządowych działających na rzecz kobiet oraz walki z przemocą domową. Co więcej, częstotliwość rozwodów wcale nie informuje o tym, na ile konserwatywne/progresywne jest dane społeczeństwo i nie

¹² Bloch rozumie generalizację jako „mechanizm tworzenia homogenicznych i uproszczonych obrazów danej społeczności” (2013: 15), a uniwersalizację jako „przy-pisywanie danym społecznościom cech i zachowań w sposób immanentny” (2013: 18).

¹³ Trudno powiedzieć, z jakich danych korzystał Falkowski. Choć formalny współczynnik rozwodów jest stosunkowo niski (Armenian Statistical Yearbook 2021), należy wziąć pod uwagę to, że Ormianie nie zawsze zawierają ślub cywilny, a ślub kościelny często uważa się za wystarczający. Co więcej, wiele par nie formalizuje rozwodu, który jest stosunkowo kosztowny, i żyje w wieloletniej separacji. Nasze obserwacje pokazują, że faktyczny współczynnik rozwodów może być o wiele wyższy niż formalne statystyki. Nawet patrząc na oficjalne dane – we wrześniu 2021 na 9629 zawartych małżeństw przypadały 2,440 rozwody, tj. 25% – jest to stosunkowo wysoki odsetek w porównaniu do lat wcześniejszych (Panorama 2021).

jest też adekwatnym czynnikiem mierzącym poziom emancypacji kobiet. Dla zobrazowania, odsetek rozwodów w Iranie i Arabii Saudyjskiej jest znacznie wyższy niż w Polsce (worldpopulationreview 2022), podczas gdy obydwa kraje słyną z systemowej opresji obywaterek.

Sposób, w jaki Falkowski pisze o kobietach, jest co najmniej problematyczny z wielu powodów i niemożliwe jest przytoczenie wszystkich istotnych fragmentów. Kolejnym przykładem potwierdzającym przywiązywanie społeczeństwa ormiańskiego do starych zwyczajów ma być praktyka czerwonego jabłka – właśnie od nazwy tego obyczaju pochodzi tytuł podrozdziału poświęconego kobietom. Autor definiuje Ormianki przez pryzmat tradycji, którą przedstawia jednak w sposób uproszczony.

A że zostanie sprawdzona po nocy poślubnej, to niemal pewne. Ze zwyczaju kontrolowania prześcieradła przez świeżo upieczoną teściową rezygnują tylko najnowocześniejsze rodziny. (...) I na jedne, i na drugie czeka gdzieś przyszła teściowa – ich najważniejszy towarzysz życia przez najbliższe lata. Pewnie już zastanawia się, gdzie najlepiej kupić czerwone jabłka, gdy nadejdzie dzień wesela jej ukochanego syna, któremu służyła od chwili pojawienia się go na świecie. Po co jej owoce? Według zwyczaju kosz czerwonych jabłek rodzice pana młodego wysyłają ojcu i matce panny młodej w dzień po weselu, jeśli próba dziewictwa zakończy się pomyślnie. Jeśli nie, mają prawo odesłać dziewczynę (Falkowski 2022: 159).

W 2011 roku Alina Poghosyan przedstawiła wyniki pogłębionych badań jakościowych dotyczących tego zwyczaju. Z opisu antropolożki wynika, że istotnie zgodnie z tradycją pierwszy stosunek małżonków powinien mieć miejsce w pierwszą lub następną noc po ślubie. Od panny młodej wymagano, aby był to jej pierwszy kontakt seksualny, co należało udowodnić. W tym celu matka pana młodego (bądź jego babcia) sprawdzała pościel nowożeńców, szukając śladów krwi, które miały potwierdzić dziewictwo nowej synowej. Jeśli je znalazła, młoda kobieta mogła liczyć na prezent i komplementy, w przeciwnym razie spotykała się z ostracyzmem lub nawet rozwodem.

Badania Poghosyan obejmowały liczną grupę rozmówców, zróżnicowaną ze względu na wiek, płeć i miejsce zamieszkania. Wynika z nich, że choć obyczaj jest wciąż żywy, to jego praktyka oraz jej rozumienie zmieniają się (Poghosyan 2011: 384). Nie ulega wątpliwości, że znaczenie, jakie przywiązuje się do dziewictwa niezamężnych kobiet, samo w sobie jest dowodem na podrzędną rolę kobiety w społeczeństwie ormiańskim. Jednak badania pokazują, że rola, jaką pełni ta tradycja, oraz sposób, w jaki jest praktykowana, są dziś inne niż kilkadziesiąt lat temu.

Sama nazwa „czerwone jabłko” odnosi się jedynie do ceremonii następującej po udowodnieniu dziewictwa młodej żony. Matka pana młodego, wspólnie ze spokrewnionymi z nim kobietami, przygotowuje udekorowaną tacę pełną słodyczy i jabłek, którą zanosi do domu matki panny młodej, gdzie również zbierają się jej krewne i koleżanki. Podarunek symbolizuje wdzięczność wobec rodziców młodej kobiety za poprawne wychowanie córki.

Poghosyan pokazuje, że choć zdarzają się rodziny, które podchodzą do zwyczaju bardzo konserwatywnie, to jednak wiele traktuje go dość „luźno”, a wiele zupełnie pomija sprawdzanie prześcieradeł i ogranicza się jedynie to ceremonialnego wręczenia podarunku. Co więcej, wielu młodych Ormian i Ormianek uważa ten obyczaj za naruszenie prywatności oraz przejaw braku taktu. Falkowski mówi o „czerwonym jabłku” jako o zwyczaju praktykowanym powszechnie i wciąż rozumianym tak samo jak sto lat temu. Nie zauważa, że – jak wiele zwyczajów – „czerwone jabłko” traci na znaczeniu i często ogranicza się jedynie do formalnego wręczenia jabłek jako jednej z poślubnych tradycji.

Stosunkowo problematyczny jest też fragment o praktyce porywania panien młodych (Falkowski 2022: 166). Jest to istotny problem społeczny w Azji Środkowej i części Kaukazu (Kirgistanie, Czeczeni), jednak żadna z nas przez ostatnie dziesięć lat nie spotkała się z przykładami lub chociażby wzmianką o praktykowaniu tego zwyczaju w Armenii, pomimo nieustannych interakcji z młodymi kobietami jako respondentkami, studentkami i koleżankami.

Choć Falkowski przyznaje, że problem wydaje się marginalny, to jednak wspomina o nim w książce, która ma opisać społeczeństwo

ormiańskie w sposób stosunkowo syntetyczny. Przytoczenie to opiera się na wiedzy anegdotycznej, a wymienione praktyki wzmacniają tezę o tym, jak bardzo patriarchalne i opresyjne wobec kobiet jest społeczeństwo ormiańskie i stanowią przykłady jego nagminnej patologizacji, rozumianej przez Bloch jako „mechanizm przypisywania innym cech negatywnych, przy jednoczesnym założeniu, że mizerna kondycja ich codzienności jest godna politowania i wymaga zmian” (Bloch 2013: 21).

Podsumowanie

Autor tłumaczy większość problemów politycznych Armenii przywiązaniem do historii, a kulturowych – konserwatyzmem. Falkowski podejmuje próby nakreślenia perspektywy „z wewnątrz”, jednak robi to w sposób selektywny i często mylący.

Próby wyszczególnienia „wzorów kultury” niosą ryzyko esencjalizacji i generalizacji, nieuwzględnienia wewnętrznych podziałów danego społeczeństwa, którym Falkowski również zaprzecza, twierdząc, że „pod względem społecznym trudno w Armenii o różnorodność” i „próżno szukać odmiany” (Falkowski 2022: 11).

Armenia nie jest już tak homogenicznym społeczeństwem, jakim być może była kiedyś. Brak rzetelności w informowaniu, z którego roku pochodzą informacje i obserwacje, sprawia wrażenie, że wszystkie wnioski Falkowskiego dotyczą dzisiejszej Armenii, podczas gdy materiał do książki zbierany był przez ponad piętnaście lat. Możliwość wieloletnich obserwacji jest doskonałą okazją do pokazania przemian zachodzących w badanym społeczeństwie, jednak autor ignoruje procesualność i przedstawia Ormian jako społeczeństwo pogrążone w stagnacji oraz niejako „zamrożone w czasie”, tak też rozumie ahistoryzację Bloch (2013: 19–20).

Z opisu autora wynika, że Ormianie nie ulegają niemalże żadnym procesom społecznym, a większość ich zachowań można wytłumaczyć tradycją i przywiązaniem do historii. Co więcej, Falkowski jasno stawia tezę o postępującej „rearchaizacji” społeczeństwa ormiańskiego (Falkowski 2022: 166), ignorując takie czynniki jak m.in. zmiana pokoleniowa;

w jego narracji nie ma młodych ludzi, którzy często nie tylko opierają się dyktatowi tradycji, lecz też otwarcie ją negują. Autor nie zauważa tego, że dzisiejsi dwudziesto- czy trzydziestolatkowie żyją już zupełnie inaczej niż ich rodzice, a w dobie powszechnego dostępu do Internetu młodzi Ormianie wystawieni są na wpływy spoza regionu i wchodzą w nieustanne interakcje ze zglobalizowanym światem.

Innymi słowy, książka skupia się na kwestiach, których Ormianie nie rozumieją, działaniach, których nie podejmują, choć powinni. Choć język używany w książce zasługuje na osobny artykuł, warto podkreślić, że wiele komentarzy autora ma kpiący, karykaturalny charakter.

Falkowski wydaje się sugerować, że odpowiedzią na problemy Armenii może być potencjalne otwarcie, jednak nie wyjaśnia, jak mogłoby ono wyglądać. Jest to stosunkowo wygodna postawa, która pozwala uniknąć odpowiedzialności oraz potencjalnej konfrontacji przy jednoczesnym zachowaniu własnej pozycji dominującej. Co więcej, autor wydaje się sugerować, że trwający w mentalnym zamknięciu Ormianie nie są w stanie sami uporać się z wyzwaniami stojącymi przed nimi w XXI wieku. Jest to postawa kolonialna, zakładająca, że tylko interwencja z zewnątrz może uchronić dany naród przed kolejnymi błędami i rozwiązać jego problemy.

Jak słusznie zauważa Bloch, „to, w jaki sposób «Inni» będą postrzegani w naszym świecie zależy od tego, jak ich przedstawimy – ponosimy odpowiedzialność za obrazy «inności», które kreujemy” (2013: 26). Falkowski przeprasza, że pisze o Armenii gorzko (Falkowski 2022: 11), lecz najbardziej problematyczne jest dla nas to, że pisze o niej ze znaczną dozą paternalizmu i stosunkowo mało rzetelnie. Postrzega ją z perspektywy mężczyzny, Polaka wychowanego w tradycji rzymskokatolickiej. Choć autor twierdzi, że „lista publikacji o Armenii, które ukazały się w Polsce, nie jest długa”, a „wyjątek stanowią opracowania o historii polskich Ormian” (Falkowski 2022: 342), można nie zgodzić się z tym przekonaniem. W tym miejscu warto wymienić badaczy takich jak Fedorowicz, Król-Mazur, Łotocki, Marciniak, Magakian, Nieczuja-Ostrowski, Pełczyński, Pomieciński, Siekierski czy Stopka. Jest to tylko część polskich naukowców zajmujących się Armenią na przestrzeni ostatnich 20 lat.

Chociaż omawiana praca jest reportażem, publikacją mniej rygorystyczną w swojej naturze, to publicystyczny charakter opracowania Falkowskiego nie zdejmuje z autora obowiązku gruntownego zapoznania się dorobkiem specjalistów w celu weryfikacji własnych założeń. Co więcej, niezbędne jest umieszczenie opisywanych przez siebie procesów w szerszym kontekście globalnym. Brak rzetelności determinuje wnioski płynące z pracy Falkowskiego.

Bibliografia

- Aadrians, R. (2018). *Time and Image of the Armenian World. An Ethnography of Non-Recognition*. (praca doktorska). Budapest: Central European University. Pozyskano z: www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf (dostęp: 03.02.2022).
- Ardener, S. (2005). Muted group theory excerpts. *Women and Language*, 22, 50–54.
- Avakian, A. (1998). Validated and Erased. A Feminist Views ‘Back to Ararat’. *Armenian Forum: A Journal of Contemporary Affairs*, 1(1), 58–70.
- Beukian, S. (2014). Motherhood as Armenianness: Expressions of Femininity in the Making of Armenian National Identity. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14(2), 247–269.
- Bloch, N. (2013). Między terenem a tekstem, czyli o siedmiu grzechach głównych w tworzeniu narracji o światach innych ludzi. W: N. Bloch, A.W. Brzezińska (red.), *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*. Warszawa: Wydawnictwo SCHOLAR (s. 9–28).
- Brubaker, R. (2005). ‘Diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1–19.
- Butler, E. (2020). The Syrian Mercenaries Used as ‘Cannon Fodder’ in Nagorno-Karabakh. *BBC*. Pozyskano z: www.bbc.com/news/stories-55238803 (dostęp: 27.02.2022).
- Charratian, H. (2014). Rodzinne opowieści, narodowa tragedia: historia pamięci o ludobójstwie Ormian. W: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.),

- Armenia. Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*. Warszawa: Wydawnictwo DiG (s. 81–94).
- Chernobrov, D., Wilmers, L. (2019). Diaspora Identity and a New Generation: Armenia Diaspora Youth on the Genocide and the Karabakh War. *Nationalities Papers*, 48(5), 915–930.
- Dahinden, J. (2010). The Dynamics of Migrants' Transnational Formations. W: T. Faist, R. Bauböck (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (s. 51–71). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Evans, J., Boranovski, Ch. (2018). How do European Countries Differ in Religious Commitment. *Pew Research Center*. Pozyskano z: www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/ (dostęp: 27.02.2022).
- Falkowski, M. (2022). *Armenia. Obieg Zamknięty*. Wołowiec: Czarne.
- Gamaghelyan, P. (2022). Perspectives. In Armenia-Turkey Normalisation, Where is Civil Society? *Eurasianet*. Pozyskano z: www.eurasianet.org/perspectives-in-armenia-turkey-normalization-where-is-civil-society?fbclid=IwAR3oSP8jw_XC717nQSYYP-ZNP-S75fWo32BKBirsEbLoN5pmBoOmDtsCyrI (dostęp: 05.11.2022)
- Ghazaryan, S. (2020). 'We Are Strangers Among Our Own People': Displaced Armenian Women, W: U. Ziemer (red.), *Women's Everyday Lives in War and Peace in the South Caucasus*. Cham: Palgrave Macmillan (s. 129–153).
- Guroian, V. (1994). Religion and Armenian National Identity: Nationalism Old and New. *Occasional Papers on Religions in Eastern Europe*, 14(2), 2–8.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Hoffman, T. (2011). *One Nation – Three Sub-Ethnic Groups. The Case of Armenia in Her Diaspora*. Yerevan: Institute of Sociology and Law of the National Academy of Sociology.

- Kasbarian, S. (2018). Political Engagement. Genocide Recognition and the Development of Armenia and Artsakh are Unifying Goals. W: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018*. Pozyskano z: www.armeniandiasporasurvey.com/2018 (dostęp: 02.03.2021).
- Król-Mazur, R. (2017). Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim. W: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*. Zielona Góra. Wydawnictwo Morpho (s. 217–228).
- Lomsadze, G. (2018). Nowruz Brings Iranian Tourists to Armenia, Azerbaijan, and Georgia, *Eurasianet*, Pozyskano z: www.eurasianet.org/nowruz-brings-iranian-tourists-to-armenia-azerbaijan-and-georgia (dostęp: 10.07.2022).
- Nieczuja-Ostrowski, P., Raczyński, R. (2020). Modern Diasporas from a Political Science Perspective: The Case of Armenian Diaspora. W: P. Nieczuja-Ostrowski, W. Bejda (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*. Gdańsk: Research Institute for European Policy (s. 11–34).
- Ormianan, M. (2011). *The Church of Armenia: Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*. Yerevan: Ankyunacar Publishing.
- Pałubicka, A. (2013). *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Panossian, R. (2006a). *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London, Hurts & Company.
- Panossian, R. (2006b). Post-Soviet Armenia. Nationalism and Its (Dis)contents. W: L.W. Barrington (red.), *After Independence. Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States*. Ann Arbor: University of Michigan Press (s. 225–247).
- Poghosyan, A. (2011). Red Apple Tradition: Contemporary Interpretations and Observance. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56(2), 377–384.
- Pomieciński, A. (2017). Od pamięci stłamszonej do pamięci odzyskanej: Pomnik i Muzeum Ludobójstwa Ormian w Erywanii. *Our Europe - Ethnography - Ethnology - Anthropology of Culture*, 16, 7–14.

- Safrastyan, R. (2011). *Ottoman Empire: The Genesis of the Program of Genocide (1876-1920)*. Yerevan: Zangak.
- Sanz, A. (2021). Council of Europe Confirms Turkey's Use of Mercenaries in Nagorno-Karabakh War. *Atalayar*. Pozyskano z: www.atalayar.com/en/content/council-europe-confirms-turkeys-use-mercenaries-nagorno-karabakh-war (dostęp: 27.02.22).
- Synovitz, R. (2020). Technology, Tactics, And Turkish Advice Lead Azerbaijan To Victory In Nagorno-Karabakh. *Radio Free Liberty*. Pozyskano z: www.rferl.org/a/technology-tactics-and-turkish-advice-lead-azerbaijan-to-victory-in-nagorno-karabakh/30949158.html (dostęp: 27.02.2022).
- Tölölyan, K., Papazian, T. (2014). Armenian Diasporas and Armenia: Issues of Identity and Mobilisation. An interview with Khachig Tölölyan. *Études Armeniennes contemporaines* Vol. 3, Pozyskano z: www.journals.openedition.org/eac/565 (dostęp: 28.09 2022).
- Wolny-Zmorzyński, K. (2004). *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności. Próba interpretacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe

- Armenian Statistical Yearbook (2021). www.armstat.am/file/doc/99526823.pdf (dostęp: 04.04.2022).
- Human Rights Watch (2020). "Azerbaijan: Armenian Prisoners of War Badly Mistreated", www.hrw.org/news/2020/12/02/azerbaijan-armenian-prisoners-war-badly-mistreated (dostęp: 27.02.2022).
- OECD. Import/Export (2022). www.oec.world/en/profile/bilateral-country/tur/partner/geo (dostęp: 03.03.2022).
- Panorama. Divorce Rate in Armenia (2022). www.panorama.am/en/news/2022/04/09/divorce-rate-Armenia/2664847 (dostęp: 13.05.2022).
- World Bank. Poverty headcount ratio an national poverty lines (2020). www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC (dostęp: 03.10.2022).

World Bank. Labor force participation rate, female (2019). www.data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.ACTI.FE.ZS (dostęp: 03.03.2022).
Worldpopulationreview (2022). www.worldpopulationreview.com/country-rankings/divorce-rates-by-country (dostęp: 10.07.2022).