



Tożsamość kulturowa
Polaków z Kazachstanu
w kontekście tendencji globalizacyjnych

Luba Jakubowska

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona w Legnicy

Luba Jakubowska

**Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu
w kontekście tendencji globalizacyjnych**

Legnica 2011

Recenzenci:

prof. Jerzy Nikitorowicz, prof. Roman Leppert

Korekta:

Krystyna Gajaszek, Waldemar Gajaszek

Projekt okładki:

Adam Chamera

Redakcja techniczna, układ typograficzny, skład i łamanie:

Waldemar Gajaszek, Halina Kawa

Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju

Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy

„Wspólnota Akademicka”

ul. Sejmowa 5 A, 59-220 Legnica

tel. 76 723 21 20, tel./fax 76 723 29 04

www.wa.legnica.edu.pl

Wydawca:

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona w Legnicy

ul. Sejmowa 5 A, 59-220 Legnica

tel. 76 723 22 80 do 83

pwsz@pwsz.legnica.edu.pl

www.pwsz.legnica.edu.pl

© Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona w Legnicy

Wszystkie prawa zastrzeżone. Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani rozpowszechniana za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych bez uprzedniego wyrażenia zgody przez wydawcę.

ISBN 978-83-61389-17-0

Moim Braciom, Rodzicom oraz pamięci moich Dziadków

Podziękowania

Książka jest efektem pracy, której się poświęciłam, będąc doktorantką na Uniwersytecie Wrocławskim. Zarówno podczas pisania doktoratu, jak i w trakcie późniejszych prac związanych z redakcją monografii wiele osób w różny sposób wspierało mnie.

Przede wszystkim chciałabym podziękować mojemu Promotorowi prof. Jerzemu Semkowowi za wszystko, co zrobił dla mnie, poczynając od studiów magisterskich, aż po dziś dzień. Zarówno Jego merytoryczne rady, jak i wiara we mnie oraz troska są dla mnie wartościami zasługującymi na niezmierną wdzięczność.

Pragnę podziękować także moim Recenzentom pracy doktorskiej prof. Alicji Szerłąg i prof. Jerzemu Nikitorowiczowi. Ich uwagi, sugestie oraz pytania bez wątpienia przyczyniły się do wzbogacenia monografii, eliminacji błędów oraz stały się dla mnie źródłem ważnych refleksji.

Prof. J. Nikitorowicz jest również recenzentem niniejszej monografii, za co ponownie dziękuję – w szczególności zaś za to, że to Jego słowa o konieczności wydania pracy stały się dla mnie impulsem napędzającym do wcielenia w życie pomysłu opracowania książki.

Ogromnie dziękuję także recenzentowi monografii prof. Romanowi Lepptowi za niezwykle cenne uwagi, wyróżnienie części metodologicznej oraz bardzo pozytywną recenzję całej książki.

W tym miejscu chciałabym podziękować również moim Przyjaciołom za to, że byli przy mnie, za to, że motywowali mnie do pracy, za to, że mogłam z nimi dyskutować o pomysłach oraz liczyć na pomoc we wszelkich innych kwestiach związanych z pisaniem i redakcją książki. Są to: Aleksander Kobylarek, Martyna Pryszmont-Ciesielska, Piotr Malicki, Jacek Gulanowski, Joanna Golonka, Beata Oleksy, Olga Savoskina, Alesja Gliwińska.

Dziękuję także wszystkim moim Narratorom. **Imiona i nazwiska osób badanych zostały zmienione w książce**, niemniej jednak każdy z nich z pewnością rozpozna swoją bardzo cenną historię życia.

Dziękuję również rodzinie Liniewicz za pomoc podczas badań w Kazachstanie oraz moim krewnym – rodzinie Pieluch, dzięki wsparciu której mogłam przygotowywać się do wyjazdu na studia do Polski oraz później przebywać u Nich podczas gromadzenia materiału badawczego.

Książka nie zostałaby wydana bez przychylności Rady Wydawniczej PWSZ im. Witolda w Legnicy oraz wszelkich starań prodziekana tej uczelni – Jana Wojtasia, który czuwał nad przebiegiem całego procesu wydawniczego, za co także jestem niezmiernie wdzięczna.

Szczególne podziękowania należą się moim Rodzicom: Hipolitowi i Helenie Jakubowskiemu oraz Braciom: Aleksandrowi i Eugeniuszowi, nie tylko za wsparcie podczas badań, ale

też za to, że dla Nich moja edukacja od zawsze była istotną wartością i to dzięki Nim mogłam wcielić swoje pomysły w życie.

Na koniec dziękuję mojej Córeczce, do której miłość sprawia, że mam motywację do ciągłego rozwoju.

Wstęp

„Po wyjeździe z Karsu Ka przeczytał wiele książek, z których dowiedział się, że od chwili powstania do momentu całkowitego zniknięcia każdego sześcioramiennego kryształu mija od sześciu do dziesięciu minut i że każdy płatek j23 zawdzięcza swój niezwykle kształt wiatrowi, zimnu, położeniu chmur oraz wielu innym tajemniczym i niewyjaśnionym czynnikom. Na tej podstawie wywnioskował, że ludzie i płatki śniegu mają z sobą wiele wspólnego”¹.

To poetyckie określenie tożsamości ludzkiej jest niezwykle trafne i głębokie, choć nieco pesymistyczne dla badacza – trudno bowiem szukać „tożsamości” wśród tych, którzy są niepowtarzalni. Cytat, którym rozpoczęłam pracę, pochodzi z nagrodzonej Noblem w 2006 roku książki o tożsamości autorstwa Orhana Pamuka *Śnieg*. Tak duże wyróżnienie oprócz uznania talentu pisarskiego autora jest także kolejnym dowodem na to, iż tożsamość ludzka jest niezwykle ważną i intrygującą problematyką, wciąż dostarczającą zarówno pisarzom, jak i naukowcom wielu pytań.

Moja praca także jest jednym z licznych głosów przemawiających w sprawie tożsamości. Zagadnienie, które uczyniłam przedmiotem eksploracji, stało się dla mnie trudnym, aczkolwiek fascynującym wyzwaniem. Trudnym – bowiem poznanie tożsamości ludzkiej wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o sens i znaczenie wartości tworzonych i uznawanych przez jednostki. Odpowiedzi zaś na pytania o charakterze aksjologiczno-ontologicznym nigdy nie były i nie będą odpowiedziami jednoznacznymi. Niemniej poszukiwania tego typu są wdzięczne dla badacza, gdyż odkrywają przed nim część niezwykle skomplikowanego świata kultury, dlatego też badania tożsamości kulturowej wciąż tak fascynują.

Pracę, którą zatytułowałam *Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu w kontekście tendencji globalizacyjnych*, można by nazwać „spotkaniem historii ze współczesnością”. Zagadnienie tożsamości kulturowej rozpatruję bowiem na przestrzeni trzech pokoleń. Próbuję zatem ukazać *trajektorię tożsamości* – trwanie i przemiany, które dotknęły wartości, norm, zwyczajów, języka w kontekście przeobrażeń społeczno-kulturowych. Badania przeprowadziłam wśród polskiej diaspory – Polaków deportowanych w 1936 roku do Kazachstanu oraz wśród ich dzieci i wnuków. Specyfika tożsamości kulturowej kazachstańskich Polaków polega na tym, iż kształtowała się ona w kontekście takich wydarzeń historycznych jak: autochtonizacja, deportacja, a współcześnie – możliwość repatriacji.

¹ O. P a m u k, *Śnieg*, przekł. A. Polat, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 482.

Kazachstańscy Polacy doświadczyli także zmian, które dotknęły całą społeczność zamieszkującą zarówno Kazachstan, jak i inne republiki byłego ZSRR. Na drodze od internacjonalizacji ku globalizacji kultury narodowe najpierw były niszczone przez władzę radziecką, następnie po rozpadzie ZSRR zaczęły się niezwykle intensywnie odradzać. Przykład tożsamości osób z polskiej diaspory zatem może być pomocny w zrozumieniu szeregu zjawisk zarówno ukazujących specyfikę badanej grupy, jak również ogólnych problemów dotyczących szeroko rozumianej tożsamości kulturowej.

„Kultura współczesna – piszą Wojciech J. Burszta i Waldemar Kuligowski – sytuować się zaczyna z pełną świadomością po drugiej stronie lustra, a więc w rzeczywistości, której cechami definicyjnymi stają się pojęcia prędkości, przyśpieszenia i wzrastającego tempa”². Tożsamość kulturowa, którą z jednej strony zdaje się wciąż kształtować kultura narodowa, zaś z drugiej może oddziaływać na nią kultura masowa, dla współczesnego człowieka staje się refleksyjnym projektem. W globalizującym się świecie, który umożliwia spotkanie różnych kultur, skracając wszelkie dystanse, każdy z nas staje się *człowiekiem pogranicza*. Teoretycznym rozważaniem na ten temat poświęcam pierwszy rozdział zatytułowany *Tożsamość kulturowa w kontekście tendencji globalizacyjnych*.

Rozdział drugi *Zarys historyczno-kulturowy życia kazachstańskich Polaków* poświęcony jest środowisku, z którego pochodzą osoby badane. W szerokim kontekście historyczno-kulturowym, poczynając od pojawienia się pierwszych Polaków w Kazachstanie do czasów współczesnych, skupiam się na takich zagadnieniach jak: relacje rosyjsko-kazachstańskie, deportacja Polaków z Ukrainy, rola Kościoła w podtrzymywaniu kultury diaspory polskiej, droga Kazachstanu ku suwerenności, miejsce Polonii w Kazachstanie oraz repatriacja.

W rozdziale trzecim zatytułowanym *Tożsamość jako narracja o auto/biografii – metodologia badań własnych* prezentuję metodę badań auto/biograficzno-narracyjnych oraz opisuję zalety i wady technik zbierania danych materiału badawczego – wywiadu narracyjnego, obserwacji i fotografii. Opisany w tym rozdziale model postępowania badawczego skonstruowałam w celu eksploracji kulturowej tożsamości człowieka pogranicza w przekonaniu o jej narracyjnym charakterze.

W ostatnim rozdziale *Tożsamość kulturowa kazachstańskich Polaków* przedstawiam wyniki badań, które zostały przeprowadzone wśród kazachstańskiej Polonii zarówno na terytorium Polski, jak i Kazachstanu. Analizując wywiady narracyjne osób z trzech pokoleń, konstruję „typy tożsamościowe” „człowieka pogranicza” ukazujące rozliczne postawy wobec rodzimej kultury w kontekście doświadczenia radykalnych zmian społeczno-kulturowych. Przedstawiam także trajektorię tożsamości osób badanych, poszukując różnic i podobieństw w uznawanych przez kazachstańskich Polaków wartościach na przestrzeni trzech pokoleń.

Problematyka tożsamości kulturowej została zainspirowana zagadnieniami z takich obszarów pedagogiczno-andragogicznych jak: edukacja międzykulturowa i koncepcja *life-long learning*.

Nie ukrywam, że praca ta powstała po części także dlatego, iż jako kazachstańska Polka – osobiście doświadczyłam i miałam wiele okazji, by obserwować dylematy tożsamościowe innych osób z „pogranicza kulturowego”.

Zwracając się do Czytelnika, chcę zaznaczyć, iż książka może być szczególnie cenna dla osób zajmujących się edukacją międzykulturową oraz osób zainteresowanych rozwojem

² W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, MUZA SA, Warszawa 2005, s. 45.

i tożsamością człowieka dorosłego. Jest również przeznaczona dla osób zainteresowanych metodologią badań jakościowych, gdyż przedstawiam w niej autorski model badań, który może być użyteczny w poznawaniu tożsamości i innych zagadnień związanych z biografią. Monografia może także posłużyć studentom i wykładowcom historii, gdyż są w niej unikatowe informacje z opracowanych wywiadów prowadzonych z osobami należącymi do trzech różnych pokoleń kazachstańskich Polaków. Zaś szczególnie zależy mi, by pozycja dotarła do osób, którym są bliskie losy przesiedleńców i ich potomków, ponieważ jest to praca napisana z myślą o nich.

ROZDZIAŁ 1

Tożsamość kulturowa w kontekście tendencji globalizacyjnych

1.1. „Trajektoria” tożsamości kulturowej „człowieka pogranicza”³

1.1.1. Tożsamość – definicja

Termin „tożsamość” – jak trafnie zauważają Mateusz Błaszczyk i Jacek Pluta – „nie jest pojęciem »samowystarczalnym«, zawsze należy dookreślić jego kontekst”⁴. Abstrakcyjność i wieloaspektowość interesującego mnie zagadnienia uniemożliwia jednoznaczne zdefiniowanie tego terminu. Dodatkowym utrudnieniem jest fakt, iż tożsamość stała się obiektem eksploracji niemalże wszystkich nauk społecznych, „...występuje ono [pojęcie „tożsamości” – przyp. L. J.] w tych wszystkich naukach, w których przedmiotem zainteresowania jest człowiek, społeczeństwo, kultura – w szerokim tego słowa rozumieniu”⁵. To wszystko powoduje polidefinicyjność omawianego pojęcia w nauce. Tożsamość jest również obecna w języku potocznym, co przyczynia się do powstawania jeszcze innych jej określeń.

Sytuacja terminu „tożsamość” – jak słusznie zauważa Stanisław Lenik – nie jest jednak wyjątkowa, „... podobnie jest z pojęciem kultury, które jest bardzo różnie definiowane, a jednak istnieje w nim pewien wspólny rdzeń znaczeniowy uzasadniający jego wykorzystywanie i powodujący wzajemne porozumiewanie się badaczy o różnych orientacjach”⁶. Owo stanowisko jest źródłem pewnego optymizmu, gdyż – jak sądzę – wielość poglądów nie powinna przeszkodzić, lecz pomóc w określeniu wielowarstwowego charakteru zagadnienia tożsamości. Stąd też przedstawię najważniejsze aspekty, na które należy zwrócić uwagę przy definiowaniu tytułowego zagadnienia. Swoje rozważania zacznę od „definicji negatywnych”, tym samym określe, czym tożsamość nie jest.

Tożsamość i identyfikacja często w różnych językach są używane zamiennie. Wypada jednak wprowadzić tu pewne dookreślenie, odpowiadając na pytanie: „Czy tożsamość to tylko zbiór identyfikacji?”. W tym miejscu chciałabym odwołać się do poglądu Erika H. Eriksona, który zwracając uwagę na wspólne lingwistyczne i psychologiczne korzenie tożsamości i identyfikacji, zaznacza, iż uformowana tożsamość składa się z **identyfikacji**

³ Terminu „trajektoria tożsamości” używam za A. Giddensem, terminu „człowiek pogranicza” używam za J. Nikitorowiczem; oba pojęcia będą wyjaśnione w tej części pracy.

⁴ M. Błaszczyk, J. Pluta, *Tożsamość układu lokalnego, a problem reintegracji* [w:] I. Szlachetkiewiczowa (red.), *Religia. Przekonania. Tożsamość*, „Socjologia” XXVI, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 116.

⁵ A. Gałdowa, *Wprowadzenie* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 9.

⁶ S. Lenik, *Tożsamość narodowa młodych Polaków*, WSP, Częstochowa 2002, s. 17.

przekształconych⁷: „...ostateczna tożsamość, uformowana na końcu procesu adolescencji, jest zbiorem pojedynczych przeszłych identyfikacji z różnymi jednostkami; nie tylko zawiera wszystkie znaczące identyfikacje, lecz również przekształca je, by stworzyć z nich unikatową i sensowną koherentną całość”⁸.

Śledząc znaczenie słów „tożsamość” i „identyfikacja” zauważyć można, że w niektórych językach są one używane zamiennie. Tymczasem istnieją między nimi dość istotne elementy różnicujące. A. Gałdowa podkreśla, iż w przypadku samotożsamości (*self identity*) mamy do czynienia z „...jedną podstawą bytową doświadczeń porównywanych: pamięć tego, co było, i to, co jest teraz, należą do jednego i tego samego jednostkowego bytu ludzkiego”. Natomiast gdy mówimy o tożsamości, to „...w relacji z innymi, ze społeczeństwem, z kulturą, jednostkowy byt ludzki z całym swym doświadczeniem przeszłości i terażniejszości staje naprzeciw czegoś, co zasadniczo nim nie jest – nie jest nim w sensie ontycznym. W przypadku idei jest nim jedynie wtórnie – poprzez internalizację”⁹. To, co charakterystyczne zarówno dla tożsamości, jak i samotożsamości, jest ujmowaniem siebie jako „toż-samego”, czyli swoiste porównywanie z jakimś wzorem, cechami itp. Zatem powinien istnieć ktoś lub coś, co pozwala jednostce na identyfikację. O ile jednak w przypadku tożsamości wskazanie takich obiektów wydaje się oczywistym (ludzie, idee, kultura) i są one zewnętrzne¹⁰, to dla samotożsamości są charakterystyczne inne szczególne aspekty relacji. Jest to: „...konfrontacja siebie z sobą, czegoś »we mnie« z czymś »we mnie« (np. ja i moja przeszłość)”¹¹.

Kolejne niebezpieczeństwo terminologiczne może wynikać z identyfikowania tożsamości człowieka z pojęciem „osobowości”. W celu zniwelowania możliwości nadużywania tego zabiegu odwołam się do terminologii teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. W świetle tej teorii kształtowanie się tożsamości poprzedza formowanie się osobowości. „Budowanie osobowości jest związane z wykształceniem się w strukturze psychicznej osoby dwóch **esencji: indywidualnej i społecznej**, które są pojęciowo równoznaczne z **tożsamością**”¹². Stąd też „osobowość” jest nadrzędnym pojęciem w stosunku do pojęcia „tożsamości”. Kiedy określamy tożsamość jako nieustanny proces, trudno mówić o jej ostatecznym „wykształceniu się”. Niemniej nawet w takim rozumieniu możemy przyjąć, iż samo kształtowanie się tożsamości jest niejako preludium do formowania się osobowości. Tożsamość – pisze A. Kłóskowska – „jest subiektywnym samozwrotnym aspektem osobowości”¹³. Ponadto, zwracając uwagę na etymologię terminów, można by zauważyć kolejną różnicę – „tożsamość” akcentuje czynnik podobieństwa, natomiast „osobowość” uwypukla indywidualizm.

Zajmując się tożsamością, badacz może mieć także trudności z orientacją wśród rozlicznych, nierzadko diametralnie odmiennych, teorii opisujących to zagadnienie. Wymiary tożsamości skonstruowane na fundamencie podstawowych opozycyjnych teorii klarownie ukazuje Zbigniew Bokszański (tabela 1). Modele zamieszczone w tabeli poniżej zostały przeniesione z klasyfikacji zaproponowanej przez R. Robbinsa. Autor ten wyodrębnił: model

⁷ E. H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 109.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A. Gałdowa, *Wprowadzenie...*, s. 15.

¹⁰ *Ibidem*, s. 13.

¹¹ *Ibidem*.

¹² A. Tylikowska, *Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Trud rozwoju ku tożsamości i osobowości* [w:] A. Gałdowa (red.), *op. cit.*, s. 239.

¹³ A. Kłóskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005, s. 104.

zdrowia tożsamości (*identity health model*), interakcyjny (*identity interaction model*) oraz model światopoglądowy (*identity world view model*)¹⁴. Uzupełnieniem w kolumnach „modele tożsamości” stały się także określenia tożsamości przywołane z innych teorii.

Tabela 1. Wymiary pojęcia tożsamości

Wymiary pojęcia tożsamości		Modele tożsamości				
		1	2	3	4	n.
1	Normatywność deskryptywność	Światopoglądowy				
2	proces stan		Model interakcyjny; tożsamość biograficzna, narracyjna	model zdrowia		
3	kontynuacja odmienność				samotożsamość	
4	konformizm bunt		tożsamość „człowieka pogranicza”			tożsamość tradycyjna

Opracowane własne na podstawie: Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2005, s. 43.

Każda z przedstawionych zmiennych pozwala na opis tożsamości z innej perspektywy. Zabieg ten ukazuje, jak rozliczne mogą być rekonstruowane i opisywane modele tożsamości¹⁵.

Tożsamość jako kontynuacja. Tożsamość jako odmienność

Przyjrzymy się każdej z zaprezentowanych dychotomii. Zaczniemy od wymiaru trzeciego, gdyż nawiązuje on do etymologii tożsamości. Tożsamość szczególnie w psychologii jest rozpatrywana w kontekście dwu relacji. Oprócz *distinctiveness* (odróżnianie się od innych) istotnym aspektem tożsamości jest *sameness* – pozostawanie tym samym¹⁶, poczucie własnego „Ja”, umiejscowienie siebie w czasie poprzez wspomnienia autobiograficzne itp. Zatem pierwsza to relacja ze społeczeństwem, która ukazuje odmienność, czyli – jak pisze Kathryn Woodward – „coś, czym tak naprawdę nie jest. Tożsamości mogą być określane przez polaryzację, np. w najbardziej ekstremalnych formach nacjonalistycznego lub etnicznego konfliktu, i poprzez zaznaczenie włączenia lub wyłączenia – wtajemniczonych i niewtajemniczonych, naszych i obcych. Tożsamości często są tworzone poprzez przeciwieństwa takie jak kobieta/mężczyzna, czarne/białe, hetero/gej, zdrowy/niezdrowy, normalny/dewiant”¹⁷. Druga ukazuje kontynuację. Jest to relacja

¹⁴ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 2001, s. 74.

¹⁵ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2005, s. 43.

¹⁶ A. Jacobson-Widding [w:] B. Dziemidok, *Tożsamość narodowa a sztuka i nowe media w epoce globalizacji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 1; Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 36.

¹⁷ K. Woodward, *Identity and difference*, Sage Publications, London 1997, s. 50.

z samym sobą¹⁸. Właśnie z tym drugim obszarem relacji wiąże się pojęcie samotożsamości, na które zwracałam uwagę wcześniej.

Tożsamość jako kategoria normatywna (światopoglądowy model). Tożsamość jako kategoria opisowa

W perspektywie normatywnej kształtowana przez poszczególne światopoglądy tożsamość jest ujmowana jako sens istoty człowieka. Jest ona wyrazem poszukiwania tych wartości, które prowadziłyby go ku doskonalszej osobowości. Tej koncepcji odpowiada model światopoglądowy, w którym rdzeniem tożsamości człowieka jest kultura. Tym samym jest to podejście kulturalistyczne, nawiązujące do antropologii społecznej, w którym rozpatruje się tożsamość człowieka w obrębie pojęć: wartość, wzór kultury lub *ethos*¹⁹. Tożsamość postrzegana z perspektywy aksjologicznej zależna jest od akceptowanych wartości, norm i dyrektyw ukształtowanych w danym społeczeństwie. W społeczeństwach tradycyjnych o klarownych i akceptowanych normach tożsamość jednostki nie budzi większych niepokojów. Inaczej jest w społeczeństwach, w których zachodzące zmiany społeczno-kulturowe mogą prowadzić do relatywnego postrzegania tradycyjnych wartości. W tym wypadku niejasne odniesienia mogą budzić niepokoje egzystencjalne, a poszukiwaniu tożsamości może towarzyszyć poczucie zagubienia i samotności.

Doświadczenie tożsamości, autopercepcja to kolejne ważne składniki tożsamości ujmowanej kulturalistycznie²⁰. Człowiek jest świadom własnej tożsamości, na którą mają wpływ wątki autobiograficzne i historyczność społeczeństwa²¹. Tożsamość konstruowana w kontekście społeczno-kulturowym jest zarazem produktem, jak i projektem społecznym²² – „jest względnie stałą wewnętrzną strukturą współbrzmiającą z otaczającym światem społecznym”²³

Perspektywa deskryptywna natomiast, będąca w opozycji do powyższej, jest empirystycznym spojrzeniem na tożsamość. Takie ujęcie towarzyszy osobom, które próbują zbadać i opisać zagadnienie tożsamości²⁴.

Tożsamość jako stan (model zdrowia). Tożsamość jako proces (model interakcyjny)

Tożsamość jednostki buduje się w ciągu życia, a zatem jest to proces dynamiczny i „...rezultat emocjonalnej identyfikacji jednostki z drugim człowiekiem, grupą, wzorem czy ideałem”²⁵. W związku z przedstawioną definicją powstają pytania: „Czy możemy nazwać tożsamość procesem i rezultatem procesu jednocześnie?”, „Czym jest tożsamość – procesem czy rezultatem tego procesu?”. Te dylematy są charakterystyczne dla kolejnej opozycji, uwzględnienie której jest najbardziej istotne dla badacza zajmującego się zagadnieniem tożsamości.

¹⁸ A. Gałdowa, *Wprowadzenie...*, s. 9.

¹⁹ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 80.

²⁰ S. Lenik, *op. cit.*, s. 23.

²¹ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 80.

²² S. Lenik, *op. cit.*, s. 22.

²³ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 81.

²⁴ *Ibidem*, s. 31–32.

²⁵ R. Sałykżanow, N. Ajekieszow, *Samoidentyfikacja sowremenoj molodeży*, „Mysl” 2004, nr 7 (tłumaczenie własne cytowanej i wszystkich następujących pozycji rosyjskojęzycznych).

Wymiarowi tożsamości rozumianej jako struktura lub stan odpowiada model określony przez R. Robbinsa jako: *identity health model*. Model ten polega na łączeniu „tego, co biologiczne, z tym, co społeczne”²⁶. Takim przykładem może być teoria E. H. Eriksona, który rozpatruje jednostkę w trzech obszarach jako: organizm, ego i członka grupy społecznej. Erikson sytuuje pojęcie tożsamości w schemacie rozwoju organizmu, w tzw. cyklach życia:²⁷ „społeczeństwo składa się z jednostek rozwijających się i z dzieci stających się rodzicami”²⁸.

Autor wychodzi z założenia, iż jesteśmy świadomi naszej tożsamości, przy czym „jesteśmy bardziej świadomi naszej tożsamości, gdy się do niej zbliżamy i gdy jesteśmy zbyt zaskoczeni, by ją poznać, lub gdy jesteśmy w obliczu kryzysu i rozproszenia tożsamości”²⁹. Rozwój, zdrowie psychospołeczne jednostki autor opisuje poprzez stadia rozwoju poprzedzające kryzys tożsamości i następujące po nim. Na większą uwagę zasługuje stadium adolescencji, w którym tożsamość ma inny charakter niż w poprzednich stadiach.

E. H. Erikson zaznacza, iż poczucie tożsamości, które jest stale tracone i odzyskiwane, wzmacnia się i staje się trwalszym właśnie w okresie późnej adolescencji. W tym czasie oprócz silniejszego doświadczania tożsamości występuje kryzys, którego skutkiem jest „pomieszanie tożsamości”. Stan owej dyfuzji – jak pisze autor – pojawia się, gdy „młoda jednostka staje w obliczu kombinacji doświadczeń, które wymagają jej jednoczesnego zaangażowania w fizyczną bliskość (nie zawsze jawnie seksualną), decydujący wybór zawodu, energetyczne współzawodnictwo i psychospołeczne samookreślenie”³⁰. Po przezwyciężeniu tych kryzysów, na końcu procesu adolescencji powinna nastąpić – zdaniem autora – integracja tożsamości, która powinna być względnie wolna od konfliktów, w przeciwnym razie pozostanie wadliwa albo będzie w przyszłości prowadziła do konfliktów³¹.

Kolejnym przykładem omawianego *modelu zdrowia tożsamości* może być teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego³². Dezintegracja pozytywna zakłada, iż konflikty, walki wewnętrzne są nową równowagą, nowymi warunkami osiągnięcia coraz to wyższych stadiów rozwoju³³. Zgodnie z koncepcją K. Dąbrowskiego „potencjał rozwoju w kierunku tożsamości i osobowości stanowi kryterium zdrowia psychicznego”³⁴. Zdrowie psychiczne w rozumieniu autora oznacza: „... zdolność do rozwoju w kierunku wszechstronnego rozumienia, przeżywania, odkrywania i tworzenia coraz wyższej hierarchii rzeczywistości i wartości, aż do konkretnego ideału indywidualnego i społecznego”³⁵.

W obydwu koncepcjach, o ile obserwujemy pewien proces tworzenia się tożsamości, ostatecznym celem jednostki jest jednak osiągnięcie stadium, które będzie charakteryzowała tożsamość pewna i stała.

Po tych wyjaśnieniach przejdźmy do stanowiska odmiennego, traktującego tożsamość jako całościowy proces. Przykładem wywodzącym się z tego założenia jest *model interakcyjny*.

²⁶ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 74.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ E. H. Erikson, *op. cit.*, s. 15.

²⁹ *Ibidem*, s. 115.

³⁰ *Ibidem*, s. 120.

³¹ *Ibidem*, s. 118.

³² J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 77.

³³ A. Tylikowska, *op. cit.*, s. 238.

³⁴ *Ibidem*, s. 256.

³⁵ *Ibidem*.

Główną ideą interakcjonizmu jest teza, iż „społeczeństwo – o ile istnieje – składa się z indywidualnych działań podmiotów, pozostających we wzajemnych relacjach”³⁶. Tożsamość zatem, zdaniem zwolenników tego poglądu, jest wynikiem interakcji jednostki z innymi osobami. Jednostka postrzegana jako „aktor społeczny”, przyjmując różne role, wchodząc w nowe interakcje – przyjmuje nowe tożsamości³⁷. „Tożsamość nie jest czymś »danym«, lecz jest nadawana w aktach społecznego rozpoznania. Stajemy się więc tacy, za jakich uznają nas inni”³⁸.

Model interakcyjny jest najbliższy memu rozumieniu, gdyż tożsamość traktują jako niestanny proces. Konstatację tę wyprowadzam co prawda nie tyle w oparciu o interakcjonizm symboliczny – co w odniesieniu do koncepcji całościowego rozwoju człowieka. Na gruncie tej teorii została zbudowana idea *lifelong learning* – edukacji uwzględniającej zarówno uczenie się, jak i (samo) wychowanie jednostki przez całe życie. Zatem skoro człowiek uczy się, „kształtuje się” przez całe życie, to jego system wartości może ulec zmianie na każdym etapie drogi życiowej – ideały, poglądy itp. mogą permanentnie ulegać transformacji. Co więcej – efektem uczenia się osób dorosłych może być zmiana pracy, środowiska, co może spowodować zbliżenie się i identyfikowanie się jednostki z nową grupą społeczną. Oczywiście nie musi dojść do całkowitej zmiany tożsamości, abyśmy mogli konstatować, iż tożsamość nie jest stanem, lecz procesem. Kształtowanie się tożsamości nie jest procesem linearnym. Jest to proces raczej „w głąb” niż „wzwyż”. Aby ukazać ową dynamikę kształtowania tożsamości, możemy mówić o drodze bądź trajektorii kształtowania tożsamości. Z tym że „droga” mogłaby sugerować właśnie, iż idziemy do celu, pozostawiając bezpowrotnie wszystko za sobą: „w drodze bywa się zawsze tylko w jednym aktualnym miejscu przejścia, w rozwoju zaś jest się zarówno w punkcie dojścia, jak i we wszystkich punktach przebytych i w punkcie wyjścia. Nie pozostawia się nic »poza sobą«, raczej zbiera się je »w siebie«, jak zapis magnetofonowy czy taśmę filmową; to, co osiągnięte, nawija się jak na szpulkę na wszystko, co było poprzednio. Rozwój nakłada, nawarstwia na siebie kolejne punkty dojścia, ale jesteśmy zawsze we wszystkich punktach przebytych od samego początku. Nowe »ja« w rozwoju jest tym samym starym »ja«: nigdy nie nabywamy prawa do upajania się sobą dzisiaj, sobą awansowanym, sobą dojrzałym czy sobą nawróconym, zawsze jest dość powodów do tego, by przeżywać tożsamość z »ja« wczorajszym, bo ono żyje, również żywotne i przebojowe jak wtedy, gdy było jedynie naszą postacią, i nadal zobowiązuje do liczenia się z sobą”³⁹. Dlatego też sądzę, iż najbardziej trafną do wglądu w tożsamość człowieka jest metafora trajektorii, którą przyjmuję za Anthony’em Giddensem. *Trajectory on the self* wspomniany autor określa jako: „konstruowanie szczególnych warunków życiowych, w których refleksyjny własny rozwój jednostki nabiera charakteru samozwrotnego”⁴⁰. Takie spojrzenie sugeruje, iż powinniśmy patrzeć nie tylko na „punkt dojścia” człowieka, gdy rozważamy o tożsamości, lecz na całość – uwzględniając zarówno terażniejszość, jak i przeszłość oraz deklarowaną przyszłość. „Tożsamość jest więc zjawiskiem czasowym, ewoluującym pod wpływem intersubiektywnej wizji działania racjonalnego, a strategię i taktyki związane z konstruowaniem

³⁶ T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, DSWE, Wrocław 2003, s. 105.

³⁷ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 77.

³⁸ P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, PWN, Warszawa 2004, s. 97.

³⁹ E. Suja, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, ZNAK, Kraków 1998, s. 30–31.

⁴⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2002, s. 318.

planów i ich realizacją służą osiągnięciu założonego przez podmiot celu⁴¹. W takim rozumieniu tożsamość jest tworem refleksyjnym, co sugeruje, iż podmiot ma wpływ na kształtowanie się swojej tożsamości, a przez to możliwość zmiany tego, kim był dotychczas. Człowiek jest w stanie określić, kim się czuje w danym momencie, jednak nigdy nie możemy powiedzieć, iż nadejdzie taki moment, gdy tożsamość zostanie ukształtowana. Spróbujmy to zilustrować – osoba może być zdeklarowana co do identyfikacji narodowej, niemniej znaczenie, które nadaje ona tej deklaracji, sposób przeżywania, odczuwanie takiej wartości jak patriotyzm będzie inny od tego, które miała ona 20 lat temu. Podobnie jest na płaszczyźnie religijnej – dziecko, które idzie do Pierwszej Komunii Świętej inaczej przeżywa swoją przynależność wyznaniową niż osoba w wieku średnim czy osoba starsza uczestnicząca w życiu wspólnoty religijnej. Na kształtowanie tożsamości ma wpływ wiele czynników: środowisko, media, obcowanie z literaturą, sztuką. Ważne są również wartości pielęgnowane w domu rodzinnym oraz w takich instytucjach jak szkoła, kościół albo te propagowane przez lokalne środowisko, w którym jednostka żyje. Mogą one być jednak całkowicie przez nią odrzucone. Nie znaczy to bynajmniej, iż pamięć o rodzinnych zwyczajach nie pozostawia w niej śladu. Odrzucenie tych wartości jest także pewną manifestacją tożsamości, do której doszło dzięki temu, iż osoba mogła te wartości poznać. Tu przechodzimy do czwartego wymiaru tożsamości wyróżnionego przez Z. Bokszańskiego – tożsamość może być pojmowana jako konsekwencja konformizmu czy buntu.

Tożsamość jako konsekwencja konformizmu. Tożsamość jako konsekwencja buntu

Ta dychotomia uwzględni przede wszystkim źródło treści, które składają się na tożsamość. Konformizm jest kontynuacją wartości zastanego systemu kulturowego. Bunt natomiast wiąże się z próbą zmiany tych wartości albo z przyjęciem wartości kultury innej⁴².

Do tej dychotomii z pewnością powrócę jeszcze w rozdziale empirycznym pracy. Uważam bowiem, że oba wymiary można spotkać na pograniczu kulturowym, ponieważ tam właśnie jednostka ma największą możliwość wyboru – może ona zarówno kontynuować tradycje kultury rodzimej, jak i przyjąć wartości kultury dominującej. Dlatego też tożsamość „człowieka pogranicza” umiejscowiłam w tabeli nr 1 pomiędzy wymiarem „buntu” a „konformizmu”.

Nawiązując do powyżej zaprezentowanych koncepcji, tożsamość określam w oparciu o biograficzne rozumienie tożsamości A. Giddensa oraz koncepcję całożyciowego rozwoju zaprezentowaną między innymi przez E. Sujak. Zatem przyjmuję następującą definicję:

Tożsamość – niekończący się proces poszukiwania przez jednostkę punktu odniesienia poprzez przyjmowanie i przekształcanie jednych identyfikacji i odrzucanie innych. Identyfikacje, które zostały uznane za własne, także ulegają transformacji, gdyż z czasem zmienia się znaczenie nadawane im przez jednostkę. Źródłem identyfikacji mogą być idee, normy, poglądy, wartości etc., które są uznawane (bądź były propagowane w dowolnym okresie historycznym) zarówno przez pojedyncze osoby (autorytety), jak i zbiorowości czy grupy osób.

⁴¹ R. Leppert, *Tożsamość młodzieży w społeczeństwie naśladowczym* [w:] R. Leppert, Z. Mełosiński, B. Wojtasik (red.), *Młodzież wobec (nie)gościnnej przyszłości*, DSWP, Wrocław 2005, s. 98.

⁴² Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 38.

Uzupełniając tę definicję, należy zaznaczyć, iż każda z identyfikacji (również te, które zostały odrzucone) ma znaczenie dla wglądu w tożsamość jednostki.

1.1.2. Tożsamość zbiorowa

W poprzednim podrozdziale zaznaczałam, iż dla poszukiwań empirycznych niezwykle istotne dla badacza jest zastanowienie się nad pytaniem: „Jakie teorie będą podłożem poszukiwań – czy te ujmujące tożsamość jako proces, czy te określające tożsamość jako stan?”. Kolejną bardzo ważną kwestią (szczególnie jeśli prowadzimy badania wśród osób należących do zbiorowości czy grupy – w szerokim znaczeniu tego słowa) jest ustosunkowanie się do indywidualnego i zbiorowego wymiarów tożsamości.

Na gruncie empirycznym niezwykle trudne, a nawet niemożliwe jest rozpatrywanie pojęcia tożsamości zbiorowej, stosując kryteria wyprowadzane analogicznie do tych, które stosujemy, badając tożsamość indywidualną. Przede wszystkim dlatego, iż – jak zaznacza Antonina Kłoskowska – „żadna zbiorowość społeczna, do której można byłoby odnieść pojęcie tożsamości, nie ma psychicznego organu samowiedzy produkującego coś, co można byłoby uznać za ściśle odpowiednik samoświadomości osobniczej”⁴³. W nauce co prawda istniały koncepcje traktujące o „wspólnym sensorium społecznego organizmu”⁴⁴. Przykład odnajdziemy w filozofii Augusta Comte'a, który operował takimi pojęciami jak „ludzkość”, „organizm ludzki”, a nawet „gatunek ludzki”⁴⁵. Współcześni socjologowie dalecy są bynajmniej od tak radykalnych założeń ontologicznych. Wraz z zapoczątkowaną przez Wilhelma Diltheya krytyką pozytywistycznej doktryny nastąpiło przejście paradygmatyczne, kierujące uwagę uczonych ku jednostce. Jeden z czołowych przedstawicieli paradygmatu interpretatywnego Max Weber w ogóle uważał, iż o wszelkich klasach i grupach społecznych możemy mówić wyłącznie wtedy, gdy istnieją one w świadomości ludzi, których badamy, bowiem ciała zbiorowe obiektywnie nie istnieją⁴⁶. Czy zatem w perspektywie paradygmatu jakościowego możemy w ogóle mówić o tożsamości zbiorowej? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Nie ma świadomości zbiorowej rozumianej jako odpowiednik świadomości indywidualnej. Są natomiast wytwory kultury, wspólne idee, wspólni bohaterowie, wspólne przeżycia wydarzeń historycznych – to wszystko skłania nas do stwierdzenia, iż czasem zamiast „Ja” mówimy „My”. „Niepodobna dzisiaj stosować dziewiętnastowiecznych organicystycznych koncepcji wspólnego sensorium społecznego organizmu – pisze A. Kłoskowska – jeśli jednak koncepcję tę traktuje się jako metaforę, można zastąpić ją w empirycznym zastosowaniu określeniem funkcji elit intelektualnych, grup wzorotwórczych, wreszcie narodowego centrum kultury głównego nurtu (*Mainstream culture*), kultury prawomocnej i dominującej”⁴⁷. Dopiero w takim metaforycznym rozumieniu, możemy mówić o istnieniu świadomości społecznej, która jest tu za Piotrem Sztompką rozumiana jako: „ponadludzkie sieci relacji łączące idee, przekonania, pojęcia w obszerne bloki ideologii, doktryn, systemów

⁴³ A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 2004, s. 68.

⁴⁶ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 97

⁴⁷ A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja...*

przekonań, teorii, tradycji...”. Mają one własną dynamikę, są zmaterializowane – zapisane w tekstach, dlatego też trwają dłużej i z czasem niezależnie od ich pierwotnych indywidualnych nosicieli⁴⁸. Tak rozumiana świadomość społeczna pozwala nam mówić o tożsamości zbiorowej, gdyż zakłada istnienie takich podmiotów zbiorowych jak społeczeństwo, naród, grupa itp.

Wiązanie tożsamości ze zbiorowościami w niektórych kręgach naukowych wciąż wzbudza wątpliwość⁴⁹, w innych cieszy się coraz większym zainteresowaniem: „jeśli pragniemy na gruncie głównego nurtu socjologicznego utrzymać pojęcie tożsamości – pisze Z. Bokszański – wydaje się, iż powinno ono być wiązane przede wszystkim ze zbiorowościami”⁵⁰.

Na koniec przyjrzyjmy się różnicowaniu zakresu pojęcia tożsamości zbiorowej, które dostrzega cytowany autor. Z. Bokszański nakreśla dwie osie różnicujące charakter tożsamości zbiorowych. Pierwsza, którą określa jako: „tożsamości zbiorowe właściwe realnie istniejącym zbiorowościom vs tożsamości zbiorowe właściwe typom idealnym społeczeństw”⁵¹, ukazuje różnicowanie w obrębie klasy podmiotów zbiorowych. Druga oś wiąże się z treścią tożsamości i jest określana jako: „tożsamości zbiorowe pojmowane jako różnorodne przejawy świadomości siebie – podmiotu zbiorowego vs tożsamości zbiorowe pojmowane jako konstytutywne wartości kulturowe grupy, odróżniające ją od innych”⁵². Od tego, jak interpretujemy podmiot zbiorowy i jaki wybieramy sposób poznawania treści tożsamości zbiorowej, będzie zależało postępowanie badawcze. W tabeli poniżej możemy zobaczyć, w jaki sposób, uwzględniając powyżej ukazane różnicowanie, są konstruowane modele tożsamości zbiorowych.

Tabela 2. Obszar różnicowania tożsamości zbiorowej

Zakres pojęcia tożsamości	Podmioty tożsamości zbiorowej	
	zbiorowości	Typy społeczeństw
Autodefinicje podmiotu	1	2
Wartości kulturowe	3	4

Źródło: Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 67.

Pierwszy i trzeci model odnoszone są do zbiorowości istniejących realnie, czyli dających się wyodrębnić (np. naród, ruch społeczny). Różnica pomiędzy tymi modelami polega na sposobie poznawania tożsamości – w pierwszym koncentrujemy się na wiedzy, którą posiadają podmioty na temat zbiorowości. W trzecim sądy na temat zbiorowości wyprowadzamy, analizując wartości interesującej nas zbiorowości⁵³. Typy tożsamości zaznaczone w polu drugim i czwartym nie uwzględniają konkretnych zbiorowości, takich jak naród czy grupy etniczne. Przedmiotem dociekań badaczy są tu typy społeczeństw „utworzone drogą refleksji nauko-

⁴⁸ P. Sztołmka, *Socjologia zmian społecznych*, Znaki, Kraków 2005, s. 210.

⁴⁹ Tak np. przedstawiciele interakcjonizmu symbolicznego interesuje przede wszystkim działanie jednostki w interakcjach, natomiast dalecy są od analizy zbiorowości. Zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 57.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 57.

⁵¹ *Ibidem*, s. 64.

⁵² *Ibidem*, s. 63–66.

⁵³ *Ibidem*, s. 67–68.

wej”); w efekcie są opisywane np. tożsamość ponowoczesna, tożsamość w późnej nowoczesności czy tożsamość epoki globalizacji⁵⁴. Postępowanie badawcze w polu czwartym wiąże się z analizą typu społeczeństwa czy formy życia zbiorowego (przykładem może być teoria A. Giddensa). Natomiast model drugi wiązałby się z charakterystyką podmiotu typowego dla danego społeczeństwa (przykład – typy tożsamości opisywane przez Z. Baumaną)⁵⁵.

Sądzę, iż zaprezentowana przez Z. Bokszańskiego analiza różnorodności podejść badawczych do zagadnienia tożsamości jest niezwykle istotnym spostrzeżeniem. Klasyfikacji tej poświęciłam więcej uwagi, gdyż ukazuje ona z różnych perspektyw złożone i poniekąd kontrowersyjne zagadnienie, jakim jest tożsamość zbiorowa, co pomaga lepiej zrozumieć pojęcie tej ostatniej w kontekście współczesnych dokonań empirycznych. Do szczegółowego przedstawienia niektórych z modeli tożsamości zasygnalizowanych powyżej powrócę w kolejnych częściach pracy. Konkludując – chcę tylko jeszcze podkreślić, iż zagadnienie tożsamości zbiorowej powinniśmy traktować niezmiernie ostrożnie, gdyż uogólnienia empiryczne na tej płaszczyźnie często są intuicyjne. Nie zawsze zbadanie nawet dużej ilości osób z poszczególnych zbiorowości będzie odzwierciedleniem myślenia pozostałych podmiotów. Niemniej, poszukując elementów wspólnych w nadawanych znaczeniach przez poszczególne osoby bądź analizując podstawowe wartości tworzące ich kulturę, możemy opisać cechy zbiorowości – przynajmniej te podstawowe.

1.1.3. Tożsamość społeczna a tożsamość jednostkowa

O tożsamości zbiorowej możemy mówić w odniesieniu do różnych płaszczyzn, takich jak: etniczność, subkultura, pokolenie, grupy zawodowe, płeć. Na użytek niniejszej pracy chciałabym się zatrzymać przede wszystkim na takich rodzajach tożsamości zbiorowej jak: społeczna, narodowa, kulturowa, ponowoczesna. Trzem ostatnim poświęcam kolejne podrozdziały. W tym miejscu skoncentruję się na tożsamości społecznej, którą przedstawię w konfrontacji do tożsamości jednostkowej.

Zacznijmy od charakterystyki tożsamości społecznej i jednostkowej (osobistej) zaproponowanej przez A. Giddensa. Tożsamość społeczna – zaznacza autor – „dotyczy cech, jakie jednostce przypisują inni. Cechy te można rozumieć jako wyznaczniki tego, kim zasadniczo jest ta osoba. Jednocześnie określają one stosunek jednostki do innych jednostek posiadających takie same cechy. Przykłady tożsamości społecznych to: student, matka, prawnik, katolik, bezdomny, Azjata, dyslektyk, żonaty itd.”⁵⁶. Tożsamość społeczna ma wieloraki charakter i odzwierciedla tym samym różne wymiary życia jednostki⁵⁷. Wymiary te możemy powiązać z innym określeniem tego autora – „sektorem stylu życia”. Takie sformułowanie jest charakterystyczne dla tożsamości człowieka w późnej nowoczesności. Sektor stylu życia – jak określa go wspomniany autor – „regionalizuje działanie” człowieka. W takim sektorze jednostka konsekwentnie realizuje działania, które są adekwatne do poszczególnych przestrzenno-czasowych wycinków rzeczywistości⁵⁸. Zachowanie w każdym z poszczególnych sekto-

⁵⁴ *Ibidem*, s. 63.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 69,72.

⁵⁶ A. Giddens, *Socjologia*, PWN, Warszawa 2006, s. 52.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 116.

rów (np. rodzina i praca) może być odmienne, co nie powinno wpływać na autentyczność tożsamości, gdyż jednostka potrafi zorganizować sens swoich działań wokół podstawowej tożsamości⁵⁹.

O ile tożsamość społeczna wskazuje na nasze podobieństwo do innych, tożsamość jednostkowa ukazuje naszą wyjątkowość⁶⁰. „Tożsamość jednostkowa dotyczy procesów samorozwoju, w których wykształca się nasze wyjątkowe poczucie bycia sobą i niepowtarzalny stosunek do otaczającego świata”⁶¹. Podobną definicję odnajdujemy u Marii Jarymowicz, która tożsamość osobistą określa jako: „substytut samowiedzy, na który składają się cechy spostrzegane przez podmiot jako dla własnej osoby najbardziej charakterystyczne i zarazem najbardziej specyficzne, to jest najwyraźniej odróżniające własną osobę od innych ludzi”⁶².

Współcześnie jednostka ma coraz więcej możliwości tworzenia swojej tożsamości. Wzrastanie w pewnych grupach społecznych nie reguluje, nie przesądza tak jak w społeczeństwach tradycyjnych o tożsamości jednostki⁶³. Przy czym wybory te mogą wiązać się z dość radykalną zmianą tożsamości, nie tylko w świadomości jednostki, lecz również na płaszczyźnie percepcji społecznej. Na przykład osoba, która zmienia sobie płęć, wybiera sobie także grupę, do której chce należeć. Dlatego też współcześnie tożsamość jednostkowa może niejako wpływać na kształt tożsamości społecznej, o czym raczej nie było mowy w społeczeństwach tradycyjnych.

W tożsamości społecznej ważne jest nie tylko to, czy inni postrzegają jednostkę jako członka danej grupy, lecz również to, czy dana osoba identyfikuje się z tą grupą. Taką świadomość przynależności – jako istotny czynnik formułowania się tożsamości społecznej – akcentuje psychologiczne ujęcie problematyki. „Tożsamość społeczna wiąże się z uformowaniem się »My«, co wyraża się poznawczymi powiązaniem własnej osoby z innymi ludźmi oraz identyfikowaniu się z ich celami, wartościami, zasadami postępowania”⁶⁴. Jednostka identyfikuje się z innymi poprzez dostrzeganie pewnych wspólnych cech oraz poprzez internalizację wartości grupy: „w wersji podmiotowej⁶⁵ tożsamość społeczna przejawia się identyfikowaniem się podmiotu z innymi ludźmi: odczuwaniem więzi, uświadamianiem sobie wspólnoty, gotowości do działania”, natomiast w wersji przedmiotowej „... wyraża się dostrzeganiem powiązań pomiędzy własną osobą i niektórymi innymi ludźmi oraz odnoszeniem do nich pojęcia My”⁶⁶.

Mimo różnic pomiędzy tożsamością społeczną a jednostkową nie możemy zupełnie oddzielnie ujmować tych dwóch obszarów, gdyż jedna i druga są traktowane jako subsys-

⁵⁹ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 52.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² J.Ł. Grzelak, M. Jarymowicz, *Tożsamość i współzależność* [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, GWP, Gdańsk, 2000, s. 125.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ J.Ł. Grzelak, M. Jarymowicz, *op. cit.*, s. 117.

⁶⁵ Autorzy utworzyli definicję w oparciu o koncepcję Seymoura Epsteina, który wyróżnił „Ja poznające” (*self as a knower*) „Ja poznawane” (*self as an object of knowledge*) czyli: *perspektywa podmiotowa* – tożsamość dana jest podmiotowi poprzez powtarzające się sposoby przeżywania samego siebie; *perspektywa przedmiotowa* – tożsamość jest systemem względnie trwałej wiedzy i przekonań o samym sobie. Zob. *ibidem*, s. 113.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 117.

temy tożsamości jednostki⁶⁷. Zatem razem tworzą one pewną całość. W literaturze możemy znaleźć dwa poglądy określające zaangażowanie tych subsystemów w zachowanie jednostki. Jedni autorzy uważają iż: „w zależności od czynników sytuacyjnych dominuje jedna z postaci »jak«, inni – że w danym momencie jest ono wynikiem mediacji między unikatowością, odrębnością a przynależeniem do grupy”⁶⁸.

Tożsamość społeczna jest, jak sędzę, najbardziej ogólną formą tożsamości zbiorowej. W związku z tym inne tożsamości zbiorowe, w tym kulturowa, są dość mocno z nią powiązane. Człowiek, utożsamiając się z kulturą, identyfikuje się także z osobami ze swego kręgu kulturowego. Tożsamość społeczna uwypukla jednak przede wszystkim podobieństwo jednostki do innych ludzi. W tożsamości kulturowej takim punktem odniesienia są nie tyle ludzie, co świat kultury, który oni tworzą.

Hanna Mamzer, ukazując związek pomiędzy tożsamością jednostkową, społeczną a kulturową, umieszcza je w układzie hierarchicznym pod względem chronologii tworzenia i poziomu abstrakcyjności⁶⁹. Zdaniem autorki, tożsamość społeczna jest pierwszą formą tworzącej się tożsamości, tożsamość jednostkowa drugą, a tożsamość kulturowa – trzecią⁷⁰. Taką hierarchię autorka stworzyła w oparciu o analogię rozwoju moralnego Lawrence’a Kohlberga⁷¹. Tożsamość kulturowa w tak rozumianej teorii jest najbardziej abstrakcyjnym i złożonym poziomem tożsamości, który odpowiada trzeciemu poziomowi rozwoju moralnego zwanego postkonwencyjonalnym⁷². Na tym etapie „...jednostka podejmuje próby samodzielnego zdefiniowania zasad moralnych i zwraca uwagę na ich względność”⁷³. Tożsamość kulturowa – zdaniem autorki – może być rozumiana jako „»wyższe stadium rozwojowe« tożsamości jednostkowej, która wyzwoliwszy się od swego pierwotnego uwikłania w tożsamość społeczną, dąży teraz do określenia tych norm i wartości, które będą przez nią cenione i przestrzegane”⁷⁴.

Jest to bardzo interesująca analogia, chociaż trudno jest mi się z nią zgodzić do końca – skoro zakładamy, że każdy z wymienionych tu subsystemów tożsamości rozwija się od początku do końca życia człowieka. Poza tym taka analogia ukazuje nadrzędność jednego z wymiarów tożsamości względem pozostałych. Dlatego też sędzę, iż możemy zastosować teorię L. Kohlberga, z tym że do każdego z rodzajów tożsamości z osobna. Sędzę bowiem, iż rozwój zarówno tożsamości kulturowej, jak i społecznej oraz jednostkowej zaczyna się od stadium przedkonwencyjonalnego i wraz z kształtowaniem się osobowości człowieka przechodzą one kolejne stadia.

Reasumując – chcę jeszcze raz podkreślić, iż przedstawione tu aspekty tożsamości są dość mocno powiązane: tożsamość jednostkowa nie może zaistnieć bez społeczności, względem której jednostka będzie się czuła unikatową, tożsamość społeczna nie zaistnieje bez świadomości jednostki pragnącej do tej społeczności należeć.

⁶⁷ E. Banaszak-Karpińska, *Tożsamość jako kategoria badawcza w badaniach nad jednostką i społeczeństwem* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003 s. 95.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 95.

⁶⁹ H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2003, s. 100.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, s. 112.

⁷² *Ibidem*, s. 107.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

1.1.4. Tożsamość narodowa. Nacjonalizm

Obok tożsamości kulturowej pragnę uwypuklić bliską jej w treści – tożsamość narodową. Obecnie, szukając określenia tożsamości narodowej, powinniśmy wziąć pod uwagę, iż pod koniec XVIII wieku pojawił się nowy ruch ideologiczny – nacjonalizm. Ostatnie konflikty występujące we współczesnym społeczeństwie, które mają wyraźne zabarwienia nacjonalistyczne, nie pozwalają marginalizować tego zjawiska. Dlatego też w tej części pracy omówię pozytywne i negatywne aspekty tożsamości narodowej. Pierwszy – związany z patriotyzmem i świadomością korzeni narodowych, drugi – usytuowany w antyspołecznym rozumieniu identyfikacji – nacjonalizmie.

Naród, jak każda inna zbiorowość, z jednej strony jest manifestacją wspólnoty, zaś z drugiej ukazywaniem odrębności wobec „innych”. Dwoistość ta jest dość widoczna w pokrewnej terminologii – *ethnos* z języka greckiego oznacza „naród”, „lud”, natomiast *ethnikos* może być odpowiednikiem słowa „ludowy”, ale też takich słów jak „obcy”, „pogański”⁷⁵. Odrębność nie musi oczywiście oznaczać wrogości. Rosyjski geograf i historyk Lev N. Gumilev, ukazując psychologiczne znaczenie osobliwości *ethnosu* określał to pojęcie jako: „kolektyw ludzi, który przeciwstawia siebie wszystkim innym kolektywom nie z powodu świadomego wyrachowania, lecz z poczucia komplementarności i podświadomego odczuwania wzajemnej sympatii i wspólnoty”⁷⁶. Ten sam autor ukazywał szczególne znaczenie terytorium dla zbiorowości określanej mianem *ethnosu*. „Ethnos – pisze Gumilev – to zjawisko geograficzne, powiązane z krajobrazem, który karmi przysposobionych do niego ludzi, rozwój którego zależy od osobliwego połączenia zjawisk naturalnych ze sztucznie stworzonymi warunkami socjalnymi”⁷⁷. Spróbujmy się zastanowić, na ile rozumienie pojęcia „ethnosu”, które zostało zaprezentowane powyżej, jest bliskie współczesnym określeniom pojęcia „narodu”.

To, od jakiego momentu historycznego „ludzkość zaczęła się identyfikować wedle kryteriów etnicznych, torujących drogę ku przyszłej tożsamości narodowej”⁷⁸, jest pytaniem po dziś nurtującym antropologów. Istnieją dwa stanowiska na ten temat, w których proces „identyfikacji symbolicznej” prezentowany jest odmiennie. Pierwsze z nich to spojrzenie **geologiczne** – przedstawiane przez Anthony'go Smitha⁷⁹. Autor ten uważał, iż prototypem współczesnych narodów były społeczności etniczne – *ethnie*⁸⁰. Zgodnie z koncepcją geologiczną „dzisiejsze narody kształtowały się stopniowo, warstwa po warstwie; kolejne formacje społeczne nakładały się sukcesywnie na siebie, a każda zostawiała po sobie jakiś ład, choćby w postaci artefaktów”⁸¹. Tak rozumiany model pozwala opisać tożsamość narodową, „warstwę etniczną” bez odwoływania się do stanów wcześniejszych. Naród w tej koncepcji „istniał od zawsze”, jest trwałą grupą pochodzeniową, która przechowuje „dziedzictwo przodków”⁸². Z kolei drugie stanowisko to koncepcja **gastronomiczna**. Przez pryzmat

⁷⁵ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Świat Książki, Warszawa 2000.

⁷⁶ W. G. Kryśko, *Etnopsychologija i mieznacionalnyje otnoszenija*, Ekzamen, Moskwa 2002, s. 99.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 98.

⁷⁸ W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 147.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 467.

⁸¹ W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 147.

⁸² *Ibidem*.

tej koncepcji: „narody składają się z wielu odrębnych elementów, a ich kultury przedstawiają konglomerat składników różnorodnej proweniencji i wieków”⁸³. Ta koncepcja ma dwie odmiany. Pierwszą, modernistyczną, „postulującą relatywnie niedawne narodziny narodu w nowożytnym sensie i jego wyobrażeniową naturę”⁸⁴ oraz to, „iż narody formułują realne wspólnoty, stając się »faktami społecznymi«”⁸⁵. Druga, to odmiana ponowoczesna, z perspektywy której naród „staje się już czymś z gruntu sztucznym i podejrzanym; to nie żadna rzeczywistość, ale rodzaj kulturowego tekstu, na podstawie którego tworzy się wspólnoty wyobrażeniowe”⁸⁶. Więc o ile „geolodzy” – zaznacza cytowany autor – „skupiają się na badaniu struktury oraz społecznej i politycznej determinacji bytu narodowego, o tyle gastronomiści w centrum analizy sytuują kulturę oraz badania konstrukcji i reprezentacji tekstowych rządzących wyobrażeniami społecznymi”⁸⁷.

Naród zakotwiczony w kulturze współczesnej, którego podmioty funkcjonują w ramach ogólnie przyjętych norm – strażnikiem których jest państwo, bez wątplenia znacząco się różni od pierwotnych społeczności złączonych więziami kultury etnicznej i wspólnym terytorium. Państwo jest dość ważnym atrybutem narodu – chociaż są też narody bez państwa. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia wówczas, gdy „w obrębie ustawionego narodu funkcjonuje wyraźna wyodrębniona etnia”⁸⁸ (*ethnia*). Naród bez państwa posiada cechy narodu, ale nie jest niezależną wspólnotą polityczną⁸⁹. Pojęcia naród i państwo, szczególnie w świadomości potocznej, często są nieodzownie ze sobą powiązane, mimo iż – jak pisze Janusz Gajda – „są państwa wielonarodowościowe i narody nie mające własnego państwa”⁹⁰. Należy tu zaznaczyć, iż podstawowa różnica pomiędzy tymi dwoma pojęciami wiąże się nie tyle z „posiadaniem” bądź „nieposiadaniem” przez naród państwa, tylko – jak zaznacza A. Kłoskowska – „naród w przeciwieństwie do państwa jest zbiorowością społeczną o charakterze kulturowej wspólnoty”⁹¹. W niniejszej pracy państwo będzie rozumiane jako jedna z postaci ojczyzny. Zatrzymajmy się nad tym pojęciem (ojczyzny), gdyż stanowi ono jedną z ważniejszych kategorii badawczych tożsamości kulturowej.

Czym jest ojczyzna? Miejsce, w którym się urodziliśmy? Miejsce, w którym urodzili się nasi rodzice, a może dziadkowie? Czy szerzej – miejsce, skąd pochodzą nasi przodkowie? Czy jest to nie tylko miejsce? Jan Paweł II pisze: „Ojczyzna więc to jest dziedzictwo, a równocześnie jest to wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania – w tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu”⁹². O ojczyźnie jako dziedzictwie mówi również Stanisław Ossowski, określając ją jako: „korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej”⁹³.

⁸³ W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 150.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 151.

⁸⁸ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 468.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, cz. I, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 111.

⁹¹ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005, s. 24.

⁹² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 66.

⁹³ S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa 1984, s. 18.

Zatem ojczyzna to nie zawsze jest wyznaczone na mapie terytorium, „nie jest to pojęcie geograficzne, które można scharakteryzować bez odwoływania się do postaw psychicznych jakiegś zbiorowości”⁹⁴. Ojczyznę możemy traktować jako miejsce tylko w odniesieniu do subiektywnego wyobrażenia jednostki, każdy człowiek sam tak naprawdę wyznacza granice tego terytorium, gdyż bardziej niż miejsce ważne są również „wartości i treści duchowe”⁹⁵ z nim związane. Obszar staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile „istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz”⁹⁶. Ojczyzna to miejsce, któremu człowiek nadaje takie miano, mając (nabywając) do niego pewien szczególny stosunek i obdarzając je uczuciem.

Warto podkreślić, że powyższe rozumienie ojczyzny kształtowało się przez długi okres powstawania narodów i formułowania się ich tożsamości.

W społeczeństwach zamkniętych, gdy z pokolenia na pokolenie mieszkało się w tej samej wiosce czy posiadłości, która przechodziła od dziadków do wnuków, nie było problemu z przynależnością do miejsca i z poszukiwaniem ziemi ojczystej. Wtedy też ojczyzna miała inne znaczenie: o ile obecnie współistnieją ze sobą dwa rozumienia ojczyzny – „prywatna” i „ideologiczna”⁹⁷, o tyle w czasach tradycyjnych społeczności zamkniętych większe znaczenie miała ojczyzna prywatna. Wtedy też, np. w Polsce, mówiono o ojcowiznie, czyli dziedzictwie, które można by rozumieć dosłownie jako posiadłość, przedmioty etc. – to wszystko, co zostało po rodzicach, przodkach⁹⁸. Z czasem ojczyzna stała się pojęciem szerszym, „tamten pierwotny sens nie wytrzymał konkurencji ze znaczeniem, które słowu »ojczyzna« nadało patos i inną zupełnie wagę gatunkową”⁹⁹. Dlatego też obecnie „dziedzictwo”, o którym pisze Jan Paweł II, nie ma wymiaru materialnego ani też nie jest „spadkiem”, który otrzymujemy w pewnym momencie. Nie jest nam dana miłość do ojczyzny ani inne wartości – musimy tego wszystkiego się nauczyć, czasem odnaleźć, nierzadko też trzeba o nie walczyć.

Współcześnie – kiedy pojawiają się i znikają państwa na mapie, kiedy mamy do czynienia z ogromną mobilnością społeczeństwa, w świecie emigrantów, repatriantów, uchodźców, a także „turystów” i „włóczęgów”¹⁰⁰ – ojczyzna dla wielu osób przestaje być odwiecznym terytorium, na którym mieszkamy od urodzenia, coraz bardziej oddala się przestrzennie i dla niektórych może być miejscem już wyłącznie w ich pamięci. Jak w tej sytuacji można rozumieć pojęcie ojczyzny? Czym będzie ojczyzna dla wnuków emigrantów czy przesiedleńców, kiedy nie tylko oni, ale już ich rodzice, a nawet dziadkowie urodzili się na ziemi „obcej”? Albo czym będzie ojczyzna dla osób urodzonych w państwach, których już nie ma na mapie (np. ZSRR, Jugosławia)? Jakie wartości przyjmuje, a w związku z tym – czym będzie ojczyzna dla „człowieka pogranicza”?¹⁰¹

Miejsce zakorzenienia, ojczyzna jest jednym z ważniejszych, aczkolwiek nie jedynym obszarem składających się na wyobrażenie tożsamości narodowej. Zastanówmy się, czym

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Jan Paweł II, *op. cit.*, s. 66.

⁹⁶ S. Ossowski, *op. cit.*, s. 18.

⁹⁷ S. Ossowski, *op. cit.*, s. 26.

⁹⁸ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni...*, s. 56–57 oraz S. Ossowski, *op. cit.*, s. 22.

⁹⁹ S. Ossowski, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2.

¹⁰¹ L. Jakubowska-Malicka, *Miejsce dla ojczyzn na pograniczu kulturowym* [w:] A. Kobylarek (red.), *Wspólnota akademicka na pograniczu nauk humanistycznych. Analizy interdyscyplinarne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 280–283.

jest tożsamość narodowa. „Potrzeba tożsamości odnosi się do podstawowej potrzeby jednostek i grup – potrzeby przynależenia”¹⁰². Właśnie potrzeba utożsamiania się z grupą, a przez to poczucie bezpieczeństwa zdaje się być esencją istnienia tożsamości narodowej. „Przynależność do jakiejś grupy – pisze Władimir G. Kryško – uświadomienie sobie jej – to jeden z najdawniejszych przykładów przejawiania się społecznej świadomości”¹⁰³. Pierwsze dawne połączenia ludzi w „rody” stały się prawozorem przyszłych *ethnosów*. Przynależność do jakiejś grupy, świadomość jej – to są zwyczajne, a zarazem bardzo głębokie ludzkie uczucia¹⁰⁴. W stosunkach pomiędzy rodami po raz pierwszy pojawiła się ocena relacji „MY”–„ONI”, co określiło późniejszy charakter stosunków między narodami¹⁰⁵. W relacji „MY”–„ONI” tożsamość narodowa staje się bardziej widoczna, porównywanie siebie do innych wymaga refleksji zarówno nad obcą kulturą, jak i nad swoją. „»MY« to fenomen, który kształtuje i wzmacnia stosunki w każdej społeczności ludzkiej: „»MY« to nic innego jak odzwierciedlenie w świadomości konkretnej socjalnej społeczności faktu obiektywnego istnienia jej reprezentantów”¹⁰⁶. Jednak dla ugruntowania fenomenu „MY” potrzebne jest istnienie fenomenu „ONI” – czyli innego narodu, który jest niepodobny do „naszego”. „Świadomość tego, że są »ONI«, powoduje dążenie do samookreślenia w stosunku do nich, chęci wyodrębnienia się od »NICH« w postaci »MY« ”¹⁰⁷.

Zatem tożsamość narodowa jest formą świadomości zbiorowej, jednym z najważniejszych czynników ją kształtujących jest: „poczucie przynależności do wspólnoty narodowej”¹⁰⁸. Czynnikiem niemniej ważnym kształtowania się tego typu tożsamości jest: „kultura narodowa”¹⁰⁹.

Krzysztof Sztalt wyróżnia dwa aspekty kształtowania się tożsamość narodowej: **kryterialny i korelatywny**. Ten pierwszy tworzy się poprzez proces kulturaliacji, natomiast korelatywny aspekt powstaje w wyniku socjalizacji. Tożsamość narodową opisuje tenże autor jako: „...sprowadzoną do akceptacji i świadomości przynależności do konkretnej grupy etnicznej czy narodu mającego swoją zmitologizowaną historię, kierującego się wartościami określającymi jego kulturę”¹¹⁰.

Poczucie tożsamości narodowej określa świadomość narodowa, którą kształtuje wiedza, wyobrażenia na temat własnego narodu¹¹¹.

Jak już zaznaczyłam, tożsamość narodowa jest bardzo silnie związana z tożsamością kulturową. Obie właściwie zazębiają się ze sobą, szczególnie jeśli potraktujemy naród jako zbiorowość kulturową. Takie spojrzenie odnajdziemy u Ewy Banaszek-Karpińskiej¹¹², która

¹⁰² J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 89.

¹⁰³ W.G. Kryško, *op. cit.*, s. 127.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 127.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ B. Dziemidok, *op. cit.*

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ K. Sztalt, *Tożsamość narodowa jako jeden ze sposobów klasyfikowania społecznej rzeczywistości* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Biografia...*, s. 206–207.

¹¹¹ J. Jerschina, *Naród w świadomości młodzieży*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1978, s. 21.

¹¹² E. Banaszek-Karpińska, *Kategoria tożsamości zbiorowej w socjologii* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Biografia...*, s. 178.

do obszarów tożsamości narodowej zalicza: język, hierarchię wartości i wzorce osobowe, religię, symbole, autorytety, terytorium, określone idee (misję), państwo, mity, folklor, sztukę, historię, tradycję¹¹³. Sądzę, iż powyższe obszary w pełni przedstawiają elementy składające się na tożsamość narodową.

Przejdźmy teraz do wypaczenia rozumienia tożsamości narodowej, jakim jest nacjonalizm. Ilja J. Lewiasz pisze: „Jednostka stale potrzebuje utożsamiania się. Potrzeba ta staje się szczególnie ostra w okresach powstawania etnonarodowego społeczeństwa bądź jego zagrożenia. Często jednak przeszkodą dla silnej potrzeby samoidentyfikacji jednostki jest niedojrzałość jej osobowości, deficyt indywidualnej odpowiedzialności i inicjatywy oraz strach przed samotnością i poczucie bezbronności w niebezpiecznym świecie. Przewyciężanie owego deficytu odbywa się za pomocą »kolektywnego nieświadomego« – archetypowych mentalnych struktur, które uformowały się jeszcze przed etniczną epoką i są utajone, aż do czasu grupowej walki o przetrwanie”¹¹⁴. Analizując powyższą wypowiedź, dostrzegamy, iż nacjonalizm jest pewną próbą ucieczki, mechanizmem obronnym w sytuacji, kiedy racjonalne myślenie okazują się być zawodne. Zatem nacjonalizm jest motywowany silną potrzebą przynależności; w sytuacji zagrożenia daje złudne poczucie mocy, ucieczki od własnej odpowiedzialności i osamotnienia.

Inny aspekt nacjonalizmu możemy dostrzec, powracając do relacji „MY”–„ONI”. W. G. Kryśko zaznacza, iż z licznych badań psychologicznych wynika, że jednostka zazwyczaj pozytywnie ocenia grupę, do której należy. Zjawisko to zostało określone mianem „wewnątrzgrupowego faworyzowania”¹¹⁵. Następstwem fenomenu wewnątrzgrupowego faworyzowania może być wrogość w stosunku do innych grup, powodowana zjawiskiem często niekorzystnej stereotypowości, za pomocą której określamy obce narodowości. Wtedy mamy do czynienia z etnocentryzmem w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia, które oznacza: „wartościującą postawę, określającą afirmatywny stosunek do kultury własnej (grupy religijnej, rasowej, etnicznej regionalnej, familijnej), równocześnie deprecjonujący stosunek do kultury innej (obcej)”¹¹⁶. Zjawisko tak rozumianego etnocentryzmu może być – zdaniem cytowanego autora – wynikiem dominacji tożsamości dziedziczonej nad osobową. Profilaktykę powstawania takiej postawy Jerzy Nikitorowicz widzi w roli edukacji, która za pomocą zajęć związanych z poznawaniem zarówno kultury rodzimej, jak i jednocześnie innych kultur pomoże wyjść poza etnocentryzm naturalny. Przy czym – jak podkreśla Alicja Szerląg – zadaniem edukacji jest nie tylko „wyposażenie podmiotów w wiedzę dotyczącą ich usytuowania w wielokulturowym świecie i relacji z innymi, ale przede wszystkim osadzenie tych praktyk na mocnych postawach aksjologicznych”¹¹⁷. Dopiero wówczas kompetencje niezbędne dla dialogu międzykulturowego zostaną utrwalone i będą świadomie wykorzystywane przez człowieka¹¹⁸.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ I. J. Lewiasz, *Kulturologija*, Ajris Press, Moskwa 2004, s. 333.

¹¹⁵ W. G. Kryśko, *op. cit.*, s. 27.

¹¹⁶ J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna”, t. 1, *Nauki o wychowaniu społecznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 58.

¹¹⁷ A. Szerląg, *Fenomenologia obcego i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej* [w:] A. Szerląg (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Impuls, Kraków 2005, s. 148.

¹¹⁸ *Ibidem*.

W przewyżczeniu etnocentryzmu w tych, jak i w innych koncepcjach promuje się rolę kultury. Paweł Boski pisze: „Od Freuda do Fromma tożsamość narodowa kojarzona jest w myśleniu potocznym z nacjonalizmem. Zamiast objaśnić zjawiska tożsamości kulturowo-narodowej, dokonuje się ich marginalizacji [...] alternatywnym wobec krytycznej psychoanalizy ujęciem tożsamości narodowej jest pojęcie kulturowe”¹¹⁹. Dostrzeżenie własnych wartości w kulturze narodu, przy jednoczesnym rozumieniu wartości innych grup, może uchronić jednostkę od postawy nacjonalistycznej.

Reasumując – warto zaznaczyć, że tożsamość narodowa często kojarzy się w myśleniu potocznym z nacjonalizmem, zaściankowością i innymi negatywnymi zjawiskami, szczególnie w czasach promowania kosmopolityzmu. Przy czym należy stwierdzić, iż takie zjawiska faktycznie istnieją i są w dużej mierze następstwem błędnej edukacji i wychowania. Nie należy jednak mylić tego typu zjawisk z promocją i obroną kultury własnej, gdy obiera się za cel jej pielęgnowanie, a nie potępienie innych. Etnocentryzm może być również rozumiany pozytywnie – w znaczeniu, jakie nadał mu J. Nikitorowicz. Słusznym wydaje się stwierdzenie Anny Gałdowej: „odczuwany przez podmiot związek tożsamościowy z własnym pochodzeniem, rasą czy wyznaniem wyzwala – zwłaszcza w szczególnych warunkach (np. wojny, bycia na obczyźnie, zagrożenia zagładą, uwięzienia) postawę solidarności i odpowiedzialności za drugiego – tożsamoego, np. etnicznie, rasowo wyznaniowo czy jeszcze jakoś inaczej, co wcale nie musi oznaczać szowinizmu i deprecjonowania innych”¹²⁰. Dlatego też trafnie podkreśla się wagę, jaką należy nadać pielęgnowaniu tożsamości narodowej, gdyż przyczynia się ona zarówno do trwania wspólnoty narodowej, jak i ma ogromne znaczenie dla jednostek identyfikujących się z narodem¹²¹.

1.1.5. Tożsamości kulturowa „człowieka pogranicza”

Zagadnienie tożsamości kulturowej nie zawsze dotyczy narodów czy mniejszości narodowych. O ile każda tożsamość narodowa jest formą tożsamości kulturowej, relacja ta nie musi zachodzić w odwrotnym kierunku¹²². Możemy przecież badać tożsamość kulturową grup subkulturowych, zawodowych i innych. Możemy też poszukiwać – jak to robi Z. Bauman – „typowych tożsamości” osób żyjących w społeczeństwie ponowoczesnym. W niniejszej pracy związek pomiędzy tożsamością narodową a kulturową będzie jednak wyeksponowany. Kazachstańskich Polaków uważam za mniejszość narodową, zresztą nawet w tytule pracy oraz w terminologii, której używam na określenie grupy badawczej, sygnalizującej przynależność osób badanych do narodowości polskiej. Powstaje pytanie: „czy narodowość ta będzie jedynie »paszportowa« – jak to określił Zbigniew Jasiewicz – czy zupełnie innego rodzaju?”.

Pojęcie kultury

Na początek przyjrzyjmy się pojęciu kultury, gdyż jest to jedno z kluczowych zagadnień w poruszanej przeze mnie problematyce.

¹¹⁹ P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii, PAN, Warszawa 1992, s. 72–74.

¹²⁰ A. Gałdowa, *Wprowadzenie...*, s. 14.

¹²¹ B. Dziemidok, *op. cit.*

¹²² *Ibidem.*

Zagadnienie kultury zajmuje doniosłe miejsce w myśli pedagogicznej. Szeroko rozumiana kultura wiąże się z obydwoma najważniejszymi obszarami, które współbrzmiać, tworzą pedagogikę: uczeniem się i wychowaniem. Kulturę poznajemy, kultury się uczymy, przez kulturę wychowujemy. Ważnym obszarem pedagogicznych poszukiwań i praktyk badawczych jest tzw. „pedagogika kultury”.

Myślicielem współtworzącym polską pedagogikę kultury był Bogdan Suchodolski. W latach 1933–1939, redagując kwartalnik „Kultura i Wychowanie”, autor ten stał się jednym z czołowych propagatorów pedagogiki kultury, która jego zdaniem stanowiła „trzecie wyjście” obok wychowania narodowego i wychowania państwowego¹²³.

Interpretacja pojęcia kultury B. Suchodolskiego powstała w opozycji do nauk pozytywistycznych¹²⁴. Takie humanistyczne rozumienie było bardzo szerokie i nawoływało do tego, by „nie ograniczać kultury jedynie do przeżyć wzbudzanych przez sztukę”¹²⁵ bądź do jej dekoracyjnego charakteru, który się przejawiał np. w ubraniach elit odróżniających ich od „biedoty”¹²⁶. Zadaniem pedagogiki było upowszechnianie kultury, którą B. Suchodolski traktował jako „ogólnoludzki fenomen”. „Do świata kultury – pisał autor – należy filozofia i nauka, należy także – chociaż budzi to wciąż zdziwienie – technika jako dzieło ludzkie, należy także nie tylko cały krąg przeżyć odświętnych, związanych z pięknem, lecz także powszednich związanych z moralnością, z pracą, ze stosunkiem do innych ludzi. Tak rozumiane uczestnictwo w kulturze jest uczestnictwem w określonym stylu życia, w wizji wartości i zobowiązań, w rozwiązywaniu problemów sensu życia i odpowiedzialności człowieka. Tak pojmowana kultura staje się realnym i powszednim »sposobem życia« ludzi, jakości tego życia, a nie jest wyłącznie artystycznym dodatkiem do życia prowadzonego jakkolwiek”¹²⁷.

Powyższe kwestie – takie jak: interdyscyplinarne rozumienie kultury, jej upowszechnienie, wychowanie przez kulturę – są nadal aktualne i ważne w pedagogice. Tym, co się zmieniło, jest natomiast podkreślanie znaczenia kultury popularnej oraz coraz częstsze rozpatrywanie kultury w kontekście wielokulturowości. Dlatego zwraca się uwagę na inne aspekty kultury, takie jak: dialog, dyskurs, narracyjność. Takie rozumienie odnajdziemy między innymi u A. Szerłąg i J. Nikitorowicza. Autorzy ci rozpatrują kulturę w kontekście komunikacji, bowiem – pisze J. Nikitorowicz – „społeczeństwa są i będą coraz bardziej wielokulturowe, a kształtuje je różnorodność aktorów społecznych reprezentujących zróżnicowaną i ustawicznie kształtującą się tożsamość kulturową”¹²⁸. „W społeczeństwie pluralistycznym – pisze autor – ma miejsce proces dochodzenia do wspólnych wartości na drodze nieustannych negocjacji wartości i interesów, kształtuje się wrażliwość na innych i potrzeba wzajemnego szacunku oraz wzajemnego uznania, nie ma w nim kultur wyższych i niższych”¹²⁹. Biorąc pod uwagę taką pluralistyczną koncepcję interpretowania rzeczywistości, autor określa kulturę jako „wytwór społeczny wytworzony przez człowieka, poddający się

¹²³ B. Truchlińska, *U podstaw pedagogiki kultury – myśl filozoficzna Bogdana Suchodolskiego w dwudziestolecie międzywojennym* [w:] J. Gajda, *Pedagogika kultury*, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 67.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 68

¹²⁵ B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, WSiP, Warszawa 1990, s. 59.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 58.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 59.

¹²⁸ J. Nikitorowicz, *Młodzież w procesie kreowania tożsamości kulturowej*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”, 2000, numer specjalny.

¹²⁹ *Ibidem*.

jego wpływowi i oddziałujący na niego, jako wielość systemów wartości i norm regulujących postępowanie człowieka [...]. Najważniejszymi komponentami kultury są przekazy informacji, jednak dla poznania człowieka i jego kultury niezbędne jest poznanie ukrytych kodów kulturowych danego społeczeństwa¹³⁰. Ten zwrot ku wielokulturowości (poznawaniu innych kultur) w pedagogice odzwierciedlił się promowaniem zagadnień dotyczących edukacji międzykulturowej i wielokulturowej oraz rozważaniem podstawowych problemów w ramach tychże rodzajów edukacji: tolerancji w stosunku do kultur obcych oraz zachowania i akceptacji kultury własnej.

Edukacja wielokulturowa jest „procesem związanym z ogólną reformą szkolnictwa [...] odrzuca ona rasizm i inne formy dyskryminacji w szkołach i społeczeństwie, akceptuje zaś i popiera pluralizm”¹³¹. Natomiast edukację międzykulturową autor nazywa „kolejnym krokiem ku integracji i tolerancji”, gdyż „...edukacja międzykulturowa zakres swoich oddziaływań rozszerza na autochtonów i grupy większościowe, obejmując także swym oddziaływaniem cudzoziemców i grupy mniejszościowe”. Efektem takiej edukacji jest wzbogacenie własnej kultury poprzez komunikowanie się. Edukacja międzykulturowa – pisze dalej – to „ustawiczny proces dialogu kultur, chronienie z jednej strony przed globalizacją, homogenizacją, z drugiej zaś przed lokalnym egocentryzmem”¹³². Oddziaływania edukacji międzykulturowej – podkreśla A. Szerląg – powinny być obecne zarówno w instytucjonalnym, jak i naturalnym środowiskach wychowanka, które współdziałając, tworzyłyby warunki do rozwoju u niego następujących umiejętności: kształtowania poczucia własnej tożsamości; tolerancji i rozumienia odmienności; nawiązywania relacji dialogowych; dokonywania wyborów pomiędzy tym, co partykularne, a tym, co służy odmiennej kulturowo społeczności; koegzystencji kulturowej¹³³. Przeobrażenia wywołane wzmoczoną potrzebą kształtowania nowych kompetencji powinny nastąpić zarówno w lokalnym, jak i globalnym wymiarach edukacji. Przewartościowanie zaś dotychczasowych działań edukacyjnych – zdaniem autorki – są wspólnym zadaniem decydentów oświatowych oraz nauczycieli i wychowawców¹³⁴. Szkoły, zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych, powinny odejść od przekazywania wartości jedynie kultury dominującej na rzecz działań edukacyjnych ukierunkowanych na rozpoznanie i pielęgnowanie tożsamości etnicznych oraz uwrażliwiających wychowanków na to, by docenili zarówno kulturę własną, jak i kultury innych¹³⁵.

Deklarowanie potrzeby działań w ramach edukacji międzykulturowej wskazuje, iż obecnie obserwujemy przededefiniowanie pojęcia kultury, z nastawieniem na dialog kulturowy wyrażający się w poznawaniu innych kultur i propagowaniu idei tolerancji.

¹³⁰ J. Nikitorowicz, *Pluralizm i ekumenizm orientacji badawczych z perspektywy społeczeństwa wielokulturowego i tożsamości kulturowej* [w:] J. Krajeński, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz (red.), *Problemy współczesnej metodologii*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2001.

¹³¹ J. Nikitorowicz, *Wymiary edukacji w dobie globalizacji (edukacja regionalna, wielokulturowa, międzykulturowa)* [w:] J. Gajda (red.), *O nowy humanizm w edukacji*, Impuls, Kraków 2000.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ A. Szerląg, *Ku międzykulturowości – aksjologiczne imponderabilia* [w:] A. Szerląg (red.), *Edukacja ku wartościom*, Impuls, Kraków 2004, s. 103–105.

¹³⁴ A. Szerląg, *Międzykulturowość i jej edukacyjne konotacje*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, 2000, numer specjalny.

¹³⁵ A. Szerląg, *Narodowościowe zróżnicowanie litewskiej oświaty pod koniec XX wieku* [w:] A. Szerląg (red.), *Wymiary współczesnej edukacji na Litwie. Wybrane aspekty*, Impuls, Kraków 2005, s. 67.

Innym zagadnieniem nurtującym współczesnych pedagogów jest zjawisko oddziaływania na młodzież kultury popularnej. Toczą się spory, czy pedagodzy powinni tym zagadaniem się interesować, jakie wzory i wartości przekazuje albo czy w ogóle możemy mówić o jakimkolwiek pozytywnym wpływie kultury popularnej. Jednym zdaniem – czy powinniśmy traktować poważnie kulturę „niepoważną”?

Rozważaniami na ten temat zajął się między innymi Witold Jakubowski. Zdaniem tego autora szkoła przestała stanowić jedyne źródło wiedzy i jednym z takich obszarów, w którym zachodzi proces nieformalnej edukacji, jest kultura popularna¹³⁶. Współcześni pedagodzy, tacy jak Tomasz Szkudlarek, Zbyszko Melosik czy W. Jakubowski – w swoich nawoływaniach starają się obudzić wrażliwość polskiej pedagogiki na to, czym tak naprawdę żyje młodzież poza szkolnymi murami: „nie powinniśmy obrażać się na młodzież za to, że woli przebywać w obszarze kultury popularnej. Co więcej, żeby móc się komunikować z młodzieżą powinniśmy ją poznać”¹³⁷. W. Jakubowski proponuje poza wychowaniem estetycznym i wychowaniem przez sztukę włączyć trzeci wymiar edukacji kulturalnej, który by wprowadzał w świat kultury współczesnej¹³⁸. Autor wskazuje na trzy obszary kultury popularnej, które zasługują na pedagogiczną refleksję¹³⁹: Pierwszy z nich to **sztuka filmowa**, obejmująca zarówno elitarne kino artystyczne, jak i gatunki kina, które można określić przymiotem popularne. Obszarem drugim jest **reklama**. Trzecim, zdaniem autora najciekawszym obszarem kultury popularnej, jest **muzyka młodzieżowa** (muzyka popularna). W tak przedstawionej koncepcji starsze pokolenie nie jest już jedynym przekąźnikiem kultury, która przestaje być tylko „przekazywaniem wiedzy i wartości z jednej generacji na drugą”¹⁴⁰. Kultura w rozumieniu obrońców kultury masowej nie jest „czymś, co chronią elity dla przyszłych pokoleń. Pojęcie kultury coraz bardziej odnosi się do całego kompleksu ludzkiej rzeczywistości”¹⁴¹.

Pisząc o tożsamości kulturowej, powinniśmy uwzględnić zatem oddziaływanie zmian społeczno-kulturowych, które dość istotnie wpływają na treść pojęcia kultury. Nawet w takich obszarach, które zresztą są podstawą każdej kultury, jakimi są język i tradycje,¹⁴² zachodzą zmiany. Podział pomiędzy różnymi filarami kultury coraz bardziej zanika. Tak na przykład kultura narodowa łączy obecnie w sobie to, co kiedyś nazywano mianem kultury ludowej i kultury dla „elit” (czyt. kultury „szlacheckiej”, „sarmackiej” itp.). Rozwój kultury popularnej jeszcze bardziej przyczynia się do umocnienia się egalitarnego charakteru kultury, gdyż także niweluje podział na kulturę „niską” i „wysoką”. Dlatego też – co wynika z powyższych rozważań – prowadząc badania nad tożsamością kulturową, powinniśmy uwzględnić wartości, tradycje zarówno przekazywane z pokolenia na pokolenia, jak i te mające swe źródła w kulturze współczesnej.

Na użytek niniejszej pracy na kulturę patrzę głównie z perspektywy socjologicznej. W tym ujęciu – pisze A. Kłoskowska – „kultura jest zawsze odnoszona do działań ludzi, ludzkich podmiotów połączonych więziami socjetalnej i symbolicznej kultury. W sensie pojęciowym wspólny syndrom kultury tworzy naród lub wcześniej – grupa etniczna. Wytwarzają one swoją kulturę narodową (eticzną), kształtując się jako zbiorowości społeczne. Zbio-

¹³⁶ W. Jakubowski, *Edukacja i kultura popularna*, Impuls, Kraków 2001, s. 13.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 23.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 25.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 26.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 30.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 31.

¹⁴² A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981, s. 17.

rowości te przez następstwo pokoleń trwają w zmianie, a wraz z nimi trwa i rozwija się ich kultura”¹⁴³. Definicja ta ukazuje dwie płaszczyzny kultury, które, mimo iż są odmienne, nie wykluczają się nawzajem – jest to z jednej strony trwanie kultury, z drugiej zachodzące w jej obrębie zmiany¹⁴⁴. Problem ten opisałam powyżej. Kultury nie dziedziczymy w pierwotnej postaci, kultury uczymy się w drodze socjalizacji¹⁴⁵. Dlatego też niektóre jej elementy mogą zostać porzucone, a inne ulec transformacji. Kontakty osoby z odmiennymi od rodzimych środowiskami oraz rozwój tożsamości jednostkowej jeszcze bardziej wymagają zarówno możliwość przewartościowania dotychczas uznawanych norm, jak i mogą też się przyczynić do wzbogacenia kultury własnej elementami z innych kultur. Uzupełniając powyższe definicje, warto zaznaczyć, iż kulturę tworzą zarówno „aspekty niematerialne”, do których A. Giddens zalicza między innymi „wierzenia, przekonania, idee i wartości stanowiące treści kulturowe”, jak też aspekty materialne – „reprezentujące te treści przedmioty, symbole i narzędzia”¹⁴⁶.

Kultura współczesna jest nastawiona na konflikty. Mówi się o jej kryzysie, spłaszczeniu, pluralizacji, zanikaniu podziału na wysoką i niską. To wszystko powoduje, iż przeszłość przestaje być niepodważalna. A zatem terażniejszość w pewnym stopniu przekształca, „dobudowuje” czy też przewartościowuje niektóre aspekty kultury. W każdej z epok historycznych tożsamość człowieka kształtowała się w innym kontekście kulturowym (abstrahując tu od indywidualnego charakteru kształtowania się tożsamości jednostki, mówię o szerszym kontekście obejmującym pokolenia w różnych epokach kulturowych). Takie spojrzenie na kształtowanie się tożsamości można odnaleźć między innymi u Margaret Mead. Autorka wprowadza podział na kultury:

- a) **postfiguratywne** – w których dzieci się uczą od swoich rodziców; zmiany w tak rozumianej kulturze zachodzą wolno, są niezauważalne, więc dziadkowie pragną, by życie ich wnuków było takie same jak ich własne;
- b) **kofiguratywne** – w których dzieci i rodzice uczą się od swoich rówieśników;
- c) **prefiguratywne** – które są „odbiem naszych czasów”; dorośli w kulturach prefiguratywnych uczą się również od swych dzieci¹⁴⁷.

Powyższe rozróżnienie ukazuje wzory tożsamościowe, jakie są charakterystyczne dla jednostki w zależności od epoki kulturowej. A zatem, jeśli w pierwszej z nich będą to dziadkowie, ich życie, cechy charakteru, które są uformowane, i zachowania, które są podparte doświadczeniem życiowym, to w kulturze prefiguratywnej możemy zaobserwować dezorientację dorosłych i pewne „lepsze przystosowanie” do życia dzieci.

Karen Horney zwraca uwagę na konflikty, które występują w kulturze współczesnej, utrudniając odnajdywanie wzorców tożsamościowych¹⁴⁸. Sprzeczności, o których mówi autorka, są – jak sądzę – efektem konfliktów pomiędzy wcześniejszymi, niezapomnianymi jeszcze wartościami kultury promowanymi w nowoczesności a nowymi wymogami życia czasów ponowoczesnych. Dlatego tożsamość kulturowa współcześnie jest nastawiona

¹⁴³ A. Kłóskowska, *Kultury narodowe u korzeni...*, s. 35.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 45.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2000, s. 23–24.

¹⁴⁸ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Rebis, Poznań 1997, s. 227.

na szczególnie trudne próby. Spróbujmy odpowiedzieć na pytania: „Czym jest i w jaki sposób kształtuje się tożsamość kulturowa jednostki w naszych czasach?”.

Tożsamość kulturowa

J. Nikitorowicz tożsamość kulturową definiuje jako: „świadomość własnych cech, które składają się na poczucie odrębności, jak i podobieństwa z innymi, przy jednoczesnym poczuciu ciągłości w czasie i świadomości, że się wciąż jest tą samą osobą, mimo zmieniających się warunków i własnego rozwoju”¹⁴⁹. Tożsamość kulturowa zatem ma zarówno społeczny charakter, jak i osobowy. Ważną dla szerszego rozumienia tego zagadnienia jest także definicja Hanny Mamzer, według której tożsamość kulturowa to: „identyfikacja z przekonaniami normatywnymi i dyrektywnymi uznawanymi przez kulturę danej zbiorowości społecznej; czyli internalizacja określonych przestrzeganych w danej grupie norm i wartości oraz sposobów interpretowania zachowań i zdarzeń. W wyniku budowania tego rodzaju tożsamości człowiek jest w stanie określić, do jakiej kultury należy, dlaczego, a przede wszystkim jakie są pozamaterialne oznaki owej przynależności”¹⁵⁰.

Podstawą kształtowania tożsamości kulturowej w definicji H. Mamzer są normy oraz wartości kulturowe. W tak rozumianym procesie dotykamy trzonu tożsamości kulturowej, jakim jest etos. Etos narodowy Maria Ossowska określa jako: „zespół zachowań charakteryzujących jakąś grupę, a wyznaczonych przez przyjętą w niej hierarchię wartości, przy czym wierzy się na ogół, że w tych wartościach da się odszukać jakąś dominantę, jakiś pion główny, z którego da się wywieść wartości pochodne”¹⁵¹. Etos jednak mogą tworzyć nie tylko grupy, lecz i jednostki¹⁵², co pozwala nam stwierdzić, iż owo zagadnienie obejmuje zarówno moralność, jak i etykę, które współtworzą tożsamość człowieka.

Ponieważ „normy kulturowe określają najważniejsze powinności, stanowią powszechne wzory zachowań i zarazem kryterium oceny tych zachowań z punktu widzenia ich zgodności z wartościami autotelicznymi uznawanymi w społeczeństwie”, możemy stwierdzić, iż „...normy kulturowe to normy moralne”¹⁵³. Jeśli moralność jest przede wszystkim oparta na normach zewnętrznych, to etyka jest wyrazem wewnętrznego poczucia dobrego zachowania. „Moralność stanowi sferę zewnętrznej, strukturalnej determinacji jednostki, której funkcjonowanie wyznacza między innymi zasada wzajemności, podczas gdy etyka jest polem jej wewnętrznej wolności i dziedziną nieskrępowanych wyborów także niewspółmiernych skal wartości i konstruowania tożsamości”¹⁵⁴.

Współcześnie kultura jest rozpatrywana jako „rzeczywistość abstrakcyjno-zmysłowa (idealno-materialna)”¹⁵⁵, którą współtworzą dwa komplementarne układy: „systemu wartości, norm i sankcji oraz idei, znaków i symboli”¹⁵⁶. Zatem na tożsamość kulturową skła-

¹⁴⁹ J. Nikitorowicz, *Pluralizm i ekumenizm...*

¹⁵⁰ J. Nikitorowicz [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna*, Trans Humana, Białystok 2000, s. 81.

¹⁵¹ M. Ossowska, cyt. za: A. Orla-Bukowska, *Dwie kultury, dwa etosy. Być Amerykaninem i Polakiem* [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Nomos, Kraków 2004, s. 130.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej* [w:] M. Flis (red.), *op. cit.*, s. 13.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 15.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 12–13.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

dają się również materialne „oznaki” (np. używanie przedmiotów mających związek z daną kulturą), co pomija definicja H. Mamzer. Potwierdzenie owego poglądu odnajduję między innymi u J. Nikitorowicza, który określa tożsamość kulturową społeczeństwa jako „... wynik zachowania dziedzictwa przodków, kultywowania podstawowych wartości”, dziedzictwo kulturowe (za S. Ossowskim) pojmuję się tu zarówno jako „przekazywane wytwory działalności ludzkiej, jak i dyspozycje do postaw wobec nich, do przeżywania pewnych doświadczeń wobec tych przedmiotów”¹⁵⁷.

Przejdźmy teraz do procesu kształtowania się tożsamości kulturowej oraz jej typologii, którą opracował J. Nikitorowicz. Wspomniany autor, stosując tożsamość wielopłaszczyznową (kreowaną w wymiarze poziomym i pionowym), jako czynnik różnicujący wyodrębnił trzy zakresy konstruowania tożsamości. Są to: tożsamość dziedziczona (społeczno-kulturowa); tożsamość jednostkowa (osobowa); tożsamość ustawicznie kształtowana (kulturowa, wielokulturowa, międzykulturowa). Te trzy zakresy – zdaniem J. Nikitorowicza – warunkują obiektywne i subiektywne funkcjonowanie człowieka, rzutując na pełnione przez niego role społeczne, aspiracje, pozycję społeczną itd. Natomiast to, jak w ukierunkowanym społeczeństwie funkcjonuje człowiek (indywidualnie, kolektywistycznie), warunkuje kształtowanie się określonych typów tożsamości¹⁵⁸. Te typy tożsamości J. Nikitorowicz określa jako: tożsamość etnocentryczna, tożsamość zintegrowana (społeczno-osobowo-kulturowa), tożsamość rozproszona (wielokulturowa), tożsamość zdeorientowana kulturowo (wirtualna)¹⁵⁹.

Tożsamość etnocentryczna, jak sama nazwa wskazuje, charakteryzuje się afirmacją kultury własnej (znajdującej się w centrum) i odróżnieniem jej od kultur innych. W tradycyjnym rozumieniu etnocentryzm ma wymiar negatywny, gdyż „oznacza deprecjonujący stosunek do kultury grupy innej (obcej)” Jednak wcale tak być nie musi. Zdaniem cytowanego autora, neoetnocentryzm „nie musi oznaczać nieufności do innych, nie musi dzielić, natomiast winien być rozumiany jako prezentacja i obrona własnego świata zakorzenienia”¹⁶⁰.

Typ tożsamości zintegrowanej (społeczno-osobowo-kulturowej) jest charakterystyczny dla społeczeństw pluralistycznych, ukierunkowanych na indywidualizm. Tak rozumiana tożsamość odstępuje od „wąskiej” etnocentrycznej podstawy na rzecz uwypuklenia indywidualności, odpowiedzialności i potencjału podmiotu¹⁶¹.

Tożsamość rozproszona (wielokulturowa) jest wynikiem penetracji przez człowieka różnych kultur. Identyfikacja z jedną kulturą nie wyklucza, a nawet wspomaga identyfikację z kolejną¹⁶².

Kreowanie tożsamości zdeorientowanej kulturowo jest następstwem przede wszystkim niezadowolenia z ról, jakie proponuje nam świat rzeczywisty. Innym źródłem tak pojmowanej tożsamości jest dezorientacja powstała na skutek „rozłamu międzypokoleniowego” – gdy starsze pokolenie nie spełnia roli przewodnika dla młodzieży, gdyż nie posiada wystarczających kompetencji¹⁶³.

Każdy pokrótce przedstawiony tu typ tożsamości, jak sadzę, jest obecny w społeczeństwie współczesnym. J. Nikitorowicz wskazuje na niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z mani-

¹⁵⁷ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 69–70.

¹⁵⁸ J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości...*, s. 57.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 58–63.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 58.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 60.

¹⁶² *Ibidem*, s. 64.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 64–65.

festacją niektórych z nich, np. tożsamości etnocentrycznej czy zdezorientowanej kulturowo. Etnocentryzm prowadzi do redukcji tolerancji, natomiast tożsamość zdezorientowana kulturowo jest swego rodzaju zagubieniem się tożsamościowym. Znaczącą rolę w walce z tymi problemami cytowany autor przypisuje edukacji międzykulturowej, która ma prowadzić do dialogu kultur, do manifestacji wartości ogólnoludzkich oraz niwelować uprzedzenia, stereotypy – nietolerancję.

W tym miejscu warto wspomnieć o zagadnieniu „pogranicza międzykulturowego”, które we współczesnym świecie nabiera szczególnego znaczenia. Wiąże się to z otwarciem granic, łatwą wymianą informacji, ekspansją kultury Zachodu oraz innych kultur itp.

Istnieją dwie podstawowe interpretacje zagadnienia pogranicza: pierwsze – to rozumienie tradycyjne, w którym pogranicze to „ekumen dwóch sąsiadujących narodów, z których każdy inspiruje do obszaru pogranicza jako części własnego terytorium etnicznego”¹⁶⁴. W niniejszej pracy pogranicze będzie rozumiane w innej perspektywie – kulturowej. W takim ujęciu pogranicze to raczej „styk językowo-narodowościowy», a nie państwowy”¹⁶⁵.

J. Nikitorowicz, mówiąc o istocie pogranicza, wyróżnia następujące możliwości interpretacji tego zagadnienia. „Obszar »pomiędzy« może dotyczyć pogranicza terytorialnego (stykowego i przejściowego), treściowo-kulturowego, interakcyjnego, jak też osobowościowego – stanów i aktów świadomości jednostek wychodzących na pogranicza myślowe”¹⁶⁶. Problematyka pogranicza jest niezwykle istotna, gdyż współwystępowanie kultur może zarówno uczyć tolerancji, jak i być źródłem nacjonalizmu. Zdaniem J. Nikitorowicza, to, że jednostka żyje na pograniczu terytorialnym, nie oznacza, że będzie ona „wchodzić na pogranicza treściowo-kulturowe, interakcyjne, myślowe i badawcze”¹⁶⁷. A postawa świadomego wejścia na pogranicze jest niezwykle istotna, gdyż tylko w ten sposób uczymy się tolerancji, jesteśmy w stanie zrozumieć kulturę innych i propagować wartość własnej.

Pogranicze kulturowe pozbawia człowieka komfortu, jaki daje jednoznaczność, gdyż z przebywaniem na pograniczu wiąże się przymus dokonywania wyborów. Niemniej – pisze A. Szerląg – „to właśnie pogranicze jest miejscem kształtowania się nowego człowieka i jego kultury, stwarza ono szanse – przedstawiając oferty wyboru – wspólnego »budowania« z zachowaniem szacunku i uznania dla odmienności”¹⁶⁸.

Człowiek pogranicza, którego za J. Nikitorowiczem określam jako: „jednostkę, której świadomość jednostkową i zbiorową kształtowały co najmniej dwie kultury”¹⁶⁹, o wiele bardziej narażony jest na problemy związane z poczuciem przynależności zarówno do grupy narodowościowej, jak i z „przypisaniem” siebie do określonego miejsca. Takim „człowiekiem pogranicza” może być nie tylko osoba urodzona na tzw. Kresach, ale również emigrant, przesiedleńca, uchodźca oraz ich dzieci i wnukowie – osoby, które z jakiegokolwiek powodu zostały odseparowane od swojej historycznej ojczyzny. Nawet gdy taka osoba „trafi” (poprzez urodzenie) do społeczności względnie monokulturowej wciąż będzie pomiędzy – pomiędzy kulturą swoich przodków i kulturą przybranej ojczyzny. Bez wątpienia tery-

¹⁶⁴ S. Ciesielski, *Kresy wschodnie II Rzeczypospolitej i problemy identyfikacji narodowej* [w:] S. Ciesielski (red.), *Przemiany narodowościowe na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 11.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 11.

¹⁶⁶ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 11.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 16.

¹⁶⁸ A. Szerląg, *Ku międzykulturowości...*, s. 99.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

torium ma znaczący wpływ na kształtowanie się tożsamości kulturowej. Niemniej – jak już wspominałam – nie zawsze jest to terytorium aktualnie zamieszkałe przez naród. Czasem może być ono jedynie „odczuwane”, znane z opowieści. Ojczyzną nie musi być państwo narodowe. Nie musi nią być także miejsce, w którym osoba się urodziła. Dlatego też obok tradycyjnych określeń pojęcia ojczyzny na użytek niniejszej pracy wprowadzam pojęcie określające ojczyznę jako „miejsce na ziemi”.

Pojęcie „**miejsce na ziemi**” definiuję jako: terytorium, z którym osoba jest związana emocjonalnie. Granice miejsca na ziemi wyznaczane są przez jednostkę. Osobę z tym terytorium łączy poczucie zakorzenienia, „swojskości” – a przez to bezpieczeństwa.

Zgodnie z przyjętą wcześniej koncepcją całościowego tworzenia się tożsamości twierdzę, iż budowanie tożsamości jednostki, a zwłaszcza jej aspektu kulturowego opiera się zarówno na przeszłości (przekazywanie tradycji, norm przez rodziców i dziadków), jak i na teraźniejszości (uczestnictwo w kulturze, refleksja,) czy też wglądzie w przyszłość (przekazywanie tradycji następnym pokoleniom, refleksja).

Tożsamość kulturową człowieka pogranicza zgodnie z powyższym określam jako: uczestnictwo oraz stosunek osoby zarówno do kultury rodzimej i innych kultur narodowych (etnicznych) poznanych przez nią, jak i do szeroko rozumianej kultury współczesnej nie mającej zabarwienia narodowego. Stosunek ów przejawia się w nadawaniu znaczeń wszelkim wytworom materialnym i niematerialnym człowieka. Osoba uczestnicząca w kulturze nie tylko czerpie z wcześniejszego dorobku innych osób, lecz również pomaga kulturze przetrwać, a dzięki własnej refleksji i działalności wzbogaca i modyfikuje kulturę, w której uczestniczy.

1.2. Tożsamość współczesnego człowieka w globalizującym się świecie

1.2.1. Wokół pojęcia globalizacji

Można by przyjąć tezę Paula Virilio postulującą „koniec geografii”¹⁷⁰ we współczesnym świecie. Dzięki nowoczesnym środkom transportu i otwarciu granic odległości przestają mieć większe znaczenie¹⁷¹. Niezwykle trafnie określa istotę globalizacji metafora „drzwi”, o której mówi H. Mamzer. Drzwi, przez które można wyjść i kontaktować się z rzeczywistością na zewnątrz. Ta metafora staje się bardziej wyraźną, gdy autorka porównuje ją z inną – metaforą „okna”, przez które możemy jedynie obserwować i gdy chcemy być niezauważalni, chowamy się za zasłoną¹⁷².

Odkąd kilometry przestały być przeszkodą dla komunikacji międzyludzkiej, tożsamość kulturowa staje się coraz bardziej tworem refleksyjnym, gdyż możliwość spotkania z inną

¹⁷⁰ Cyt. za: Z. Bauman, *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2000, s. 18.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² H. Mamzer, *Tożsamość w podróży...*, s. 120–121.

od rodzimej kulturą jest prawie nieunikniona. Problematykę poszerza także i to, iż niektóre kultury mogą być niezwykle ekspansywne lub bardziej atrakcyjne w stosunku do kultury rodzimej, a zatem mogą jej też zagrażać. Zjawisko globalizacji jest zatem niezwykle istotne dla określenia kontekstu, w jakim powinno być rozpatrywane współcześnie zagadnienie tożsamości.

Pojęcie globalizacji stało się dość „modne”, a zarazem kontrowersyjne, gdyż u jednych wzbudza poczucie nadziei na wolność dzięki zniesieniu granic, u drugich zaś (i tych wydaje się jest większość) – poczucie zagrożenia. A zatem czym jest globalizacja? Czy jest zbliżona do marksistowskiej internacjonalizacji, jak uważają niektórzy autorzy¹⁷³, czy jest czymś zupełnie odmiennym – procesem, którego następstw nie jesteśmy obecnie jeszcze w stanie przewidzieć?

Na przyczyny postępu globalizacji składa się wiele procesów zachodzących we współczesnym świecie. Bez wątpienia jednym z nich są przemiany polityczne¹⁷⁴. Upadek żelaznej kurtyny – tworzy systemu komunistycznego, która oddzielała kraje bloku radzieckiego od reszty świata, przyspieszył, a zarazem – jak to określa A. Giddens – był efektem globalizacji¹⁷⁵. Innym motorem globalizacji jest rozwój i aktywna działalność organizacji międzynarodowych¹⁷⁶.

Kolejnym istotnym czynnikiem rozwoju globalizacji jest swobodny przepływ informacji¹⁷⁷, który także jest następstwem między innymi przemian politycznych. Najbardziej jednak do poszerzenia sieci komunikacyjnej przyczyniła się technologia¹⁷⁸.

Oprócz przemian politycznych i rozwoju sieci komunikacyjnej należy uwypuklić także zmianę związaną z przeobrażeniami rynkowymi. Wynikiem tych przeobrażeń – a zarazem ich motorem – są korporacje ponadnarodowe, zarówno te wytwarzające i rozprowadzające towary (sieci sklepów odzieżowych, żywnościowych), jak również te świadczące rozliczne usługi na skalę globalną (np. banki)¹⁷⁹.

Wszystkie wymienione tu obszary są ze sobą mocno powiązane niezliczoną ilością zależności. Razem powodują one, iż globalizacja w szerokim rozumieniu tego słowa postępuje i staje się nieodwracalna. Globalizacja jest zjawiskiem – a raczej procesem – niezwykle wielowarstwowym, gdyż dotyczy niemalże wszystkich obszarów życia społecznego. Dlatego nie tylko ciężko jest przewidzieć konsekwencje globalizacji, lecz również określić – czym ona jest na obecnym etapie.

Jednym z pierwszych, który podjął się określenia globalizacji, był Roland Robertson, który definiuje ją jako: „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jedynym”¹⁸⁰. Definicja ta jest zbyt ogólna, aczkolwiek przekazuje istotę procesu globalizacji. Poszerzając ową definicję o przedstawioną powyżej charakterystykę procesów składających się na globalizację, możemy ją za P. Sztompką określić jako: „proces zagęszczania się i intensyfikowania się powiązań i zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych, militarnych, kultu-

¹⁷³ A. Omarów, *Internacjonalizacja – globalizacja. Dwa obrazy odnogo jawienia*, „Mysl”, 2003, nr 3.

¹⁷⁴ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 77.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 77–78; P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 583–585.

¹⁷⁷ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 583–585; A. Giddens, *Socjologia...*, s. 78; Z. Bauman, *Globalizacja...*

¹⁷⁸ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 583–585.

¹⁷⁹ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 79–80.

¹⁸⁰ R. Robertson, cyt za: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 582.

rowych i ideologicznych między społecznościami ludzkimi, co prowadzi do uniformizacji świata w tych wszystkich zakresach i odzwierciedla się w pojawieniu się więzi społecznych, solidarności i tożsamości w skali ponadnarodowej i ponadlokalnej”¹⁸¹.

Konkludując, możemy stwierdzić, iż globalizacja jest przede wszystkim procesem, w wyniku którego następuje jednoczenie oraz ujednoczenie życia społecznego. Jednak trzeba zdawać sobie sprawę, iż procesy globalizacyjne nie obejmują jednakowo swym wpływem wszystkich warstw społecznych, a skutki globalizacji są dość spolaryzowane. Dlatego nie możemy mówić o powszechnym „ujednoczeniu” i „upodobnianiu się” czy też „homogenizacji” świata. Oprócz upodobniania czy jednoczenia z jednej strony obserwujemy polaryzację i próby odseparowania z drugiej. Jak słusznie zauważa A. Giddens: globalizację „należy rozumieć jako zjawisko dialektyczne, w obrębie którego wydarzenia na jednym biegunie rozsunętej relacji często powodują wystąpienie odmiennych czy wręcz odwrotnych zjawisk na drugim biegunie”¹⁸². Dlatego też wciąż obserwujemy „rywalizację” pomiędzy procesami globalizacyjnymi (upodobnianie się niektórych sfer życia społecznego) z jednej strony, a umacnianiem lokalności (manifestacją odrębności) z drugiej. Przy czym owe procesy – jak słusznie podkreśla Teresa Łoś-Nowak – „następują jednocześnie oraz są względem siebie swoistą siłą napędową”¹⁸³. „Z jednej strony ludzie zaczynają myśleć w kategoriach wspólnego losu, wspólnych zagrożeń – pisze P. Sztompka – co skutkuje pojawieniem się tożsamości regionalnej, np. »my Europejczycy«. Z drugiej zaś wzmacnia się tożsamość lokalna, mentalność plemienna”¹⁸⁴.

Dialektyczne oddziaływanie procesów globalizacyjnych możemy zaobserwować także na innej płaszczyźnie. Gwałtowny, ale nierównomierny przebieg procesu globalizacji powoduje, iż poważnym problemem stał się „wzrost nierówności społecznych, zarówno w obrębie społeczeństw, jak i między nimi”¹⁸⁵. W ten sposób jedni korzystają z przywilejów, jakie daje globalny świat, a inni (których jest znacznie więcej) zostają zepchnięci na margines¹⁸⁶.

W niektórych definicjach pojawia się aspekt konieczności postępującej globalizacji. Globalizacja – jak pisze Roman Zerkist – „jest dalszym rozwojem i transformacją już około wieku przebiegających procesów modernizacji i integracji ekonomicznej, czyli jest to obiektywny historycznie uwarunkowany proces” – konkluduje autor – „bronienie się przed którym przeczyłoby logice rozwoju”¹⁸⁷. Z takim twierdzeniem z pewnością nie zgodzą się antyglobaliści walczący z globalizacją, której zarysowane powyżej negatywne skutki sprawiają, iż ich protesty stają się coraz głośniejsze. Globalizacja w takiej postaci, jaką obserwujemy teraz (a raczej zaobserwowane jej skutki), zyskała sobie wielu wrogów. Członkowie potężnego ruchu alterglobalistów¹⁸⁸ nie tylko dyskutują nad tym, jaki kierunek powinna obrać

¹⁸¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 598.

¹⁸² A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 31.

¹⁸³ T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe, Teorie – Systemy – Uczestnicy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 116.

¹⁸⁴ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 585.

¹⁸⁵ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 91.

¹⁸⁶ Z. Bauman ukazuje to zjawisko za pomocą dwóch odmiennych typów tożsamościowych – „turysty” i „włóczęgi”.

¹⁸⁷ R. Zerkist, *Globalizacja z pozycji nielinijności*, „Mysl” 2003, nr 9.

¹⁸⁸ Tę nazwę używam za N. Klein, autorki *No Logo*, która dzięki napisaniu tej książki stała się jednym z liderów ruchu alterglobalistycznego. Autorka ta niejednokrotnie podkreśla, iż nazwa antyglobaliści została nadana im przez dziennikarzy. Podkreśla też, iż nie jest to adekwatne określenie ich ruchu, gdyż protestują nie przeciwko globalizacji w ogóle, tylko przeciwko takiej globalizacji, jaką obecnie

globalizacja, ale też otwarcie protestują przeciwko niektórym formom tego procesu. Jedne z największych zarzutów padają po adresem „wielkich korporacji”, które zdają się być najbardziej „zglobalizowanymi” instytucjami współczesności. To, co lansują wielkie firmy, to „marki”, za które płacą konsumenci, nabywając poczucie wyjątkowości. Tym samym, jak pisze autorka „biblii alterglobalistów” Naomi Klein: „dokooptowując coraz to nowe, radykalne indywidualistyczne postawy i budując z nich swoją tożsamość, »marki« usiłują zabezpieczyć się przed zarzutami, iż faktycznie sprzedają identyczność”¹⁸⁹. Cytowana autorka zaznacza jednak, iż „nie wszyscy jednakowo są podatni na ideę sprowadzenia kultury i narodowości do roli modnych dodatków, które można do woli wkładać i zdejmować”¹⁹⁰. Dla tych, którzy walczyli na wojnach, albo tych, którzy żyją w skrajnej biedzie, nie mając telewizji kablowej, reklama wielkich korporacji często nie ma większego znaczenia. Natomiast „prawdziwymi dziećmi globalizacji” autorka nazywa „młodzież z krajów rozwiniętych”¹⁹¹. Pojawia się zatem nowy typ tożsamości wśród młodzieży, który jest określany mianem „globalnego nastolatka”. Zdaniem Z. Melosika, tożsamość „globalnego nastolatka” jest w większym stopniu kształtowana przez kulturę popularną oraz konsumpcję niż przez wartości narodowe i państwowe. Cechuje go pragmatyzm, łatwość komunikacji, tolerancja dla różnicy i odmienności, sceptycyzm wobec zaangażowania oraz szersze, lecz płytsze poczucie „MY”¹⁹². Młodzi ludzie z klasy średniej – pisze N. Klein – „obwieszeni znakami firmowymi [...] stanowią dzisiaj najwyższy symbol postępującej globalizacji”¹⁹³.

Inne zarzuty, jakie pojawiają się pod adresem globalizacji, to: problemy ekologiczne, wykorzystywanie przez światowe firmy „taniej siły roboczej” w najuboższych krajach, ekspansywna polityka Stanów Zjednoczonych Ameryki¹⁹⁴. Zatrzymajmy się nad problematyką ukazującą oddziaływanie procesów globalizacyjnych na kulturę narodową, a w konsekwencji na tożsamość kulturową.

A. Omarów, mówiąc o funkcjach globalizacji, zaznaczył między innymi, iż „globalizacja zaciera racjonalne różnice, a tym samym zagraża socjalno-kulturowej oryginalności narodów.”¹⁹⁵ Proces globalizacji autor ten opisuje jako zdominowany przez politykę anglo-amerykańską, w szczególności zaś przez „transnacionalne” korporacje widzące w tym korzyść rynkową¹⁹⁶.

Istotnie – kwestia globalizacji kultury w myśleniu polityków, naukowców oraz zwykłych obywateli zazwyczaj kojarzy się z ekspansją kultury zachodniej. Francis Fukuyama uważa, iż postępująca globalizacja doprowadzi do przekształcenia świata w jednobiegunowy, ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki jako podstawowym motorem globalizacji¹⁹⁷. Adam Chmielewski, ustosunkowując się do tego twierdzenia, pisze, iż siła jednego bieguna generuje

obserwujemy. Patrz N. Klein, *Fences and windows. Dispatches from the front lines of the globalization debate*, Vintage, Canada 2002.

¹⁸⁹ N. Klein, *No Logo. Świat literacki*, Izabelin 2004, s. 136.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Z. Melosik, *Kultura „instant” – paradoksy pop-tożsamości, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”*, 2000, numer specjalny.

¹⁹³ N. Klein, *No Logo...*, s. 136.

¹⁹⁴ N. Klein, *No Logo...*; N. Klein, *Fences and windows...*; J. Żakowski, *Anty TINA, There Is No Alternative?*, Sic, Warszawa 2005.

¹⁹⁵ A. Omarów, *op. cit.*

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ A. Chmielewski, *Dwa pojęcia jedności, „Odra”*, 2003, nr 1.

powstanie drugiego. Tym drugim biegunem – uważa autor – „...opozycyjnym wobec typowego dla Ameryki bieguna opartego na ideologicznie zmistyfikowanej jedności w rozumieniu uniwersalnym, zaczyna być coraz wyraźniej Zjednoczona Europa, która ucieleśnia jedność w innym rozumieniu – jedność negocjowaną i argumentowaną, nie zaś wymuszaną”¹⁹⁸.

Analogicznie do powyższych spostrzeżeń możemy mówić o istnieniu dwóch stanowisk, (zresztą pokrewnych sobie) opisujących globalizację, uniwersalizację kultury przez pryzmat dwóch procesów: ekspansji kultury amerykańskiej („amerykanizacji”) oraz ekspansji kultury zachodniej („westernizacji”). Kultura Zachodu jest tu rozumiana jako kultura zachodniej cywilizacji, która z kolei jest rozumiana jako cywilizacja europejsko-amerykańska¹⁹⁹.

Ulf Hannerz nakreślił cztery możliwe scenariusze uniformizacji kulturowej²⁰⁰. Pierwszy to „globalna homogenizacja” zakładająca całkowitą dominację kultury zachodniej. Drugi scenariusz, określane mianem „nasylenia kulturowego”, także traktuje o ostatecznej dominacji kultury zachodniej, z tym że będzie to proces długotrwały, któremu początkowo będą towarzyszyć liczne opory kultur lokalnych. Zgodnie z innym, najbardziej pesymistycznym scenariuszem może nastąpić „deformacja kulturowa” – zniekształcenie, zubożenie i zdegradowanie kultury Zachodu w trakcie jej adaptacji przez kraje peryferyjne. Amalgamacja kulturowa – ostatni najbardziej korzystny scenariusz zakłada dialog i wymianę między kulturami, co prowadziłoby do ogólnego wzbogacenia zarówno kultury dominującej, jak i kultur lokalnych oraz zachowanie ich różnorodności²⁰¹.

Trudno w tej chwili opowiedzieć się za którymś z wyżej przedstawionych scenariuszy, trudno też którykolwiek z nich odrzucić. Przyjrzyjmy się zatem aktualnym aspektom wpływów kultury zachodniej na inne kultury.

„Kultura Zachodu” jest dość specyficznym określeniem. Nie można jej bowiem rozpatrywać przez pryzmat kryteriów, jakie stosuje się do określenia kultury narodowej, ponieważ cywilizacja zachodnia jako jedyna²⁰² wzięła swą nazwę od kierunku geograficznego, a nie od nazwy konkretnego narodu, religii czy obszaru geograficznego²⁰³.

Czym zatem jest kultura Zachodu? Wydaje się, iż kultura ta powinna być dostępna i zrozumiała oraz, można by powiedzieć, uniwersalna – dopiero wtedy mogłaby być atrakcyjną dla innych społeczności, społeczeństw czy cywilizacji. Do takich uniwersalnych treści kultury Zachodu możemy odnieść: konsumpcjonizm, kulturę popularną oraz język, dzięki któremu przyswajanie treści będzie szybsze. Konsumpcjonizm jest promowany, utrzymywany i tworzony przez korporacje ponadnarodowe. Kultura popularna trafia do społeczności niezachodnich poprzez mass media. Językiem cywilizacji zachodniej natomiast jest język angielski. Trudno powiedzieć, czy język ten stanie się językiem uniwersalnym, nie można jednak zaprzeczyć, iż w niektórych dziedzinach (np. język informatyczny; język, w którym porozumiewają się sportowcy i naukowcy z całego świata; albo język, w którym wykonują swoje utwory piosenkarze z różnych państw w takich konkursach jak Eurowizja) coraz bardziej zyskuje sobie takie miano.

¹⁹⁸ A. Chmielewski, *op. cit.*, s. 36.

¹⁹⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, MUZA SA, Warszawa 2005, s. 58.

²⁰⁰ P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 99.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 99–100.

²⁰² S. P. Huntington wyróżnia 7 cywilizacji, które przetrwały do czasów współczesnych. Są to cywilizacje chińska, japońska, indyjska, islamska, zachodnia, latynoamerykańska i ewentualnie afrykańska. Zob. S. P. Huntington, *op. cit.*, s. 58.

²⁰³ *Ibidem*.

Inne treści kulturowe cywilizacji zachodniej, które w tym wypadku możemy odnieść do obszaru wartości, to zachodnia demokracja oraz promowanie indywidualizmu. Nawet pobieżna analiza współczesnych systemów politycznych dowodzi, iż o ile w niektórych krajach narody walczą o tego typu wartości (czego efektem była niezgoda krajów bloku radzieckiego na hegemonię ZSRR), to w innych państwach tego typu wartości są zdecydowanie odrzucane (np. kraje islamskie).

Treści przedstawione powyżej są atrakcyjne dla niektórych społeczeństw nie-zachodnich. Nie musi to jednak oznaczać, że kultura zachodnia przyczyni się do upadku kultur narodowych. Mimo że obecność kultury popularnej i zjawisko konsumpcjonizmu wydają się być wszechogarniające, możemy jednak stwierdzić, iż zainteresowanie kulturą popularną i konsumpcyjny styl życia nie wyklucza uczestnictwa w kulturze rodzimej. Chociaż może spowodować, że zmaleje zainteresowanie kulturą rodzimą albo będzie się eksploatować tradycje przodków wyłącznie „na pokaz” – by zaspokoić potrzebę nasycenia się wrażeniami licznych dobrze płacących turystów²⁰⁴.

Jak zaznacza Samuel Huntington, podstawą cywilizacji zachodniej jednak „jest Wielka Karta Wolności, a nie Wielki Mac”²⁰⁵. Dlatego też należy odpowiedzieć na kolejne pytanie: „Czy społeczności nie-zachodnie przyjmą lub nawet czy będą chciały przyjąć takie wartości jak zachodnia demokracja, wolność, jak promowanie indywidualizmu?”. Na takie pytanie trudno w tej chwili odpowiedzieć. Analizując raport Światowej Komisji i Kultury Rozwoju powołanej z inicjatywy UNESCO, A. Kłoskowska wskazuje na pewne trudności, jakich może dostarczyć chęć krzewienia wolności w zachodnim rozumieniu. Otóż w raporcie tym czytamy, iż warunkiem wolności jednostki jest wolność przysługująca wszystkim kulturom²⁰⁶. To, iż autorzy raportu zaznaczyli, że wolność ma być właściwie interpretowana, bynajmniej nie zniwelowało problemu, który może powstać na skutek kontrowersji związanych z tym, wydawałoby się, oczywistym postulatem, jakim jest właśnie wolność. A. Kłoskowska słusznie pyta: „Kto i co ma rozstrzygnąć o zasadach właściwej interpretacji?”²⁰⁷. Otóż to, co w niektórych społecznościach jest uznawane za przejaw wolności i tolerancji, w innych będzie uważane za przejaw ograniczeń i dyskryminacji. Dla feministek z Europy noszenie chust przez arabskie kobiety jest wyrazem dyskryminacji, ale czy wszystkie kobiety noszące te chusty również tak myślą? Czy to, że we francuskich szkołach (ze względu na propagowanie świeckiego charakteru szkoły) zabraniano uczennicom z arabskich rodzin uczęszczanie na zajęcia w tradycyjnych chustach, nie jest właśnie ograniczeniem wolności?²⁰⁸ W tym miejscu należy podkreślić, że problem, który pojawia się przy interpretacji pojęcia wolności, dotyczy także innych wartości – uznanych za uniwersalne w kulturze zachodniej, a nie zawsze tak samo traktowanych w innych kulturach.

Kolejna kwestia dotyczy języka. O ile – jak już sygnalizowałam – język angielski na niektórych płaszczyznach stał się językiem „uniwersalnym”, nie oznacza to jednak, że wyparł on albo że kiedyś wyprze języki narodowe.

²⁰⁴ W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 164.

²⁰⁵ S. P. Huntington, *op. cit.*, s. 80.

²⁰⁶ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2002, nr 2.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

Wreszcie, gdy mówimy o westernizacji, powinniśmy pamiętać, iż oprócz wspólnych wartości, które łączą Amerykę z Europą, istnieją także spore różnice między tymi kontynentami. Różnice te coraz częściej ostatnio uwidaczniają się między innymi w polityce USA i UE (np. stanowisko wobec Iraku). Zdaniem A. Chmielewskiego, te dwa mocarstwa przyjęły zupełnie odmienne sposoby funkcjonowania w świecie objętym procesem globalizacji. Według A. Chmielewskiego Ameryka kieruje się woluntaryzmem na arenie międzynarodowej. Ów woluntaryzm otwiera drogę do polityki siły, arogancji i bezkarności, więc w przypadku Ameryki wspomniany autor stosuje określenie „polityki silniejszego”²⁰⁹. Inaczej jest w przypadku Europy, gdyż „...Europa opiera swe rozumienie prawomocności reguł prawa międzynarodowego na pojęciu woli międzynarodowej społeczności, rozumianej znacznie szerzej niż wola narodu zamieszkującego jakiekolwiek pojedyncze państwo. Co więcej, Europa nie uznaje tezy, że wola ta znajduje pełne ucieleśnienie w jakimkolwiek istniejącym prawie pozytywnym; uznaje mianowicie, że wola ta istnieje w sferze moralnej, poza konkretnymi uzgodnieniami, ustawami oraz ma moc sprawczą nadawania prawomocności poszczególnym instytucjom”²¹⁰. Zatem, jak widać, mamy do czynienia z radykalnie odmiennymi rozumieniami jedności, przy czym – konkluduje autor – jedność promowana przez Stany Zjednoczone, mimo iż wydaje się być trwałą, w rzeczywistości może okazać się bardziej krucha od jedności promowanej przez Europę. Zaistnienie takiej sytuacji może być następstwem tego, iż w odróżnieniu od jedności negocjowanej przez UE jedność Stanów Zjednoczonych jest narzucana, a przez to niechciana²¹¹.

Kwestia miejsca Unii Europejskiej w globalnym świecie oraz kultur narodowych państw należących do niej jest niezwykle interesująca. Zdaniem Leona Dyczewskiego, „procesy globalizacji, także w dziedzinie kultury, mają pomóc w jednoczeniu Europy, zachowanie różnych kultur ma utrzymać jej bogactwo i wewnętrzny dynamizm rozwojowy”²¹². Kultura europejska, której podwalinami były kultura grecka, prawo rzymskie, chrześcijaństwo i świecka myśl humanistyczna²¹³, jest bliska państwom członkowskim. Każde z państw europejskich ma także swoje unikalne kultury narodowe. Unia Europejska jest zatem jednością, która zdaje się być jednością stabilną dlatego, iż nie stara się zniwelować różnorodności kultur narodowych państw członkowskich (jak to miało miejsce w ZSRR), co więcej – wspiera je. Przy czym – jak zauważa Ryszard Zięba – „Unia Europejska ze względu na swoje zasoby, środki i wypracowane procedury ich uruchamiania, odgrywa aktywną rolę kulturowo-cywilizacyjną nie tylko wobec swoich państw członkowskich, ale także względem otaczającego świata zewnętrznego”²¹⁴.

Państwa pozostające od lat w Unii zachowują swoją tożsamość, nie odstępując od języków narodowych i tradycji. Zachowują sobie także prawo do pozostawiania wyspecjalizowanymi centrami pewnych treści czy produktów kulturowych²¹⁵. Mimo to powstają jednak obawy o zatracenie tożsamości kulturowej, obawy o zmniejszenie roli tradycyjnych warto-

²⁰⁹ A. Chmielewski, *op. cit.*

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² L. Dyczewski, *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2000, nr 1.

²¹³ K. Łastawski, *Od idei do integracji europejskiej*, WSP, TWP, Warszawa 2003, s. 16.

²¹⁴ R. Zięba, *Unia Europejska jako aktor stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003, s. 263.

²¹⁵ P. Sztołpka, *Socjologia. Analiza...*, s. 593.

ści po wstąpieniu do UE. Trudno odpowiedzieć, czy obawy te są uzasadnione. Otwartość kultury na inność nie musi powodować utraty własnej specyfiki. Być może, członkostwo w UE nie tylko nie zagrazi kulturom narodowym, lecz odwrotnie – wzmocni je. Zgodnie z zasadami synergii, która zakłada, że: „izolacja, wzajemna negacja zgodnie grożą systemom (w tym wypadku kulturowym) degradacją i rozpadem”²¹⁶. Natomiast współdziałanie kultury rodzimej z „obcą” powinno doprowadzić do wzajemnego wzmocnienia zarówno własnych tradycji, jak i tradycji kultury obcej. Istnieje też możliwość spełnienia innego scenariusza, zakładającego, iż poszczególne kultury narodowe, etniczne zjednoczą się na zasadzie synkretyzmu kulturowego²¹⁷.

Niektóre obawy związane z procesem globalizacji mogą okazać się wyolbrzymione. Trudno obecnie określić, z jakimi zagrożeniami czy też z jakimi pozytywnymi następstwami tego procesu spotkamy się w przyszłości. Jedno wydaje się być pewne – nic nie wskazuje na to, iż proces ten zmniejszy swój zasięg w najbliższym czasie. Dlatego też – jak zaznacza P. Sztompka – ludzie powinni świadomie podchodzić do globalizacji²¹⁸. Jak różny może być zglobalizowany świat, ukazuje typologia R. Robertsona. Autor ten wyróżnia cztery wizje globalnego świata. W pierwszej określonej jako „Globalny *Gemeinschaft* I” świat jest przedstawiony jako mozaika odmiennych, stroniących od wzajemnego podporządkowania wspólnot. „Globalny *Gemeinschaft* II” ukazuje świat jako zjednoczony za sprawą ogólnoludzkiego konsensusu wokół wartości i idei. Kolejny obraz określony jako „Globalny *Gesellschaft* I” przedstawia świat jako mozaikę niezależnych państw narodowych, otwartych i prowadzących wzajemny dialog na płaszczyznach ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Ostatnia wizja określona mianem „Globalny *Gesellschaft* II” przewiduje unifikację państw narodowych w ramach rządu światowego lub państwa ponadnarodowego²¹⁹. Wizje te są niezwykle odmienne, gdyż ukazują, że efektem globalizacji może być zarówno homogenizacja, jak i polaryzacja życia społecznego. Gdy mówimy o kulturze, to najbardziej korzystną dla niej jest wersja świata określona jako *Gesellschaft* I, ponieważ w tak rozumianym społeczeństwie kultury narodowe mają szanse przetrwać.

Świat współczesny jest światem wciąż zmieniającym się. Jedną z większych transformacji była spowodowana rozpadem ZSRR, czego następstwem były zmiany nie tylko natury politycznej, lecz również kulturowej. Rzeczywistość totalitarna – zauważa A. Szerląg – określała „margines podmiotowej swobody”²²⁰, tworząc ład wyznaczany przez autorytety, które, kierując się pozytywistyczną racjonalnością, uzurpowały sobie, na zasadach monopolistycznych, prawo do nadawania znaczeń²²¹. Przejście zaś od internacjonalizacji ku globalizacji powoduje odstępianie od narzucanego monokulturalizmu na rzecz wielokulturowości. Tym samym człowiek odzyskał możliwość samodzielnego wyboru drogi kształtowania własnej tożsamości. Pozostają jednak pytania: Czy będzie mógł sprostać temu zadaniu? Jak zniesie tak gwałtowną zmianę? Rozpad ZSRR za P. Sztompką można by określić jako „zmianę traumatyczną”, która – mimo iż „jest postępową – oddziałuje niekorzystnie na społeczeństwo,

²¹⁶ R. Zerkist, *op. cit.*

²¹⁷ A. Kłoskowska, *Od pragmatycznych aspektów globalizacji i integracji kultur do wspólnot narodowych współczesnego świata*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 3.

²¹⁸ P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 10.

²¹⁹ R. Robertson, za: P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 101–102.

²²⁰ A. Szerląg, *Ku wielokulturowości, aksjologiczny sens wychowania w rodzinie na litewskim pograniczu kulturowym*, „Impuls”, Kraków 2001, s. 76.

²²¹ *Ibidem*, s. 81.

oznacza dezorganizację, dyslokację, wytrącenie społeczeństwa ze stanu równowagi”²²². Lata dziewięćdziesiąte były zarówno zapowiedzią wolności, jak i – używając określenia S. Huntingtona – „widownią kryzysu tożsamości na skalę globalną”²²³. Dlatego też problematyka tożsamości kulturowej współcześnie staje się niezwykle istotna.

1.2.2 Tożsamości globalne

W rozdziale tym pragnę przedstawić niektóre współczesne koncepcje tożsamości. Nazywam je „tożsamościami globalnymi”, gdyż każdy z przedstawionych tu modeli jest opisywany w odniesieniu do procesu globalizacji. Poza tym nie są to tożsamości odnoszone do zbiorowości w tradycyjnym rozumieniu. Tożsamości globalne są ponadnarodowe, ponadetniczne – mogą dotyczyć wszystkich ludzi.

Z. Bauman – Tożsamość ponowoczesna

A. Giddens – Tożsamość w późnej nowoczesności

Kiedy mówimy o czasach ponowoczesnych, największą wątpliwość budzi pytanie: „Czy możemy z pewnością stwierdzić adekwatność tego terminu do istniejącej rzeczywistości, a zatem czy ponowoczesność już jest, czy dopiero będzie, czy to tylko teorie nie mające realnego zastosowania?”. Te wątpliwości są tym większe, iż obok ponowoczesności na określenie współczesności używa się pojęcia „późnej nowoczesności” (P. Sztompka, A. Giddens).

Zatem termin „ponowoczesność” wzbudza kontrowersje i można by powiedzieć, że (jak wszystko w ponowoczesności) charakteryzuje się wieloznacznością. Według sformułowania Barry Smarta może on oznaczać: „...różnice w stosunku do nowoczesności, przy równoczesnym akceptowaniu ciągłości procesów nowoczesności; całkowite zerwanie ze światem nowoczesnym oraz nowoczesnymi warunkami...”²²⁴. Ta pierwsza część definicji, która ukazuje świat współczesny jako kontynuację epoki nowoczesnej, w którym ma miejsce przekształcanie form życia społecznego istniejących poprzednio, a nawet realizacja pewnego projektu nowoczesności²²⁵, jest bliska poglądom A. Giddensa. Ta druga wizja świata współczesnego określająca współczesność jako zupełnie odmienną od epoki nowoczesnej jest bliiska rozumowaniu innego socjologa – Z. Baumana, od omówienia poglądów którego zacznę.

Według Zygmunta Baumana: „...ponowoczesność to tyle, co nowoczesność wkraczająca w wiek dojrzały; nowoczesność spoglądająca na siebie z dystansu raczej niż od środka, sporządzająca remanent zysków i strat, poddająca się psychoanalizie, wykrywająca pragnienia, z jakich wtedy, gdy kierowały jej uczynkami, nie zdawała sobie sprawy, uświadamiająca sobie poniewczasie ich sprzeczność i niespójność”²²⁶. Świat ponowoczesny to świat pluralistyczny, pełen nowych perspektyw i wyzwań. Czasy ponowoczesne zdaniem Z. Baumana „cierpią na nadmiar kodeksów etycznych” oraz na „wielość i nieskoordynowanie autoryte-

²²² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 457.

²²³ S.P. Huntington, *op. cit.*, s. 200.

²²⁴ B. Smart, cyt. za P. Tobera, *Niepokojąca nowoczesność*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr. 3.

²²⁵ Z. Boksański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 237.

²²⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995, s. 314.

tów”²²⁷. To właśnie różnorodność, wolność wyborów i relatywność poglądów nakreśliły granicę pomiędzy ponowoczesnością a „jednokierunkową” nowoczesnością, której „...dyscyplinowanie opierało się na precyzyjnej odpowiedzi, kim wolno być, a kim nie wolno”²²⁸. Wolność, jak charakteryzuje ją Z. Bauman w swoich pracach, jest przymusem czasów ponowoczesnych – człowiek nowocześnie walczył o wolność, człowiek ponowoczesny jest na nią skazany²²⁹. W świecie współczesnym, tak odmiennym od przed-ponowoczesnego, tożsamość człowieka wymaga przededefiniowania. Z. Bauman niejednokrotnie podkreśla brak stałego charakteru tożsamości. Człowiek ponowoczesny nie tyle ma prawo do ciągłej zmiany, wyboru tożsamości, co stoi przed koniecznością tego wyboru. Tożsamość stabilna w świecie ponowoczesnym stała się balastem utrudniającym funkcjonowanie w niepewnej, bo ciągle zmieniającej się rzeczywistości²³⁰.

Specyfika ponowoczesności wniosła nowe aspekty w problematykę dotyczącą procesu kształtowania się tożsamości człowieka. W przeszłości – pisze J. Nikitorowicz – występowały dominujące typy tożsamości, „matryce tożsamościowe”, czyli „tożsamości uniwersalne”. Jako przykłady autor podaje: typ patrioty w czasie wojny; pracownik, robotnik w czasie pokoju; społecznik; w innych okresach – typ biurokraty, romantyka, pozytywisty itd²³¹. Współcześnie trudno odnaleźć takie uniwersalne typy tożsamości ze względu na relatywne postrzeganie wartości i zmienność rzeczywistości, która przeszkadza w kształtowaniu stabilnych postaw. W tej sytuacji punktem odniesienia przestały być role zawodowe czy społeczne. Istotnym zaś dla opisywania zagadnienia tożsamości stał się „konsumpcyjny” styl życia jednostki „ciągle poruszającej się” – czy to w sensie dosłownym (podróże lub migracje w poszukiwaniu pracy), czy też metaforycznym (poruszanie się bez wychodzenia z domu, które oferuje Internet i telewizja). Tożsamości jednostkowe, typowe dla czasów ponowoczesnych Z. Bauman określa za pomocą takich postaw jak „turysta”, „włóczęga”, „spacerowicz” i „gracz”²³². Te cztery wzory osobowe istniały także w świecie przed-ponowoczesnym. Charakteryzowały wówczas style życia nielicznych osób, odseparowanych od większości, znajdujących się w szczególnych warunkach życiowych. W świecie ponowoczesnym te marginalne niegdyś wzory upowszechniły się, stały się normą w zachowaniach ludzkich²³³. Poza tym mogą one współwystępować wszystkie naraz w życiu tych samych ludzi, przy czym przestały być (jak to było w czasach nowoczesnych) kwestią wyboru. Każdy z nas może być anonimowym spacerowiczem, przechadzającym się po centrum towarowym czy poszukującym wrażeń na forach internetowych. W ponowoczesnym świecie, gdy nic nie jest pewne, gdy współzawodnictwo staje się widoczne na każdej płaszczyźnie, a każda decyzja, którą się podejmuje, wiąże się z ryzykiem – każdy może być też graczem²³⁴. Szcze-

²²⁷ Z. Bauman [w:] J. Naliwajko, *To co najważniejsze, nie zostało jeszcze powiedziane*, wywiad z Z. Baumanem, „Przegląd powszechny” 1999, nr. 1.

²²⁸ Z. Bauman, *Wieczność w opalach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych ponowoczesności*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, 2001, numer specjalny.

²²⁹ Z. Bauman [w:] J. Naliwajko, *op. cit.*

²³⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Sic!, Warszawa 2000, s. 49; Z. Bauman w: J. Naliwajko, *op. cit.*; M. Starnawski, *Wybierając odpowiedzialność, odpowiadając za wybór*, Rozmowa z Zygmuntem Baumanem, „Teraźniejszość Człowiek Edukacja”, 2005, nr 2 (30).

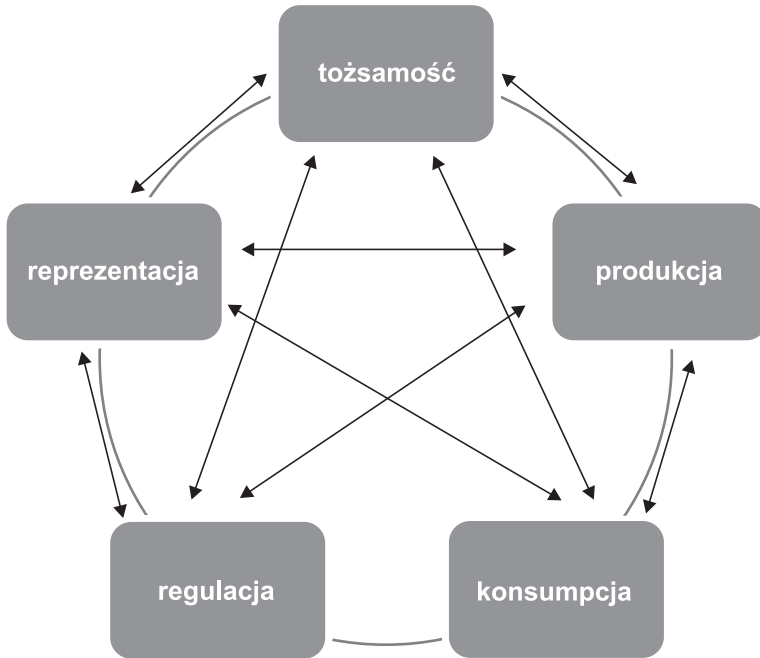
²³¹ J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości...*

²³² Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory...*

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ibidem.*

gólne miejsce w swoich pracach Z. Bauman poświęca dwóm kolejnym wzorom – „turyście” i „włóczędzie”. Wzory zdawałyby się tak przeciwstawne, a jednak połączone ze sobą, gdyż są następstwem tych samych procesów – globalizacji i konsumpcji. Stanowią one niejako kontinuum osobowości współczesnej. „Włóczęga to alter ego turysty”²³⁵ pisze Z. Bauman. Turysta bowiem nigdy nie wie, w jakim momencie może stać się włóczęgą, włóczęga zaś pragnie być turystą, jest „najbardziej zagorzałym jego wielbicielem”.²³⁶ Zarówno turysta, jak i włóczęga są konsumentami, z tym że włóczęga to „konsument wybrakowany”, jego wybory ogranicza zasobność portfela. Włóczędzy są zatem mało użyteczni w ponowoczesnym świecie konsumpcji, są też przykładem tego, jak się żyć nie powinno, dlatego też turysta boi się włóczęgi, boi się że może nim się stać²³⁷. Włóczędzy to „ludzie-odpady” „...ofiary postępu gospodarczego”²³⁸. W świecie kupowania to turysta jest „prawdziwym obywatelem”, który płaci za poszukiwanie wrażeń, który jest uosobieniem szczęścia, jakie może zapewnić korzystanie z usług. Zjawisko konsumpcji jest nieodzownym kontekstem, w którym się sytuuje tożsamość współczesną. Coraz bardziej agresywne reklamy przypominają prawdziwym konsumentom o ich potrzebach. Procesy składające się na kulturę konsumpcji dość ciekawie przedstawia schemat poniżej.



Schemat 1. The circuit of culture (obwód/sieć kultury)

Źródło: K. Woodward, *op. cit.*, s. 50.

²³⁵ Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 111.

²³⁶ *Ibidem.*

²³⁷ *Ibidem.*

²³⁸ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 66–67.

„Tożsamości w świecie konsumpcji i artefakty, z którymi są powiązane, są produkowane zarazem technicznie i kulturowo, w celu trafienia w gusta konsumenta, który kupi ten produkt, bo producent ma nadzieję, że się z nim zidentyfikuje”²³⁹. „Obwód kultury”, który widzimy powyżej, ukazuje, w jakim kontekście tożsamość staje się produktem. Analizując procesy reprezentacji, tożsamości, produkcji, konsumpcji i regulacji, możemy także zrozumieć znaczenie kulturowego tekstu lub artefaktu, jakimi są produkty konsumpcyjne²⁴⁰.

W świecie współczesnym tożsamość często manifestuje się za pomocą wyglądu zewnętrznego, a co za tym idzie – „ciało” wraz z potrzebą jego „modernizacji” coraz bardziej wpisuje się w trajektorie tożsamości jednostki. „Refleksyjne formułowanie” ciała stało się możliwe dzięki jego emancypacji – pisze A. Giddens²⁴¹. Koncentracja na „cielesności”, zewnętrzności i powierzchowności powoduje – pisze Elżbieta Dubas – „gloryfikację wyglądu zewnętrznego, sprawnego ciała, wysportowanej sylwetki, zdrowia za wszelką cenę (!), jedynie pozytywne komunikaty o swym samopoczuciu, legitymowanie się luksusowymi dobrami, tzw. światowość, bywanie w świecie itp.”²⁴². W epoce ponowoczesności (późnej nowoczesności) możemy więc wyeksponować „konsumpcyjny model tożsamości”²⁴³, który jest związany ze wspomnianym powyżej wyglądem zewnętrznym jednostki (cielesnością) i „**kupowaniem** [podkr. L.J.] sobie namiastek szczęścia”²⁴⁴. Źródła cywilizacji konsumpcyjnej trzeba szukać w koncepcjach hedonizmu i utylitaryzmu, zgodnie z którymi celem człowieka i warunkiem szczęścia jest „...posiadanie licznych dóbr materialnych, doznawanie przyjemności, przy równoczesnym braku przykrości i cierpienia”²⁴⁵. Cywilizacja konsumpcyjna związana z gospodarką wolnorynkową przynosi wiele pozytywnych efektów: „...sprzyja zdynamizowaniu ekonomiki, powstawaniu nowych dziedzin wytwórczości opartych na wynalazczości innowacyjnej”. Konkurencja i rywalizacja przyczyniają się do podnoszenia jakości wyrobów, do rozwijania inicjatywy, przedsiębiorczości²⁴⁶. Ale z cywilizacją konsumpcyjną wiążą się również negatywne aspekty. Zdaniem Zbigniewa Skornego, wywiera ona niekorzystny wpływ na rozwój i kształtowanie się ludzkiej osobowości. Otóż autor uważa, że „nadrozwoj” występujący w cywilizacji konsumpcyjnej łatwo przemienia ludzi w niewolników posiadania i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr, zastępowanie ich innymi, doskonalszymi²⁴⁷. Autor podkreśla, że cywilizacja konsumpcyjna może stanowić zagrożenie również dla kultury. Z jednej strony stwarza ona zwiększone możliwości dostępu za pośrednictwem środków masowego przekazu. Istnieje jednak obawa, że z powodu braku wystarczających dotacji państwowych kulturze grozi regres wskutek konieczności dostosowania przekazywanych przez nią treści do potrzeb odbiorców „...gotowych płacić jedynie

²³⁹ K. Woodward, *op. cit.*, s. 50.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 297.

²⁴² E. Dubas, *Zmieniająca się dorosłość. Od dorosłości konwencjonalnej ku dorosłości subiektywnej* [w:] E. Przybylska (red.), *Andragogiczne wątki, poszukiwania, fascynacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001, s. 85.

²⁴³ A. Chabior, *Pytanie o tożsamość współczesnego człowieka*, „Edukacja”, 2003, nr 2.

²⁴⁴ E. Dubas, *op. cit.*, s. 85.

²⁴⁵ Z. Skorny, *Cywilizacja konsumpcyjna*, „Problemy” 1991, nr 4.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

za formy rozrywek, odpowiadających ich nieraz bardzo prymitywnym upodobaniom”²⁴⁸. Z. Bauman uważa, że obecnie obserwujemy „przezwrot kulturowy”, jaki spowodowała „reorganizacja życia wokół konsumpcyjnego rynku”. Otóż dzieje się tak dlatego, że uniwersalne wartości „znalazły się dziś w opałach”. Mało kto gotów dziś poświęcić to, co dostępne tu i teraz, w imię tego, co niekoniecznie musi nastąpić²⁴⁹. Oprócz tego – jak uważa Piotr Zwierzchowski – podkreślanie rangi tradycyjnych wartości „...kojarzy się z przekazem dominującej kultury symbolicznej, w specyficzny sposób ograniczającej wolność i podmiotowość jednostki”²⁵⁰.

Konkludując, można by stwierdzić, iż zjawisko konsumpcji głównie określa z jednej strony natychmiastową przyjemność wynikającą z mnożenia dóbr materialnych, zaś z drugiej poczucie ciągłego niezadowolenia wynikającego z braku pełnej satysfakcji i związanego z niemożnością zaspokojenia ciągle rozbudowywanych potrzeb. Przemijalność jest tym, co określa konsumpcjonizm. Brak tu głębszej refleksji, stałości, które są charakterystyczne dla wartości duchowych czy zasad moralnych. Konsumpcjonizm przypomina filozofię „jednego dnia” – *carpe diem*, która nie daje jednostce poczucia bezpieczeństwa, gdyż nie udziela odpowiedzi związanych z przyszłością. Konsumencki model tożsamości jest – jak słusznie zauważa Agata Chabior – „tylko grą dyskursów obliczonych na doraźność i zysk, aniżeli refleksyjną moralność”²⁵¹. „Prawo moralne, pojęte najogólniej jako nakaz czynienia dobra, a unikania zła” jest niezbędne nie tylko w kształtowaniu charakteru²⁵². A. Giddens dowodzi, iż moralność jest również trzonem formułowania się tożsamości²⁵³.

Odejdźcie od „wątpliwości moralnych” w świecie późnej nowoczesności przyczynia się – pisze A. Giddens – do „indywidualnego poczucia bezsensu, poczucia, że życie nie ma do zaoferowania nic godnego uwagi”²⁵⁴. Dla pełni egzystencjalnej – zdaniem cytowanego autora – jednostka w społeczeństwach posttradycyjnych potrzebuje moralności, która jest związana z „polityką życia”. Polityka życia „dotyczy kwestii wynikających z procesów samorealizacji w warunkach posttradycyjnych, gdzie oddziaływania globalne ingerują w refleksyjny projekt tożsamości, zaś procesy samorealizacji jednostek oddziałują na przebieg zdarzeń w skali globalnej”²⁵⁵. A. Giddens utrzymuje, iż tożsamość w społeczeństwie posttradycyjnym jest tworem refleksyjnym. Konieczność refleksyjnego myślenia we współczesnym świecie jest następstwem pojawienia się większych (niż w tradycyjnym świecie) możliwości decydowania o sobie i swoim życiu. Tak np. obecnie możemy wybrać pomiędzy antykoncepcją a powiększeniem rodziny²⁵⁶, możemy wybrać płć, możemy zmienić wygląd dzięki fachowości chirurgów plastycznych etc. Możliwość wyboru wymaga zastanowienia

²⁴⁸ Z. Skorny, *op. cit.*

²⁴⁹ Z. Bauman, *Wieczność w opałach...*

²⁵⁰ P. Zwierzchowski, *Bóg, miłość, wolność, Kaczor Donald, enter: Tradycyjne wartości i kultura popularna*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, nr 1 (9).

²⁵¹ A. Chabior, *op. cit.*, s. 113.

²⁵² J. Pastuszka, cyt za: T. Dyrda, *Samowychowanie jako wyzwalanie i umacnianie poczucia odpowiedzialności (rozważania z pogranicza filozofii, pedagogiki i andragogiki)* [w:] T. Aleksander (red.), *Andragogiczne problemy współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 87.

²⁵³ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 13.

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 292.

²⁵⁶ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 698.

się nawet wówczas, gdy nie dokonujemy zmian w swoim życiu, odrzucając niektóre propozycje, które oferuje nam np. współczesny świat. Dokonujemy wyboru, a wówczas przyjmujemy określoną postawę. Konieczność refleksji przy dokonywaniu wyborów szczególnie się uwidoczniła wówczas, gdy mamy do czynienia z dylematem etycznym. Dyskusje o eutanazji, aborcji, wykorzystywaniu w medycynie komórek macierzystych są obecne zarówno na salach wykładowych, w obradach politycznych, jak i w domach zwyczajnych obywateli. F. Fukuyama zatytułował jedną ze swoich książek poświęconą tego typu problemom *Koniec człowieka*, bowiem obok natury coraz bardziej w życiu człowieka obecna jest nauka, dzięki której naturę można niejako „oszukać”, np. przedłużając życie dzięki dobrej opiece medycznej bądź wpływając na osobowość ludzi dzięki nowinkom farmakologicznym²⁵⁷. Niektóre z futurystycznych koncepcji przedstawionych w *Końcu człowieka* F. Fukuyamy mogą wzbudzić niedowierzanie. Autor ten jednak zwrócił uwagę na dość istotną problematykę – nieskrępowany rozwój biotechnologii może zamiast pożytku przynieść dość poważne szkody człowiekowi. Temu podobne dylematy, a także wiele innych, wpisały się w koncepcje świata współczesnego. Nie sposób zatem się nie zgodzić z A. Giddensem, który akcentuje konieczność refleksyjnego postrzegania rzeczywistości. Jednostka powinna rozwinąć wewnętrzną autentyczność, powinna godzić „zapośredniczone informacje ze sprawami lokalnymi, by połączyć w całość projekty na przyszłe i przeszłe doświadczenia”²⁵⁸. Narrację tożsamościową nie jest łatwo utrzymać w społeczeństwie zmian – trzeba umieć ją modyfikować i kształtować refleksyjnie. Właśnie w tym refleksyjnym utrzymywaniu, projektowaniu tożsamości pomocą jednostce są: „decyzje polityczne wypływające z wolności wyboru i władzy wytwórczej (władzy jako zdolności dokonywania zmian); tworzenie moralnie uzasadnionych sposobów życia, których celem jest samorealizacja w warunkach zależności globalnych; rozwój etyki związanej z kwestią, jak żyć w społeczeństwach posttradycyjnych, w kontekście kwestii egzystencjalnych”²⁵⁹ – czyli to wszystko, co A. Giddens określa mianem „polityki życia”, która jest „polityką stylów życia” oraz „decyzji życiowych” dotyczących przede wszystkim „refleksyjnego projektu tożsamości jednostki”²⁶⁰. Jak zaznaczyłam na początku, A. Giddens określa rzeczywistość współczesną mianem późnej nowoczesności. Autor ten, w odróżnieniu od Z. Baumana, nie uważa, że wkroczyliśmy w radykalnie odmienny świat ponowoczesny, tylko iż procesy życia społecznego są zakorzenione w nowoczesności. Nowoczesność na etapie rozwoju, który osiągnęła współcześnie, jest światem niebezpiecznym i niepewnym. Późna nowoczesność jest nowoczesnością w najbardziej radykalnej jej odmianie. W „uciekającym świecie”²⁶¹, jak nazwał ją cytowany socjolog, szczególnego znaczenia nabiera zjawisko kryzysu. „Świat wysoko rozwiniętej nowoczesności z pewnością rozciąga się daleko poza bezpośrednie środowisko jednostkowych zachowań i spraw osobistych. Jest to pełen niebezpieczeństw groźny świat, do którego szczególnie stosuje się pojęcie »kryzysu« rozumianego nie tylko jako doraźne zakłócenie, ile nieprzerwanie utrzymujący się stan rzeczy”²⁶². Dzieje się tak dlatego, iż w świecie przypominającym rozpędzonego molocha zmiany zachodzą nieustannie, wymykają się spod kontroli²⁶³. Ustosunkowując się do powyższych twierdzeń,

²⁵⁷ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004.

²⁵⁸ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 292.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 293.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 698.

²⁶² A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 18.

²⁶³ *Ibidem*, s. 40.

pragnę poświęcić więcej uwagi perspektywie zmiany społecznej i jej znaczeniu w kształtowaniu się tożsamości ludzkiej.

Zmiana społeczna według Piotra Sztompki to: „...] różnica między stanem systemu społecznego (grupy, organizacji) w jednym momencie czasu i stanem tego samego systemu w innym momencie czasu”. Owe różnice mogą dotyczyć: składu systemu, struktury systemu, zmiany funkcji pełnionych przez elementy społeczeństwa, granicy systemu oraz otoczenia systemu²⁶⁴. Zmiana struktury systemu jest według cytowanego autora rzeczą najważniejszą. Przejawia się ona w modyfikacji interakcji, interesów, norm i idei. Zaistnienie takiej zmiany prowadzi do wyłaniania się nowych struktur: interesów normatywnych, idealnych²⁶⁵.

Do opisanego ciągu zmian, które się ze sobą wiążą, zazębiają i powodują następnę, stosuje się pojęcie „procesu społecznego”, który może być cykliczny lub kierunkowy²⁶⁶. Ten drugi wiąże się z pojęciem rozwoju społecznego, szerzej – z **postępem społecznym**²⁶⁷. Wydaje się stosownym zwrócić uwagę na owo pojęcie ze względu na jego relatywny charakter. Postęp społeczny to „...taki proces rozwojowy, którego kierunek jest wartościowany, oceniany pozytywnie. Postęp przybliżył nas nieustannie do takiego stanu społeczeństwa, który realizuje ważne społeczne wartości; jest uznawany za dobry, sprawiedliwy, szczęśliwy, godny itp.”²⁶⁸

Postępowość może być zrelatywizowana do jakiegoś „zbiorowości” (to, co postępowo może być dla jednej grupy, dla drugiej może nie być); lub „historycznie” (to, co uważane za postęp teraz, w przyszłości może być odebrane jako regres)²⁶⁹. Wydaje się, że w czasach współczesnych zrelatywizowany charakter zjawiska postępu uwidatnia się coraz bardziej.

Postęp w czasach współczesnych coraz częściej jest zastępowany pojęciem „kryzysu”²⁷⁰, o którym wspominałam wyżej. Przy czym, jak zaznacza cytowany autor, kryzys nie jawi się nam jako stan przejściowy, lecz jako stan ciągły, jako „coś normalnego, typowego”²⁷¹. Pojęcie kryzysu wpisuje się więc w świadomość społeczną jako zjawisko charakterystyczne dla naszych czasów, co owocuje poczuciem „zwątpienia, rozczarowania, zagubienia, bezsilności, utratą sensu życia, zaniku myślenia perspektywicznego, zerwaniu poczucia ciągłości z tradycją, prywatyzacją celów, ignorowaniem spraw publicznych”²⁷². Zdaje się, że właśnie tak rozumiane pojęcie kryzysu ma nieodzowny wpływ na poczucie tożsamości jednostki, gdyż zagraża jej podstawowemu aspektowi – poczuciu ciągłości.

Trzecim pojęciem (związanym ze zmiennością rzeczywistości) pojawiającym się w myśleniu socjologicznym jest **dyskurs traumy**²⁷³. Jest to zjawisko, które ukazuje, iż sama zmienność może stanowić wstrząs dla członków społeczeństwa, gdyż podważa normalny stan życia²⁷⁴. Zmiany o charakterze traumatycznym to przede wszystkim zmiany nagłe, obejmujące różne dziedziny życia społecznego, głębokie, radykalne i niespodziewane. Zmiany o takim charakterze, mimo iż mogą być postępowe, dezorganizują jednak życie spo-

²⁶⁴ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 437–438.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 439–440.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 442.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ibidem*, s. 446.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*, s. 454.

²⁷⁴ *Ibidem*.

łeczne, burzą stan dotychczasowej równowagi²⁷⁵. Najbardziej wrażliwą dziedziną na traumę zmiany – podkreśla P. Sztompka – jest kultura, a w skali indywidualnej – tożsamość kulturowa²⁷⁶.

Zagadnienie tożsamości w czasach współczesnych wymaga przedefiniowania i dookreślenia ze względu na nowe konteksty: czy to globalizacji, czy też konsumpcjonizmu oraz relatywnego postrzegania „odwiecznych” wartości. Są to wyzwania zarówno dla pedagogów, jak i przede wszystkim dla samych jednostek, które żyją w kulturach posttradycyjnych. Wyzwania wymagające refleksji w procesie kształtowania tożsamości.

Postęp technologiczny oraz transformacja społeczno-kulturowa przyczyniły się do tego, iż w naukach humanistycznych powstają coraz to inne koncepcje opisujące tożsamość. Przykładem takich „nowych tożsamości”, jest „tożsamość postmodernistyczna” i „tożsamość wirtualna”, które pokrótce omówię w dalszej części tego rozdziału.

Tożsamość w perspektywie postmodernistycznej

Termin „ponowoczesność” (łac. *postmodern*) po raz pierwszy zastosował Arnold J. Toynbee w roku 1946 dla określenia nowego okresu ewolucji zachodniej cywilizacji²⁷⁷. Obecnie przymiotniki „ponowoczesna” i „postmodernistyczna” na przemian są używane dla określenia epoki, w której żyjemy. „Postmodernizm, ponowoczesność (posmodernism)” – pisze A. Giddens – jest to „przekonanie, że społeczeństwem nie rządzi historia ani postęp. Społeczeństwo postmodernistyczne jest bardzo pluralistyczne i zróżnicowane i nie rządzi nim żadna »wielka narracja«”²⁷⁸.

Z. Bauman zauważa jednak, iż „nie trzeba być postmodernistą, by żyć w ponowoczesności”²⁷⁹. Cytowany autor ukazuje różnicę pomiędzy wspomnianymi pojęciami następująco: „ponowoczesność to kształt świata, w jakim się żyje, gdy postmodernizm to jeden ze sposobów życia w nim”²⁸⁰. Termin „postmodernizm” powinien być raczej stosowany dla określenia kierunku artystycznego w kulturze, jednak obecnie przy coraz większej popularności tego pojęcia tak nie jest. Spróbuję zatem krótko scharakteryzować tożsamość postmodernistyczną jako jeden z modeli tożsamości współczesnej.

Postmodernizm – mówi Z. Bauman – w szerszym znaczeniu oznacza jeden ze sposobów życia w świecie, w sensie bardziej ścisłym „... (jak wszystkie pojęcia z -izmem na końcu) sugeruje wyniesienie owego sposobu życia do rangi świadomie obranej, przemyślanej strategii działania”²⁸¹. Cytowany autor proponuje ograniczyć ów termin do dziedziny kultury artystycznej, jednak sam podkreśla, iż nie jest to możliwe.

Kontrowersje wokół postmodernizmu nie ustępują. Zwolennicy tego nurtu sądzą, iż jego pojawienie się w naukach społecznych nie oznacza powstania jeszcze jednego „nowatorskiego, akademickiego paradygmatu”²⁸². Postmodernizm staje się czymś więcej. Zdaniem teoretyków

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 456–457.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ I. J. Lewiasz, *op. cit.*, s. 492.

²⁷⁸ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 729.

²⁷⁹ Z. Bauman [w:] Naliwajko, *op. cit.*

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Z. Melosik, *Epistemologia postmodernizmu* [w:] Z. Kwieciński (red.), *Nieobecne dyskursy*, cz. III, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1993, s. 168.

tego nurtu we współczesnej rzeczywistości tworzy się nowy rodzaj społeczeństwa – społeczeństwa postmodernistycznego. Co więcej, ich zdaniem jesteśmy obserwatorami „nowego etapu historii” i „nowej formacji społeczno-kulturowej”, którą tworzy epoka postmodernistyczna. To wszystko wymaga przekonanie, iż istnieje potrzeba sformułowania nowego podejścia, nowych koncepcji i teorii²⁸³. „Wielkie Opowieści” (czyli teorie świata modernistycznego), które – zdaniem Jean-Francoisa Lyotarda – wykształciły dwa mity: „wiarę, że nauka może wyzwolić ludzkość, i wiarę, że istnieje jedność wiedzy, kształtującej kumulatywnie racjonalne pojmowanie człowieka, natury i społeczeństwa”²⁸⁴ są przez postmodernistów odrzucane. Postmodernizm zdaje się być wszechobecny, gdyż już dawno ze sztuki „przerzucił się” na filozofię, socjologię i inne dziedziny myślenia. Jednak jeszcze więcej niż zwolenników nurt postmodernistyczny zyskuje sobie oponentów. Jak zauważają Ted Benton i Ian Craib – „postmodernizm stawia nas w dziwnym położeniu: nieobecności, różnicy, fragmentaryzacji i retoryki”²⁸⁵. Powstaje pytanie: „Czy możemy mówić o nauce, kulturze, filozofii czy w końcu historii (pamiętając iż tym zjawiskom towarzyszy pewna ciągłość i określona koncepcja) w ujęciu postmodernistycznym, które łączą w sobie myślenie potoczne z naukowym, jest fragmentaryczne i propaguje nieokreśloną ilość interpretacji?”. Czy możemy traktować postmodernizm – pytają dalek cytowani autorzy – jako filozofię, skoro (postmodernizm) „...całkowicie wyrzeka się prób ufundowania czy ustanowienia podstaw wiedzy?”²⁸⁶. Mieczysław Malewski zaznacza, iż „wizje” postmodernistyczne „są pozbawione podstaw metodologicznych w tradycyjnym rozumieniu, jakie wiążemy z terminem »metodologia«”. Nie tworzą one również paradygmatu w znaczeniu proponowanym przez Kuhna²⁸⁷. Z drugiej strony nie sposób pominąć faktu, iż paradygmat postmodernistyczny, czy „protoparadygmat”²⁸⁸, ma swoje badania empiryczne, pewne modele badawcze mające podstawy metodologiczne (szerzej tym zagadnieniem zajmę się w rozdziale metodologicznym), co pozwala na wyodrębnienie tego nurtu.

Zwolennicy postmodernizmu – jak np. Richard Rorty – widzą w nim nadzieję na nową rzeczywistość społeczną „...opartą na wolności, tolerancji i ludzkiej solidarności”²⁸⁹. Sceptycy natomiast upatrują w tym nowym nurcie „...teoretyczny wirus, który paraliżuje myślenie, politykę i praktykę, [...] wspierający destruktywne siły we współczesnym kapitalizmie”²⁹⁰. Najbardziej radykalnym krytykiem tego nurtu wydaje się być Jürgen Habermas. Ten myśliciel widzi przede wszystkim problem polityczny w manifestacji postmodernizmu. J. Habermas sądzi, iż postmoderniści są: „konserwatystami, których filozoficznych korzeni należy szukać w różnych irracjonalistycznych i antyświeceniowych teoriach, które przypominają dziwne polityczne pokrewieństwo z faszyzmem”²⁹¹.

Nie wdając się w spór pomiędzy oponentami i zwolennikami postmodernistycznego myślenia, spróbuję w skrócie prześledzić główne założenia postmodernistów, związane przede wszystkim z interesującym mnie zagadnieniem kultury i tożsamości jednostki.

²⁸³ Z. Melosik, *Epistemologia postmodernizmu...*, s. 169.

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 173.

²⁸⁵ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 194.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ M. Malewski, *Teorie andragogiczne. Metodologia teoretyczności dyscypliny naukowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 44.

²⁸⁸ Określenie za: *ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ H. Zielińska, *Postmodernizm a edukacja* [w:] Z. Kwieciński (red.), *op. cit.*

Najogólniej można by powiedzieć, iż „tożsamości postmodernistyczne są nieskończenie płynne i możemy stać się czymkolwiek chcemy”²⁹². Jednak ze względu na to, iż postmodernizm cechuje niezmierna wieloaspektowość, to i zagadnienie tożsamości również nabiera odmiennych znaczeń. Ważny staje się tu problem „podmiotu” rozpatrywanego przez „afirmatywnych” i „sceptycznych” postmodernistów. Ci drudzy, najbardziej radykalni, uznają pogląd, iż mamy do czynienia ze „śmiercią podmiotu” albo iż podmiot „jako dziecko oświecenia i racjonalizmu, jest jedynie maską, rolą, ofiarą, w najgorszym przypadku konstruktem ideologicznym, w najlepszym – wizerunkiem”²⁹³. Takie „zniesienie” podmiotu ma wpływ na wszystkie inne pojęcia z nim związane. Redukuje się znaczenie wcześniej nadane takim kategoriom jak: „pozycja”, „osoba”, „grupa”, „klasa”²⁹⁴.

„Afirmatywni” postmoderniści interpretują znaczenie podmiotu inaczej: jako „podmiot zdecentralizowany, »wyłaniający się«, dla którego układem odniesienia nie byłby »Wielki Człowiek Historii«, lecz życie codzienne”²⁹⁵. Postmoderniści odrzucają pojęcie „natury człowieka” i „ujmowanie jednostki w jednowymiarowych i spłaszczonych kategoriach »opresji i wyzwolenia«”²⁹⁶, ponieważ „tak jak tożsamości (jednostek) są zróżnicowane na niezliczone sposoby, tak ich doświadczenia jako istot upodmiotowionych lub uprzedmiotowionych będą podobnie »zróżnicowane« i »wielowymiarowe«”²⁹⁷. A zatem podmiot z perspektywy postmodernistycznej „ma różnorodne i sprzeczne ze sobą tożsamości i interesy społeczne”²⁹⁸. Ujęcie podmiotu jako „zdecentralizowanego i zdetalizowanego” – którego reprezentantką jest między innymi Chantal Mouffe – powoduje, iż „żadna tożsamość nie jest nigdy definitywnie ustanowiona, istnieje zawsze pewien sposób otwartości i dwuznaczności, jeśli chodzi o sposoby, w jakie różne położenia podmiotu są artykułowane”²⁹⁹. „Postmodernistyczna tożsamość” – pisze Aleksandra Kunce – jest „programową niekoherencją”³⁰⁰.

W koncepcjach R. Rorty’ego, jednego z czołowych postmodernistów, jedno z określeń człowieka współczesnego brzmi: „ironistka liberalna”. Zdaniem filozofa współczesne społeczeństwa liberalne „...wytwarzają coraz więcej ludzi, którzy potrafią uznać przygodność słownika, w jakim formułują swe największe nadzieje – przygodność własnych sumień – a mimo to pozostają wierni owym sumieniom”³⁰¹. Wolność według R. Rorty’ego jest uznaniem przygodności, co jest „największą cnotą członka społeczeństwa liberalnego”. Natomiast kultura takiego społeczeństwa „winna dążyć do uleczenia nas od naszej głębokiej metafizycznej potrzeby”³⁰². Słownik finalny, który posiada „ironistka liberalna”, służy jej dla autokracji. Jest to: zestaw słów, których człowiek używa dla uzasadnienia swoich działań, swoich przekonań, swojego życia „...są to słowa, przy pomocy których opowiadamy,

²⁹² K. Gergen, cyt. za: T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 195.

²⁹³ P.M. Rosenau, cyt. za: Z. Melosik, *Epistemologia postmodernizmu...*, s. 180.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ A. Megill, cyt. za: Z. Melosik, *Epistemologia postmodernizmu...*

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Ch. Mouffe, cyt. za: Z. Melosik, *Epistemologia postmodernizmu...*

³⁰⁰ A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Elipsa, Warszawa 2003, s. 119.

³⁰¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 74.

³⁰² *Ibidem*.

czasem perspektywnie, czasem retrospektywnie, historii naszego życia”³⁰³. Słownik jest finalny dlatego, iż „...jeśli zakwestionuje się wartość słów w nim zawartych, ich użytkownik nie ma żadnej nie popadającej w błędne koło argumentacji”³⁰⁴.

Przyjrzyjmy się postaci „ironistki”, która zdaniem cytowanego autora powinna spełniać następujące trzy warunki: „odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym się aktualnie posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenia inne słowniki, przyjmowane za finalne przez ludzi, lub książki, jakie napotkała; zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić, ani rozproszyć tych wątpliwości; o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników, by był w styczności z różną od nich mocą”³⁰⁵. To, że ironistki nie mają kryteriów wyboru pomiędzy słownikami finalnymi i są świadome, iż nowy opis może sprawić, że każda rzecz może wyglądać dobrze lub źle, stawia je w pozycji „meta-stabilnej”: „nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, bowiem cały czas mają świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników, a przez to i swoich jaźni”³⁰⁶. Posługując się metaforami „rewolucjonisty” i „poety”, R. Rorty właśnie w nich widzi bohaterów idealnego społeczeństwa liberalnego, oni mają być „fundatorami” i „obrońcami społeczeństwa dla jednostki, która „uznając swój język, swoje sumienie, swą moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór, za udosłownienie czegoś, co było kiedyś przypadkowo powstałymi metaforami”, przejmuje tożsamość obywatela idealnego społeczeństwa liberalnego³⁰⁷.

Konkludując powyższe rozważania, można by zauważyć, iż tożsamość w rozumieniu R. Rorty’ego ma charakter dyskursu, dialogu, jest nacechowana metaforami i składa się z wielu narracji. Taka tożsamość, która buduje się na zasadzie „solidarności” i pewnej afirmacji inności, jest zmienna, „przygodowa”, jest „krucho” i „sfragmentaryzowana”.

Przejdę teraz do innej koncepcji tożsamości, którą odnajduję w zagadnieniu „podmiotowości” poststrukturalistycznego myślenia Michela Foucaulta. Co prawda M. Foucault postmodernistą nie był, niemniej jego koncepcje w dużej mierze opierały się na myśleniu postmodernistycznym. Koncepcja podmiotu zaprezentowana przez M. Foucaulta wydaje się być o tyle ważna, iż jak poprzednia pokazuje proces „stawiania się” człowieka przez pryzmat postmodernistycznego myślenia. Sądzę, iż pojęcie podmiotu jest w dość bliskich relacjach z pojęciem tożsamości, gdyż właśnie przez nią (albo przez nie – tożsamości) podmiot jest tworzony. Zagadnienie podmiotowości i tożsamości ewoluowało w twórczości M. Foucaulta. Filozof, który początkowo ogłosił śmierć podmiotu, a właściwie jego „nieistnienie” – gdyż człowiek „ani nie żyje”, „ani nie umarł”, czyli nigdy się nie narodził³⁰⁸ – w swoich późniejszych koncepcjach powraca do tego zagadnienia w odmiennym kontekście. W jednym ze swoich ostatnich tekstów M. Foucault stwierdza, że pojęcie podmiotu było w jego twórczości podstawowe³⁰⁹. Początkowo podmiot indywidualny

³⁰³ R. Rorty, *op. cit.*, s. 107.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*, s. 108.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 94.

³⁰⁸ W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Foucault, Lévinas, Rorty, Gadamer*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998, s. 95.

³⁰⁹ M. A d a m i a k, *Foucault i peryferie podmiotu*, „Przegląd Filozoficzny”, nowa seria, R. 11, 2002 nr 2 (42).

w myśleniu filozofa jawił się jako produkt „partykularnego dyskursu”. Natomiast później M. Foucault sformułował inną wersję, w której: „podmiotowość bądź tożsamość stanowią punkt łączenia się różnych dyskursów, nazywany punktem zszycia”³¹⁰. Problem podmiotu, jaźni „człowieka filozofii ekstremalnej” pojawił się w pracach M. Foucaulta w latach osiemdziesiątych³¹¹. M. Foucault w przeciwieństwie do poglądu Karola Marksa głoszącego, że „człowiek tworzy człowieka”, stwierdził: „dla mnie to, co jest tworzonem nie jest człowiekiem, takim jakim go zaprojektowała natura albo zgodnym ze swoją istotą; przeciwnie musimy tworzyć coś, co jeszcze nie istnieje i o czym nie wiemy, w jaki sposób i czym będzie”³¹². Filozof sądził, iż podmiotowość jednostki buduje się pod wpływem ograniczeń, natomiast wolność może pomóc przekształcić formy władzy narzucające owe ograniczenia³¹³. W nabywaniu tej wolności może pomóc wiedza³¹⁴. Myślenie M. Foucaulta promuje przekraczanie historycznych form władzy i wiedzy określających jednostki³¹⁵. Zatem jednostki powinny wymyślać, tworzyć nowe formy relacji wobec siebie, a społeczeństwo – pozwolić na takie transformacje³¹⁶. Tworzeniu nowych tożsamości mogą pomóc nie „wielkie dyskursy”, lecz dyskursy nauk społecznych, które by sugerowały, określały różne typy osób wcześniej nie istniejących (np. stosunki homoseksualne, choć istniały zawsze, ale dopiero wraz z rozwojem nauki pojawiło się określenie „homoseksualista” jako typ pewnej osoby o określonym stylu życia)³¹⁷. A zatem M. Foucault nie tyle chce ukazać różnorodność tożsamości, lecz pokazuje formy, sposoby ich konstruowania³¹⁸. „Powinniśmy próbować odkryć – pisze filozof – jak to się dzieje, że podmiotowości są stopniowo, krok po kroku, realne i materialnie konstruowane poprzez wielorakość ciał, sił, energii, materiałów, popędów, myśli etc.”³¹⁹

Konkludując, pragnę zaznaczyć, iż w pracy tej nie ma miejsca na głębszą analizę koncepcji postmodernistycznej. Koncepcje tożsamości R. Rorty'ego i M. Foucaulta dość powierzchownie przedstawione powyżej przytoczyłam tu jedynie jako ilustrację jednego z „modelu” tożsamości współczesnej – określanej mianem postmodernistycznej. Postmodernizm, jak sądzę, stara się ukazać nowe obszary budowania tożsamości, proponuje nowe metafory, będące pewnymi wzorami tożsamościowymi. Zwolennicy postmodernizmu starają się ukazać nowe obszary poruszania się w świecie, nową subiektywną moralność, która pozwala wyjść poza dotychczas sugerowane przez Świat Wielkich Narracji wzory tożsamościowe.

³¹⁰ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 190.

³¹¹ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 117.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*, s. 179.

³¹⁴ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 190.

³¹⁵ A. Kapusta, *op. cit.*, s. 178.

³¹⁶ *Ibidem*, s. 177.

³¹⁷ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 190.

³¹⁸ *Ibidem*, s. 191.

³¹⁹ T. Szkudlarek, *Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Socjologia wychowania*, XIII, 1997, zeszyt 317.

Wirtualna rzeczywistość – wirtualna tożsamość? ³²⁰

Paul Levinson, nawiązując do określenia Marshalla McLuhana, zauważa, że dopiero społeczeństwo *on-line* możemy nazwać prawdziwą „globalną wioską”, ponieważ – w odróżnieniu od telewizji czy radia – za pomocą komputera możemy nie tylko konsumować informację, ale również ją tworzyć³²¹. Metafora ta jest trafna, gdy bierzemy pod uwagę właśnie szeroki dostęp do informacji i traktujemy społeczność sieciową jako pewną wspólnotę. Jednak gdy wziąć pod uwagę takie „cechy” tradycyjnej wiejskiej społeczności, jakimi są: trudna do ukrycia prywatność oraz pewna stałość kontaktów międzyludzkich, to bardziej trafną wydaje się być metafora, której używa Krzysztof Kalitko, określając cyberprzestrzeń jako miasto, a dokładniej – „amerykańskie przedmieścia” bądź „polskie blokowiska”³²². Metafora miasta pasuje do określenia cyberprzestrzeni również ze względu na usługi, które obecnie ofiaruje Internet – „...można dokonać zakupów w sklepie, porozmawiać ze znajomymi, nawiązać nowe znajomości, wziąć udział w spotkaniu grupy religijnej, uzyskać poradę lekarską, uzupełnić wykształcenie, przeczytać gazetę, przedstawić swoją twórczość lub obejrzeć twórczość innych...”³²³. W Internecie jak w mieście możemy spotkać żebraków, akwizytorów, złodziei. Możemy też „udać się” na „bazar wirtualny” – *Allegro.pl*³²⁴.

Jest jeszcze trzecia metafora, która z kolei określa cyberprzestrzeń jako teatr czy scenę. „Nowe wirtualne światy pracy i zabawy ludzi to z natury rzeczy symulujące środowiska, elektroniczne sceny, na których wystawia się miliony spektakli”³²⁵. Metafora teatru zdaje się być trafna przede wszystkim, gdy mówimy o grach MUD czy RPG, gdyż tu gracze zakładają maski, wcielając się w coraz to inne charaktery. Oczywiście może być i tak, że „osobowość”, która z założenia jest fikcyjna (w grach RPG), ma więcej wspólnego z prawdziwymi cechami charakteru internauty, niż „maska, którą na siebie zakłada” użytkownik, włączając się w dyskusję.

Wracając do wyżej wymienionych metafor, należy zadać pytanie: która z nich najlepiej określa społeczność *on-line*? Sądzę, że zastosowanie mogą mieć wszystkie trzy, gdyż ukazują skomplikowane „bycie w sieci” z różnych stron. Globalna wioska – ponieważ cyberprzestrzeń jest ogromną wspólnotą komunikujących się ze sobą ludzi, których prywatność jest często wystawiana na forum. Blokowiska – bo kontakty często są powierzchowne, osoby niejednokrotnie „mijają” się bez głębszych refleksji, a swą prywatność mogą skutecznie ukryć przed oczyma sąsiadów, mogą też obserwować innych „przez okno bloku”, pozostając niewidzialnymi i nieznanymi. Teatr – gdyż bawiąc się tożsamością „aktorzy” cyberprzestrzeni mogą wcielać się w różne role: zakładając na siebie maski przeciwnych

³²⁰ Pełna wersja tekstu wraz z badaniami: L. Jakubowska-Malicka, *Wirtualna tożsamość Internetowego Forum Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego* [w:] J. Semków, A. Kobylarek (red.), *Edukacja uniwersytecka w warunkach zmiany kulturowej*, Atut, Wrocław 2008.

³²¹ P. Levinson, *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przekł. H. Jankowska, H.MUZA SA, Warszawa 1999, s. 199.

³²² K. Kalitko, *Zamieszkiwanie przestrzeni wirtualnych. Miasto jako struktura wizualna* [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków 2004, s. 294.

³²³ M. Podgórski, *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-tnografii*, [w:] J. Kurczewski (red.), *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu*, Trio, Warszawa 2006, s. 93–94.

³²⁴ *Ibidem*, s. 94.

³²⁵ J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, przekł. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, s. 226.

płci, charakteryzując się na osoby starsze lub młodsze, prowokując rolą błazna czy postawą laika.

W świecie wirtualnym, tak jak i w rzeczywistym, istnieje władza. Społecznością na forach zarządzają *Administrator* i *Moderatorzy*. Oni odpowiadają za porządek, mogą dawać ostrzeżenia, mogą również zablokować dostęp osobom, które notorycznie nie przestrzegają regulaminu albo netykiety. Administrator i Moderatorzy mają na forach internetowych też dział techniczny (gdzie mogą się naradzać) niewidoczny dla innych użytkowników i często jako jedyni mają też dostęp do „Archiwum”, w którym są wszystkie starsze wypowiedzi, nieaktualne informacje, wygasłe tematy itd. Jest to niekiedy bardzo przydatne, gdyż zawsze można przywrócić temat, można ocalić wypowiedzi usunięte przez pomyłkę, można tam też znaleźć ciekawe informacje oraz śledzić historię forum. W analogii do świata rzeczywistego możemy określić kontekst tożsamości w świecie wirtualnym:

- a) JA (użytkownik): portret wirtualny: *nick*, *awatar*, poglądy;
- b) ŚWIAT (relacja pomiędzy światem wirtualnym a rzeczywistym);
- c) INNI (relacje, ocenianie innych przez użytkownika).

Biorąc pod uwagę wcześniejsze rozważania, środowisko wirtualne można określić jako pewnego rodzaju „miejsce społeczne”³²⁶. Miejsce, które można odwiedzić, być w nim przez jakiś czas, zrezygnować, zaangażować się w sprawniejsze funkcjonowanie itd. Nie każdy bierze czynny udział w funkcjonowaniu środowisk wirtualnych, niektórzy – posługując się terminologią Z. Baumana – jedynie „spacerują”, zachowując anonimowość, inni są „turyстами” i poszukują wrażeń, jeszcze inni „grają”, prowokując innych użytkowników. *On-line* są także włóczędzy – autsajderzy, osoby niechciane, zakłócające porządek.

„Portretem” użytkownika na forum jest *awatar*, a imieniem *nick*; zarówno pierwsze i drugie użytkownik wybiera sobie sam, czego nie może zrobić w rzeczywistym życiu. Badania Hayi Bechar-Israeli ukazują, że ponad połowa użytkowników wybiera pseudonimy, które w jakiś sposób wiążą się z nimi³²⁷. Skąd się biorą inspiracje dla kreacji wirtualnej osoby? Wydawać by się mogło, że jednym z pomysłodawców są mass media. Dają one wzory współczesnych „bohaterów” użytkownikom sieci, którzy z kolei oddają hołd mediom, wcielając się w gotowe wykreowane przez nie charaktery. I tak oto możemy na forum mieć twarz Hannibala Lectera, Yody – bohatera *Gwiezdnych wojen* albo jakiejś księżniczki z filmów *anime* itd. Sprawa jednak nie jest tak oczywista. Mimo iż w sieci możemy znaleźć gotowe wersje *awatarów*, to tak naprawdę ważne jest, dlaczego użytkownik wybrał ten czy inny obrazek. Poza tym awatarem może być również przerobiony bądź stworzony przez internautę obrazek lub jego zdjęcie. *Awatar* w odróżnieniu od *nicka* nie jest czymś stałym. Bardziej przypomina „ubrania” niż „twarz”. Może wyrażać: poglądy, cechy osobowości, zainteresowania, upodobania do czegoś lub może być po prostu częścią rzeczywistego wyglądu zewnętrznego osoby (zdjęcie).

Przejdźmy do relacji w środowiskach internetowych. Magdalena Kamińska dzieli internautów na społeczności, które funkcjonują tylko wirtualnie, i te, co „przedłużają swoje funkcjonowanie w Real Life”³²⁸. Osoby, które po długiej komunikacji *on-line* spotykając się po raz pierwszy, w rzeczywistości mogą poczuć rozczarowanie, gdyż ta „prawdziwa” toż-

³²⁶ M. Podgórski, *op. cit.*, s. 111.

³²⁷ K. Butkiewicz, *Halloween przez 365 dni w roku. Po co nam rzeczywistość* [w:] W. J. Burszta (red.), *Ekran. Mit. Rzeczywistość*, Twój Styl, Warszawa 2003, s. 192.

³²⁸ M. Kamińska, *Nowy kształt. Cyberkomunikacja jako narzędzie przeformułowanych tożsamości usieciowionych* [w:] W. Kalağa (red.), *op. cit.*, s. 339.

samość może być mniej atrakcyjna od tej przedstawionej w sieci. „Zdemaskowany awatar, widmo, które uzyskało fizyczne parametry czasu i miejsca poprzez ciało, mające wreszcie możliwość innej niż poprzez digitalne pisane słowo ekspresji samego siebie, paradoksalnie nie zostaje wzbogacone, lecz zubożone. Ten awatar to widmo, przestaje być potencjalnym Każdym (i Wszystkim). Staje się Innym w rozumieniu buberowskim, czyli na zawsze – Tym konkretnym innym”³²⁹. Sądzę, że to, co może odbiegać od naszego wyobrażenia, to przede wszystkim wygląd zewnętrzny użytkownika. Natomiast to, że nie widzimy rozmówcy, ma też swoją stronę pozytywną, ponieważ oceniamy osobę głównie według jej wypowiedzi. Konkludując, sądzą, że znajomości zawarte w Internecie mogą mieć wpływ na kształtowanie tożsamości jak każde inne relacje w świecie rzeczywistym. Są one być może płytsze, (dlatego osoby w końcu i tak przenoszą je do świata rzeczywistego), niemniej nie należy ich bagatelizować. Zgodzę się tu z opinią Manuela Castellsa: „Życie społeczne w Internecie jest przedłużeniem życia jako takiego, ze wszystkimi jego wymiarami i odmianami”³³⁰.

Po pojawieniu się pisma i wynalezieniu druku mamy obecnie nowy przełom w dziedzinie komunikacji międzyludzkiej. Internet, jak każdy wynalazek człowieka, może być wykorzystany zarówno dla dobra ludzkości, jak i przeciwko niej. Często nie zauważamy korzyści płynących z wykorzystywania tego medium, gdyż przyćmiewają je obawy nader często wyolbrzymione. Przyjrzyjmy się niektórym z nich.

Najczęstszym (już sloganowym) zarzutem pod adresem Internetu jest problem „śmieci” (czyli bezwartościowych, zafałszowanych informacji), który P. Levinson bagatelizuje pytaniem: „Komu to szkodzi”? Użytkownik przecież może porzucić lekturę chłamu i za pomocą jednego kliknięcia przejść do czegoś innego”³³¹. Istotnie, pod tym względem trudno się nie zgodzić, niemniej jeśli użytkownik bezkrytycznie odczytuje informacje, to może mieć problem z dostrzeżeniem tego, co jest „śmieciem” i przez to może być wprowadzony w błąd. W innych źródłach taką ewentualność się redukuje za sprawą recenzentów – „dozorców”³³². Jednak w tym wypadku to oni (recenzenci) decydują za nas, co możemy czytać, po drugie: recenzenci też nie są wolni od możliwości popełniania błędów. Radą jest krytyczne myślenie, które powinno się „posiłkować” informacjami z różnego rodzaju źródeł. Więc po pierwsze – możemy traktować informacje z Internetu jako alternatywne źródło zdobywania wiedzy, po drugie – powinniśmy się uczyć korzystania z tego źródła. Aby się tego nauczyć, trzeba mieć świadomość, że nie wszystkie informacje w Internecie są sprawdzane przez „dozorcę-eksperta”, poza tym w Internecie mamy do czynienia z innym rodzajem wiedzy niż na uczelniach akademickich. „Powstaje tu ogólnoswiatowa wiedza laików, która staje się konkurentem wiedzy ekspertów [...] 2500 lat po Grekach, doksa nagle powraca w Internecie jako wiedza empiryczna mnóstwa ludzi, którzy w ogóle nie są ekspertami. Ale dzięki swej masowości ujawniają wyniki bardziej interesujące niż wysoce wyspecjalizowani naukowcy”³³³. Dlatego też powinno się docenić fora internetowe, gdzie dzięki dyskusji użytkownicy dzielą się swoją wiedzą, krytykują, dementują wątpliwe informacje. Zresztą w telewizji i prasie również są źródła bardziej i mniej wiarygodne, natomiast przywilejem Internetu

³²⁹ M. Kamińska, *op. cit.*

³³⁰ M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przekł. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2003, s. 137.

³³¹ P. Levinson, *op. cit.*, s. 207.

³³² *Ibidem*, s. 206.

³³³ N. Bolz, *Ekshibicjonizm on-line*, <http://wiadomości.onet.pl/1350745,720,1,1,kioskarz.html>, dostęp: 23.08.2006. godz. 08.49.

jest możliwość nadania natychmiastowego komentarza, co daje szerszy ogląd sytuacji niż w bardziej „monologowych” nadajnikach informacji.

Oprócz problemu odróżnienia informacji wartościowych od „śmieci” Internetowi zarzuca się „zalew” informacjami: „...nie chodzi tutaj o kwestię jakości, ale o to, czy ilość informacji, nawet wartościowej, nie przewyższa naszej zdolności do zrobienia z niej konstruktywnego użytku”³³⁴. Dotykamy tu problemu umiejętności selekcji, której potrzebujemy zresztą wszędzie. I znów właśnie Internet może nam w tym pomóc. W księgarniach nie mamy „odpowiednich struktur ułatwiających poszukiwanie”³³⁵ [...], a istnieją one on-line w postaci licznych programów [...], które służą wyszukiwaniu, sortowaniu, łączeniu, magazynowaniu, oddziaływaniu, cytowaniu i montowaniu tekstu umieszczonego w sieci”³³⁶.

Kolejny problem wiąże się z głównym zagadnieniem przeze mnie tu analizowanym – autentycznością tożsamości w Internecie. Przy zastanawianiu się nad problemem tożsamości wirtualnej powstaje wiele pytań: na ile może ona być nieautentyczną – czy jest po prostu kontynuacją tożsamości prawdziwej, czy też jest oszustwem, maską, zabawą? Czy wirtualny portret jest spłyceciem tożsamości użytkownika, a może esencją ukazującą rzeczy najbardziej ważne? Nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na te pytania. Jedną z podstawowych trudności stanowi fakt, że prowadząc badania przez Internet, nigdy nie będziemy pewni, czy osoba udziela szczerych odpowiedzi, czy nie odpowiada z perspektywy wykreowanej przez siebie internetowej postaci. Przyczyną drugą jest to, że internetowe społeczności są na tyle liczne i na tyle się różnią, że trudno o uogólnienie; powinniśmy raczej rozpatrywać poszczególne środowiska.

Reasumując – chcę zaznaczyć, iż badania nad tożsamością wirtualną mimo wszelkich komplikacji, które mogą się pojawić w trakcie poszukiwań, są wdzięcznym przedsięwzięciem. Mogą one ukazać nowe konteksty tożsamości, a zatem przyczynić się do szerszego opisu tego zjawiska.

1.3. Podsumowanie. Pytania o współczesne znaczenie tożsamości kulturowej

Pytanie „kim jestem?” nurtowało człowieka od niepamiętnych czasów. Zadawali je nie tylko filozofowie, lecz i zwykli ludzie, którzy wchodzili w nowe okresy życia, nowe role społeczne. W kulturach tradycyjnych odpowiedź na to pytanie młodzież znajdowała za pomocą rodziców, zaś rodzice, jeżeli mieli wątpliwości, sugerowali się wieloletnim doświadczeniem dziadków – starszyzn społeczności. Normy, wartości, sposoby zachowania i wytwory działalności ludzkiej były przekazywane z pokolenia na pokolenia – kultura była „strażnikiem” tożsamości jednostek, które, będąc wiernymi wobec niej, potrafiły utożsamiać się ze swoją społecznością lokalną, odróżniając ją od innej – „obcej”.

Świat współczesny (w którym kultury innych przestały być tajemnicze, w którym rodzice nie zawsze spełniają rolę przewodników, autorytetów dla młodzieży) stawia nowe wyzwania i potęguje zagrożenia dla podtrzymywania „narracji tożsamościowej”. Łatwy dostęp do informacji, otwarcie granic, to, iż człowiek może poznawać kultury innych, może wybierać miej-

³³⁴ P. Levinson, *op. cit.*, s. 208.

³³⁵ Zresztą obecnie księgarnie czy biblioteki korzystają z „wirtualnych magazynów” umieszczonych w Internecie, co ułatwia poszukiwanie książki.

³³⁶ P. Levinson, *op. cit.*, s. 208.

sce zamieszkania i nie musi (bojąc się dezaprobaty ze strony „swoich”) przestrzegać tradycji kultury własnej – to wszystko z jednej strony daje poczucie wolności, zaś z drugiej – grozi dezorientowaniem się i zagubieniem. Dlatego zagadnienie tożsamości staje się szczególnie ważne w czasach kultur posttradycyjnych. Tożsamość jednostki w czasach współczesnych staje się coraz bardziej złożonym i trudnym do uchwycenia pojęciem. Współczesne koncepcje permanentnej edukacji i całościowego rozwoju człowieka przyczyniły się do potrzeby przededefiniowania tożsamości jednostki, która nie jawi się teraz jako struktura uformowana wraz z osiągnięciem dojrzałości człowieka, lecz kształtuje się przez całe życie. W warunkach gwałtownych zmian społeczno-kulturowych zagadnienie tożsamości staje się zagadnieniem istotnym, nie tylko refleksji naukowej, lecz również pojedynczych osób, którym przyszło żyć w „świecie zmian”, bowiem „tożsamość człowieka żyjącego na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia – pisze Jerzy Semków – od dłuższego czasu narażona jest na działania destrukcyjne. Jeżeli przyjmiemy, że poczucie tożsamości jednostki jest warunkiem koniecznym jej życiowej pomyślności i spełnienia, to szereg aspektów toczącego się wokół niej życia zdaje się w zbyt małym stopniu sprzyjać rozwojowi tego samopoczucia”³³⁷. Postępujące procesy globalizacyjne spowodowały, iż zagadnienie tożsamości kulturowej sytuuje się w nowym kontekście. Powstają pytania: Czy „spotkanie” odrębnych kultur doprowadzi (zgodnie z synergią) – do wzajemnego wzmocnienia zarówno własnych tradycji, jak i tradycji kultury obcej? Czy też otwartość kultury na inność spowoduje dyfuzję kulturową, a przez to utratę własnej specyfiki? I wreszcie – jakie zadania powinna pełnić edukacja międzykulturowa, ustosunkowując się do powyższych wątpliwości?

Sądzę zatem, iż pojęcie tożsamości kulturowej jako narracji życiowej usytuowanej w kontekście światowych tendencji globalizacyjnych powinno stać się obszarem szczególnie zainteresowania andragogiki i pedagogiki.

³³⁷ J. Semków, *Edukacja a kryzys tożsamości współczesnego człowieka* [w:] I. Wojnar (red.), *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, Elipsa, Warszawa 2003, s. 245.

ROZDZIAŁ 2

Zarys historyczno-kulturowy życia kazachstańskich Polaków

„Bardzo długo historię pisali zwycięzcy.
Nie tylko ci, którzy wygrywali wojny,
ale też ci, którzy umieli zdominować
literaturę i podręczniki historii”

M. Gilbert

2.1. Wstęp

W celu szerszego przedstawienia warunków, w jakich kształtowała się społeczność polska i jej kultura w Kazachstanie, należy pokrótce prześledzić los Polonii od początku jej pojawienia się na ziemiach kazachskich. Uważam, iż ograniczenie się jedynie do charakterystyki Polaków zamieszkujących Kazachstan w interesującym mnie okresie byłoby znacznym uproszczeniem problematyki. Swoją uwagę koncentruję jednak na zagadnieniach związanych z diasporą polską, która powstała w Kazachstanie po deportacji Polaków w roku 1936 ze wschodnich kresów dawnej RP – z obecnej Ukrainy.

Obecnie dostęp do informacji historycznych dotyczących zesłanych Polaków po rozpadzie Związku Radzieckiego jest nieporównanie bogatszy niż jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wówczas fakty historyczne były maskowane i zniekształcane przez władze radzieckie. Pogłębiało to niewiedzę mieszkańców totalitarnego państwa, a „żelazna kurtyna” władzy stalinowskiej jeszcze bardziej uniemożliwiała przepływ jakichkolwiek informacji za granicę.

Dopiero w roku 1959 (dwadzieścia trzy lata po deportacji) pojawiło się pierwsze oficjalne potwierdzenie o przebywaniu 53 102 Polaków na terenie Kazachstanu³³⁸. Pełniejsze informacje na ten temat dostarczyły prace ks. Władysława Bukowińskiego z roku 1969 oraz prace Jana Plater-Gajewskiego z końca lat siedemdziesiątych³³⁹. Jednak dopiero po zniesieniu „żelaznej kurtyny” świat coraz więcej dowiadywał się o losach „ukraińsko-kazachstańskich Polaków”³⁴⁰ i ich potomków.

³³⁸ Dane z powszechnego spisu ZSSR w: Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 207.

³³⁹ Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna...*, s. 207.

³⁴⁰ Określenie to przytaczam za Z. Jasiewiczem. Zob. *ibidem*, s. 208.

Polaków deportowanych w 1936 roku do Kazachstanu Zbigniew Jasiewicz nazywa „Polakami ukraińsko-kazachstańskimi”³⁴¹. Jest to – jak pisze – ludność polska pochodząca z Ukrainy, której „odrębność ukształtowała historia i związane z nią doświadczenia: zamieszkiwania w środowisku ukraińskim, od czasów zaborów poza granicami państwa polskiego oraz deportacja w połowie lat trzydziestych z Ukrainy do Kazachstanu i poddanie, na blisko 20 lat, rygorom »specjalnego osiedlenia«”³⁴². W analogii do tego określenia, być może trochę nadmiernie upraszczając, w swojej pracy zarówno osoby deportowane, jak i ich potomków nazywam „Kazachstańskimi Polakami”. Oczywiście przy bliższej charakterystyce osób z „pokolenia dziadków” (szczególnie przy analizie ich tożsamości kulturowej) powinno się uwzględnić ich ukraińskie korzenie. Niemniej osoby te większość życia spędziły w Kazachstanie, dlatego też sądzę, iż przy ogólnym opisie termin „ukraińscy” można opuścić. Wybór terminologii określającej grupę osób przeze mnie badanych jest związany z wieloma problemami. Na przykład można powiedzieć, iż kazachstańscy Polacy odnoszą się do szerszej społeczności, którą Mikołaj Iwanow nazwał „Polonią radziecką”³⁴³. Niemniej termin ten po rozpadzie Związku Radzieckiego zdaje się tracić swą aktualność. Możemy też za tym samym autorem nazwać tę grupę – polską mniejszością narodową, którą określa on następująco: „prawie 1 200 000 Polaków zamieszkałych w ZSRR w okresie międzywojennym. Była to ludność o głębokich przekonaniach katolickich i bogatych tradycjach walki o zachowanie polskości. Jej zdecydowana większość żywiła sympatię i lojalność wobec II Rzeczypospolitej. Zamieszkiwała prawie 88% na tzw. Dalszych Kresach, stanowiła element etnicznie rdzenny, w większości autochtoniczny”³⁴⁴. Jednak termin ten jest zbyt ogólny. Po pierwsze – nie wyszczególnia Kazachstanu; po drugie – ten sam termin może być zastosowany także do osób deportowanych z Polski przed II wojną światową, a grupa ta z pewnością różniła się od Polaków deportowanych z Kresów. „Polskość” Polaków ukraińsko-kazachstańskich w stosunku do tejsze cechy Polaków mieszkających w Polsce – jak zauważa Z. Jasiewicz – powinna być traktowana zupełnie odmiennie, ponieważ „ci pierwsi byli „... wyłączeni z procesów, które kształtowały narodowe cechy Polaków w kraju, poddani oddziaływaniom w części obcym pozostałym Polakom, a nawet zaprogramowanym w celu wymuszenia degradacji grupy, asymilowani i utrzymani jedynie reliktywnymi elementami polskiej kultury”³⁴⁵.

Dlatego też sądzę, iż nazwa „Polacy z Kazachstanu” bądź „kazachstańscy Polacy” będzie na użytek niniejszej pracy określeniem optymalnym, które (mimo pewnej nieściśłości) umownie możemy zastosować do określenia badanej przeze mnie grupy. W niniejszym rozdziale postaram się szczegółowo przedstawić los kazachstańskich Polaków przez pryzmat wydarzeń historycznych szerszej natury.

³⁴¹ Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna...*, s. 213.

³⁴² *Ibidem*, s. 208.

³⁴³ „Polonia radziecka – obejmuje całość grupy etnicznej, również mieszkańców miast Rosji i Syberii, wywodzących się z emigracji zarobkowej”. Zob. M. Iwanow, *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*, PWN, Warszawa–Wrocław 1991, s. 9.

³⁴⁴ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 9.

³⁴⁵ Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna...*, s. 211.

2.2. Polacy w Kazachstanie przed rewolucją bolszewicką

2.2.1. Kazachstan pod panowaniem Rosji

Ukształtowanie się etnicznej ludności współczesnego Kazachstanu naukowcy datują na przełom XV–XVI wieków. W tym okresie, po rozpadzie „Złotej Ordy” (zarządzanej przez potomków Czyngis-Chana) w połowie wieku XV ukształtował się „Chanat Kazachski”³⁴⁶. Do roku 1925 nazwa etniczna „Kazach”, za pomocą której określała siebie ukształtowana wówczas społeczność, w rosyjskiej literaturze nie istniała. Kazachów nazywano „Kirgizami”, „Kirgiz-kajsakami”, ponieważ z jednej strony mylono ich z sąsiadami³⁴⁷ (Kyrgyzami), z drugiej nadanie takich nazw miało na celu odróżnienie nazwy „Kazach” od „Kozak”. Następnie, by odróżnić społeczność kazachską od kirgiskiej, tych drugich zaczęto nazywać „Kara-kirgizami”, „Burumami” lub „dzikokamiennymi Kirgizami”. Nazwa „Kazak” została przywrócona dopiero w roku 1925. W 1936 roku w celach dyferencjacji została zastąpiona przez nazwę „Kazach”³⁴⁸.

Na początku wieku XVII w Chanacie Kazachskim wprowadzono system „żuzowy”, zgodnie z którym wszystkie ziemie kazachskie były podzielone na trzy ordy zwane żuzami: starszy (uły żuz) średni (orta żuz) i młodszy (kiszy żuz)³⁴⁹. W tym okresie w Kazachstanie paralelnie istniały dwa systemy władzy: arystokratyczny (chanowie)³⁵⁰ i oparty na autorytecie (bijowie)³⁵¹.

W latach dwudziestych XVIII wieku Kazachstan był osłabiony wojną z Dżungarami. Abułchair, chan Młodszeo Żuza, w 1730 roku postanawia przyłączyć swoich poddanych do Rosyjskiego Imperium. Abułchair miał nadzieję, że dzięki poddaństwu wobec Rosji ochroni kazachskie ziemie od licznych najazdów Baszkirów, Kałmuków, Uralskich Kozaków³⁵². W październiku do Petersburga przybyło 7 posłów (delegowanych przez Abułchaira) na czele z „batoryem”³⁵³ Sejtykułem Kojdagułowym i bijem Kolumbietem Kosztajewem, którzy wręczyli carcy Annie Joannownie list z prośbą o uznanie poddaństwa Kazachstanu³⁵⁴. Rosja od dawna była zainteresowana kolonizacją ziem kazachskich. Jeszcze Piotr I w odpowiedzi na list Tauke Chana, doceniając znaczenie Kazachstanu w polityce zewnętrznej Rosji, wyraził wolę wzięcia ziem kazachskich pod protekcję. Jednak polityka ta była przerwana jego śmiercią³⁵⁵. Tym razem rosyjski rząd postanowił nie stracić szansy kolonizacji ziem kazachskich. 19 stycznia carcyca

³⁴⁶ *Narody Kazachstana. Encyklopediceskij sprawocznik*, Arys, Ałmaty 2002, s. 17.

³⁴⁷ R. B a d o w s k i, *Polscy piewcy Kazachstanu*, Bernadium, Pelplin, 2004, s. 17.

³⁴⁸ *Narody Kazachstana. Encyklopediceskij...*, s. 195–196.

³⁴⁹ Podział na żuzy do tej pory ma nieformalne, aczkolwiek bardzo duże znaczenie w podziale politycznym współczesnego Kazachstanu.

³⁵⁰ Chan był uznawany przez arystokrację za potomka Czyngis-chana, tytuł ten był dziedziczony przez potomków do początku XVIII wieku. Zob. A. K u z e m b a j u ł y, E. A b i l, *Istoria Kazachstana*, Sołat, Sankt-Peterburg 2004, s. 131.

³⁵¹ Tytuł bija w odróżnieniu od chana nie był dziedziczony, ale był nadawany osobom, które swoim autorytetem zasługiwały na to. Zob. A. K u z e m b a j u ł y, E. A b i l, *op. cit.*, s. 140.

³⁵² *Ibidem*, s. 145.

³⁵³ *batyr* – bohater

³⁵⁴ G. K a n, *Istoria Kazachstana*, Arkaim, Ałmaty 2002, s. 97.

³⁵⁵ A. K u z e m b a j u ł y, E. A b i l, *op. cit.*, s. 145.

Anna wysłała do Kazachstanu poselstwo na czele z tłumaczem Tewkielewym z listem, w którym strona rosyjska obiecała ochronę w zamian za płacenie „jacaka”³⁵⁶. Wtedy jednak okazało się, iż wcale nie było zgody pomiędzy rządzącymi Kazachami co do poddaństwa. Większość starsziny i sultanów nie chciała nawet słyszeć o przyłączeniu do Rosji³⁵⁷. Tewkielew nie dał za wygraną, przekupując i wykorzystując nazwiska znanych batyrów (jako swoich sprzymierzeńców), przekonał w końcu najważniejszych z nich. W 1734 roku wstąpienie Młodszeo Żuzu pod rosyjski protektorat zostało oficjalnie zatwierdzone. Po immatrykulacji Młodszeo Żuzu, Starszy i Średni również wyraziły chęć bycia pod protekcją, ale bez żadnych zobowiązań wobec Rosji. Krok ten był podyktowany przede wszystkim chęcią otrzymania pomocy (broni do walki z Dżungarami) oraz rozwoju handlu z Rosją. Jednak żadnej pomocy od Rosji Chanowie się nie doczekali, a ich zgoda na protektorat przyczyniła się do prawnego uzasadnienia kolonialnej polityki Rosji wobec ziem kazachskich³⁵⁸. Od początku poddaństwa Kazachów Rosja zaczęła prowadzić politykę mającą na celu zawłaszczenie całego terytorium kazachskich stepów. W 1734 roku została powołana Ekspedycja Orenburska³⁵⁹, która miała ustalić nowe granice pomiędzy ziemią kazachską a rosyjską oraz ocenić bogactwa naturalne Małej Ordy. Na czele ekspedycji stali Kirilow i awansowany do stopnia pułkownika Tiewkielew. Orenburg zaczęto budować w roku 1735; dziewięć lat później stał się on centrum Guberni Orenburskiej, a od 1748 roku centrum kozackich wojsk. Bez zgody Kazachów zaczęto budować liczne twierdze. Z czasem powstał cały łańcuch twierdz i fortec (które były zamieszkiwane w większości przez Kozaków) – od źródła rzeki Jaik do Ust'-Kamiennogorskiej twierdzy³⁶⁰. W 1785 roku Syrym Datuły rozpoczął działania wojenne wymierzone przeciwko kolonialnej polityce Rosji. Antykolonialna wojna, która zakończyła się w 1797 roku, nie zdołała jednak zmienić sytuacji Kazachów³⁶¹. Reformując system rządzenia w Kazachstanie, Rosja dążyła do całkowitego odebrania niepodległości narodowi kazachskiemu. W latach osiemdziesiątych XVIII wieku gubernator Guberni Orenburskiej próbował zlikwidować władzę w Młodszym Żuzie. Niestabilna sytuacja spowodowana powstaniem Syryma uniemożliwiła jednak powodzenie tej reformy. Dopiero na początku XIX wieku wdrożono w życie dwie ustawy: *Ustawa o syberyjskich Kirgizach* (1822) i *Ustawę o orenburskich Kirgizach* (1824), dzięki czemu zlikwidowano władzę chanów kazachskich w młodszym i środkowym żuzie. Z początkiem lat sześćdziesiątych XIX wieku wszystkie ziemie Kazachstanu znajdowały się pod rosyjską administracją³⁶².

W latach dwudziestych XIX wieku Rosja rozpoczęła militarny podbój Kazachstanu, którego celem było ostateczne podporządkowanie i kolonizacja tego kraju³⁶³. Według kazachstańskich historyków polityka ta była realizowana w trzech głównych obszarach:

- a) umacnianie wojskowe: wznoszenie nowych łańcuchów obronnych, wzmacnianie garnizonów, budowa kozackich miejscowości;
- b) umacnianie polityczne: realizacja zarządzeń administracyjnych, ograniczenie praw Kazachów;

³⁵⁶ G. Kan, *op. cit.*, s. 98; *jacak* – danina, którą płacili Kazachowie, zazwyczaj były to skóra i futra.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 147.

³⁵⁹ Początkowa nazwa: „kirgis-kajsackaja”. Na „orenburskaja” nazwa została zmieniona po śmierci Kirilowa

³⁶⁰ G. Kan, *op. cit.*, s. 100.

³⁶¹ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 160.

³⁶² *Ibidem*, s. 203.

³⁶³ *Ibidem*, s. 181.

c) umacnianie gospodarcze: masowe zagarnianie kazachskiej ziemi oraz wprowadzanie licznych podatków³⁶⁴.

Wojna narodowo-wyzwoleńcza (1824–1864) zakończyła się klęską Kazachów. Kazachstan został „rosyjską kolonialną peryferią”³⁶⁵.

Na nowo zdobytych terenach rząd rosyjski błyskawicznie rozbudowywał szkolnictwo. Jeszcze przed wojną pod koniec XVIII wieku rozpoczęła się organizacja szkół w przygranicznych regionach. W 1789 roku powstała Szkoła Azjaska w Omsku, która przygotowywała pisarzy i tłumaczy dla miejscowej administracji. Następnie powstały szkoły wojskowe – w Omsku (1813) i w Orenburgu (1825), które później zostały przeorganizowane w korpusy kadetów³⁶⁶. W szkołach oprócz Rosjan uczyły się także dzieci kazachskiej arystokracji³⁶⁷.

Bez wątpienia można by mówić jedynie o pozytywnym wymiarze tego działania, gdyby nie to, że oprócz chęci wykszolenia części społeczności kazachskiej i przebywających na ziemiach kazachskich Rosjan kolejnym priorytetowym celem rządu rosyjskiego była rusyfikacja autochtonów. W rosyjskich ustawach zaznaczano, że: „Szkoły powinny sprzyjać zbliżeniu Azjatów z Rosjanami, wmawiać pierwszym miłość i zaufanie do rosyjskiego rządu i dostarczać państwu wykształconych działaczy”³⁶⁸. Rząd rosyjski, uzurpując sobie prawo do ziem kazachskich, już wtedy rozpoczął politykę unifikacji, by w końcu uczynić z Kazachstanu część swego imperium. Co ciekawe – jak zauważa Piotr Grochmański – „w odczuciu Moskwy owa ekspansja nie miała znamion podboju, ale stanowiła naturalny proces wchłaniania nowych obszarów w celu ich cywilizowania”³⁶⁹.

2.2.2. Polityka przesiedlenia w carskiej Rosji

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych XIX wieku, kiedy większość ziemi kazachskiej należała do Rosji, nastąpiło przejście od kolonialnej wojennej polityki do polityki przesiedlenia. Powstało kilka ustaw, które były dość korzystne dla rosyjskich chłopów chcących zamieszkać na kazachskim terytorium. Propozycją Kołpakowskiego, gubernatora obwodu Siedmiorzeczekiego, były np. *Tymczasowe prawa o chłopskich przesiedleńcach w Siedmiorzeczu* (1868), które funkcjonowały do 1883 roku. Zgodnie z tymi prawami przesiedleńcom wydawano 30 dziesięcin ziemi na osobę, zwalniano z podatków i obowiązków na 15 lat oraz wydawano do 100 rubli³⁷⁰. Gdy Siedmiorzecze weszło w Stepowe Gubernatorstwo Generalne, prawa te uległy zmianie: ziemi wydawano 10 dziesięcin, a od podatków zwalniano tylko na 3 lata, co jednak nadal było korzystne dla przesiedleńców. W latach 1881–1883 do Kazachstanu przesiedlono 45 tys. Ujgurów i 5 tys. Dungan³⁷¹.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*, s. 200

³⁶⁶ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 207.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*, s. 207.

³⁶⁹ P. Grochmański, *Kazachstan. Studium politologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 61.

³⁷⁰ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 226.

³⁷¹ G. Kan, *op. cit.*, s. 132.

W roku 1886 uchwalono ustawę: *Położenie o rządzeniu Turkiestańskim Generała Gubernatora*, według której wydawano 10 dziesięcin ziemi na każdego mężczyznę i wstrzymywano podatki na 5 lat, po czym w ciągu kolejnych 5 lat egzekwowano jedynie połowę podatków³⁷².

Po zniesieniu *kriepostnogo prawa*³⁷³ w kazachskie stopy i na Syberię zaczęła się przeprowadzać ogromna liczba rodzin z guberni centralnych. Przesiedleńcy zasiedlali prawie wszystkie regiony Kazachstanu oprócz południowej części, która nie należała jeszcze do Rosji³⁷⁴. Po zdobyciu Kazachstanu Południowego ta część także została otwarta dla przesiedleńców.

W latach osiemdziesiątych przesiedlenie chłopów na ziemi kazachskie stało się zjawiskiem masowym. Aby w jakiś sposób uregulować ten proces, 13 czerwca 1889 roku rząd Rosji przyjął postanowienie *O dobrowolnym przesiedleniu mieszkańców wiejskich i mieszczan na ziemi państwowe i porządku rejestru osób określonej warstwy społecznej, przesiedlonych poprzednio*. Na mocy tej ustawy przesiedlenie było kontrolowane za pomocą specjalnie przeznaczonych do tego organów państwowych³⁷⁵.

Następnym przełomowym etapem polityki przesiedlenia było rozpoczęcie w 1895 roku budowy Kolei Transsyberyjskiej. Powołano specjalny organ – Komitet Syberyjskiej Drogi Kolejowej, który wyznaczył 2 241 503 dziesięcin ziemi dla przesiedlenia 160 tysięcy chłopów. Przy budowie Kolei Transsyberyjskiej pracowało także dużo Polaków. Duże inwestycje związane z budową tej oraz innych dróg kolejowych (Wschodniochińskiej oraz magistrali łączącej Orenburg z Taszkientem) przyciągnęły setki polskich inżynierów, geologów i kupców; większość z nich pozostała w Kazachstanie na stałe³⁷⁶.

W tak krótkim czasie od rozpoczęcia polityki przesiedlenia znacząco zmienił się demograficzny skład społeczeństwa. Zgodnie z ewidencją z 1897 roku ludność napływowa w Kazachstanie liczyła 19%³⁷⁷, w tym 11 597 Polaków. Nie zważając na to, że autochtonom zaczęło brakować żyznej ziemi, kontynuowano politykę przesiedlenia. Największego rozmachu fala przesiedlenia nabrała w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku za sprawą *Reformy Piotra Stołypina*. W tym czasie coroczne migracje liczyły nawet do 140 tys. osób³⁷⁸. Reforma ta miała na celu „organizowanie w wiejskich miejscowościach burżuazji agrarnej”. Korzystne warunki przesiedlenia stworzone dla tzw. „kułaków” spowodowały, że liczba osób rosyjskiej narodowości w Kraju Stepowym i Kraju Turkiestańskim wzrosła ponad dwukrotnie³⁷⁹.

Z początkiem XIX wieku – jak to określili Kuzejbały i Abil – Kazachstan staje się „wielonarodowościową prowincją Rosji”. W tym czasie oprócz Rosjan i Ukraińców Kazachstan zamieszkiwali Mordowie, Estończycy, Polacy, Ujgurzy, Dunganie i inni.

³⁷² A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 227.

³⁷³ *kriepostnogo prawo* – niewolnictwo chłopów

³⁷⁴ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 227

³⁷⁵ G. Kan, *op. cit.*, s. 130.

³⁷⁶ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 254.

³⁷⁷ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 227.

³⁷⁸ Kulbajew, *Biehyje piatna istorii, Nasilstwiennaja deportacja narodow w Kazachstan*, „Nacznem s Poniedielnika” 2001, nr 27.

³⁷⁹ G. Kan, *op. cit.*, s. 147.

2.2.3. Wybitni polscy zesłańcy

„Bom na stepach się rodził,
Wiatr pustynny mnie chłodził,
Gdym na koniu biegł stada dozierać...”
Ciągłe widne niebiosy...
I Step lśniący od rosy...
Ach!... tam tylko i żyć, i umierać”

Gustaw Zieliński

Kazachstan nie był jedynie miejscem, gdzie stwarzano korzystne warunki dla dobrowolnych przesiedleńców. Od samego początku kolonizacji był również miejscem zsyłki.

Na wstępie należy zaznaczyć, że nie sposób mówić o przedrewolucyjnych zesłańcach, traktując ich oddzielnie: jako tych „zsyłanych do Kazachstanu” i „tych, co zsyłano na Syberię”. Gajrat Sapargalijew i Władimir Djakow zwracają uwagę na to, iż kiedy mówimy o pierwszych Polakach w Kazachstanie, to powinniśmy pamiętać, że ich działalność wiązała się zazwyczaj z całym regionem ówczesnie rozumianym jako Syberia, którą autorzy określili następująco: „Syberia to termin geograficzny, którego zakres niejednokrotnie ulegał zmianom. Obecnie nazwą Syberia określa się u nas część azjatycką terytorium Związku Radzieckiego, z której wyłącza się zdecydowanie Kazachstan, a czasem Daleki Wschód. W Rosji przedrewolucyjnej sprawa wyglądała nieco inaczej: za Syberię uważano również Daleki Wschód, a także północną część Kazachstanu [...] z reguły Syberią nazywano całe terytorium na wschód od Gór Uralskich i rzeki Ural”³⁸⁰. Zatem skoro północną część Kazachstanu również uważano za Syberię, regiony te były także traktowane jako miejsce zsyłki. Zesłańców umieszczano głównie w twierdzach³⁸¹, o których wspominałam wcześniej. W 1850 roku w Korpusie Orenburskim było 1667 ukaranych osób, z których większość stanowili Polacy³⁸².

W XVIII–XIX wieku na Syberii „umieszczano” osoby, które – pod tym czy innym względem – były niebezpieczne dla ówczesnego rządu. Początkowo niewielka liczba wysłanych zaczęła się zwiększać w latach dwudziestych XIX wieku. Wysyłano wówczas członków organizacji niepodległościowych. Następnie na Syberię wysłano uczestników Powstania Listopadowego³⁸³. Były to często osoby wykształcone o rozmaitych zainteresowaniach, między innymi: poeci, pisarze, malarze, lekarze, prawnicy i inni. Nieludzkie traktowanie w stosunku do zesłańców zaczynało się już w trakcie podróży. Jednym z trzech sposobów deportacji był „marsz etapowy”, czyli piesza wędrówka od Moskwy do Orenburgu. Taka droga trwała kilka miesięcy³⁸⁴.

Zesłańców skazywano na katorgę bądź przymusową służbę, która prawie się nie różniła od tej pierwszej. „Reedukacja” polegała na nieustannej musztrze, zakazie czytania literatury,

³⁸⁰ G. Sapargalijew, W. Djakow, *Polacy w Kazachstanie w XIX wieku*, tłum. A. Trombala, J. Plater, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 7.

³⁸¹ *Ibidem*, s. 29.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ibidem*, s. 29; O. Dymow, *Tieplo kazachstanskoj ziemi*, Arys, Ałmaty 1999, s. 220.

³⁸⁴ G. Sapargalijew, W. Djakow, *op. cit.*, s. 30.

cenzurze, uniemożliwieniu awansowania bez wiedzy cara, dotkliwych karach (również cielesnych) oraz przymusowych przysięgach na wieczność panującemu³⁸⁵.

Po klęsce powstania w 1863 roku liczba Polaków przeznaczonych do zesłania sięgała 40 tysięcy. 5 marca 1864 roku car, by poradzić sobie z tak liczną grupą, zatwierdził *Regulamin deportacji, osiedlenia i oddawania pod nadzór policyjny uczestników powstania*³⁸⁶. Zesłańców podzielono na kategorie i określono sposób postępowania z osobami należącymi do poszczególnych grup oraz miejsce osiedlania ze względu na posiadane wykształcenie³⁸⁷. Uważano, że osoby z wyższym wykształceniem powinno się odizolować od chłopów, by nie obudziły u nich „niepożądanego myślenia”³⁸⁸.

Kolejna grupa zesłańców przybyła do Kazachstanu pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku. Byli to zwolennicy ruchu socjalistycznego i robotniczego, których osiedlano po 50–100 osób w różnych miastach Rosji azjatyckiej w oddali od ośrodków przemysłowych i naukowych³⁸⁹. Mimo trudnych warunków zesłańcy niezmiernie przyczynili się do naukowo-kulturalnego rozwoju ówczesnego Kazachstanu. Wielu z nich bardzo zainteresowało się narodem Kazachstanu, jego historią i kulturą. Inni prowadzili badania flory i fauny kraju³⁹⁰. Polacy mimo wszelkich prób izolacji potrafili także nawiązać ciepłe stosunki zarówno z autochtonami, jak i z osobami innej narodowości, które mieszkaly w Kazachstanie.

W okresie kolonizacji Kazachstanu rząd carski nie interesował się kulturą autochtonów. To właśnie dzięki polskim zesłańcom Europa dowiedziała się o ciekawej historii i kulturze Kazachów³⁹¹. Należy tu wspomnieć przede wszystkim o Gustawie Zielińskim, który napisał pierwszy w światowej literaturze utwór o tematyce kazachskiej *Kirgiz*³⁹² oraz utwór *Stepy*³⁹³, jak również o Bronisławie Zaleskim, którego album *La Vie des Steppes Kirghizes* w 1865 roku „stał się jedną z sensacji kulturalnych Paryża”³⁹⁴. Cenne obserwacje o Kazachstanie zostały zawarte także w pamiętnikach Karola Lubicza Chodeckiego, Maksymiliana Jatowta, Adolfa Jabłońskiego oraz Leopolda Sielawy. Bardzo ważne dla Kazachskiego narodu są również prace polskich zesłańców, dzięki którym możemy obecnie dowiedzieć się o ówczesnych zwyczajach, legendach, pieśniach kazachskich. Takimi pasjonatami folkloru kazachskiego byli: Aleksander Zatajewicz³⁹⁵, Adolf Januszkiewicz, Adam Suzin czy Jan Witort³⁹⁶. Wśród Polskich zesłańców byli także znani nauczyciele: Hilary Gąsiewski, Arkadiusz Węgrzynowski; lekarze: Aleksander Przysański, Cezary Terajewicz, Adam Przegoński; aptekarz – Józef Senczykowski; weterynarze: Józef

³⁸⁵ G. Sapargalijew, W. Dżakow, *op. cit.*, s. 30–34.

³⁸⁶ *Ibidem*, s. 34.

³⁸⁷ *Ibidem*, s. 34–36.

³⁸⁸ *Ibidem*, s. 36.

³⁸⁹ *Ibidem*, s. 43.

³⁹⁰ O. Dymow, *op. cit.*

³⁹¹ G. Sapargalijew, *Jedni z pierwszych* [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*, Poznań–Ałmaty 1997, s. 23.

³⁹² R. Badowski, *op. cit.*

³⁹³ *Ibidem*, s. 21.

³⁹⁴ R. Badowski, *op. cit.*, s. 53.

³⁹⁵ A. Zatajewicz w odróżnieniu od innych przybył na tereny Kazachstanu dobrowolnie. Zob. O. Dymow, *op. cit.*, s. 229.

³⁹⁶ R. Badowski, *op. cit.*, s. 53.

Szczykowski, Edward Ostrowski; znawca prawa – Seweryn Gross³⁹⁷; inżynier budowlany – J. J. Koleńo-Poklewski³⁹⁸.

Polscy zesłańcy dokonywali także niezmiernie ważnych odkryć i obserwacji geograficznych, botanicznych, geologicznych oraz meteorologicznych. Takich osób, które przyczyniły się do rozwoju nauki w Kazachstanie, było bardzo wiele. Jednym z najbardziej zasłużonych był Tomasz Zan³⁹⁹ – organizator muzeum przyrodniczego w Orenburgu⁴⁰⁰. Inni znani obserwatorzy natury, odkrywcy i naukowcy to: Tomasz Werner, Witold Iwaszkiewicz, Ludwik Turno, Aleksander i Józef Chodźko, Kazimierz Łąpczyński, Adam Białowieski, Eugeniusz Michaelius, Stefan Kozłowski, Ryszard Zakrzewski, Józef i Stanisław Żylińscy, Bronisław Grąbczewski, Leon Barszczewski, Karol Bohdanowicz, Stefan Czarnocki, Kazimierz Kalicki, Józef Łukasiewicz, Henryk i Hanna Czczot, Mieczysław Plaszycki, Władysław Massalski, Antoni Kulczycki oraz Czesław Kłóś⁴⁰¹. Listę tę można by jeszcze uzupełnić o wiele nazwisk. Obszar tematyczny dotyczący Polaków, którzy często wbrew swojej woli znaleźli się na ziemiach kazachskich pod koniec XVIII i na początku XIX wieku, jest niezwykle fascynujący. Ukazuje bowiem życie i działalność ludzi bardzo wybitnych. Wśród nich było dużo prawdziwych pasjonatów sztuki i nauki, którzy – nie zważając na ciężkie warunki i przeszkody – potrafili wdrażać w życie swoje zamiłowania i oddawać się pracy. W początkowo wrogiej krainie polscy poeci i malarze potrafili z czasem odkryć piękno, które ukazywali w swoich pracach. Naród Kazachski jest też do tej pory wdzięczny osobom, które opisując zwyczaje i folklor Kazachów, przyczyniły się do tego, iż nie uległy one zapomnieniu. Należy też zaznaczyć, iż Polacy tych czasów byli również pierwszymi krzewicielami kultury polskiej, gdyż obok aptek czy muzeów otwierali oni także parafie katolickie, szkoły i biblioteki⁴⁰².

Dopiero rewolucja lutowa z 1917 roku przyniosła wolność polskim zesłańcom. Na mocy traktatu z 24 lutego 1921 roku mogli oni powrócić do kraju. Jednak nie wszyscy chcieli lub mogli skorzystać z tej możliwości. Część polskiej społeczności została i włączyła się w działalność rewolucyjną, a niektórym (głównie specjalistom w poszczególnych dziedzinach) powrót do polski utrudniały władzy komunistyczne⁴⁰³.

2.2.4. Koniec carskiego imperium

Rewolucja lutowa w Kazachstanie była przyjęta z entuzjazmem. Nastrój, jaki panował wśród kazachskiej społeczności, wskazywał, iż „misje” rządu carskiego polegające na „europeizowaniu”⁴⁰⁴, rusyfikacji, „ucywilizowaniu” i „robieniu z Kazachstanu Rosji” nie przyniosły

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ O. Dymow, *op. cit.*, s. 221.

³⁹⁹ Dzięki T. Zanowi w tym samym mieście w XIX wieku powstała polska biblioteka, której podstawą stała się literatura przywieziona przez zesłańca. Zob. A. Pihan-Kijasowa, *Realia zesłańcze a język Tomasza Zana* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 182.

⁴⁰⁰ R. Badowski, *op. cit.*, s. 35.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² O. Dymow, *op. cit.*, s. 220–221.

⁴⁰³ M. Gawęcki, *Polacy w strukturze etnicznej postsowieckiego Kazachstanu*, [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 601.

⁴⁰⁴ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 69.

skutków. Kazachowie nie przestali marzyć o niepodległości i nigdy nie uważali imperium rosyjskiego za własne państwo⁴⁰⁵. Od 1917 roku zaktywizowały swą działalność młode partie Kazachstanu. Najważniejsze z nich „Ałas” i „Szura-i-Islam”⁴⁰⁶ opowiadały się za autonomią guberni⁴⁰⁷. Rząd Tymczasowy zniósł karę śmierci, ogłosił równość praw dla wszystkich obywateli w kwestii służby wojskowej, studiowania, swobodnego przemieszczania się i zamieszkania, nabywania prywatnej własności etc. Likwidowano katorgę i zsyłkę. Była także przyjęta bardzo ważna ustawa o likwidacji ograniczeń dotyczących wyznań i narodowości⁴⁰⁸. Pomimo to kwestia terytorialnej narodowościowej autonomii wciąż nie była rozwiązana⁴⁰⁹. Jak zauważa P. Grochmański, wszystkie te działania przedsięwzięte przez Rząd Tymczasowy wskazują, iż Kazachowie na Zgromadzeniu Ustawodawczym w kwestii autonomii mogli liczyć na jego wsparcie. Natomiast zdecydowanie sprzeciwiały się jej władze Komitetu Wykonawczego Rady Piotrogradzkiej oraz większość rosyjskiej ludności guberni⁴¹⁰.

Sytuacja była coraz bardziej napięta. Rząd Tymczasowy, nie podejmując żadnych stanowczych kroków i czekając na Zgromadzenie Ustawodawcze, kontynuował dotychczasową politykę carską. W noc z 24 na 25 października w Piotrogradzie rozpoczął się przewrót wojenny. Członkowie Rządu Tymczasowego zostali aresztowani⁴¹¹. Bolszewicy i lewicowi eserzy, którzy doszli do władzy, błyskawicznie zaczęli wprowadzać władzę sowiecką na całym terytorium byłej carskiej Rosji. Najszybciej rewolucja październikowa zwyciężyła na terytorium bałtyckim i na Białorusi. Najbardziej odporne natomiast okazały się Ukraina, Kaukaz, Mołdawia, Azja Środkowa i Kazachstan⁴¹².

Dla kazachstańskiej społeczności obrót wydarzeń spowodowany październikowym przewrotem nie dawał korzystnej poprawy sytuacji z kilku powodów: chłopci-przesiedleńcy mieli wystarczająco dużo ziemi, więc jedno z haseł „przekazanie ziemi chłopom” nie miało tu szczególnego znaczenia, proletariat na tym terenie był w mniejszości, natomiast bardzo liczną była społeczność kozacka, która przy carskiej władzy cieszyła się dużymi przywilejami. Z kolei Kazachowie w większości byli zwolennikami partii Ałas i muzułmańskich organizacji⁴¹³.

Członkowie partii Ałas mieli duże obawy wobec nowego rządu. Partia zaczęła przygotowywać się do wyborów w Zgromadzeniu Ustawodawczym, gdyż wciąż uważała, że jest to jedyna realna szansa otrzymania w drodze prawnej suwerenności Kazachstanu. Wybory zakończone miażdżącym zwycięstwem pozwoliły na utworzenie autonomii Ałas-Ordy na terytorium zamieszkiwanym przez kazachską ludność.

Wydarzenia towarzyszące wojnie pomiędzy bolszewikami i ich przeciwnikami przesądziły o losie autonomii. *Kończakowcy* stanowczo wypowiadali się przeciwko niej. Natomiast

⁴⁰⁵ P. Grochmański, *op. cit.*

⁴⁰⁶ „Ałas” skupiała w swoich szeregach narodowych demokratów, „Szura-i-Islami” – zwolenników panturkizmu i islamu. Zob. w: G. Kan, *op. cit.*, s. 165.

⁴⁰⁷ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 69.

⁴⁰⁸ G. Sapargalijew, W. Dżakow, *op. cit.*

⁴⁰⁹ G. Kan, *op. cit.*, s. 160.

⁴¹⁰ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 72.

⁴¹¹ G. Kan, *op. cit.*, s. 167.

⁴¹² Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *Istoria sowieckiego gosudarstwa*, Norma, Moskwa 2002, s. 145.

⁴¹³ A. Kuzembajuly, E. Abil, *op. cit.*, s. 283.

bolszewicy nawoływali do samookreślenia narodowościowego, co w końcu doprowadziło do kryzysu autonomii a następnie do jej unicestwienia.

Władza sowieków w Kazachstanie stała się prawnym zatwierdzeniem zwycięstwa bolszewików w wojnie z białogwardzistami.

26 sierpnia weszła w życie deklaracja o powstaniu Kirgiskiej Sowieckiej Autonomicznej Republiki. Stolicą Kazachstanu został Orenburg. Tak Kazachstan wraz z innymi republikami, uwolniwszy się od władzy carskiej, został podporządkowany władzy radzieckiej. Zaczął się nowy etap historii. Dla większości był on jeszcze bardziej tragiczny od poprzedniego.

2.3. Polacy w radzieckim Kazachstanie

2.3.1. Polityka bolszewików wobec ludności polskiej zamieszkującej Ukrainę

Rozpad carskiego imperium i zmiana aparatu rządzącego stały się także etapem przełomowym polityki wobec ludności kresowej. Niestety nie był to koniec terroru. Wraz ze zwycięstwem październikowych rewolucjonistów zmienił się jedynie „sprawca”. Jak wynika z dalszych wydarzeń, przewyższył on w swoim okrucieństwie „poprzednika”. „Nacjonalistyczny carat i internacjonalistyczny bolszewizm w traktowaniu polskości kresowej miały wiele cech wspólnych. Dopiero jednak Stalin odważył się na radykalne przyśpieszenie procesu odpolszczenia kresów, wybierając rozwiązanie ostateczne – masowe wywózki, wysiedlenia i ludobójstwa”⁴¹⁴.

Należy jednak najpierw opisać, jak wyglądało życie Polaków na Ukrainie, zanim Stalin doszedł do władzy.

Niezadowolone wciąż dużej ilości grup społecznych z budowy nowego ustroju spowodowało, iż priorytetowym celem bolszewickiego rządu była walka z wrogami systemu komunistycznego. Należy podkreślić, że narodziny nowego systemu sowieckiego zapoczątkowały powstanie całego aparatu represyjnego. W roku 1918, po niemieckiej agresji WCzK (Ogólnorosyjska Nadzwyczajna Komisja) otrzymała prawo rozprawy bez sądu z „wrogimi agentami, spekulantami, chuliganami, szpiegami, sabotażystami i innymi pasożytami”. Przy czym uprzedzono, że „WCzK nie widzi innych środków, oprócz bezlitosnej likwidacji takowych na miejscu przestępstwa”⁴¹⁵. W pierwszej połowie 1918 roku była powołana również pierwsza „trójka”⁴¹⁶. Latem 1918 roku wprowadzono karę śmierci, którą sankcjonowano na podstawie wyroków skazujących wydanych przez trybunały rewolucyjne⁴¹⁷. Inną „nową” metodą walki było „zakładnictwo”. Zakładników brano wśród burżuazji i jej sojuszników. W celu ich izolacji zaczęły powstawać nieduże koncentracyjne obozy⁴¹⁸.

16 czerwca 1919 roku WCIK (Ogólnorosyjski Centralny Komitet Wykonawczy) zatwierdził projekt organizowania łagrów – obozów przymusowej pracy⁴¹⁹. Po próbie zamachu

⁴¹⁴ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 98.

⁴¹⁵ O. B. Mozochin, *Prawo na represji*, Kuczkowo Pole, Moskwa 2006, s. 23.

⁴¹⁶ Trójka – komisja obdarzona nieograniczonym pełnomocnictwem przez rząd. W skład pierwszej trójki weszli: F. E. Dzierżyński, M. J. Lacic, W. A. Aleksandrowicz. Zob. [w:] O. B. Mozochin, *op. cit.*

⁴¹⁷ O. B. Mozochin, *op. cit.*

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*, s. 30.

na Lenina, Wodołarskiego i Urickiego zaczęto stosować masowe rozstrzeliwania. „Czerwony terror” „obejmował swą krwawą peleryną” coraz większą liczbę osób.

W tej sytuacji polityka rusyfikacji zesłała na plan dalszy, a na jej miejsce przyszła polityka sowietyzacji. Zamiast rusyfikacji wobec mniejszości narodowych wprowadzono postępowanie zgoła odmienne. Była to tzw. *autochtonizacja*, która zawierała „zasadę wysuwania na odpowiedzialne stanowiska państwowe i partyjne na terenach narodowościowych przedstawicieli rdzennej ludności. Towarzyszyć miało jej podniesienie języka narodowego do rangi języka urzędowego oraz wszechstronny rozwój oświaty i nauki”⁴²⁰. Zatem, aby osoby różnych narodowości zaakceptowały i zrozumiały ideologię komunistyczną, postanowiono „przemawiać do nich w ich językach”.

Wobec polskiej ludności kresowej bolszewicy mieli szczególne plany. Chciano, aby w przyszłości diaspora ta stała się pomostem dla przeniesienia rewolucji sowieckiej do Polski⁴²¹. Stąd też do sowietyzacji ukraińskich Polaków rząd przystąpił bardzo gorliwie. Tak powstała nowatorska koncepcja utworzenia polskich autonomii socjalistycznych, którą historyk Mikołaj Iwanow określa jako „radziecki eksperyment polonijny”⁴²². Od eksperymentów z innymi narodowościami różnił się on tym, że obok ideologicznego aspektu (przelamanie nieufności do oficjalnej władzy⁴²³) charakteryzował go aspekt ekspansjonistyczny⁴²⁴. Miał zatem pomóc „w walce z polskim imperializmem”⁴²⁵. „Mówiący po polsku obywatel radziecki, patriota ZSRR, przesiąknięty wrogością wobec ojczyzny historycznej – oto idealny produkt eksperymentu polonijnego”⁴²⁶. „Reedukacja” miała także pomóc w walce o wpływy komunistów z kościołem katolickim, który miał szczególne poparcie wśród Polaków⁴²⁷. Na potrzeby polityki autochtonizacji w pobliżu polskiej granicy utworzono dwa polskie narodowościowe regiony. Na Białorusi powstał region imienia Feliksa Dzierżyńskiego. Na Ukrainie – polski region narodowościowy imienia innego gorliwego komunisty – Juliana Marchlewskiego. Był to region dość obszerny, którego powierzchnia liczyła 550 km². W potocznym określeniu funkcjonował pod nazwą „Marchlewszczyzna”. Była to polityka poszukiwania narodowościowego proletariatu, który mógłby jako jedyny prowadzić chłopów po rewolucyjnej drodze⁴²⁸. Na Ukrainie wymagała ona szczególnych wysiłków, co było spowodowane brakiem silnego ukraińskiego proletariatu⁴²⁹. Stąd też postanowiono go stworzyć z innych narodowości, w tym Polaków.

Na Marchlewszczyźnie, funkcjonującej od września 1925 roku, we wszystkich instytucjach obowiązywał język polski⁴³⁰. Mimo iż celem rządu było kształtowanie „polskiej kultury proletariackiej”⁴³¹ (z naciskiem na „proletariackość”), należy zaznaczyć, iż polityka

⁴²⁰ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 14.

⁴²¹ A. Kijas, *Naród ukarany* [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *op. cit.*, s. 54.

⁴²² M. Iwanow, *op. cit.*, s. 19.

⁴²³ H. Stroński, *Deportacje polskiej ludności z Ukrainy do Kazachstanu w 1936 r. Przyczyny, przebieg, skutki* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 240.

⁴²⁴ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 22.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Ibidem*, s. 23.

⁴²⁷ H. Stroński, *op. cit.*, s. 240.

⁴²⁸ Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *op. cit.*, s. 238.

⁴²⁹ *Ibidem*

⁴³⁰ A. Kijas, *op. cit.*, s. 52.

⁴³¹ *Ibidem*.

ta sprzyjała odrodzeniu się języka narodowego, a co za tym idzie, podtrzymywaniu czy też odrodzeniu polskiej tożsamości na kresach.

Dość szybko zrozumiano jednak, że polityka autochtonizacji nie przynosi pożądanych skutków. Zamiast przyczynić się do rozpowszechnienia idei komunistycznych na kresach i w „imperialistycznej Polsce”, Polacy stawali się coraz większym zagrożeniem dla „socjalistycznego raju”.

Szczególnie „trudne czasy” dla Polaków zamieszkujących Ukrainę zaczęły się na początku lat trzydziestych XX wieku. Wtedy razem z innymi przedstawicielami radzieckiego narodu przeżywali oni zarówno powszechny głód, jak i prześladowania oraz wszystkie inne przejawy „wielkiego terroru” stalinowskiego rządu⁴³². Ciągłe pogarszająca się sytuacja sprzyjała wśród Polaków pojawieniu się myśli o emigracji. Ucieczki Polaków stały się na tyle liczne, że nabrały międzynarodowego rozgłosu. Kiedy rząd polski zwrócił się oficjalnie do komitetu Ligi Narodów o pomoc w zakwaterowaniu uciekinierów, rząd rosyjski nazwał ten krok „antyradziecką kampanią”⁴³³. Takie zachowanie Polaków uciekających przed „jedynie słusznym ustrojem” kompromitowało politykę radziecką. Obawy przed tym, że Polacy mogą przyczynić się do upadku skrupulatnie budowanej teorii wyższości systemu socjalistycznego nad kapitalistycznym, rosły.

Nie tylko uciekinierzy byli problemem totalitarnego rządu. Nawet Polacy-komuniści nie spełniali powierzonych im obowiązków, gdyż „spóźniali się z rewolucją komunistyczną”⁴³⁴. „Eksperyment polonijny” obracał się przeciwko jego pomysłodawcom. W rejonie marchlewskim, który zgodnie z planem komunistów powinien być wzorem dla innych, w 1932 roku skolektywizowano jedynie 16% gospodarstw, co było zdecydowanie niskim wskaźnikiem w porównaniu do ponad 60% na całej Ukrainie⁴³⁵. Dlatego też na początku lat trzydziestych (jeszcze przed tym, jak zastosowano „wskaźnik narodowościowy”) wielu Polaków, jako należących do likwidowanej klasy kułaków, wraz z innymi obywatelami radzieckimi poddano represjom. Do obozów pracy mogło trafić nawet ok. 10 tys. osób polskiej narodowości⁴³⁶. Oto jak okres kolektywizacji wspomina autorka *Wspomnień z Kazachstanu*⁴³⁷: „Pamiętam, jak w 1929 roku organizowali kołchozy, jak dzielili ludzi na bogate, średniaki, biedni. Pamiętam, jak okradali najprzód bogatych, zabierali od nich wszystko, ziemię i ich domy i co było w domach, a ludzi wysyłali na Syberię. Ile to było płaczu i lamentu, tak strasznie było. Później okradali i średniaków, i biednych, ostatnie krowy zabierali. Ludzie bardzo zbiednieli, do kołchozu nie chcieli zapisywać się, mówili, że to grzech”⁴³⁸. Oczywiście jest, że „kułacy” nie chcieli rozstawać się z dorobkiem, na który ciężko pracowali. Maria Kuberska, deportowana Polka, w swej wypowiedzi ukazuje jeszcze inną ważną przyczynę niechęci Polaków do wstąpienia w kołchozy. Mówi o tym, że oddanie tego „dobra” uważano za grzech. Czyli – z jednej strony taka interpretacja mogła się pojawić, gdyż oddanie ziemi

⁴³² S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 184.

⁴³³ H. Stroński, *op. cit.*, s. 240.

⁴³⁴ *Ibidem*, s. 241.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ *Ibidem*, s. 242.

⁴³⁷ W książce M. Kuberskiej zachowano oryginalny język autorki, w pracy dla przejrzystości będą zamieszczała tekst nieco poprawiony.

⁴³⁸ M. Kuberska, *To było życie. Wspomnienia z Kazachstanu 1936–1996*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 33.

jest pewnym marnotrawstwem, brakiem szacunku wobec pracy własnej i swoich przodków, oraz z drugiej – może świadczyć o ogólnej niechęci wierzących Polaków do ateistycznych komunistów. Katolicyzm bowiem to kolejna „mocna niebezpieczna broń” Polaków, której obawiali się komuniści. O religii i jej roli powiem szerzej w innym rozdziale.

Zjawiska opisane powyżej stały się przyczyną polonofobii. W połowie lat trzydziestych rząd przestał szukać konkretnych powodów dla swej represyjnej polityki wobec Polaków. „...Polaków masowo zwalniano z pracy na kolei, z zakładów przemysłu obronnego, organów władzy państwowej i partyjnej. Przy końcu lat trzydziestych Polaków nie brano do wojska”⁴³⁹. Wzdłuż granicy z Polską zaczęto budować obiekty inżynieryjno-fortyfikacyjne. Wtedy zaczęto „oczyszczać” Kresy od „niepewnego elementu” – przede wszystkim Polaków, a w ich domy osadzano „element znacznie pewniejszy” – najbardziej zasłużone osoby należące do partii. W 1935 roku z przygranicznych regionów do wschodniej części Ukrainy przemieszono osoby z 8300 gospodarstw (powyżej 40 tys. osób)⁴⁴⁰.

Zbliżał się rok 1936, w którym polityka Stalina wobec Polaków sięgnęła szczytu okrucieństwa.

2.3.2. Deportacja 1936 roku – przyczyny i przebieg

Za czasów rządów Stalina praktykowano wszystkie trzy rodzaje terroru wobec ludności: deportacje, zesłania, wysłania⁴⁴¹. Była to ogromna tragedia, ponieważ często wywożone osoby nie tylko nie rozumiały swojej winy, ale rzeczywiście żadnego przestępstwa nie popełniły. Obok przynależności klasowej jedną z najbardziej absurdalnych przyczyn deportacji była przynależność narodowa.

„Według danych Ministerstwa Państwowego Bezpieczeństwa (MGB SSSR), sporządzonych po śmierci Stalina (1953), w okresie z 1936 roku po 1951 rok ponad 3 600 000 osób zostało poddanych represjom na podstawie wskaźnika narodowościowego”⁴⁴². Zatem ponad 3 miliony osób ukarano nie za popełnione przestępstwo, lecz za deklarowanie przynależności do tej czy innej narodowości.

Ponad 60 *ethnosów* (wśród których 17 narodów w całości i 48 częściowo) mieszkających w ZSRR zostało wysłanych w miejsca przymusowego przetrzymywania – określone jako „specosiedlenie”⁴⁴³. O ile nazwy „zesłani-przesiedleńcy” (skazani przez sąd) i „zesłani administracyjnie” (skazani bez sądu) stosowano jeszcze w carskiej Rosji, to termin „spec

⁴³⁹ H. Stroński, *op. cit.*, s. 242.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ Powołując się na prace pochodzące z b. ZSSR, autorzy pozycji *Masowe deportacje ludności polskiej w Związku Radzieckim* wyróżniają następującą typologię form przesiedlenia: deportacje – „przymusowe wysiedlenia grup ludności do oddalonych miejscowości w trybie postanowienia administracyjnego bądź sądowego lub w rezultacie zastosowania terroru”; zesłania – „przymusowe osiedlenia we wskazanym miejscu, często połączone z obowiązkiem pracy, jako następstwo wyroku sądowego, albo decyzji administracyjnej”; wysłania – „przymusowe wydalenia z miejsc dotychczasowego zamieszkania osób uznanych za niebezpieczne, połączone z zakazem przebywania w pewnych miejscowościach”. Zob. S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 8.

⁴⁴² W. Bierdinskich, *Spiecposielency. Politiceskaja ssylka narodow sowietskij Rossii*, Nowoje Litieraturnoje Obozrieniye, Moskwa 2005, s. 15.

⁴⁴³ *Ibidem*, s. 15.

-przesiedlenie” był wyłącznym tworem Rosji sowieckiej⁴⁴⁴. Wtedy – jak zauważa Aleksander Sołżenicyn – od przedrostka *spec-* zaczynały się „najulubieńsze i najintymniejsze wyrazy: specwydział, speczadanie, specłączność, specprzydział, specsanatorium”⁴⁴⁵. Przedrostek ten dodano także do określenia deportowanych bez podstaw prawnych – najpierw kulaków, a następnie osób o „niewygodnych” narodowościach. „W roku Wielkiego Przełomu obarczano nazwą specprzesiedleńców wszystkich »rozkułaczonych« – i była to nazwa o wiele właściwsza, elastyczniejsza, tu nie było się czego czepiać, dlatego że procesowi »rozkułaczenia« podlegali wcale nie tylko kulacy, a do terminu specprzesiedlenie nikt nie mieć nie może”⁴⁴⁶.

Polacy, których nie ominął tragizm lat trzydziestych, należeli do narodów „częściowo deportowanych”. Na nich jako na jednych z pierwszych została „wypróbowana” wspomniana polityka deportacji na podstawie wskaźnika narodowościowego. „Polacy byli liczebnie znaczną grupą represjonowaną w latach 1935–1938, właśnie ze względu na przynależność narodową, a nie klasową czy grupową [...] po raz pierwszy⁴⁴⁷ w Związku Radzieckim zastosowano masowe represje »według krwi«, jak to określił A. Sołżenicyn w »Archipelagu GUŁag«”⁴⁴⁸.

Polaków wysyłano z przygranicznych terytoriów jako „politycznie nieprawomyślny element”⁴⁴⁹. O tym, że Stalin uważał ich za szczególnie niebezpieczną narodowość, świadczy fakt, że politykę masowych zesłań zaczął właśnie od Polaków⁴⁵⁰.

Dlaczego jednak Polacy mieszkający na Kresach stanowili takie zagrożenie dla ówczesnego rządu? Zdaniem M. Iwanowa było ku temu wiele powodów. Po pierwsze – brak wśród Polaków wzorców i postaw odpowiadających ideologii komunistycznej. Po drugie – Polska wówczas była najsilniejszym militarnie krajem graniczącym z ZSSR. Po trzecie – podtrzymywanie „psychozy zagrożenia wojennego” było potrzebne dla usprawiedliwienia terroru. Do tego – zaznacza autor – dochodziły „zadawnione antypolskie nastroje w społeczeństwie radzieckim” i osobiste uprzedzenia Stalina wobec Polaków⁴⁵¹.

„Jesienią 1935 r. po raz pierwszy była poruszona sprawa wysiedlenia ludności Polskiej do Kazachstanu”⁴⁵². 17 stycznia 1936 roku Komitet Centralny WKP(b) przyjął uchwałę o wysiedleniu⁴⁵³. Ostatecznie decyzja ta była zatwierdzona 28 kwietnia przez centralny rząd w Moskwie⁴⁵⁴. Ustawa z 28.04.1936 roku (SHK SSSR Nr 776–120 ss) uchwalona na tym posiedzeniu nosiła tytuł: *O wysiedleniu z USSR i gospodarczym urządzeniu w karagandyj-*

⁴⁴⁴ A. Sołżenicyn, *Archipelag GUŁag*, przekł. J. Pomianowski (M. Kaniowski), t. III–IV, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa 1990, s. 351.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ Pierwsza była wysyłka Finów z terytorium Leningradu do obwodu wołogodzkiego w 1935 roku. Zob. W. Bierdinski, *op. cit.*, s. 23. Poza tym rodziny polskie były deportowane razem z rodzinami niemieckimi, dlatego o Polkach należy mówić jako o jednych z pierwszych deportowanych, a nie jako o pierwszych.

⁴⁴⁸ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 9.

⁴⁴⁹ W. Bierdinski, *op. cit.*, s. 632.

⁴⁵⁰ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 9.

⁴⁵¹ *Ibidem*, s. 9–10

⁴⁵² H. Stroński, *op. cit.*, s. 242.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

skim obwodzie Kazachskiej ASSR 15 000 polskich i niemieckich gospodarstw⁴⁵⁵. Składała się ona z 20 paragrafów, niektóre z nich w skrócie przedstawiam poniżej:

§ 1 – „Przesiedleńcy nie są ograniczeni w prawach obywatelskich i mają prawo przemieszczania się w ramach rejonu administracyjnego, ale nie mają prawa wyjazdu z miejsca osiedlenia”.

§ 2 – „Zagospodarowanie leży w obowiązkach GUŁAGA NKWD z wykorzystaniem sił i środków przesiedleńców”.

§ 3 „Karagandyjski Komitet Wykonawczy jest zobowiązany do organizacji wiejskich rad”.

Inne paragrafy mówiły między innymi: o wydaniu ziemi pod nowe gospodarstwa (§ 4) bydła (§ 5). § 6 mówił o budowie mieszkań, § 7 o odbudowie MTS i potrzebnych do tego środków. § 8 dotyczył pojazdów potrzebnych dla warsztatów samochodowych, § 9 dotyczył budowy medycznych i szkolnych ośrodków.

§ 10 – „Zwierzęta hodowlane należące do przesiedleńców odprawiać razem z gospodarstwami do Kazachstanu. Kołchozy są zobowiązane do wydania dla członków kołchozów koni. Zasiwy należące do osób samodzielnych przekazać kołchozom, z natychmiastową wypłatą kosztów zasiewów ich posiadaczom”.

§ 11 dotyczył wydania potrzebnych materiałów budowlanych, natomiast w § 12 było zaznaczone, że materiały te przesiedleńcy mogą wykupić bądź wziąć w kredyt, który powinni spłacić w ciągu 8 lat.

§ 13 mówił o wydaniu zboża na nasiona i na chleb oraz sprzedaży mąki. Przy czym wydane zboże przesiedleńcy powinni byli zwrócić państwu w ciągu 3 lat. § 14 i 15 dotyczyły zorganizowania sieci handlowej na terytorium osiedlenia.

§ 16 – „Zobowiązać NKWnutorg SSSR do natychmiastowego wydania GUŁagowi NKWD 250 dużych namiotów”.

§ 17 mówił o przekazaniu przesiedleńcom mieszkań i gospodarstw budowanych przez GUŁag NKWD pod 8-letni kredyt.

§ 18 mówił o zwolnieniu przesiedleńców z podatków na okres 3 lat.

§ 19–20 dotyczyły środków przewozu i zagospodarowania przesiedleńców⁴⁵⁶.

Na pierwszy rzut oka można by stwierdzić, że ustawa była szczegółowo rozpisana, ale jedynie teoretycznie – w praktyce tak duże i długotrwałe przedsięwzięcie jak zagospodarowanie osób z 15 tys. gospodarstw na „gołym” terenie wymagało z pewnością lepszego zaplanowania i większych środków. Co więcej, rząd przeprowadzał tego typu represje po raz pierwszy i z pewnością nikt nie mógł przewidzieć, jakie komplikacje mogą nastąpić, gdy ten absurdalny pomysł zacznie się wdrażać w praktykę. Już w czerwcu 1936 roku karagandyjski obkom BkP(b) zwrócił się w liście do Stalina o wydanie dodatkowych środków na zagospodarowanie przesiedleńców⁴⁵⁷. Już wtedy okazało się, że owe teoretyczne obliczenia nijak miały się do rzeczywistości. Nie wiadomo, na jakiej podstawie stwierdzano, iż rodzina składa się z trzech osób i 15 tys. gospodarstw przeliczono na 45 000 osób. W praktyce okazało się jednak, że już 1 czerwca 1936 roku, gdy przywieziono do Kazachstanu osoby z 5535 gospodarstw, ich liczba wynosiła 26 778. Zatem miast trzech osób na gospodarstwo trzeba

⁴⁵⁵ *Archiw prezydenta republiki Kazachstan. Iz istorii Polakow w Kazachstanie, 1936–1956 g.g.*, Sbornik dokumentow, Kazakstan, Almaty 2000, s. 18.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, s. 27.

było liczyć 4,8 osoby, co wiązało się z 60-procentowym błędem popełnionym we wstępnych obliczeniach⁴⁵⁸.

Decyzja o deportacji była „kategoryczna i nie podlegała rewizji”⁴⁵⁹. Oto jak wspominają sposób powiadomienia o wysłaniu Wiktor i Stanisław Tyńkowscy: „W 1936 roku przyszedł do nas człowiek, zabrał dokumenty i powiedział: »Pakujcie się, waszą rodzinę wysyłamy za Ural«”. Pytania, które zadawali członkowie zdezorowanej rodziny, pozostały bez odpowiedzi⁴⁶⁰. Wtedy (w odróżnieniu od deportacji z lat czterdziestych) pozwalano jeszcze brać ze sobą zarówno rzeczy, jak i bydło oraz dawano od 2 do 3 dni na przygotowanie do podróży.⁴⁶¹ „Na czwarty dzień przyjechały furmanki, zabrali nasze rzeczy i nas zawieźli na kolejowy dworzec, ale ludzie rozmieścili się poza dworcem, bo nie umieściliby wszystkich na dworcu. I tam jeszcze byliśmy na tej stacji kolejowej Lipina 3 dni, dopóki wszystkich z całego rejonu zwieźli [...] gdy jeszcze ludzie siedzieli na stacji i płakali, to chodzili komendanci-policjanci i namawiali ludzi, żeby nie płakali, że nas zawiozą w dobry ciepły kraj, gdzie zimy nie ma, gdzie rosną morele, pomarańcze, mandarynki”⁴⁶².

Oczywiście te zapewnienia nie miały nic wspólnego z rzeczywistością. Kazachstan, do którego zesłano Polaków, jest krajem o bardziej surowym klimacie niż Ukraina. Jako miejsca zesłania wybierano rejony niemal bezludne, z ubogą przyrodą. Kłamstwo komendantów, o którym wspomina deportowana, nie było przypadkiem odosobnionym. Istniała specjalna instrukcja NKWD, która nakazywała rodzinom osób wyznaczonych do deportacji podawać informacje niezgodne z prawdą. Między innymi przekonywano, że na każde gospodarstwo w Kazachstanie przeznaczono będzie 25 ha ziemi, zostaną przedzielone nasiona, materiały budowlane, a na przesiedleńców czekają zorganizowana sieć handlowa, instytucje medyczne i ośrodki kulturalne⁴⁶³.

Pomiędzy 20 maja a 5 czerwca 1936 roku z obwodów kijowskiego i winnickiego zostało wywiezionych pierwsze 4450 rodzin polskich i 1200 rodzin niemieckich⁴⁶⁴. Najwięcej rodzin deportowano z okręgu szepetowskiego – 1447 rodzin polskich⁴⁶⁵. Z dokumentu *Informacja o specprzesiedleńcach Polakach i Niemcach, przybyłych z Ukraińskiej SSR z 27 czerwca* wynika, że na ten okres zarejestrowano w Kazachstanie 5615 rodzin, w tym 26 778 osób⁴⁶⁶.

Dokładna liczba zesłanych w tym okresie nie jest znana. Mogło ich być nawet ok. 28 tys.⁴⁶⁷. Ponadto dużo osób mogło nie przeżyć tej podróży z powodu fatalnych warunków higienicznych, chorób bądź nielicznych prób ucieczki. Deportacja 1936 roku została zakończona 11 października⁴⁶⁸. Trudno mówić o dokładnej liczbie osób polskiej narodo-

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ A. Kijas, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁶⁰ A. Kasonicz, *Kak Polaki okazalis w Kazachstanie*, „Okżetpes-Ekspres”, 26 kwietnia 1996 r.

⁴⁶¹ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 43. Wspomnienia M. Kuberskiej o kilkudniowym przygotowaniu do podróży mają potwierdzenia w źródłach historycznych, zob. np. H. Stroński, *op. cit.*, s. 244.

⁴⁶² M. Kuberska, *op. cit.*, s. 43–44.

⁴⁶³ H. Stroński, *op. cit.*, s. 244.

⁴⁶⁴ A. Kijas, *op. cit.*, s. 56 oraz H. Stroński, *op. cit.*, s. 245.

⁴⁶⁵ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 188; A. Kijas, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁶⁶ *Swiedienija o spieczosielencach Polakach i Niemcach, pribywszych iz Ukrainkoj SSR*, Archiw przyzidenta respubliki Kazachstan..., s. 24.

⁴⁶⁷ A. Kijas, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁶⁸ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 189.

wości. Władimir Bierdinski podaje, że w roku 1936 z Wołynia deportowanych zostało 49 000 Polaków i 15 000 Niemców. Autorzy pracy *Masowe deportacje ludności* mówią o 69 293 (łącznie Polaków i Niemców) deportowanych w ogóle z Ukrainy i zaznaczają, iż przepuszczenia niektórych autorów sugerujące, że w tym było ok. 60 000 osób Polskiej narodowości, są raczej zawyżone. Z ewidencji ludności z 1 października 1947 roku wynika, że w Kazachstanie zarejestrowano 41 772 Polaków, którzy byli internowani w 1936 roku, najwięcej w obwodzie kokczetańskim (ponad 29 tys. osób) i akmolińskim (ponad 7700 osób)⁴⁶⁹.

Deportowani byli przewożeni w pociągach towarowych, do których były doczepiane wagony ze zwierzętami hodowlanymi, narzędziami rolniczymi oraz nielicznym materiałem budowlanym. Warunki męczącej kilkutygodniowej podróży były nieludzkie. Wodę podawano co drugi dzień lub rzadziej⁴⁷⁰, a przecież wiele rodzin jechało z małymi dziećmi.

Polityka wobec *specposiedleńców* była polityką manipulacji. Spójrzmy na tzw. „prawa i obowiązki” przesiedleńców, o których możemy dowiedzieć się z dokumentu *Informacja Północno-Kazachstańskiego Oblispolkoma o prawach i obowiązkach przesiedleńców* z 2 września 1936 roku⁴⁷¹.

§ 1 zaznacza, że przesiedleńcy mają prawa do wyborów i do bycia wybranymi do rad wiejskich.

§ 2 „przesiedleńcy mają prawo do przemieszczania się tylko w ramach administracyjnego regionu za pozwoleniem rady wiejskiej. Przemieszczanie się za granicę administracyjnego regionu surowo zakazane”.

§ 3 Przesiedleńcy na podstawie uchwały wiejskogospodarczej arteli dobrowolnie łączą się w kolchozy.

§ 4 „Wiejskogospodarcze artele, organizowane z przesiedleńców, oraz indywidualne gospodarstwa przesiedleńców, zgodnie z postanowieniem rządu są zwolnione od podatków, zbiorów i oddawania państwu zboża, ziemniaków i produktów hodowli na 3 lata, licząc od 1937 roku”.

§ 5 mówi o sprzedaży bądź wydawaniu materiałów budowlanych pod kredyt z obowiązkiem spłacenia w ciągu 8 lat.

§ 6 mówi o prawie przesiedleńców do członkostwa w konsumenckich i przemysłowych spółdzielniach oraz prawie wyborczym czynnym i biernym do władz spółdzielni.

§ 7 mówi o prawie do tworzenia kulturalno-edukacyjnych ośrodków oraz o braku ograniczeń w zamawianiu literatury, pisaniu listów, wysyłaniu paczek etc.

Obowiązki:

§ 1 „przesiedleńcy są zobowiązani wykonywać i wprowadzać w życie wszystkie postanowienia rady wiejskiej, kolchozu, rządu ziemnego i innych wyższych organów rządu radzieckiego”.

§ 2 „przesiedleńcy są zobowiązani aktywnie uczestniczyć w ogólnokolchozowych pracach, budowie budynków gospodarczych i komunalnych”.

§ 3 „przesiedleńcy podlegają również obowiązkom innych kolchoźników”⁴⁷².

⁴⁶⁹ W. Bierdinski, *op. cit.*, s. 632.

⁴⁷⁰ A. Kijas, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁷¹ Zam. *Priedsiedatiela oblispolkoma Sklarienko, Informacja Siewiero-Kazachstańskiego oblispolkoma o prawach i obiazonnostiach pieriesielencew* [w:] *Archiw przyzidenta respubliki Kazachstan...*, s. 24.

⁴⁷² *Ibidem*.

Przyjrzyjmy się liście praw. Niektórych punktów nie można nawet zinterpretować jako prawo. Tak jest w przypadku § 2 – czy owo „prawo do przemieszczania” nie jest właśnie brakiem takiego prawa? Inne, np. § 3 i § 4, nie były wcale aktem miłosierdzia wobec Polaków, lecz także pogwałceniem ich praw. Osoby były zwolnione na okres 3 lat z podatków, ale przy tym nie miały wystarczająco dużo pieniędzy, aby zacząć życie od nowa. Materiały budowlane były dostępne, ale trzeba było je kupić lub wziąć na kredyt. Spłacenie kredytu było również mało prawdopodobne. Cała sytuacja była tym bardziej bolesna, iż deportowani pozostawili na Ukrainie rozwinięte prywatne gospodarstwa. Należy również zdać sobie sprawę z tego, czym były pozostałe „prawa” w świetle realiów reżimu stalinowskiego. Czy można było, nie wstępując do partii, być kierownikiem jakiegokolwiek instytucji? Czy istniała możliwość zamawiania literatury bądź pisania listów w czasie wszechogarniającej cenzury? Aleksander Sołżenicyn pisał w swym dziele: „...jestem zdania, że w latach trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych literatury u nas nie było, bo bez całej prawdy – nie ma literatury”⁴⁷³. Czym była możliwość „tworzenia ośrodków kulturalno-edukacyjnych”, kiedy panowała „jedyna słuszna ideologia komunistyczna” codziennie zmieniająca historię, a Polacy nie mogli rozmawiać w ojczystym języku, nie mówiąc o tym, że wszelkie promowanie wartości religijnych było zabronione?

Spójrzmy, jak wyglądało kolejne – równie budzące kontrowersje – „prawo”, które dotyczyło „dobrowolnego wstąpienia do kolchozów”. Pod koniec 1936 roku 95% powstałych dzięki przesiedleńcom gospodarstw skolektywizowano, tworząc kolchozy⁴⁷⁴. Bynajmniej nie wynikało to z chęci osób deportowanych. Skąd zatem tak wielki odsetek, skoro wstąpienie do kolchozu nie było obligatoryjne, a Polaków na Ukrainie cechowała szczególna niechęć do łączenia się w kolchozy? Otóż ustawy były sformułowane w ten sposób, by nie pozostawić innej możliwości. Po pierwsze tylko członkowie kolchozu byli prawnie chronieni przez rząd. Po drugie samodzielni rolnicy nie mogli też liczyć na żadną pomoc finansową od państwa⁴⁷⁵. Niektórzy w tym wypadku w ogóle nie chcieli zajmować się rolnictwem, przez co narażali się na dezaprobatę autochtonów⁴⁷⁶. Gdy popatrzymy również na paragrafy dotyczące obowiązków, nietrudno zauważyć, że prawo dobrowolności łączenia się z „instytucją” kolchozu nie zostało w nich uwzględnione. Czy ktoś był w kolchozie, czy nie i tak musiał uczestniczyć w pracach „ogólnokolchozowych” oraz wykonywać wszystkie polecenia przez kolchoz wydane.

2.3.3. Adaptacja Polaków na terenie Kazachstanu

Pierwszego maja 1936 roku *Obłziemoddiel* (Karagandinski Obwodowy Oddział Rolniczy) wydał rozkaz nr 247 *O organizacji pracy po rozmieszczeniu 15 000 gospodarstw kolchoźniczych przesiedlonych KO NKWD z Ukrainy na terytorium letowocznego, tarangulskiego, krasnoarmiejskiego mięsosowchozów*⁴⁷⁷. O ile warunki samego przewozu były trudne, o tyle

⁴⁷³ A. Sołżenicyn, *op. cit.*, s. 548.

⁴⁷⁴ O. A. Sałochowa, *Nasilno pieriesielonnyje. Tragiedia i prozrieniye*, Sbornik archiwnych matieriałow, Akimat Siewiero-Kazachstanskoj obłasti, Sowiet Wietieranow, SKGU, Pietropawłowski 2002, s. 80.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. (*mięsosowchoz* – gospodarstwo kolektywne, którego głównym kierunkiem produkcji była hodowla bydła na mięso).

o stworzeniu jakichkolwiek warunków do zagospodarowania przesiedleńców na nowych terenach trudno w ogóle mówić. Wbrew licznym zapewnieniom poprzedzającym deportację Polaków wywożono w stepy, gdzie oprócz studni nie było nic. „Taka studnia była najczęściej jedynym elementem przyszłej osady i jedynym źródłem nadziei na odnowienie naturalnego biegu życia”⁴⁷⁸. Do tej pory w większości miejscowości są te pierwsze studnie, które z czasem zyskały niemal sakralne znaczenie dla mieszkańców. Wtedy w gołym stepie to był jedyny, a zatem centralny punkt przyszłej wsi⁴⁷⁹.

Do surowej kazachstańskiej zimy zostawało kilka miesięcy, a ludzie nie mieli z czego budować schronień, a tym bardziej z czego zrobić zapasów drewna do palenia w piecach. Ponieważ dookoła nie było lasów, jedynym materiałem budowlanym była glina wymieszana ze słomą (*saman*), z której powstawały lepianki. Polakom z Ukrainy tego typu budownictwo nie było znane. Dlatego też wyznaczono specjalnych instruktorów, którzy przewodniczyli ochotniczemu brygadowi budowlanym, składającym się z przesiedleńców⁴⁸⁰. Lepianki dla lepszego ocieplania zagłębiano na pół metra w ziemię, dlatego też nazywano je ziemiankami, a po śmierci Stalina – „stalinkami”⁴⁸¹. Nowo powstałe budynki wyglądały prawie identycznie, były niewielkich rozmiarów (2,5 na 4 metry), o niskim dachu⁴⁸².

Do palenia w piecach służył podpatrzony u autochtonów *kiziak* – suszone krowie łajno⁴⁸³. Do momentu zakończenia budowy deportowani (zgodnie z początkowymi założeniami) mieszkali w *palatkach* – namiotach dostarczanych przez konwój⁴⁸⁴. W takim namiocie mieściło się około 20–22 rodzin. Warunki takiego mieszkania były nieludzkie. „Lato było bardzo gorące, w tych namiotach było pełno much, komarów, pcheł i wszy”⁴⁸⁵. Trzeba również zaznaczyć, iż niedokładne wstępne obliczenia dotyczące przesiedleńców były przyczyną braku nawet tych namiotów. Dlatego też niektórzy zesłańcy (o ile nie zabrali ze sobą niczego, z czego można by było zrobić prowizoryczne namioty lub szałas) byli zmuszeni żyć pod gołym niebem.

Nowo powstałe miejscowości początkowo nosiły nazwę jedynie numeryczną – były to tak zwane *toczki* (punkty). Numery i miejsca przyszłych miejscowości zostały wyznaczone przez planistów-geodetów. Tą numeryczną nazwą początkowo posługiwali się wszyscy⁴⁸⁶. Dopiero później wsiom zostały przedzielone nazwy własne, które były wyznaczane przez administrację, ale też nierzadko akceptowała ona te proponowane przez mieszkańców⁴⁸⁷. W krasnoarmiejskim rejonie – skąd pochodzą osoby badane przeze mnie – takich toczek zorganizowano 27. Skład etniczny w tym regionie był następujący: Polacy i Niemcy, w większości mieszkańcy obwodów żytomierskiego, kijowskiego i winnickiego⁴⁸⁸.

⁴⁷⁸ S. Szynkiewicz, *Polacy kazachstańscy. Początki przystosowania się do środowiska*, S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 247.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, s. 247.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, s. 250.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ A. Kijas, *op. cit.*, s. 60.

⁴⁸⁴ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 189.

⁴⁸⁵ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 48.

⁴⁸⁶ S. Szynkiewicz, *op. cit.*, s. 250.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ O.A. Sałochowa, *op. cit.*, s. 80.

W lipcu 1936 roku 14 z 27 *toczek* rejonu krasnoarmejskiego weszło w skład nowopowstałego kielerowskiego regionu. We wrześniu *oblispolkom* (obwodowy wykonawczy komitet) zatwierdził postanowienie *rajispolkoma* (rejonowego komitetu wykonawczego) o nadaniu miejscowościom nazw⁴⁸⁹. Analizując tabelę przedstawioną poniżej, możemy zauważyć wyraźną różnicę pomiędzy nazwami miejscowości a nazwami kolchozów. Nazwy „Podolskoje”, „Donieckoje” „Wiszniowka” były raczej wybrane przez mieszkańców, gdyż widać tu wyraźne odwoływanie się do opuszczonej ojczyzny. Jeszcze ciekawsze nazwy nadali swoim miejscowościom mieszkańcy Nowobieriozowki lub Nowogrieczanowki. Przystawka „nowo-” jest jakby próbą zbudowania czy też pewnego przeniesienia do obcych kazachstańskich stepów swojej prywatnej ojczyzny. Czasem jednak mieszkańcy, mając możliwość decydowania, wybierali nazwy neutralne, czego powodem mogła być obawa przed zapieszeniem możliwości powrotu⁴⁹⁰. Rejon czałowski, z którego w większości pochodzą osoby przeze mnie badane, powstał 16 października 1939 roku ze względu na rozdrobnienie rejonów kżyłtuskiego, kokczetawskiego, krasnoarmejskiego i enbekszylderskiego⁴⁹¹. Tabela 3 ukazuje należące do rejonu czałowskiego miejscowości zamieszkałe przez osoby deportowane, głównie Polaków⁴⁹².

Nie było miejscowości, przy której nie zostałyby utworzone kolektywne gospodarstwo – kolchoz. Przy czym o ile możemy doszukiwać się w nazwach miejscowości różnych znaczeń symbolicznych, o tyle nazwy kolchozów nie pozostawiają miejsca na interpretację. Wyraźnie odwołują się bowiem do ideologii komunistycznej i jej przywódców, co pozwala stwierdzić, że nazwy te były wyłącznie wymysłem administracji.

Dane z tabeli potwierdzają też inne, wcześniej przedstawione informacje, np. dotyczące możliwości brania ze sobą zwierzyny hodowlanej. Tabela niestety nie jest pełna. Takie niedokładnie sporządzone dokumenty dotyczące akcji deportacji można spotkać dość często. Czasem dane były maskowane celowo i wówczas np. w rubryce, gdzie są wymieniane narodowości, przeczytamy „inne”. Często też niedokładność mogła być wyrazem zwyczajnego zaniedbania lub pośpiechu oraz niepewności towarzyszącej całej akcji deportacji.

Pierwsza zima była jednym z najtrudniejszych okresów dla przesiedleńców. W tym czasie surowy klimat i ubogie pożywienie były przyczynami chorób i licznych śmierci.

„Przyszła zima, palić nie było czym, na ścianach śnieg i lód. Oprócz chleba i gorącej wody nic nie było jeść [...]. U kogo była krowa, to miał mleko, a u nas nie było. Czasem wujek pojedzie na stare wsie i kupi wiadro ziemniaków i parę ziemniaków ciocia wrzuci do wody porznięte na drobne kawałeczki... Od takiego jedzenia zaczęli ludzie chorować, choroba była, nazywała się szkorbut, bolały bardzo nogi i wypadały zęby i druga choroba, zwali ją ślepotą kur. Człowiek w wieczór nic nie widzi, staje się ślepy”⁴⁹³. Potwierdzenie wspomnień deportowanej odnalazłam w dokumencie archiwalnym z 9 lutego 1937 roku: *List oddziału MTP NKWD po obwodzie północno kazachstańskim o przydzieleniu specosiedleńcom warzyw i przeciwskorbutowych preparatów*. W dokumencie tym czytamy: „Nieraz

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

⁴⁹⁰ S. Szynkiewicz, *op. cit.*, s. 250.

⁴⁹¹ *Passport zczałowskiego rajona po sostojaniju na 1.01.1997*, archiwum tainszyskiej biblioteki, Tainsza

⁴⁹² Miejscowości, z których pochodzą osoby badane, w tabeli zostały zaznaczone pogrubioną czcionką.

⁴⁹³ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 49–50.

poruszaliśmy przed »obłpotriebsojuzem«⁴⁹⁴ kwestię dostaw zarówno warzyw w miejscowości dla przesiedleńców z 1936 roku, jak i środków przeciw chorobom: kurza ślepotą i szkorbut. Jednak »obłpotriebsojuz« do tej pory nie przedsięwziął żadnych środków i wsie pozostają bez warzyw. Na wiosnę wyżej wskazane choroby z pewnością przyjmą charakter masowy, jeśli nie zastosować natychmiastowych i stanowczych działań...»⁴⁹⁵.

Tabela 3. Czkałowski rejon

Nr	Przyjęta nazwa wsi	Powierzchnia (ha)	Ilość przybyłych rodzin	Liczba osób	Zwierzęta hodowlane			Nazwa nadana kolchozowi	Pierwszy wybrany przewodniczący
					konie	krowy	świnie		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Kalinowka	8000	379	1762	83	213	3	<i>Krasnyj Pachar'</i>	Wrucinski
2	Donieckoje	7642	312	1355	97	271	15	<i>Krasnaja Zwiezda</i>	F. Kulc
3	Belojarka	7780	139	577	38	119	3	<i>Im. Bluchera</i>	M. I. Kmitajew
4	Podolskoje	7800	288	1342	68	189	20	<i>Sierp i Molot</i>	Kurdybacha
5	Jasnaja Polana	8500	252	1243	56	180		<i>Im. Jakowlewa od 1939 r. Kirowa</i>	G. J. Janke
6	Wiszniowka	8400	280	1368	87	220	11	<i>Krasnoje Znamie</i>	E. J. Kin
7	Konstantinowka	4600	200	870	41	140	22	<i>im. Dzierżyńskiego</i>	Sikorski
8	Krasnokijewka	9430	85	409	200	1200	120	<i>Stalinskij Szlach</i>	Mietelski
9	Nowobieriozowka	11 176	300	do 15000	Nie wiadomo			<i>Nowaja Żyżń</i>	M. Bogula
10	Nowogriecianowka	14769	141	600	Nie wiadomo			<i>Nowyj Trud</i>	M. Karsan
11	Zielonyj Gaj			Projekt 600	Nie wiadomo			<i>Zwiezda Komunny</i>	Wawrowski
12	Im. Bluchera od 1939 r. Czkałowo	Nie wiadomo			Nie wiadomo			<i>Leninskij Szlach</i>	Boczkowski
13	Pietrowka	Nie wiadomo			Nie wiadomo			<i>8 Sjezd Sowietow</i>	I. Kardasz

Źródło: *Pasport czkałowskiego rajona po sostojaniju na 1.01.1997*

Tak jak było zaznaczone we fragmencie dokumentu przedstawionego powyżej, sygnały o tragicznym stanie opieki zdrowotnej pojawiły się o wiele wcześniej. Potwierdzeniem tego

⁴⁹⁴ *obłpotriebsojuz* – Obwodowy Związek Potrzeb

⁴⁹⁵ S z k e l e, Nacialnik OMZ TP SKOU NKWD, *Pismo oddiela MTP NKWD po Siewiero-Kazachstanskij oblasti ob otpuskie spieczposielencom owosiej i protiwocyngotnych aparatow*, Archiw prezydenta republiki Kazachstan..., s. 42.

jest między innymi dokładny raport Narodowego Komisarza Zdrowia KSER Ch. Churmuchamiedowa⁴⁹⁶. Dokument pochodzi z 20 września 1936 roku. Są w nim wymienione działania, które należało przedsięwziąć, by poprawić stan opieki zdrowotnej. Z treści raportu wynika także, iż nie są to pierwsze rozporządzenia dotyczące sektora zdrowia, gdyż na łamach dokumentu Ch. Churmuchamiedow udziela nagany kierownikowi Obwodowego Oddziału Zdrowia Ubugunowowi za niewykonanie poleceń dotyczących medyczno-profilaktycznej obsługi przesiedleńców. Autor raportu także szczegółowo przedstawia ówczesny stan warunków sanitarno-bytowych, które udało się zaobserwować w trakcie inspekcji. Między innymi dowiadujemy się, że „sanitarno-bytowe warunki na chwilę obecną tworzą przesłanki dla rozwoju epidemii, w pierwszej kolejności takich jak tyfus i choroba jelit”⁴⁹⁷. Do tego autor zaznacza, że mieszkania są zatłoczone, terytorium zanieczyszczone a mieszkańcy częściowo zawszeni. Ponadto tymczasowe szpitale epidemiczne znajdowały się w niedostosowanych budynkach, przy czym w niektórych nie było nawet ogrzewania. Oprócz tego zauważono, że brakowało środków dezynfekujących i podstawowych leków, a w aptekach nie było wag i dostępne leki odmierzano „na oko”. W szpitalach zaobserwowano również problem z żywnością, który dotyczył nie tylko dorosłych, ale i osłabionych dzieci wymagających specjalnej diety oraz wyrobów mlecznych⁴⁹⁸.

O przyczynach zatłoczonych mieszkań dowiadujemy się z innego raportu. Otóż mimo iż budowa mieszkań w roku 1936 zakończyła się zgodnie z planem określonym w ustawie o wysiedleniu z 28.04.1936, w mieszkaniach przeznaczonych na jedną rodzinę często zasiedlano dwie i więcej. Powód był ten sam, o którym już kilkakrotnie wspomniałam: „plan budowli przewidywał 45 000 osób, a faktycznie przesiedlono 68 000”⁴⁹⁹. W innym raporcie, podpisanym przez kierownika gospodarczego oddziału północno-kazachstańskiego obwodu Kuzniecowa⁵⁰⁰, możemy przeczytać, że średnio powierzchnia na jednego mieszkańca wynosi 2,28 m². Analizując wcześniejsze informacje, można jednak dojść do wniosku, że liczba ta może być zawyżona. Po pierwsze – ziemiarka średnio miała 10 m² powierzchni⁵⁰¹, a są informacje, że w takich budynkach często mieszkali po 2 rodziny, każda mogła liczyć ok. 4–5 osób⁵⁰². Po drugie – w tym samym raporcie napisano, że w byłym obwodzie karagandyjskim, do którego przybyło 14 048 rodzin przesiedleńców (63 976 osób), zbudowano jedynie 3525 mieszkań, a tylko 3 129 rodzin zostało osiedlonych w domach już istniejących. Z danych tych wynika, że na 10 919 rodzin było 3525 domów. Nawet jeśli założymy, że niektóre domy były podwójne, to i tak większość mieszkań była zajmowana przez 2 lub trzy rodziny. Zresztą potwierdzeniem tego są wspomnienia prze-

⁴⁹⁶ Ch. Churmuchamiedow, *Narkom zdrowoochranienija KSER. Iz prikaza narkoma zdrowoochranienija KSER o medycynskom obsłużywanii pieriesielencew*, Ałma-Ata 20.09.1936 r., Archiw przyzidenta republiki Kazachstan..., s. 29–32.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ Tkacienko, Instruktor sielchozoddiała Kazkrajkoma WKP(b), *Informacja Sielchochozajstwiennogo oddiała Kazkrajkoma WKP(b)*, Archiw przyzidenta republiki Kazachstan..., s. 34–35.

⁵⁰⁰ Kuzniecowa, Zaw. Sielchozotdielom Siewiero Kazachstanskogo obkoma WKP, *Sprawka sielchochozajstwiennogo oddiała Siewiero Kazachstanskogo obkoma WKP*, 15.02.1936, Archiw przyzidenta republiki Kazachstan... s. 27.

⁵⁰¹ S. Szynkiewicz, *op. cit.*, s. 250.

⁵⁰² Archiw przyzidenta republiki Kazachstan..., s. 27.

siedleńców: „...do zimy zbudowaliśmy 2 ulice, wiatr, mróz. Mieszkali po 3–4 rodziny w ziemiance. W naszej ziemiance – 11 osób”⁵⁰³.

Nieludzkie warunki bytowe nie były jedynym problemem przesiedleńców w tym okresie. To, co może przerażać, to okrutne metody, które stosował rząd, by nie doszło nawet do cienia buntu. Jeśli przed przesiedleniem z paniką i oporem walczone głównie za pomocą kłamstwa, to po przyjeździe zostało już tylko ciągle podtrzymywane zastraszanie. „Komendant przyjechał, postawił stół na polu koło tych namiotów i chciał zrobić zebranie, powiedzieć ludziom, że trzeba zaczynać tu żyć, wybrać prezesa gminy i prezesa kołchozu i brygadzystów i zaczynać budować domki ziemianki [...], ale straszne piekło robiło się, pamiętam do dziś. Ludzie krzyczeli do komendanta: »nie chcemy tu żyć i budować, weź nas z powrotem«. [...] Tak zbierali 3 dni i nie mogli ludzi uspokoić. To jednej nocy przyjechali NKWD i zabrali 5 mężczyzn i nie wrócili i ludzie przycichli”⁵⁰⁴. Ludzie trafiali do łagrów zupełnie bez powodów, lub za jakikolwiek najdrobniejszy występki, którego nikt nie trudził się udowodnić. „Kupił jakoś mój teść na bazarze paczkę tytoniu, wszedł brygadzysta, a tamten wziął i poczęstował go papierosem. A za jakiś czas teścia aresztowali i wsadzili na 3 lata za nielegalny handel”⁵⁰⁵.

Politykę tego okresu nie wystarczy nazwać jedynie totalitarną, była ona czymś więcej, czego nie można odnaleźć w żadnym innym państwie, w żadnym innym okresie. Była ona tak samo „wyjątkowa” jak główne narzędzie ówczesnej władzy – KGB. Komitet Bezpieczeństwa Narodowego John Barron określa jako: „główny czynnik regulujący sowiecką myśl, mowę i zachowanie się: główny czynnik sterujący sztuką, nauką, religią i wojskiem [...] najbardziej skuteczny aparat ucisku mniejszości narodowych, przeciwdziałający ucieczce obywateli radzieckich (ale i wywołujący te ucieczki), dozorujący jednostki, zmuszający całą ludzkość do podporządkowania się interesom sowieckiej władzy [...]”⁵⁰⁶. Zdaniem cytowanego autora fundament sowieckiej władzy „położony” został jeszcze przez Lenina, który w *Naukowych podstawach dyktatury* pisał: „Nie mniej nie więcej niż nieograniczona władza, oparta bezpośrednio o siłę, nieograniczona niczym, nieskrępowana niczym, żadnymi prawami, ani absolutnymi regułami. Nic innego niż to”⁵⁰⁷. Polityka „rozprawiania się z wrogami systemu” Stalina miała dużo wspólnego z polityką Lenina, bez wątpienia jednak przerosła ją w skali zastosowania i w okrucieństwie. W przełomowym odczycie demaskującym kult osobowości Stalina Nikita Chruszczow mówił, że wśród ofiar Stalina byli ludzie, którzy „wrogami nie byli, a jedynie popełniali błędy”. Porównując politykę wodzów komunizmu, mówił: „Włodzimierz Ilicz żądał surowej rozprawy z wrogami rewolucji i klasy robotniczej i kiedy pojawiała się taka potrzeba, korzystał z tych środków z całą bezwzględnością, ale Lenin korzystał z takich środków przeciwko rzeczywistym wrogom, a nie przeciwko tym, którzy się mylili”⁵⁰⁸. Natomiast „ofiarami despotyzmu Stalina stało się dużo honorowych, oddanych komunizmowi, znakomitych i szeregowych działaczy partii...”⁵⁰⁹. Faktycznie to był jeden z najbardziej zdumiewających punktów strategii Józefa Wissarionowicza – można

⁵⁰³ A. K. Mizier (Skobowicz), *Wspominanija. Trudnaja żyzn*, Archiw priezidenta respublikii Kazachstan..., s. 291.

⁵⁰⁴ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 46.

⁵⁰⁵ N. L. Kotwicka, *Wspominanija. Nowaja rodina*, Archiw priezidenta respublikii Kazachstan..., s. 287.

⁵⁰⁶ J. Barron, *KGB. Tajna działalność sowieckich tajnych agentów*, MŁ & AB, Warszawa 1990, s. 11.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ W. Kożynow, *Prawda stalinskih riepresij*, Algoritm, Moskwa 2006, s. 223.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

było być gorliwym komunistą i zginąć w łągrze. O jednej z takich licznych historii opowiada w swoim znakomitym, opartym na faktach filmie „Spaleni słońcem” Nikita Michajłow. Fabuła została opowiedziana przez córkę bohatera rewolucji bolszewickiej, który został rozstrzelany na mocy rozkazu władzy sowieckiej i jego żony zmarłej w łągrze. Skoro nawet entuzjaści systemu komunistycznego nie byli chronieni, to czy ktokolwiek mógł czuć się bezpiecznie?

N. Chruszczow przyczynę terroru lat trzydziestych widzi w kulcie osobowości Stalina, który „doprowadził do skupienia bezmiernej, nieograniczonej władzy w rękach jednego człowieka”⁵¹⁰. Ten bezgraniczny autorytet Stalina rozpowszechniał się na wszystkie główne aspekty społecznego życia:

Stalin – polityk, wybitny działacz polityczny, lider partii, a później całego rządu.

Stalin – utalentowany dowódca wojskowy.

Stalin – naukowiec, wybitny teoretyk w dziedzinie historii, filozofii, lingwistyki.

Stalin – specjalista w narodowych, międzynarodowych stosunkach.

Stalin – główny redaktor, widz, krytyk fundamentalnych dzieł literatury i sztuki, przywódca ideologiczny inteligencji⁵¹¹.

Zadajmy jednak pytanie: czy i jak jeden człowiek mógł nadzorować całe społeczeństwo ogromnego terytorium ZSRR? Oczywiście, że nie jest to możliwe. „Żeby trzymać w posłuszeństwie miliony osób, nie dopuszczać żadnych przejawów inicjatywy, potrzebny był nie tylko mocny system administracyjno-rządowy, ale i represyjno-policyjny system, który ostatecznie się sformułował w trzydziestych latach. Jego fundamentem były organy Narkomatu Spraw Wewnętrznych NKWD, które stopniowo odeszły od kontroli państwa, rządu, partii i podporządkowały się bezpośrednio Stalinowi”⁵¹². Organy NKWD skonstruowały rozgałęzioną sieć agentów, donosicieli, współpracowników⁵¹³. Działania ówczesnego rządu w poszukiwaniu „wrogów narodu” były pełne bezprawia i absurdu. Jednym z przykładów może być decyzja biura Centralnego Komitetu Kompartii bolszewików Kazachstanu z 19 listopada 1937 roku *O dodatkowym zwiększeniu liczby represjonowanych*. W tym dokumencie jest między innymi mowa o tym, że zgodnie z dyrektywą CK WKP(b) pojawiło się zadanie zwiększenia w Kazachstanie liczby osób zaliczanych do pierwszej kategorii antysowieckiej działalności. Początkowo miało być to zwiększenie o dodatkowe 1975 osób, następnie poprawiono: o 2000 osób zaliczanych do pierwszej kategorii i o 300 osób zaliczanych do drugiej kategorii. Z rezerwą – I kategorii 350 osób, a II kategorii 400 osób⁵¹⁴. Trudno zrozumieć tego typu decyzje. Zatem obok planowania, np. budżetu, planowano osoby, które zawinią. Co może być bardziej absurdalne od planowania liczby „winiących”?

Ale ta makabryczna polityka represyjna nie działała jedynie za pomocą stworzonych organów. Najgorsze w całym systemie było to, że pojawiło się wzajemne donosicielstwo. Kożynów, próbując rozwikłać zagadki przepełnionego terrorem roku 1937, pisze: „w kręgu moich znajomych, jeszcze w latach czterdziestych doszliśmy do wniosku, że podział działaczy roku 1937 na kategorie »ofiara« i »kat« jest bezzasadny”⁵¹⁵.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ G. Dołżenکو, *Wlijanije kulta licznosti I.W. Stalina na obiestwienno-politiceskiju, socjalno-ekonomiceskiju i kulturnuju żyznj strany*, „Istoria Kazachstana” 2004, nr 5.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ G. Kan, *op. cit.*, s. 188.

⁵¹⁵ W. Kożynow, *op. cit.*, s. 230.

Donosicielstwo było rozpowszechnione zarówno wśród przedstawicieli władzy (co udowadnia między innymi W. Kożynów⁵¹⁶), jak i wśród zwykłych ludzi. Czy to permanentny strach, czy też wszechogarniająca podejrzliwość rządu doprowadziły do tego, że społeczeństwo nawzajem pilnowało wdrażaną w życie politykę represji. Oczywiście nie można tu uogólniać, chciałabym jedynie zaznaczyć, że istnienie jednego dobrowolnego donosiela prowadziło do nieszczęść wielu niewinnych ludzi. Niektórzy z nich donosili potajemnie, inni otwarcie proponowali swoją pomoc władzom: „A byli tacy mądrzy, że na Ukrainie rządzili i tu już do komendanta podlizali się, ich komendant już wybrał za stół [...] tych lizusów wypędzili z za stołu, mówili: »że na Ukrainie nas męczyliście i tu chcecie męczyć«”⁵¹⁷. Zdarzały się też wypadki wykorzystania wszechogarniającej podejrzliwości i braku sprawdzania winy do zemsty na osobistych wrogach.

Na lata trzydzieste przypada okres rozkwitu GUŁagu. A. Sołżenicyn Archipelag porównuje do złośliwego guza zajmującego 8% kraju. „Nie było najgorsze, że guz uściskał sąsiednie organy i zmieniał ich położenie, najstraszniejsze było to, że zatruwał cały organizm, sącząc weń jad”⁵¹⁸. Kraj nawet poza murami łagrów nie był wolny. Życie „na wolności” według cytowanego autora charakteryzowały: wszechobecny strach, poczucie ubezwłasnowolnienia, przymus, skrytość, nieufność, ignorancja powszechna, dezinformacja, donosicielstwo, zaprzaństwo jako sposób bycia, rozkład moralny, kłamstwo jako sposób bycia, bezwzględność⁵¹⁹.

Zatem specjosiedleńcy borykający się z ogromem bytowych problemów poddani byli jeszcze innej próbie – psychicznemu terrorowi. „Poczucie strachu nam stale towarzyszyło w życiu, stałe groźby o tym, że odeślą na Kołymę, zmuszały do zapomnienia o wszystkim na świecie”⁵²⁰. Jak można było spokojnie żyć w sytuacji ciągłego strachu i walczyć z podejrzliwością (bo donosicielem mógłby się okazać nawet sąsiad)? Jak można było nie stracić powszechnie tęponych ideałów? Czy zesłani Polacy przetrwali tę próbę?

2.2.4 Edukacja osób deportowanych

Od 15 lutego 1937 roku rozpoczęły działalność szkoły dla dzieci przesiedleńców. Niektóre budowano, w większości jednak z powodu braku środków rozmieszczano w domach. Były to szkoły dwu-, trzy- i czteroklasowe. Najwięcej klas (7) liczyły „niepełne średnie szkoły”.

W Związku Radzieckim dzieci wiejskie miały obowiązek ukończenia szkoły czteroletniej (początkowej), a dzieci miejskie siedmioletniej (niepełnej średniej)⁵²¹.

⁵¹⁶ Jeden z przykładów, który podaje autor: W okresie od 1934 do 1939 roku partia przydzieliła stanowiska ponad 500 000 osobom – bolszewikom i należącym do partii, czyli w tak krótkim okresie 500 000 ich poprzedników musiało być za coś pozbawione stanowisk. Zob. W. Kożynów, *op. cit.*, s. 229.

⁵¹⁷ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 46.

⁵¹⁸ A. Sołżenicyn, *op. cit.*, II, s. 548.

⁵¹⁹ *Ibidem*, s. 548-565.

⁵²⁰ W.P. Czerwero, *Siemja była głęboko wierujusiej. Wspominanija*, Archiw prezydenta republiki Kazachstan..., s. 288.

⁵²¹ E. Trela-Mazur, *Losy dzieci polskich w Kazachstanie, domy dziecka i szkoły w latach 1940–1946* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 375.

Z dokumentu *Z informacji narkomu*⁵²² oświaty KAZSSR⁵²³ dowiadujemy się, że przygotowując się do rozpoczęcia roku szkolnego, władze w obwodzie północno-kazachstańskim borykały się z następującymi problemami:

1. Brak kadry nauczycielskiej – w związku z czym np. we wsi Leonidowka w szkole nie rozpoczęto nauki. Aby radzić sobie z brakiem kadry, rekrutowano nauczycieli wśród specposiedleńców, jednak to rozwiązanie nie pomogło, np. przybyło 33 nauczycieli, którzy zdobyli niepełne wyższe wykształcenie w polskich *technikumach*⁵²⁴, a wśród miejscowej ludności zatrudniono 37 osób. Mimo to wciąż brakowało 21 nauczycieli nauczania początkowego i 7 nauczycieli szkół „średnich niepełnych”.

2. Brakowało również podstawowych mebli: ławek, tablic i krzeseł, np. z potrzebnych 1447 ławek dysponowano jedynie 569.

3. Podręczniki początkowo dostarczono w języku polskim i niemieckim, jednak zwrócono się o dostawę podręczników także w języku rosyjskim w związku z tym, że „z miejsc osiedlenia żądania”.

Najwięcej środków przeznaczono na tzw. „pracę kulturalno-masową”. Jeśli na budowę szkół wyznaczono 800 000 rubli, to na działalność propagującą ideologię komunistyczną aż 190 000 rubli. Zatrudniono 59 osób, przy czym autorzy raportu zwracają się o delegowanie 18 *politproswietoragnizatorów* (polityczno oświatowych organizatorów) „dla pełnego zakresu kulturalno-masowej pracy we wszystkich miejscowościach”⁵²⁵.

Diagnostyka fatalnego stanu szkolnictwa była dość szczegółowo przedstawiona w wyżej podanym raporcie i wymagała natychmiastowej reakcji rządu. Nic jednak nie wskazuje na to, aby tak się stało i sytuacja resortu edukacji szybko uległa zmianie. Prawie trzy miesiące później od opisanego raportu pojawia się inny dokument⁵²⁶, w którym odnajdujemy te same problemy: brak wyposażenia, środków, brak kadry. Przy czym sytuacja nie tylko nie polepszyła się, ale w niektórych regionach uległa pogorszeniu. Z braku środków w rejonach osokarowskim i telmanowskim zostały zamknięte internaty, szkoły, czytelnie. Co może dziwić – w poprzednim raporcie była informacja o potrzebie „zgłoszonej przez społeczeństwo” dostarczenia podręczników w języku rosyjskim. W tym natomiast jest informacja, że brakuje podręczników w językach ojczystych przesiedleńców: polskim i niemieckim. Sądzę zatem, że potrzeba podręczników w języku rosyjskim nie była zgłoszona przez przesiedleńców, tylko raczej przez lokalną władzę. Inny wniosek płynący z tej sprzecznej informacji może być taki, że problem tkwił nie tyle w kwestii języka, w którym były drukowane podręczniki, tylko ogólnie – w braku jakichkolwiek podręczników.

Autor raportu mówi także o tym, iż nie rozpoczęto żadnej pracy nad likwidacją analfabetyzmu, a nauczyciele w ciągu trzech miesięcy nie dostali wypłaty.

Nie tylko wyposażenie szkół w kadre i sprzęt hamowało rozwój edukacji. Ogromnym problemem, szczególnie w pierwszych latach osiedlenia, były ciężkie warunki bytowe. Po pierwsze – w wielu rodzinach brakowało ubrań dla dzieci, w których mogłyby pójść

⁵²² *narkom* – narodowy komitet

⁵²³ B a j m a h a n o w, zam. narkoma proswiesienija Kaz. SSR, *Iz informacji narkomata proswiesienija KazSSR*, 1.01.1937, Alma-Ata, Archiw przyzidenta respubliki Kazachstan..., s. 291.

⁵²⁴ *technikumy* – uczelnie o profilu technicznym

⁵²⁵ *Ibidem*

⁵²⁶ W o ł o d ź k o, Zam. Narkomwnutdieł KazSSR, major gosbiezopasnosti, *Iz pisma NKWD KazSSR o niedostatkach w socjalno-kulturnom obsłużywaniju spiecpieriestelncew*, 14.03.1937 Alma-Ata, Archiw przyzidenta respubliki Kazachstan..., s. 46.

do szkoły⁵²⁷. Po drugie – dzieci od najmłodszych lat pomagały rodzinom. „W wiosce była szkoła podstawowa, jednak chodzić do niej w ogóle nie było możliwości, trzeba było pracować na kawałek chleba, pomagać rodzinie wyżyć w ciężkich warunkach. Dlatego wykształcenie i praca się zamieniały: jeden dzień szkoła, drugi dzień cielęta. Wzajemna zamiana u mnie była z synem wujka, z którym myśmy poznawali mądrości życia. Kiedy trochę dorosliśmy, poszliśmy do brygady – orać, poganiać byki”⁵²⁸.

Podobne wspomnienia odnajduję w słowach innej osoby deportowanej pani Wiktorii Cycwero: „...ukończywszy 4 klasy do szkoły nie wróciłam, pasłam krowy, później pracowałam w brygadzie”⁵²⁹. W. Cycwero zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny problem dzieci przesiedleńców w sowieckich szkołach. „Nasza rodzina była głęboko wierzącą. Od dzieciństwa modliliśmy się, świętowaliśmy wszystkie święta religijne. Ze strony dzieci z tego powodu musiałam wysłuchiwać wiele kpin, co oczywiście bardzo raniło”⁵³⁰. Obawa przed ateizacją i rusyfikacją to kolejna (obok potrzeby pomocy w domu) przyczyna tego, że wbrew obowiązkowi szkolnemu rodzice pozostawiali dzieci w domu. Obecność w szkole nie była srogo egzekwowana, a jeśli już rodzice musieli się tłumaczyć, to zazwyczaj takie wymówki jak „choroba” czy „brak odzieży” wystarczały⁵³¹.

Oczywiście jeszcze gorzej było z edukacją dorosłych. Jednym z problemów w zdobyciu wyższego wykształcenia tuż po przesiedleniu mógł być język, ponieważ większość Polaków na Ukrainie uczyło się w szkołach, w których nauczano w języku polskim. Główną przyczyną był jednak, opisany powyżej, brak środków do życia. Stąd też każde „ręce” w rodzinie, tym bardziej osoby dorosłej, były potrzebne do pracy. Kolejny problem to utrudnienia administracyjne. O swojej próbie zdobycia wykształcenia wspomina N. Kotwicka: „tak jak na Ukrainie pracowałam w szkole, tu też postanowiłam kontynuować pracę w tym kierunku. Prawdami i nieprawdami udało się otrzymać pozwolenie na podróż do rejonowego centrum. Tam poszłam do milicji i wyjaśniłam sens mej prośby, na co otrzymałam odpowiedź: »Idź do kołchozu i pracuj«”⁵³². Po kolejnych staraniach N. Kotwickiej udało się uczęszczać na zajęcia w instytucie pedagogiki i ukończyć pierwszy rok. Naukę jednak musiała przerwać. Później, po trzech latach pracy w szkole, po śmierci męża, była zmuszona jak większość wstąpić do kołchozu⁵³³.

2.3.5. Kolejne fale deportacji

Tematyka tej pracy obejmuje głównie losy Polaków zesłanych w 1936 roku. Nie sposób jednak (choćby w wielkim skrócie) nie wspomnieć o kolejnych falach deportowanych do Kazachstanu osób polskiej narodowości. Zagadnienie to jest o tyle ważne, że deportacje Polaków podczas „okupacji radzieckiej” mogły mieć wpływ na „obudzenie się” polskości w sercach ich poprzedników z roku 1936.

⁵²⁷ E. Trela-Mazur, *op. cit.*, s. 375.

⁵²⁸ F.I. Cycwero, *Obidy nie dierz, no pomniu. Wspominanija*, Archiw priezidenta respubliky Kazachstan..., s. 289.

⁵²⁹ W.P. Cycwero, *op. cit.*, s. 288.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ E. Trela-Mazur, *op. cit.*, s. 374.

⁵³² N.K. Kotwicka, *op. cit.*, s. 288.

⁵³³ *Ibidem*.

W sierpniu 1939 roku w Moskwie powstał pakt o nieagresji pomiędzy Niemcami a ZSSR podpisany przez Mołotowa i Ribbentropa. Ten dokument został następnego dnia opublikowany w gazecie „Prawda”, oczywiście nie w całości. Oprócz oficjalnej części dokument zawierał załącznik – „ściśle tajny protokół dodatkowy”⁵³⁴. W protokole tym czytamy: „...przedstawiciele obu stron omówili w surowo konfidencjonalnej rozmowie kwestię rozgraniczenia sfer wpływu w Europie wschodniej”. Jeden z czterech punktów zawierał decyzję dotyczącą losu Polski: „W przypadku terytorialnych przeobrażeń w regionach, należących do państwa polskiego, sfery wpływów Niemiec i ZSRR będą rozgraniczone wzdłuż linii rzek Narwi, Wisły i Sanu. Kwestia tego, czy byłoby pożądane w interesach obu Stron zachowanie niepodległości państwa polskiego i o granicach takiego państwa, będzie w ostateczności rozwiązana tylko na drodze przyszłych politycznych wydarzeń”⁵³⁵.

Te „przyszłe polityczne wydarzenia” (opis których do końca lat osiemdziesiątych XX wieku nie pojawił się w radzieckich podręcznikach historii) obecnie są powszechnie znane. Mam na myśli napad Armii Czerwonej na II RP i zawłaszczenie w 1939 roku 194 tys. km² terytorium Polski zamieszkałych przez 12,5 mln mieszkańców⁵³⁶. W październiku Biuro Polityczne KC WKP(b) zatwierdziło szczegółowy scenariusz uzasadnienia swych działań. „Włączenie nowych nabytków terytorialnych do Białoruskiej i Ukraińskiej SSR oraz wprowadzenie ustroju radzieckiego, nacjonalizacja wielkiego przemysłu i własności rolnej odbyć się miały na życzenie i za zgodą samych mieszkańców okupowanych („wyzwolonych”) terenów”⁵³⁷. Błyskawiczna polityka ujednociania nowo nabytych terenów skupiła się na następujących działaniach: konfiskowanie zakładów przemysłowych i nacjonalizacja majątków, kolektywizacja indywidualnych gospodarstw chłopskich, wycofanie waluty polskiej oraz nadanie radzieckiego obywatelstwa nowym mieszkańcom ZSRR⁵³⁸. Sowieckie władze pragnęły zunifikować nie tylko ustrój gospodarczy, ale też zmienić mentalność byłych obywateli Polski. Dlatego też wprowadzono aktywną propagandę ateistyczną, rusyfikowano szkoły oraz instytucje naukowe i placówki kulturalno-oświatowe⁵³⁹.

Ci, którzy mogli być szczególnie uodpornieni na rusyfikację i sowietyzację, zostali poddani represjom. Wobec części „niebezpiecznego elementu”, składającej się głównie z elit politycznych i społecznych, zastosowano liczne aresztowania. Innych Polaków (na wzór lat trzydziestych) poddano przymusowemu przesiedleniu. Tak rozpoczęła się kolejna ogromna fala deportacji.

Wysiedlenie obejmowało tzw. „polskich osadników i leśniczych” z zachodnich terenów Ukrainy i Białorusi, przyłączonych w ramach opisanej wyżej operacji. Osadnikami nazywano: byłych żołnierzy i oficerów wojska polskiego, uczestników wojny polsko-bolszewickiej w latach 1919–1920, którzy na mocy ustawy sejmowej z 17 grudnia 1920 roku otrzymali przydziały ziemi na kresach wschodnich, oraz tzw. „kolonistów” – „były to osoby napływowe, najczęściej chłopci polscy z centralnych województw II RP, którzy nabyli ziemię z parcelowanych majątków ziemiańskich”⁵⁴⁰.

⁵³⁴ Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *op. cit.*, s. 410–412.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 206.

⁵³⁷ *Ibidem*, s. 207.

⁵³⁸ *Ibidem*, s. 208

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, s. 209.

Po deportacji osadników dwa miesiące później (w kwietniu) zorganizowano kolejne przesiedlenia. Ta fala miała obejmować „rodziny osób wcześniej pozbawionych wolności przez władze radzieckie (w tym jeńców wojennych)”⁵⁴¹. Faktycznie w tym czasie deportowano rodziny „zbiegłych poza granice ZSRR (w tym pod okupację niemiecką), pozostających w niewoli niemieckiej lub radzieckiej, internowanych na Litwie lub Łotwie, aresztowanych przez władze radzieckie, oficerów i podoficerów wojska polskiego i policji, urzędników państwowych i samorządowych, działaczy społecznych i gospodarczych, i politycznych, nauczycieli wszystkich szkół i uczelni, kupców i przemysłowców, a także pewną liczbę rodzin chłopskich. Za rodzinę uważano wszystkich spokrewnionych z daną osobą i zamieszkałych w jej mieszkaniu”⁵⁴².

Osadników (kolonistów), leśniczych (pracowników korpusu straży leśnej) oraz polskich jeńców wojennych zasiedlano w obwodach: archangielskim (40 tys. osób), irkuckim (11 tys. osób), swierdłowskim (13 600 osób), mokotowskim (9142 osoby), wołogodskim, ałtajskim kraju (6 tys. osób) i innych obwodach *Russkogo Siewiera*, Uralu i Syberii⁵⁴³. W styczniu 1941 roku w 20 obwodach i regionach państwa znajdowało się 137 351 tego rodzaju „spec-przesiedleńców”.

Trzecia operacja obejmowała tzw. *bieżeńców*. Byli to uchodźcy, którym nie pozwolono na powrót do miejsc zamieszkania (na stronę niemiecką) i którzy odmówili przyjęcia paszportów radzieckich⁵⁴⁴. Oddział Specjalnych Osiedleń GUŁag NKWD nie odnotował, aby osoby deportowane w ramach „trzeciej operacji” były wywożone do Kazachstanu⁵⁴⁵.

Tuż przed wojenną agresją Niemiec na ZSRR, wiosną 1941 roku, miała miejsce kolejna deportacja. Prawdopodobnie były to rodziny osób aresztowanych po kwietniu 1940 roku oraz ci, którzy powinni byli być wywiezieni, ale z jakichś powodów tego nie zrobiono wcześniej. Rodziny wysiedlano w ramach oczyszczania nowo nabytych terytoriów w obawie przed niemiecką agresją⁵⁴⁶.

W odróżnieniu od deportacji z roku 1936 czynnik narodowościowy nie był wysuwany na plan pierwszy przy wyżej opisanych czterech operacjach przymusowego wysiedlania. Autorzy pracy *Masowe deportacje... mówią, że w tym przypadku zaważyły kryteria polityczno-społeczne: „wywożono grupy związane z przedwojennym aparatem państwa polskiego”* stanowiące zagrożenie dla powodzenia sowietyzacji⁵⁴⁷. Mimo że czynnik narodowościowy był raczej wtórny, w tych deportacjach (tak jak w tej z 1936 roku) przeważała ludność polska, ponieważ podział narodowości na kresach pokrywał się z określonymi podziałami społecznymi i politycznymi⁵⁴⁸.

Przesiedleńców z lat 1940–1941 wywożono głównie do obwodu nowosybirskiego, Kraju Ałtajskiego, Kraju Krasnojarskiego oraz Kazachstanu⁵⁴⁹.

⁵⁴¹ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach 1940–1946. Zesłańcy lat wojny*, Oficyna Artystyczno-Wydawnicza „W kolorach tęczy”, Wrocław 1997, s. 18.

⁵⁴² *Ibidem*, s. 19.

⁵⁴³ W. Biedziński, *op. cit.*, s. 635.

⁵⁴⁴ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 230.

⁵⁴⁵ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 28.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, s. 27.

⁵⁴⁷ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski (red.), *op. cit.*, s. 247.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 28.

Niektóre rodziny trafiły do miejscowości zbudowanych przez przesiedleńców z roku 1936. Nowo przybyli Polacy znacznie różnili się od swoich poprzedników. Polaków deportowanych po roku 1939 nazywano „prawdziwymi Polakami”⁵⁵⁰. Być może dlatego, że w odróżnieniu od swych poprzedników nowo przybyli Polacy mówili czysto po polsku. Oto jak wspomina swoje pierwsze spotkanie z przesiedleńcami czterdziestego roku Maria Kuberska: „...wiosną przywieźli ciężarówkami, jak i nas, do budynku, gdzie był żłobek i klub, jakichś ludzi... W naszej wsi była jedna rodzina, Sosnowscy, która rozmawiała po polsku, i z tej rodziny Józia, też uczyła się w szóstej klasie. Pobiegliśmy do tych ludzi. Ja słyszę ich mowę i nic nie rozumiem, tylko rozumiem, że oni wspominają Boga, Matkę Boską, Pana Jezusa. I jedna kobieta pyta nas, czym my palimy. A ta Józia im mówi: gnojem. Ta pani mówi: Ach Matko Boska, jakże to gnojem palić? A ta Józia jej odpowiada i tu ja pojęłam, że to Polacy przyjechali i taka mowa mi bardzo spodobała się”⁵⁵¹. Autorka wspomina, że właśnie spotkanie z tymi ludźmi spowodowało, że zaczęła uczyć się języka polskiego.

Różnica także dotyczyła statusu społecznego osób deportowanych przed ich wysiedleniem: „...kobiety i dzieci miały na sobie ładne ubrania, bo u nas takiego ubrania nie było, my byliśmy bardzo biedni”⁵⁵². Natomiast, gdy Polacy z 1940–1941 roku przybyli do Kazachstanu, to często właśnie ich poprzednicy pomagali im przeżyć⁵⁵³. Po wojnie większość osób deportowanych w latach 1940–1941 wróciło do Polski. Stało się to możliwe za sprawą polsko-radzieckiego porozumienia podpisanego 6 lipca 1945 roku *O prawie zmiany obywatelstwa radzieckiego i ewakuacji osób narodowości polskiej i żydowskiej, które posiadały do dnia 17 września obywatelstwo polskie*⁵⁵⁴. W tym roku wyjechało jedynie 22 058 osób. Największa fala repatriacji przypadła natomiast na 1946 rok – 57 672 osoby. Ogólnie w latach 1946–1948 z Kazachstanu wyjechało 62 178 osób⁵⁵⁵. Wśród nich były również zorganizowane grupy dzieci, które z różnych powodów znalazły się w radzieckich domach dziecka⁵⁵⁶. Wiadomo, że liczba repatriowanych nie odpowiada liczbie zesłanych osób. Wiele nie przeżyło wojny, niektórym z niewiadomych przyczyn nie zezwolono na powrót do kraju⁵⁵⁷.

2.3.6. Zniesienie statusu specposiedlenia

Możliwość powrotu do poprzedniego miejsca zamieszkania wyglądała inaczej w przypadku deportowanych z 1936 roku. Ci przesiedleńcy do roku 1947 wciąż mieli status „specposiedleńców” lub „specprzesiedleńców”, ten, który obowiązywał zesłanych kułaków⁵⁵⁸.

Z początkiem drugiej wojny światowej, po zawarciu radziecko-polskiej ugody, status Polaków zmienił się z „politycznie nieprawomyślnych” na „sojuszników w wojnie”. Jednak realnie sytuacja ich nie polepszyła się i jeszcze przez długie lata pozostawała nie-

⁵⁵⁰ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 55.

⁵⁵¹ *Ibidem*, s. 53.

⁵⁵² *Ibidem*, s. 54.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 57.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ E. Trela-Mazur, *op. cit.*, s. 380.

⁵⁵⁷ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 58.

⁵⁵⁸ W. Bierdinski, *op. cit.*, s. 632.

określona⁵⁵⁹. Wciąż poprzez obligatoryjną rejestrację pilnowano, by zesłańcy nie zmienili miejsca zamieszkania.

Dopiero 11 lat po deportacji sytuacja się zmieniła. „Rozkazem MWD SSSR od 7 października 1947 roku byli kulacy umieszczeni na terenie Kazachstanu zostali zwolnieni z rejestru »specposiedlenia«”⁵⁶⁰. Wraz z nimi uwolniono i Polaków, którzy mieli ten sam status prawny. Ta nagle przyznana wolność równie błyskawicznie została odebrana wraz z nadanym przez telegraf rozporządzeniem nr 406 ministra spraw zewnętrznych Siergieja Krułowa od 29 września 1948 roku⁵⁶¹. Nazwa tego rozporządzenia brzmiała dość absurdalnie: *O wciągnięciu do ewidencji Polaków wysłanych w 1936 roku z Ukraińskiej i Białoruskiej SSR, jako nieprawidłowo zwolnionych mocą rozkazu MBD Nr 001044 od 7 października 1947 roku*⁵⁶². Tym samym zwolnieni już Polacy wraz z dziećmi do lat szesnastu z powrotem zostali przywróceni do rejestru specosiedlenia⁵⁶³. Polacy byli zdezorientowani. Poszukiwali przyczyn, które mogły spowodować, że zostali im przewrócony status „specosiedleńców”. Większość z nich – jak wynika z zarejestrowanych wypowiedzi – uważała, że przyczyną może być przygotowanie do nowej wojny⁵⁶⁴.

Wszystko świadczy o tym, że specosiedleńcy żyli w sytuacji tymczasowości, nie mieli i nie znali żadnych praw oraz nie byli zorientowani w przyczynach przymusowej stalinowskiej polityki.

Co miał na myśli ówczesny rząd, używając określenia „nieprawidłowo zwolnieni”? Jak można nieprawidłowo zwolnić tych, co byli nieprawidłowo zniewoleni? Widocznie obawy przed „niebezpiecznymi” Polakami nie zmniejszyły się.

W ciągu roku wolności 20% Polaków powróciło do swoich byłych terenów zamieszkania⁵⁶⁵. Inni, być może, nie zdążyli albo w ciągu 11 lat jak mogli ułożyli sobie życie na nowym terenie. Większość z nich po prostu nie miała do czego wracać, gdyż domy, które musieli opuścić, były już własnością innych osób.

To, że niektóre osoby nie chciały już wracać, nie znaczy, że odebranie rocznej wolności nie miało dla nich negatywnych skutków. Comiesięczna przymusowa rejestracja była dla tych osób poniżeniem i przypomnieniem o tym, że wciąż są traktowani na równi z przestępcami, którzy nie mogą opuścić miejsca swego zamieszkania. A przecież większość z tych osób nie tylko nie popełniła żadnego przestępstwa, ale na równi z przedstawicielami innych narodowości pomagała w walce ZSSR przeciwko nazizmowi.

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero po śmierci Stalina. W roku 1954 mocą postanowienia Sekretarza CK Kompartii Kazachstanu została zlikwidowana część ograniczeń⁵⁶⁶. Od tego momentu „specosiedleńcy zajmujący się społecznie pożyteczną pracą mogą mieszkać w granicach obwodu republiki”. Zostały zdjęte z rejestru dzieci specosiedleńców

⁵⁵⁹ W. Bierdinskich, *op. cit.*, s. 638–639.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, s. 632.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

⁵⁶² *Ibidem*, s. 632–633.

⁵⁶³ *Ibidem*, s. 632.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, s. 663.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, s. 632

⁵⁶⁶ L. Brieżniew, Sekretar' CK KP Kazachstana, *Postanowlenije siekretariata CK Kompartii Kazachstana, o rabotie partijnych organizacij w swiazi c postanowlenijem CK PSS od 5 ijunia 1954 g. O sniatii niekotorych ograniczenij w prawowom polożenii specposielencew*, 5.08. 54, Archiw prezydenta republiki Kazachstan..., s. 90.

do lat 16. Również zwolniono z rejestru osoby, które miały więcej niż 16 lat, ale dostały się na studia⁵⁶⁷. Złagodzenie polityki wobec Polaków w roku 1954 spowodowało także, iż do Kazachstanu przybyła część Polonii z innych republik ZSRR. Ta migracja nastąpiła w ramach polityki „zagospodarowania dziewiczych ziem Kazachstanu”⁵⁶⁸. Niestety nie ma danych dotyczących dokładnej liczby tych osób⁵⁶⁹.

Propaganda partii komunistycznej nie zniknęła wraz ze śmiercią swego wodza. W wyżej cytowanym dokumencie podpisanym przez L. Breżniewa czytamy: „szeroko wytłumaczyć specposielańcom znaczenie postanowienia CK PSS »O likwidacji niektórych ograniczeń w prawnym położeniu specposielańców« jako przejaw dużej życzliwości do nich komunistycznej partii i sowieckiego rządu”⁵⁷⁰.

Likwidacja reszty ograniczeń nastąpiła dwa lata później. Wtedy w 1956 roku (20 lat po deportacji) Polacy doczekali się zniesienia statusu „specosiedlenia”⁵⁷¹.

W rozkazy UMWD Obwodu Karagandyjskiego *O zniesieniu z rejestru specosiedlenia Polaków przesiedlonych do Kazachstanu w 1936 roku* zaznaczono, że zwolnienie z rejestru specosiedlenia Polaków nie oznacza, że będzie im zwrócono skonfiskowany majątek oraz że mogą oni wrócić do poprzedniego miejsca zamieszkania⁵⁷². Dlatego też nie można było się spodziewać, że otrzymana wolność spowoduje falę migracji na Ukrainę. Deportowani Polacy nie mieli do czego wracać, a ich dzieci, które urodziły się w Kazachstanie, często nawet nie wiedziały o zesłaniu rodziców. Poza tym najtrudniejszy czas – nędzę i terror rządu Stalina Polacy mieli już za sobą. „W 1956 roku odmienili podatki i komendanturę. I urodzaj był dobry i ludzie zaczęli lepiej żyć. Naczelnicy stali duże domy budować, a biedne ziemianki remontować”⁵⁷³.

Zniesienie statutu specosiedlenia nie zapewniło jednak Polakom pełnej wolności. W stosunku do osób narodowości polskiej rząd wciąż prowadził stalinowską politykę regionalizacji, która polegała na odmiennym traktowaniu przez państwowe organy administracyjne Polaków na różnych obszarach ZSRR – od ograniczeń w uprawnieniach społeczno-kulturalnych po dyskryminację i intensywną rusyfikację⁵⁷⁴. Jeden z takich przykładów odnaleźć można we wspomnieniach F. Bogusławskiego: „Po maturze w 1960 roku pojechałem do Ałmaty na studia. Chciałem zdobyć wyższe wykształcenie energetyka. Pięć wstępnych egzaminów przyniosły mnie 23 punkty, ale na studia nie zostałem zakwalifikowany, choć innych brali z 18 punktami, a Kazachów nawet z 12 punktami po czterech egzaminach”⁵⁷⁵.

Sprawa edukacji była jednym z największych problemów nie tylko osób deportowanych, ale i ich dzieci. Formalnie Polacy byli pozbawieni możliwości kształcenia do połowy lat

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ Dosłowna nazwa akcji: *podniatije celiny*

⁵⁶⁹ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 257.

⁵⁷⁰ L. Brieżniew, *op. cit.*

⁵⁷¹ Miedwiedienko, Tiechnowicz, *Prikaz UMWD Karagandinskoj oblasti o sniatii c ucieta spieposielenija Polakow, pieriesielennyh w Kazachstan w 1936 g.*, 2.02.1956 g., Karaganda, Archiw priezidenta respubliki Kazachstan..., s. 93

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 66

⁵⁷⁴ A. Patek, *Polska diaspora w Rosji Radzieckiej i Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich* [w:] A. Wałaszek (red.), *Polska diaspora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 314.

⁵⁷⁵ F. Bogusławski, *Z kazachstańskich stepów do Sejmu RP*, Comandor, Warszawa 2005, s. 59.

pięćdziesiątych⁵⁷⁶. Spowodowało to, iż wśród Polaków nie wytworzyła się elita intelektualna⁵⁷⁷. Zdaniem P. Grochmalskiego, „Ta luka edukacyjna okazała się zjawiskiem na tyle trwałym, iż nie udało się jej przezwyciężyć nawet wówczas, gdy Polacy odzyskali możliwość zdobywania wyższego wykształcenia”⁵⁷⁸. Tylko 0,92% Polaków (4360 osób) zdobyło wyższe wykształcenie⁵⁷⁹. Przy czym większość z nich uległa rusyfikacji. Do indoktrynacji wykorzystywano przede wszystkim szkołę i środki masowego przekazu⁵⁸⁰. Polacy nie mieli możliwości rozwoju własnego życia społeczno-kulturalnego. W Kazachstanie nie było ani jednej szkoły polskiej, jedynie w kilku ośrodkach prowadzono kursy językowe⁵⁸¹. Publiczna prasa polskojęzyczna od lat pięćdziesiątych aż do rozpadu Związku Radzieckiego ukazywała się jedynie na Litwie⁵⁸².

Polacy byli również zupełnie odcięci od swojej historycznej ojczyzny. Nic dziwnego zatem, że polityka rusyfikacji – przynajmniej w obszarze asymilacji językowej – odniosła skutki. Z danych z 1989 roku wynika, iż przed rozpadem ZSRR z 59 956 zamieszkałych w Kazachstanie Polaków 76,4% było rosyjskojęzycznych⁵⁸³. Należy zaznaczyć, iż nie wskazywało to bynajmniej na brak świadomości odrębności narodowej. W Związku Radzieckim na szczęście nie była zabroniona aktywność kulturalna. Tę amatorską (zazwyczaj) aktywność władze radzieckie traktowały jako „formę oficjalnego polskiego życia kulturalnego w ZSSR”⁵⁸⁴. Przykładem takiej działalności w Kazachstanie może być organizowany w Domu Kultury Budowlanych i Metalurgów muzyczny zespół Liryka (Karaganda)⁵⁸⁵. Pewnym przełomem czy też próbą nawiązania kontaktów z historyczną ojczyzną było także otwarcie przez Jana Platera-Gajewskiego pierwszego oddziału Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej⁵⁸⁶. Jak wiadomo, większość mieszkańców Polski nawet nie wiedziała o istnieniu tak licznej diaspory w Kazachstanie. A władze PRL nie interesowały się losem osób deportowanych. Nie obejmowała ich także działalność Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”⁵⁸⁷. W Polsce z inicjatywą szerzenia kultury polskiej w Kazachstanie wyszła opozycja demokratyczna. W 1974 roku 15 intelektualistów podpisało skierowany do władz PRL list, w którym żądali „umożliwienia Polakom w ZSRR kontaktu z kulturą polską i dostępu do polskiego szkolnictwa”⁵⁸⁸. Prawdziwy przełom w tym kierunku nastąpił jednak dopiero w latach osiemdziesiątych.

⁵⁷⁶ Przykład, który cytowałam wyżej, świadczy o tym, że zniesienie ograniczeń mogło nie zostać wcielone w życie aż do lat sześćdziesiątych.

⁵⁷⁷ P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 259.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ A. Patek, *Polska diaspora w Rosji Radzieckiej...*, s. 314.

⁵⁸¹ *Ibidem*, s. 311.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ A. Patek, *Polska diaspora w republice Rosji i Wspólnocie Niepodległych Państw* [w:] A. Wasztek (red.), *op. cit.*, s. 323.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ P. Grochmalski, *op. cit.*

⁵⁸⁷ A. Patek, *Polska diaspora w Rosji Radzieckiej...*, s. 314.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

2.4. Polacy w suwerennym Kazachstanie

2.4.1. *Pieriestrojka*. Droga Kazachstanu do suwerenności

11 marca 1986 roku, po śmierci Konstantina Czernienko, Generalnym Sekretarzem został 54-letni Michaił Siergiejewicz Gorbaczow. Człowiek, który przez całe dotychczasowe życie był czynnie związany z Partią Komunistyczną⁵⁸⁹, przyczyni się w przyszłości do utraty jej roli i monopolu w rządzie oraz do rozpadu jej największego tworu – Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Jak mogło w tak krótkim czasie dojść do tego, iż jedno z najpotężniejszych imperiów, starannie budowane przez dziesięciolecia, przestało istnieć? Na wiele pytań związanych z tym zagadnieniem historycy do tej pory nie znają jednoznacznych odpowiedzi.

Jednym z głównych celów *pieriestrojki* była demokratyzacja życia społeczno-kulturowego i systemu politycznego.

Takim kluczowym hasłem demokratyzacji postulowanym i wprowadzanym w życie przez M. Gorbaczowa była *glasnost'* – swoboda słowa, która bez wątpienia, po dziesięcioleciach cenzury i uścisków, przyczyniła się dość istotnie do zmiany duchowego aspektu życia społeczności radzieckiej⁵⁹⁰.

Kolejnym ważnych krokami były propozycje zmian w politycznym ustroju państwa. Przewidywano między innymi: prowadzenie wyborów na stanowiska w organach rządowych „na podłożu alternatywnym”⁵⁹¹ i – co istotne – „proponowanie do kadry kierowniczej osób bezpartyjnych”⁵⁹². Latem 1998 roku odbyła się XIX Wszechzwiązkowa Konferencja KPZR, na której dyskutowano o potrzebie reformy w systemie politycznym i metodach jej wprowadzania. Na tej konferencji Gorbaczow (mimo iż wciąż deklarował kontynuację leninowskiej polityki narodowościowej) przyzywała na częściową decentralizację, namawia do rozszerzenia działalności organizacji narodowych w republikach⁵⁹³.

W latach 1989–1990 nastąpiły widoczne skutki zmian w polityce narodowościowej. Organizacje partyjne z poszczególnych republik zdobywały coraz więcej uprawnień, a ich interesy coraz bardziej pokrywały się z postulatami opozycyjnych ugrupowań narodowych i oddalały się od struktur związkowych⁵⁹⁴. W Kazachstanie jednym z ważniejszych efektów nowego kierunku polityki narodowościowej było odwołanie sekretarza Partii Komunistycznej KSRR Giennadija Kołbina i zajęcie jego miejsca przez Nursułtana Nazarbajewa⁵⁹⁵. Coraz większa niezależność republik szła w parze z coraz większym osłabieniem ZSRR. Jak zauważa P. Grochmański: „Gorbaczow, próbując jedynie zreformować imperium – ograniczając rolę centrum i zwiększając realne uprawnienia republikańskich nomenklatur – uruchomił proces, który przesądził o upadku ZSRR”⁵⁹⁶.

⁵⁸⁹ Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *op. cit.*, s. 577.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, s. 578.

⁵⁹¹ Do tej pory miało miejsce zjawisko „wyborów bez wyboru”, ponieważ „w wyborach” uczestniczył tylko jeden kandydat, wyznaczony przez partię komunistyczną. Zob. Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *op. cit.*, s. 579.

⁵⁹² *Ibidem*, s. 579.

⁵⁹³ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 107.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, s. 109.

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, s. 110.

14 marca 1990 roku odbył się jeden z najbardziej znaczących zjazdów deputowanych ZSSR, efektem którego było: utworzenie instytucji mocnej prezydentury, zlikwidowanie zasady p. 6 Konstytucji, zgodnie z którą KPZR była jądrem systemu politycznego oraz wprowadzenie ustawy o wielopartyjności⁵⁹⁷. Ostateczne oddalenie od władzy partii komunistycznej nastąpiło w wyniku nieudanej próby przewrotu⁵⁹⁸ zainicjowanej przez członków GKCP. Wydarzenia te przybliżyły również rozpad ZSRR.

W lutym 1991 roku w Puszczy Białowieskiej zwołane zostało tajne zgromadzenie, w którym uczestniczyli przywódcy trzech republik: Borys Jelcyn (Rosja), Leonid Krawczuk (Ukraina), Stanisław Szuszkiewicz (Białoruś). Wynikiem tego spotkania było ogłoszenie z 8 lutego *O przerwaniu układu związkowego z 1922 roku i zaprzestaniu działalności państwowych struktur ZSRR*⁵⁹⁹. Związek Radziecki przestał istnieć.

16–17 grudnia Kazachstańczycy obchodzą oficjalnie święto – dzień niepodległości. Właśnie 16 grudnia 1991 roku Kazachstan został ogłoszony niezależną republiką. Należy jednak w tym miejscu podkreślić, iż koniec lat osiemdziesiątych i początek dziewięćdziesiątych był dla kazachstańskiej polityki okresem działalności mającej na celu niedopuszczenie do rozpadu Związku Radzieckiego⁶⁰⁰. Ze wspomnień Gorbaczowa dowiadujemy się że: „Najbardziej konsekwentnie bronił ZSRR Nazarabajew”. Jednak nie tylko prezydent walczył o przetrwanie Związku Radzieckiego. Wyniki sondaży socjologicznych wśród kazachstańskiej społeczności konstatowały, iż większość Kazachstańczyków jest przeciwko rozpadowi Związku Radzieckiego. Potwierdzeniem tego są także wyniki Wszechzwiązkowego Referendum, które zostało przeprowadzone w marcu 1991 roku, gdzie blisko 90% Kazachstańczyków głosowało za utrzymaniem ZSSR⁶⁰¹. Czy mamy do czynienia z paradoksem? Naród, który ok. 200 lat był podporządkowany Rosji, walczył o niepodległość, a kiedy nadeszła taka możliwość, jej nie przyjmował. Sądzę, iż przyczyn takiego stanu rzeczy możemy doszukiwać się po pierwsze w tym, iż przez długie lata „splotu” gospodarki obydwu państw były zależne od siebie w sferze ekonomicznej; po drugie zaś, co najważniejsze (gdy mówimy o decyzji narodu), Kazachstan – jak to często jest podkreślane – był jedną z najbardziej wielonarodowościowych republik z wchodzących w skład ZSSR. Społeczności zamieszkujące Kazachstan reprezentowały kultury z różnych części ZSSR.

Fakt, iż w Kazachstanie mieszka ok. 130 narodowości i narodów, po rozpadzie ZSRR budził jednak także obawy. Kazachstańczycy spodziewali się międzynarodowościowych konfliktów wewnątrz republiki.

Problem wielokulturowości oraz międzynarodowościowych konfliktów zajmował w latach dziewięćdziesiątych bardzo ważne miejsce w kazachstańskiej polityce. Prezydent Kazachstanu N.A. Nazarabajew na VI sesji Assamblei w 1999 roku wystąpił z przemówieniem: „Liczne narody dowiedziały się, co to jest wojna, co to są głód, bezład, uchodźcy i sieroty. My wytrwaliśmy w tym wirze historii. Ani jeden Kazachstańczyk nie zginął w międzynarodowościowych konfliktach. Na naszej ziemi nie grzmiały wybuchy. Nie było przeciwstawiania się i zaciętości. Zachowaliśmy stabilność i nie pozwoliliśmy manipulować świadomością naszych ludzi różnego rodzaju ekstremistom, którzy na pewno sądzili, iż

⁵⁹⁷ Sz. M. Munczajew, W. M. Ustinów, *op. cit.*, s. 579.

⁵⁹⁸ Mowa o tzw. puczu Janajewa.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, s. 585.

⁶⁰⁰ E. Ertysbajew, *Kazachstan i Nazarabajew. Logika pieriemien*, Elorda, Astana 2001, s. 143.

⁶⁰¹ *Ibidem*, s. 143.

właśnie Kazachstan, państwo 130 nacji i narodów, stanie się korzystnym poligonem dla sił dewastacji”⁶⁰².

Mimo prób zaostrzenia konfliktu rosyjsko-kazachskiego Nazarabajew zrobił wszystko, by zachować partnerstwo z Rosją i by zdemaskować zarzuty o dyskryminacji Rosjan w Kazachstanie. Jak zauważa P. Grochmaliski, „Nazarabajew toczył podwójną grę – z jednej strony popierał działania zmierzające do coraz większej samodzielności Kazachstanu, z drugiej jednak prezentował się jako zwolennik nowej formy federacji”⁶⁰³. „Jestem tym politykiem – zwracał się do Kazachstańczyków Nazarabajew – który bardzo ciężko przeżył rozpad naszego jednolitego państwa, wy o tym wiecie. To nie było zabawą, to było naprawdę, a tu jest wiele ludzi, którzy faktycznie to przeżyli. Ja, jak i większość, na początku rozpadu i chaosu chciałem, by wydarzyło się coś takiego, co wszystko przywróci”⁶⁰⁴. Te słowa, jak podkreśla prezydent, z czasem zmieniły znaczenie – nie są wezwaniem do odbudowy ZSRR. „Dziś jestem pewien, że w ogóle wszelkie rozmowy mające na celu odbudowanie Związku Radzieckiego w tej postaci – są niebezpiecznymi tematami dla integracji”⁶⁰⁵. W zamian prezydent zaproponował Unię Euroazjatycką, w której „państwa będą łączyć się na podstawie równości, równouprawnienia wszystkich”⁶⁰⁶.

Unia Euroazjatycka na zasadzie konfederacji miałyby łączyć Rosję, Kazachstan i Białoruś oraz Tadżykistan i Kirgistan. Państwa te miałyby wspólną politykę gospodarczą, obronną i zagraniczną. Projekt ten nie znalazł jednak poparcia w Moskwie⁶⁰⁷. Stąd też większość republik byłego ZSRR wciąż łączyły się jako „Wspólnota Niepodległych Państw”. Niestety trwanie w tym związku było asymetryczne, gdyż Rosja wciąż rościła sobie prawa bycia liderem, a wiele państw w ogóle nie było zainteresowanych integracją⁶⁰⁸. Dlatego też coraz więcej państw manifestuje swoją odrębność względem Federacji Rosyjskiej. Przykładem może być chociażby Ukraina, która stara się o członkostwo w UE. Natomiast Kazachstan mimo dużych nieporozumień i zgrzytów w stosunkach rosyjsko-kazachstańskich wciąż widzi w Rosji sojusznika⁶⁰⁹. W dużym stopniu właśnie prorosyjskie nastawienie Nazarabajewa z jednej strony i manifestacja niepodległości Kazachstanu z drugiej pozwoliły prezydentowi przekonać do swojej polityki zarówno społeczność kazachską, jak i rosyjskojęzyczną zamieszkującą Republikę Kazachstanu.

Niemniej nie we wszystkich dziedzinach polityka kompromisu rozwiązuje problemy. Tak było z wyborem języka państwowego. W roku 1989 Nazarabajew zatwierdził *Ustawę o językach*, zgodnie z którą język kazachski został językiem państwowym, a język rosyjski „językiem międzyetnicznej komunikacji”. Na tym etapie decyzja ta wydawała się być optymalnym rozwiązaniem. Z jednej strony naród kazachski czuł się przytłoczony kulturą rosyjską, dlatego ogłoszenie języka kazachskiego państwowym pomogło uspokoić poczucie dyskryminacji wśród Kazachów. Zaś z drugiej to, iż język rosyjski wciąż pozostał oficjalnie w użyciu, uspokoiło inne narodowości w Kazachstanie, gdyż większość z nich nie znała

⁶⁰² *Ibidem*, s. 274.

⁶⁰³ P. Grochmaliski, *op. cit.*, s. 125.

⁶⁰⁴ N.A. Nazarabajew, *Jewrazijskij Sojuz: idiei, praktika, pierspiektiwu, 1994–1997*, FRSiP, Moskwa 1997, s. 274.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ P. Grochmaliski, *op. cit.*, s. 553–554.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, s. 547–562.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, s. 562.

języka kazachskiego⁶¹⁰. Późniejsze wydarzenia związane z uzyskaniem niepodległości przez Kazachstan i związane z tym odrodzenie zagubionej tożsamości narodowej jeszcze bardziej spotęgowały dążenie (teraz już w praktyce) do całkowitego zastąpienia języka rosyjskiego kazachskim, gdyż byłoby to najbardziej wyraźną manifestacją odrodzenia narodowościowego młodej republiki kazachskiej.

Niestety ani organizacje rządowe, ani wielonarodowościowe społeczeństwo, w tym Kazachowie, nie byli przygotowani do całkowitego przejścia na język kazachski. Dlatego też o ile w konstytucji z 1993 roku język rosyjski jest językiem „międzyetnicznej komunikacji”, to już w konstytucji z 1995 (gdzie status języka państwowego, czyli kazachskiego, pozostał bez zmian) ranga języka rosyjskiego wzrasta: „w organizacjach państwowych i organach samorządu terytorialnego na równi z kazachskim oficjalnie używa się języka rosyjskiego”⁶¹¹. Oprócz wyżej opisanych przyczyn opóźnienia przejścia na oficjalny język państwowy należy także wspomnieć o tym, że w niektórych płaszczyznach język kazachski zwyczajnie nie był „gotowy do użytku”. W obszarze nauki, prawa i techniki terminologia w języku kazachskim po prostu nie istniała⁶¹².

Dopiero od 1997 roku znajomość języka państwowego stała się całkowicie obowiązkowa⁶¹³. W praktyce batalia językowa wciąż trwa, aczkolwiek ostateczne zdecydowane posunięcia rządu z pewnością wpłyną na to, iż osoby, które będą chciały w Kazachstanie pozostać, w końcu zrozumieją, że powinny pogodzić się z tym, że dopiero znajomość języka państwowego czyni z nich pełnoprawnych obywateli tego państwa.

2.4.2. Odrodzenie się kultury polskiej w Kazachstanie. Repatriacja

Kryzys ZSRR, a następnie jego upadek były początkiem reorientacji polityki narodowościowej we wszystkich republikach wchodzących na nową drogę – niepodległości. Zamiast dotychczasowej zunifikowanej kultury rosyjsko-sowieckiej „...kulturą dominującą stała się kultura bliższego otoczenia – kultura nowo utworzonych państw”⁶¹⁴, która prężnie rozwijała się obok kultur mniejszościowych.

Przełomowym w dziedzinie „promocji” kultur mniejszościowych w Kazachstanie (w tym polskiej) był rok 1990. Wówczas do Kazachstanu przybyli pierwsi nauczyciele języka polskiego. W tym samym roku do Polski w ramach wymiany przyjechali pierwsi kazachstańscy studenci⁶¹⁵.

Z inicjatywy prezydenta Kazachstanu 1 marca 1995 roku powstało Zgromadzenie Narodów Kazachstanu⁶¹⁶ (*Assambleja Narodow Kazachstana*). Jest to organ o charakterze konsultacyjno-doradczym w sferze harmonizacji międzyetnicznych stosunków. Z woli

⁶¹⁰ A. Kuzembajuly, E. Abil, *op. cit.*, s. 359–360.

⁶¹¹ P. Grochmaliski, *op. cit.*, s. 228.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibidem*, s. 229.

⁶¹⁴ A. Sadowski, *Polacy a większości narodowe na wschodnich pograniczach* [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna*, t. 2, Trans Humana, Białystok 2001, s. 16.

⁶¹⁵ M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *op. cit.*, s. 124.

⁶¹⁶ *Assambleja Narodow Kazachstana: 10 let w mirie i soglasii, analiticeskij obzor*, Siewiero-Kazachstanskaja Nauczna Biblioteka, Informcyonno-Bibliograficeskij otdel, Pietropawłowski 2005.

społeczeństwa na czele *Assamblei* stanął prezydent republiki, który między innymi określa liczbę osób wchodzących w skład organu. Natomiast kandydaci zasilający instytucje są wybierani w *Małych Assambleach* znajdujących się w poszczególnych obwodach republiki i w miastach: Astana i Almata⁶¹⁷.

Mimo szczytnych celów Zgromadzenia Narodów Kazachstanu nie powinien umknąć uwadze fakt, że na samym początku jego istnienia prezydent wykorzystał powołaną z własnej inicjatywy instytucję w celu legitymizacji swej władzy⁶¹⁸. „Biorąc pod uwagę niełatwą sytuację tego okresu, która wiązała się z brakiem organu władzy państwowej, [...] co w połączeniu z innymi okolicznościami mogło doprowadzić do niepożądanych działań opozycyjnie ukierunkowanych sił w społeczeństwie, Assamblea wypowiedziała się za przeprowadzeniem dwóch republikańskich referendów: o przedłużeniu władzy prezydenta i przyjęciu nowej konstytucji”⁶¹⁹. W wyniku tych referendów władza prezydenta Nazarbajewa została przedłużona. Dzięki temu, być może, faktycznie udało się uniknąć „niepożądanych działań” opozycji, szczególnie tej nastawionej skrajnie narodowo. Czy jednak w państwie, w którym prezydent przedłuża swój rząd na prośbę organu, który, jak wiemy, od początku był mu podporządkowany⁶²⁰, można mówić o demokratycznych wyborach? *Assamblea* mimo wszystko z pewnością przyczyniła się do odradzania się i propagowania kultur mniejszościowych.

Gdy przyjrzymy się długiej liście⁶²¹ osiągnięć Zgromadzenia Narodów Kazachstanu w ciągu 10 lat funkcjonowania, bez cienia wątpliwości możemy stwierdzić, iż jest to ogromny krok naprzód w rozwoju kultur etnicznych.

Niemniej nie należy bagatelizować faktu, iż mimo dużej swobody i przyzwolenia na rozwój kultur narodowych, nie było mowy, by uzyskały one te same prawa co kultura kazachska. Jej rozwój stał się priorytetem zarówno dla autochtonicznej społeczności, jak i dla rządu. Taka strategia została przedstawiona oficjalnie jako jedno z zadań Zgromadzenia: „Kształtowanie kazachstańskiej tożsamości drogą konsolidacji etnosów Kazachstanu na podstawie obywatelskiej i duchowo-kulturowej wspólnoty przy centralnej roli państwowego języka i kultury kazachskiej”⁶²². Polityka priorytetu rozwoju kultury kazachskiej widoczna jest również w niesymetrycznym składzie narodowościowym członków *Assamblei*. Tak więc na samym początku istnienia organu wśród przedstawicieli 30 narodowości⁶²³ Kazachów było 84 osoby (25%), Polaków tylko 6 (1,9%), tylko 1 Tadyż (0,3%). Rosjanie, którzy byli na drugim miejscu ze względu na liczebność, stanowili 15,1% (49 osób). Przedstawiciele innych narodowości nie przekroczyli 7%⁶²⁴.

⁶¹⁷ O. Dymow, *op. cit.*

⁶¹⁸ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 229.

⁶¹⁹ O. Dymow, *op. cit.*, s. 23.

⁶²⁰ Na mocy *Położenija o Assambleje Narodow Kazachstana* z 26 kwietnia 2002 roku, nr 856, pierwszy prezydent Republiki Kazachstan jest dożywotnim przewodniczącym *Assamblei* (!). Źródło: <http://www.mank-taldyk.kz/rus/docs/polassembly>, dostęp: 16.01.2007, godz. 12.19.

⁶²¹ Wśród działań *Assamblei* należy wymienić: wprowadzenie do szkół języków mniejszościowych, powołanie na uniwersytetach fakultetów przygotowujących nauczycieli języków etnicznych, powstanie etnicznych kanałów telewizyjnych i radiowych, wydawanie etnicznych czasopism, organizowanie nauki studentów za granicą. Zob. *Assambleja narodow Kazachstana...*

⁶²² <http://www.mank-taldyk.kz/rus/docs/stratassembly>, dostęp: 16.01.2007, godz. 12.37.

⁶²³ Obecnie skład narodowościowy liczy 35 narodowości. Źródło: <http://www.assembly.kz/small.shtml>, dostęp 16.01.2007, godz. 12.55.

⁶²⁴ O. Dymow, *op. cit.*, s. 26.

Jak zauważa P. Grochmański, „Niemał połowa społeczeństwa, na którą składają się nie-Kazachowie, nie ma swojej politycznej reprezentacji. Nie można bowiem za nią uznać fasadowego Zgromadzenia Narodów Kazachstanu, instytucji o charakterze propagandowym. Społeczność ta została niemal zupełnie pozbawiona swoich przedstawicieli politycznych”⁶²⁵.

Przykładem widocznej marginalizacji kultur mniejszości jest polityka językowa. Jak już wspomniałam, ustawa o językach z 1995 roku nadała większe uprawnienia społeczności rosyjskojęzycznej. Pomimo to jawnie dyskryminowała ona osoby, które nie posługiwały się ani językiem kazachskim, ani rosyjskim. Zniknął bowiem z niej punkt zatwierdzony w konstytucji styczeniowej mówiący o tym, iż: „zabrania się ograniczania praw wolności obywateli z powodu niewładania językiem państwowym lub językiem komunikacji międzyetnicznej”. Kolejna ustawa z 1997 roku nakłada na wszystkich obywateli znajomość języka państwowego⁶²⁶. Z pewnością jest to naturalne, iż aby normalnie funkcjonować, obywatele powinni znać język państwa, które zamieszkują. Należy jednak zwrócić uwagę, iż Kazachstan znalazł się w dość specyficznej sytuacji. Trudno bowiem jest przeorganizować w tak krótkim czasie politykę językową w państwie, gdzie autochtoni od dłuższego czasu stanowili mniejszość i gdzie nawet oni przez dziesięciolecia posługiwali się głównie językiem rosyjskim. Dlatego osoby nie znające języka kazachskiego znalazły się w dość trudnej sytuacji i to zarówno młodzież, która nie może rozpocząć nowego etapu (życia zawodowego) bez znajomości języka kazachskiego, jak i osoby starsze, które powinny nauczyć się języka, by zachować swoje dotychczasowe stanowiska. Sytuacja ta wyraźnie pokazuje uprzywilejowanie prawne Kazachów. Większość z nich nawet jeśli nie posługiwała się dotychczas rodzimym językiem, miała więcej styczności z kazachską mową przede wszystkim w domu rodzinnym. O problemach młodzieży rosyjskojęzycznej z dostaniem się na studia mówi Anatol Diaczyński: „w obwodzie kokszauskim, gdzie rdzenna ludność kazachska stanowiła trzecią część, wśród przyjętych do Pedagogicznego Instytutu było 70% Kazachów”⁶²⁷.

Obawa przed wprowadzeniem języka kazachskiego była jedną z głównym przyczyn migracji ludności rosyjskojęzycznej. Z wniosków wyprowadzonych przez Henryka Jankowskiego wynika, że społeczność nie-kazachska nie boi się asymilacji, tylko zdominowania. Kazachowie – wnioskuje autor – próbują się „oczyścić” od kultury rosyjskiej. Natomiast Rosjanie na kulturę kazachską otwierać się nie chcą: „gdzie mogą, opierają się, gdzie nie – wyjeżdżają”⁶²⁸. Jeśli chodzi natomiast o ludność polską, to – jak wynika z badań H. Jankowskiego – mimo iż niektórzy rozumieją chęć Kazachów do odrodzenia własnej kultury, „wobec konfrontacji kazachsko-rosyjskiej utożsamiają się z Rosjanami. Wydaje się to być jednym z przejawów zsovietyzowania, zruszczenia się, być może też poczucia wspólnoty słowiańskiej”⁶²⁹. Tak czy inaczej ustawa o językach jest wprowadzana bardzo wolno⁶³⁰ i nie wiadomo, czy w środowiskach nie-kazachskich kiedykolwiek język kazachski na dobre wyprze rosyjski.

⁶²⁵ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 282.

⁶²⁶ *Ibidem*, s. 229

⁶²⁷ A. Diaczyński, *Teraźniejszość i przeszłość polskiej diaspory w Kazachstanie* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 585.

⁶²⁸ H. Jankowski, *Tło socjolingwistyczne kazachskiej ustawy o języku* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 568.

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ H. Jankowski, *op. cit.*, s. 568.

Wprowadzenie języka państwowego wciąż budzi dużo niechęci u ludności rosyjskojęzycznej i jest jedną z przyczyn rodzących obawę przed konfliktami międzyetnicznymi. Jak już pisałam powyżej, N. Nazarabajew niejednokrotnie zapewniał, że polityka narodowościowa skutecznie zapobiega jakimkolwiek konfliktom na podłożu etnicznym. Bynajmniej nie wszyscy uwierzyli w te zapewnienia. Franciszek Bogusławski, prezes ZPwK (Związek Polaków w Kazachstanie) w swoim wystąpieniu na zjeździe Polonii sytuację kazachstańskich Polaków przedstawił następująco: „Kazachstan zamieszkują przedstawiciele ponad 100 narodowości. I to państwo według nowej konstytucji ma stać się państwem jednonarodowościowym, z jednym językiem państwowym. Ustawa o komitecie bezpieczeństwa państwowego daje mu niespotykane nigdzie w demokratycznym świecie prawa. Czy jest tu miejsce na demokrację, czy my, troszeczkę powstawszy z kolan, nie staniemy na nie ponownie, w dodatku pod presją nacjonalizmu? [...] sytuacja jest bardzo poważna, chociaż zewnętrznie w centralnym i północnym Kazachstanie wygląda jakby w porządku. Ale już pojawiają się w prasie artykuły, w których twierdzi się, że jeśli komuś się nie podoba w Kazachstanie, może stąd wyjeżdżać”⁶³¹. W tym wystąpieniu, ale także w innych, F. Bogusławski zadaje pytanie: gdyby Polacy mieli uciekać z tego państwa, to dokąd jak nie do *Ojczyzny Przodków*?

Taki powrót kazachstańskiej Polonii obecnie umożliwia ustawa o repatriacji z dnia 9 listopada 2000 roku skierowana do Polaków, „którzy pozostali na Wschodzie, a zwłaszcza w azjatyckiej części byłego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, i na skutek deportacji, zesłań i innych przesładowań narodowościowych lub politycznych nie mogli w Polsce nigdzie się osiedlić”⁶³².

Zgodnie z § 9 tej ustawy wiza wyjazdowa w celu repatriacji może być przyznana osobie polskiego pochodzenia, która przed wejściem w życie ustawy zamieszkiwała na stałe azjatycką część Federacji Rosyjskiej lub jedną z 8 republik byłego ZSRR (w tym Kazachstan)⁶³³.

Fala repatriacyjna zaczęła się po roku 1989. Początkowo osoby przesiedlały się spontanicznie, wykorzystując kontakty rodzinne. Natomiast pierwsze próby regulacji prawnej osiedlenia się w kraju osób polskiej narodowości rząd przyjął w 1997 roku w ustawie o cudzoziemcach. Mimo że ustawa dotyczyła Polaków na całym świecie, najwięcej wniosków wpłynęło z Ukrainy i Kazachstanu⁶³⁴. Natomiast ustawa o repatriacji z roku 2000 była skierowana wyłącznie do obywateli ZSRR, przy czym była sformułowana w ten sposób, aby uprzywilejować przyjazd Polaków z Kazachstanu, których uważano za najbardziej pokrzywdzonych. Z kolei ustawa ta dyskryminowała Polaków mieszkających w takich państwach graniczących z Polską jak Ukraina, Białoruś czy państwa nadbałtyckie. Tych pięć republik zostało pominiętych, gdyż uważano, że mogą one stanowić konkurencję dla Polaków z azjatyckiej części byłego ZSRR⁶³⁵.

Najwięcej chętnych do przeprowadzki z Kazachstanu było w roku 2002. Wtedy liczba rozpoczynających postępowanie emigracyjne wyniosła 1007 osób. Natomiast rok później chętnych do repatriacji było o dwie trzecie mniej⁶³⁶. Zastanawiając się nad przyczynami pra-

⁶³¹ *O Polakach z Kazachstanu. Wystąpienie F. Bogusławskiego, prezesa stowarzyszenia na Zjeździe Polonii Świata w Krakowie, 1992, F. Bogusławski, Z kazachstańskich stepów...*

⁶³² Ustawa z dnia 9 listopada 2000 r. o repatriacji, Dz. U. z 2004 r. Nr 53, poz. 532.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ P. Hut, *Repatriacja z Kazachstanu – stan realizacji programu*, http://www.wspolnota-polska.org.pl/indeks.php?id=ak61125_3, dostęp: 18.03.2007, godz. 14.17.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 265.

gnienia osiedlenia się w Polsce rodzin z kazachstańskiej Polonii, P. Grochmański zaznacza, iż jest to w pierwszym rzędzie chęć poprawy sytuacji materialnej⁶³⁷. Taki wniosek płynie między innymi ze statystyk, według których wśród rodzin wszczynających proces repatriacji jest wiele takich, których rodzice posiadają wykształcenie średnie zawodowe, przy czym jedno z nich jest bezrobotne⁶³⁸. Gdy weźmiemy pod uwagę jeszcze kryzys ekonomiczny, jaki towarzyszył młodej republice w okresie przyzwolenia na repatriację, powyższa konstatacja wydaje się być jeszcze bardziej prawdopodobna. Niemniej nie zapominajmy o innej licznej grupie repatriantów – wykształconej w Polsce młodzieży lub osobach drugiego pokolenia również posiadających wyższe wykształcenie. Należy unikać generalizacji, gdyż chęć poprawienia sytuacji materialnej była tylko jedną z przyczyn migracji. Inne niemniej ważne powody zostały opisane wyżej. Sądzę, że właśnie suma tych wszystkich procesów charakterystycznych dla przełomu lat 1990–2000 przesądziła o chęci „powrotu” do historycznej ojczyzny tysięcy potomków deportowanych Polaków.

Obecnie, gdy sytuacja ekonomiczno-społeczna w Kazachstanie w wielu aspektach ulega stabilizacji, zainteresowanie repatriacją znacznie się zmniejszyło.

Oceniając politykę repatriacji lat dziewięćdziesiątych XX wieku, Paweł Hut zaznacza, iż nie była to do końca przemyślana akcja – co również może być powodem większej ostrożności kazachstańskich Polaków w podejmowaniu decyzji o przeniesieniu się.

Do porażek w akcji repatriacji P. Hut zalicza:

a) z repatriacji skorzystali animatorzy życia polonijnego, co spowodowało, że społeczność polska na wschodzie została pozbawiona elit;

b) przesiedleńcy przyjechali w czasie, gdy wyż demograficzny z lat osiemdziesiątych wchodził na rynek pracy, co spowodowało rywalizację i niechęć w przyjmowaniu repatriantów;

c) ponad połowa repatriantów zamieszkała w trzech województwach: mazowieckim, dolnośląskim i małopolskim, zatem migracja nie poprawiła wskaźników demograficznych w pasie wschodnim;

d) wbrew oczekiwaniom zaangażowanie władz lokalnych w pomoc przy zorganizowaniu przesiedleń nie było zbyt duże⁶³⁹.

Gdy weźmiemy pod uwagę wyżej wymienione niepowodzenia, nie dziwi ostatnie stwierdzenie P. Huta – proces adaptacji Polaków przebiegał znacznie gorzej, niż to było zamierzone⁶⁴⁰. Ani Polska, ani sami repatrianci nie byli przygotowani do tego procesu. O ile młodzież⁶⁴¹, która ukończyła studia w Polsce, miała czas na zorientowanie się w polskich realiach i opanowanie języka, to repatriowane rodziny (niektóre z nich w Polsce były po raz pierwszy) mogły mieć naprawdę duży problem z poradzeniem sobie w zupełnie nowej rzeczywistości. Zwłaszcza że większość z nich bardzo słabo posługiwała się językiem polskim.

⁶³⁷ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 265.

⁶³⁸ *Ibidem.*

⁶³⁹ P. Hut, *op. cit.*

⁶⁴⁰ *Ibidem.*

⁶⁴¹ W przypadku młodych osób, które ukończyły studia w Polsce i złożyły wniosek o wizę repatriacyjną, problemem podstawowym była (i jest) trudność z miejscem zamieszkania. W odróżnieniu od repatriowanych rodzin, które dostawały mieszkania i zapomogę od gmin, młodzież, która zostawała w Polsce na mocy art. 16 pkt 4–5 ustawy o repatriacji, musiała sobie radzić sama.

2.4.3. Kultura polska w Kazachstanie jako czynnik podtrzymywania tożsamości narodowej

Nie sposób w tej chwili odpowiedzieć na pytanie, czy i jak długo przetrwa kultura polska w Kazachstanie, która nareszcie – wraz z transformacją ustrojową – przestała być prześladowana. Jednak już teraz badacze zajmujący się kazachstańskimi Polakami nie przedstawiają zbyt optymistycznych prognoz. Tak np. A. Diaczyński, kierownik jednego z towarzystw polskich w Kazachstanie, konstatuje: „Przyszłości dla polskiej diaspory w Kazachstanie nie ma?”. Autor ten uważa, że jeśli Polacy nie powrócą do Polski, to grozi im całkowita asymilacja⁶⁴².

Dlaczego tak się dzieje? Przecież od końca lat osiemdziesiątych polskie tradycje, zwyczaje oraz język przeżywają prawdziwy renesans. Czyż nie powinny zatem zniknąć obawy o trwałość tak prężnie odradzającej się kultury?

Jak już wspomniałam, odrodzenie kultury polskiej w Kazachstanie zaczęło się pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych. Powstające w tym czasie organizacje były początkowo kontrolowane przez władze. Dopiero w roku 1994 nastąpił prawdziwy przełom w integracji Polskiej społeczności⁶⁴³. W roku tym została utworzona Ambasada RP w Ałmacie, a w Karagandzie został powołany Związek Polaków w Kazachstanie, który połączył dotychczas działające stowarzyszenia i obecnie obejmuje 12 organizacji w największych miastach, które z kolei utworzyły sieć oddziałów rejonowych⁶⁴⁴. Celem związku było „podejmowanie działań na rzecz wspierania tożsamości narodowej, rozwoju polskiej kultury, oświaty i języka”⁶⁴⁵. Istotnie zaczęto tworzyć ośrodki językowe, organizować wyjazdy kazachstańskich Polaków na święta do Polski czy odpoczynki dzieci na koloniach⁶⁴⁶.

Równocześnie wspomaganie rozwoju kultury polskiej w Kazachstanie zaczęło być także przedmiotem działalności licznych stowarzyszeń na terenie Polski. W 1990 roku przedstawiciele Kazachstanu uczestniczyli w konferencji Kraj–Emigracja i zostali przyjęci przez Jana Pawła II⁶⁴⁷. O Polonii kazachstańskiej stawało się coraz głośniejsze. Coraz więcej osób chciało też tej społeczności pomóc.

W roku 1990 w Warszawie z myślą przede wszystkim o wschodniej Polonii powstało stowarzyszenie **Wspólnota Polska**. Cele, jakie obrało stowarzyszenie, były następujące: upowszechnienie znajomości języka polskiego, wszechstronna pomoc Polakom na wschodzie, pogłębianie wiedzy w Polsce o Polonii oraz pomoc w nawiązywaniu kontaktów Polonii zachodniej ze wschodnią⁶⁴⁸. Przez te lata stowarzyszenie prężnie realizuje postawione zadanie między innymi poprzez: współfinansowanie druków niektórych książek o kazachstańskich Polakach, organizowanie kolonii polonijnych, jak również pomoc humanitarną i finansowanie spotkań Polonii⁶⁴⁹. W programie stowarzyszenia od początku dużą rolę odgrywała pomoc Polakom z Kazachstanu. Dzięki **Komisji Kazachstańskiej** powołanej

⁶⁴² A. Diaczyński, *op. cit.*, s. 686.

⁶⁴³ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 260.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, s. 261.

⁶⁴⁵ A. Patek, *Polska diaspora w republice Rosji...*, s. 232.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ J. Wroczyńska, *Wspólnota... i inni*, [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *op. cit.*, s. 96.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, s. 96.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, s. 96–102.

w 1992 roku wiedza o kazachstańskiej Polonii stawała się coraz bardziej rzetelna⁶⁵⁰. W 1995 roku w Biurze Zarządu Krajowego powołano **Zespół do Spraw Kazachstanu**, którego celem było sprowadzanie kilkudziesięciu polskich rodzin. Dzięki stowarzyszeniu udało się odnaleźć gminy, które były chętne przyjąć kazachstańskich Polaków, udzielono także dużej pomocy finansowej repatriantom⁶⁵¹.

W tym samym czasie zaczęły powstawać różne fundacje wspomagające Polonię kazachstańską, między innymi: **Fundacja Pomoc Polakom na Wschodzie** (Warszawa 1993), **Fundacja POMOST** (Radom 1994) oraz liczne stowarzyszenia: **Ostoja** (Poznań 1994), **Poznań – Czkalowo – Święci Piotr i Paweł** (Poznań 1995), **Polsko-Kazachstańskie Stowarzyszenie Przyjaźni i Współpracy w Warszawie** (1994) i inne⁶⁵².

Bardzo duża pomoc w nauce języka polskiego przyszła ze strony **Centralnego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli** w Warszawie. CODN już w roku 1990 wysłał pierwszych nauczycieli z Polski, którzy mieli uczyć języka przodków kazachstańskich Polaków⁶⁵³.

Organizacje, które powstały na terenie Polski, mają dużo wspólnych i podobnych zadań z kazachstańskim ZPwK. Jest to przede wszystkim rozwój kultury i języka polskiego wśród kazachstańskiej Polonii. Niemniej w celach tej polityki obserwujemy pewną rozbieżność. Spójrzmy, jak o podstawowej strategii ZPwK wypowiada się jego pierwszy prezes: „...w 1991 roku, po pierwszym moim spotkaniu z Polską, założyłem w Kazachstanie obwodowe stowarzyszenie, by później zorganizować ZPwK. W obu organizacjach pełniłem funkcje prezesa. Wtedy postawiłem sobie cel strategiczny – nagłośnić sprawę repatriacji w Polsce”⁶⁵⁴. Powstaje zatem pytanie: skoro prezes największej organizacji kazachstańskiej Polonii za cel podstawowy uważał repatriację (zresztą sam w końcu się przeprowadził do Polski), to czy rozwój kultury polskiej nie jest po prostu preludium do repatriacji? W jaki sposób kultura polska ma przetrwać w Kazachstanie, skoro najwięksi jej krzewiciele wyjeżdżają do Polski? Obawy te nie są bezpodstawne. Problem repatriacji to problem różnicujący strategię stowarzyszeń na rzecz kazachstańskiej Polonii działających na terenie Polski od tych organizowanych na terenie Kazachstanu. O ile w działaniach pierwszych repatriacja jest jednym z kilku celów, o tyle w kazachstańskich stowarzyszeniach polonijnych – repatriacja wydaje się być aspektem priorytetowym. Tak np. – jak zauważa P. Grochmański – „Zupełną klęskę poniósł ambitny program wyedukowania w Polsce najzdolniejszej młodzieży spośród diaspory, aby stali się oni podstawą nowoczesnej polskiej inteligencji w Kazachstanie”⁶⁵⁵. Studenci z azjatyckiej części byłego ZSRR, którzy na mocy ustawy z 9 listopada 2000 roku⁶⁵⁶ po ukończeniu szkoły wyższej w Polsce mogli w ciągu 12 miesięcy złożyć wniosek o repatriację do wojewody⁶⁵⁷, w większości skorzystali z tej możliwości. I zamiast powrócić i krzewić kulturę polską w Kazachstanie, związali się na stałe ze swoją nową ojczyzną. Władze popełniły tu kilka błędów. Najważniejszy – kończąc polskojęzyczne uczelnie, studenci i tak po powrocie do Kazachstanu nie mieliby pracy, gdyż nauczycieli języka polskiego w Kazachstanie jest

⁶⁵⁰ J. Wroczyńska, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁵¹ *Ibidem*, s. 104.

⁶⁵² *Ibidem*, s. 110–114.

⁶⁵³ *Ibidem*, s. 106.

⁶⁵⁴ F. Bogusławski, *Z kazachstańskich stepów...*, s. 127.

⁶⁵⁵ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 262.

⁶⁵⁶ Ustawa z dnia 9 listopada 2000 roku o repatriacji, Dz. U. z 2004 r. Nr 53, poz. 532.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

dostateczna ilość, a w innych zawodach jest wymagana znajomość kazachskiego⁶⁵⁸. Z pewnością nie tylko brak perspektywy zatrudnienia zaważył na tym, iż wykształcona młodzież nie wraca do Kazachstanu. Młodzi ludzie po prostu chcą zostać w Polsce i prawdopodobnie w większości z tym zamiarem podejmują tu studia. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na pewną prawidłowość – osoby, które uczą się języka polskiego i aktywnie uczestniczą w krzewieniu kultury polskiej wśród kazachstańskiej Polonii, to te, które w przyszłości chcą do Polski przeprowadzić się na stałe. Natomiast ci, którzy nie wiążą swego życia z Polską, o wiele mniej – a w większości w ogóle nie podejmują nauki języka polskiego⁶⁵⁹. Stąd obawy, że kultura polska po tak błyskawicznym odrodzeniu z czasem może znów zniknąć.

Problem tkwi nie tylko w tym, że dużo elit znających język polski wyjeżdża, ale również w ogólnym statusie kultury polskiej. W stosunku do kultur kazachskiej i rosyjskiej wciąż zajmuje ona miejsce peryferyjne. Język polski nie jest obowiązkowy i jest nauczany zazwyczaj ok. 2 godzin tygodniowo, głównie fakultatywnie. Nie ma zatwierzonego programu nauczania przez MOiN RK⁶⁶⁰ języka polskiego, polskiej geografii i historii kultury dla ludności rosyjskojęzycznej, a w związku z tym, że w domach rozmawia się w języku rosyjskim, nie ma też mowy o praktyce językowej. To wszystko powoduje brak spójności w nauczaniu, a przez to znajomość języka polskiego rzadko przekracza poziom podstawowy⁶⁶¹.

Jak widzimy, samo przyzwolenie na rozwój kultury nie wystarcza, a szybka nieprzemyślana polityka mająca na celu jej rozwój może okazać się niewystarczająca. Czasem nawet może przynieść ona efekt odwrotny od zamierzonego. Tak np. działania mające na celu wzmocnienie elity wśród polskiej diaspory spowodowały jej odpływ z kraju. Dlatego też zaczęto myśleć nad innymi rozwiązaniami, np. zamiast koncentrowania się na finansowaniu edukacji kazachstańskiej młodzieży na terenie Polski, zaproponowano przydzielenie stypendium dla młodzieży polskiego pochodzenia studiującej w republikach byłego ZSSR. Kolejną taką propozycją może być propagowanie kultury polskiej nie tylko wśród Polonii, lecz również wśród innych zainteresowanych środowisk⁶⁶². Innym rozwiązaniem jest przyznanie *Karty Polaka* – dokumentu potwierdzającego przynależność do narodu polskiego osób nie będących obywatelami Polski. Są to dość interesujące przemyślenia, aczkolwiek trudno w tej chwili odpowiedzieć, na ile powyższe propozycje okażą się bardziej skuteczne od dotychczasowych działań.

2.4.4. Przecistawianie się kościoła katolickiego ateizacji

„Modlić się nikt Ci nie zabrania,
Lecz tak... by słyszał tylko Bóg”

T. Chodkiewicz

Można śmiało zaryzykować twierdzenie, że to właśnie **Kościół katolicki** odegrał kluczową rolę w podtrzymaniu tożsamości kulturowej zarówno kazachstańskich, jak i zamieszkujących inne republiki ZSRR Polaków.

⁶⁵⁸ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 262.

⁶⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁶⁰ MOiN RK – Ministerstwo Oświaty i Nauki Republiki Kazachstan

⁶⁶¹ A. Diaczyński, *op. cit.*, s. 585; P. Grochmański, *op. cit.*, s. 266.

⁶⁶² *Ibidem*, s. 263.

By uzyskać przekonanych wiernych do krzewienia rewolucji komunistycznej, trzeba było pozbawić ich dotychczasowej wiary. Jedno z haseł lat dwudziestych brzmiało: „Walka z religią – to walka za socjalizm”⁶⁶³. Dlatego też w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pełne wykorzenienie religii stało się jednym z najważniejszych celów działalności GRU-NKWD. Represjom i aresztowaniom poddawano początkowo osoby duchowne, a później często też zwyczajnych wiernych. Wychowywanie dzieci w duchu religijnym w latach dwudziestych kwalifikowano jako agitację kontrewolucyjną. Zgodnie z art. 58 §10 UK RSFSR⁶⁶⁴ dawano za nie najcięższy wyrok – 10 lat⁶⁶⁵. Zaskakujące, ale to, co władze sowieckie z największym uporem starały się wykorzenić, najmocniej trwało. A. Sołżenicyn pisze, że były takie przypadki, kiedy jedno z rodziców w trakcie rozprawy zrzekało się wiary, by pozostać na wolności, a inne szło za wiarę do łagru. Przy czym, jak zauważa, najczęściej były to kobiety, które później określano w obozach „mniszkami”⁶⁶⁶. Oprócz represji prowadzono szeroką propagandę antyreligijną wśród społeczeństwa. W popularnych czasopismach humorystycznych, w takich jak np. „Bezbożnik”, Pop był przedstawiany jako ten, który chce jedynie sprawować władzę, odbiera pieniądze od biednych ludzi etc.⁶⁶⁷. Praktyki osób duchownych ukazywano jako zacofane, przeciwstawiano je nauce. Jako ilustrację przytoczę tu wiersz, który był umieszczony pod karykaturą w czasopiśmie „Bezbożnik”:

„Pop kadzidłem nakopcił,
Cała słoma zmokła,
Nie ma pożytku z niebiańskiej mocy
I krowa zdechła,
A przyjdzie weterynarz,
Trochę leków wyprysnie,
I z krowy zejdzie para,
Bydło powraca do życia”⁶⁶⁸.

Kościół katolicki podzielił los Kościoła prawosławnego. W pierwszej połowie lat trzydziestych regulacją działalności katolickiej zajęło się GPU. Wówczas, przenosząc, skazując oraz kontrolując księży, organizacja ta zaczęła znacznie ograniczać działalność Kościoła. Na Marchlewszczyźnie, gdzie „wychowywano prawdziwych radzieckich Polaków”, Kościół przestał istnieć już w roku 1931. Księży usunięto pod zarzutem szpiegostwa dla Polski, a z czasem zostało zabronione też przyjeżdżanie dla odprawiania nabożeństw księży z innych regionów⁶⁶⁹. Na Białorusi, gdzie ludność była bardziej podatna na kolektywizację, katolicyzm zdołał przetrwać aż do 1936 roku. Inaczej było na Ukrainie, gdzie już w 1934 roku w Kijowie nie było żadnego księdza⁶⁷⁰. W roku 1939 nabożeństwa odbywały się jedynie w dwóch kościołach (znajdujących się w Moskwie i Leningradzie), przy czym głównie dla

⁶⁶³ M. G. Pismanik, *Sowieckaja szkola i religija. Socjalno-gumanitarnyje znanja*, Moskwa 2000, <http://www.auditorium.ru/boks/288/index.html> dostęp: 20.03.2007. godz. 9.53.

⁶⁶⁴ UK RSFSR – Ugołownyj Kodeks Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki

⁶⁶⁵ A. Sołżenicyn, *op. cit.*, t. I, s. 45–46.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ Zob. A. Liwyszyn, I. Orłow, *Włast' i obsistwo. Dialog w pismach*, ROSSPEN, Moskwa 2002.

⁶⁶⁸ *Ibidem* (tłum. własne).

⁶⁶⁹ M. Iwanow, *op. cit.*, s. 120.

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

dypłomatów innych krajów⁶⁷¹. Czy był to koniec Kościoła katolickiego? Formalnie na długie lata tak, ale dzięki często bohaterskiej pracy polskich księży i niezłomnej wierze wśród ludzi, nie był to koniec religii katolickiej.

Bardzo mocną propagandę ateistyczną prowadzono w szkołach radzieckich. Dzieci z polskich rodzin, które były wychowywane w duchu religijnym, stawały się obiektem szyderstw zarówno ze strony nauczycieli, jak i innych dzieci. Pilnowano również, by dzieci nie nosiły krzyżyków i medalików⁶⁷².

Przez długie lata swego funkcjonowania „szkoła sowiecka (razem z przedszkolem) była ważniejszym ogniwem partyjno-państwowego systemu ateizmu”⁶⁷³. Dla nauczycieli (nawet takich przedmiotów jak fizyka i matematyka) opracowywano materiały dydaktyczne i broszury, które miały pomóc z religii uczynić „obraz wroga” w myślach uczniów. Ministerstwo nakazywało szkołom opracowywanie specjalnych planów pracy ateistycznej wśród uczniów i nauczycieli. Wymagane również było przeprowadzenie antyreligijnych przedsięwzięć (lekcje, rozmowy, dyskusje, „wieczory pytań i odpowiedzi”). Powstawały koła ateistów, uczniowie redagowali ateistyczne gazety czy plakaty ścienne, w których krytykowano wszelkie przejawy religijności⁶⁷⁴.

Aby politykę ateizacji skutecznie wdrażać w życie, władze sowieckie gorliwie pilnowały, by ich praktyk „nie popsuto” przez wychowanie w rodzinie. Praktyki religijne wierzących rodziców były traktowane jako „szkodliwy wpływ” na dzieci. Reedukacja gorliwie wierzących przesiedleńców była jednym z dużych „wyzwań” dla władzy komunistycznej. W raporcie czkałowskiego rejonowego oddziału MGB możemy przeczytać: „w rejonie znajduje się 14 specprzesiedleńczych wiosek, w których mieszkają Niemcy i Polacy. Wśród Niemców i Polaków istnieją religijne sekty, które gromadzą się w różnych domach przesiedleńców i przeprowadzają religijne rytuały, a razem z tym prowadzą antysowiecką agitację skierowaną na oderwanie młodzieży od kulturalno-oświatowej i społecznej pracy przeprowadzanej w wiosce”. W tym samym raporcie jest mowa o likwidacji jednej z grup religijnych⁶⁷⁵. Przewodniczących aresztowano i skazano zgodnie z art. 58 UK RSFSR. Jak już wspominałam artykuł ten był stosowany wobec „działaczy kontrewolucyjnych” i liczył 14 paragrafów: od pozbawienia wolności na nie mniej niż 6 miesięcy do rozstrzelania⁶⁷⁶.

Niemniej nawet takie surowe kary nie zawsze odstraszały ludzi. „Choć nam nie pozwalała władza wierzyć w Boga, ale ludzie wierzyli. Gdy żyliśmy w ziemiankach, to każdej niedzieli czy święta zbieraliśmy się po 10–20 osób na wspólny różaniec. Na każdej uliczce zbierało się po kilka osób, nieraz tak było, że władze rozpędzali zebranych ludzi, nakładali mandaty na tych, co przyjmowali w domach. Więc musieli zakrywać okna i cichutko zbierać się i modlić się bez śpiewu”⁶⁷⁷.

Utrzymanie dawnych zwyczajów było ogromnie trudne, np. nie sposób było uzyskać czasu wolnego od pracy w święta, nie było też zapasów żywnościowych, by przygotować

⁶⁷¹ *Ibidem*, s. 124

⁶⁷² S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 246–247.

⁶⁷³ M.G. Pismanik, *op. cit.*

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

⁶⁷⁵ W n u k o w, Zam. Nacz. Czkałowskiego PO MGB, letinanc GB, *Iz sprawy Czkałowskiego Rajotdela MGB Kokcietawskomu Obkomu KP(b)K*, 10.10, 1952, APRK.F.708. Op.16/2. D.54. L.150-154, *Archiw prezydenta republiki Kazachstan...*, s. 79.

⁶⁷⁶ *Archiw prezydenta republiki Kazachstan...*, s. 13.

⁶⁷⁷ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 88.

potrawy świąteczne, a mimo wszystko Polacy robili wszystko, aby nawet w takich warunkach uczcić Wielkanoc i Boże Narodzenie⁶⁷⁸. Oczywiście wszystkie spotkania religijne przed wojną odbywały się bez udziału księży. W 1936 roku żaden z księży nie był wysiedlony razem z deportowanymi. Natomiast poczynając od roku 1941, wśród aresztowanych i zesłanych zaczęli się pojawiać także polscy księża. Ci, którzy byli aresztowani na początku wojny, powrócili wraz z armią Andersa do ojczyzny. Ci, którzy przybyli pod koniec wojny, po jej zakończeniu pozostali w sowieckich łagrach⁶⁷⁹. W latach 1941–1942, co prawda w bardzo ograniczonym zakresie, ale w niektórych regionach kapłani wojskowi pełnili posługę religijną wśród polskiej ludności. Niemniej większość nie miała styczności z księdzem i podstawową formą życia religijnego pozostawała modlitwa⁶⁸⁰. Po ewakuacji wojska polskiego pozostało tylko trzech kapłanów: ks. Tadeusz Fedorowicz, ks. Ryszard Grabski i o. Albin Janocha, którzy jednak wkrótce, bo w 1942 roku, zostali aresztowani (jako szpieczy)⁶⁸¹. Odwilż nastąpiła w latach 1955–1958, wtedy zwolnieni z łagrów księża polscy aktywnie rozpoczęli swą działalność wśród wierzących⁶⁸². Trzeba tu wymienić bardzo wybitne osobowości, które należały do tej nielicznej grupy katolickich księży (pochodzących z Ukrainy) działających we wspomnianym okresie: Bronisław Drzepecki (1906–1973), Józef Kuczyński (1904–1982), Władysław Bukowiński, o. Serafin Kaszuba. Nawet w tym okresie największej jak dotychczas wolności religijnej praca księży wciąż była pod ścisłym nadzorem i na wszelkie sposoby starano się ją ograniczyć. Niemniej nastąpiło duże ożywienie religijne. Powstawały kaplice, ludzie z ogromnym entuzjazmem szli na spotkania z duchownymi, a śluby legalizowały nawet osoby partyjne⁶⁸³. Oto jak Maria Kuberska wspomina pracę księdza J. Kuczyńskiego: „jak wspomnę, jak ciasno było w tej kaplicy. W zimę nikt nie palił, a było zawsze gorąco, prawie dusili się i mdleli ludzie, ale każdy chciał zobaczyć księdza. Latem prosił ludzi, by choć troszkę swobodniej było... on prosi ludzi: »proszę wyjść«, a jedna kobieta mówi po ukraińsku: »ja 25 lat nie widziałam księdza i nie wyjdę«”⁶⁸⁴.

Niestety po dwóch latach tolerowania przez władze wszystkie kaplice zostały zamknięte, a księży (którym niesprawiedliwie zarzucono przestępstwa kryminalne bądź szpiegostwo) aresztowano. Ks. Kuczyński otrzymał aż 10 lat więzienia, ks. Drzepecki 7 lat, ks. Bukowiński 3 lata⁶⁸⁵. Życie religijne znów zeszło do podziemia. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku taką niebezpieczną służbę pełniło już tylko dwóch księży: Władysław Bukowiński (po wyjściu z więzienia) i Serafin Kaszuba⁶⁸⁶.

Dopiero po konferencji pokojowej w Helsinkach, gdy ZSSR zliberalizowało swoją politykę religijną, Kościół katolicki na dobre „wyszedł z podziemia”. W 1977 roku zarejestrowano pierwsze dwie parafie: w Karagandzie i w Tainczy. Zaczęły się także pojawiać kaplice oraz nowi duszpasterze.

⁶⁷⁸ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 247.

⁶⁷⁹ A. Hlebowicz, *Kościół katolicki w Kazachstanie* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 495.

⁶⁸⁰ S. Ciesielski, *Polacy w Kazachstanie w latach...*, s. 249–253.

⁶⁸¹ *Ibidem*, s. 259.

⁶⁸² R. Dzwonkowski, *Praca księży polskich w Kazachstanie po II wojnie światowej* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 480.

⁶⁸³ *Ibidem*, s. 480.

⁶⁸⁴ M. Kuberska, *op. cit.*, s. 72.

⁶⁸⁵ A. Hlebowicz, *op. cit.*, s. 497.

⁶⁸⁶ R. Dzwonkowski, *op. cit.*, s. 481.

Kolejny bardzo ważny okres dla społeczności katolickiej i rozpowszechniania się jej wiary w Kazachstanie rozpoczął się na początku lat dziewięćdziesiątych. W 1991 roku takim istotnym wydarzeniem był ingres biskupa Jana Pawła Lengi, a w roku 1993 nawiązanie oficjalnych stosunków pomiędzy Watykanem a Republiką Kazachstanu. W 1992 roku w Kazachstanie przyjęte zostało postanowienie *O swobodzie wyznania i religijnych zrzeszeń*, na mocy którego ogłoszono równość wszystkich konfesji, odłączenie religii od państwa i zakaz organizacji politycznych zrzeszonych na religijnej podstawie⁶⁸⁷.

Władze Kazachstanu do religii katolickiej od początku były nastawione bardzo pozytywnie. Świadczą o tym liczne działania prowadzone w kierunku nawiązania przyjaźni pomiędzy państwem a katolickimi duchownymi. Jednym z dowodów na to jest fakt, iż pierwszym nuncjuszem apostołskim w Kazachstanie został najpierw jeden Polak – ks. abp Marian Oleś, a następnie drugi – ks. abp Józef Wesołowski. Kolejne ważne wydarzenie miało miejsce 24 września 1998 roku podczas wizyty N. Nazarbajewa w Stolicy Apostolskiej. Wówczas doszło do podpisania umowy międzynarodowej między Watykanem a Kazachstanem⁶⁸⁸.

Natomiast niewątpliwie najbardziej znaczącym i niezapomnianym przeżyciem dla wiernych Kościoła katolickiego była dziewięćdziesiąta piąta podróż Jana Pawła II, podczas której w dniach 22–25 września 2001 roku Ojciec Święty odwiedził Astanę. Był to też kolejny ukłon ze strony władzy w stronę wolności religijnej, gdyż prezydent mułmańskiego państwa z ogromną gościnnością przyjął najważniejszą osobę Kościoła katolickiego⁶⁸⁹. Istotnym faktem, o którym należy wspomnieć jest to, iż pielgrzymka Ojca Świętego odbywała się tuż po atakach w Nowym Jorku i Waszyngtonie. Natomiast gościnność, z jaką został przyjęty Ojciec Święty, świadczy o tym, iż Kazachstan w odróżnieniu od większości pozostałych państw mułmańskich jest daleki od antagonizmów religijnych. Istotnie, o ile istnieją spory między ludnością autochtoniczną a rosyjskojęzyczną na tle językowym, to zupełnie ich nie ma na płaszczyźnie religijnej. Tak np. w Tainczy – jednym z niedużych miast Kazachstanu – meczet, cerkiew i kościół znajdują się na jednej ulicy.

Pokróćce opisana historia Kościoła katolickiego na terenie obecnego Kazachstanu wskazuje na to, iż długie lata polityki ateizacji w ostateczności nie przyniosły zamierzonych skutków. Katolicyzm⁶⁹⁰ obok islamu i prawosławia obecnie jest jednym z najważniejszych wyznań w Kazachstanie. I nic na to nie wskazuje, aby w przyszłość miało się coś zmienić. Przeciwnie – dzięki pomocy udzielanej przez „Caritas” i poszczególne diecezje z Polski są budowane, odnawiane i wyposażane coraz to nowe kościoły i kaplice. Ponadto dostarczane są również książki do nauki języka polskiego oraz organizuje się kolonie dla polskich dzieci ze Wschodu. Często też zakonnice prowadzą żłobki dla dzieci, gdzie zaznajamiają je z polskimi tradycjami. Nierzadko przy kościołach organizowane są kursy języka polskiego. Poza tym wierni mają możliwość uczestniczenia w nabożeństwach w tym języku⁶⁹¹. Jak widzimy, rola Kościoła katolickiego nie ogranicza się do rozwoju życia religijnego. Działające w Kazachstanie parafie również aktywnie uczestniczą w organizacji życia społeczno-

⁶⁸⁷ A. Kuzembajuły, E. Abil, *op. cit.*, s. 372.

⁶⁸⁸ P. Grochmański, *op. cit.*, s. 267.

⁶⁸⁹ Ks. H. Majkrzak, *Kazachstan. Kraj i Kościół katolicki*, <http://scj.pl.misje/kazachstan/kazachstan.html>, dostęp: 20.03.2007, godz. 14.21.

⁶⁹⁰ Religie tę na terenie Kazachstanu wyznaje 20 narodowości – 360 tys. Osób. Zob. [w:] P. Grochmański, *op. cit.*, s. 266.

⁶⁹¹ J. Plewko, *Polski kościół katolicki wobec diaspyry* [w:] A. Walaszek (red.), *op. cit.*, s. 506–507.

-kulturalnego, nauce języka polskiego, polskiej kultury – stają się zatem „głównym czynnikiem skupiającym rozproszone środowiska polskie”⁶⁹².

Dlatego można śmiało powiedzieć, że Kościół i wiara wciąż pełnią rolę strażnika tożsamości i kultury polskiej w Kazachstanie. Być może właśnie dzięki temu polskość w „krajnie stepów” przetrwa.

2.4. Podsumowanie. Od rusyfikacji i sowietyzacji ku tożsamości kulturowej

Wraz z osłabieniem, a następnie upadkiem „żelaznej kurtyny” świat zaczął dowiadywać się coraz więcej o Polakach zamieszkujących państwa byłego ZSRR. Przestało też być tajemnicą, iż należeli oni do narodowości, które pod tym czy innym względem były niewygodne zarówno dla władzy Rosji carskiej, jak i radzieckiej. Dlatego też razem z innymi nacjami Polacy byli poddawani eksperymentowi wynarodowienia. Kazachstan był jednym z głównych miejsc tego eksperymentu.

Historii Kazachstanu nie sposób opisywać oddzielnie od historii Rosji, gdyż, poczynając od XVIII wieku do lat dziewięćdziesiątych XX wieku, Kazachstan był częścią – a właściwie peryferią – tego mocarstwa. Historię zarówno Rosji, jak i innych republik po latach zakłamań „pisze się” na nowo, dlatego też wciąż wymaga ona uważnego spojrzenia badaczy.

Pisząc ten rozdział, analizując literaturę zarówno kazachstańskich naukowców, jak i rosyjskich, a także polskich, nieraz spotkałam się z odmienną interpretacją szczególnie współczesnych zdarzeń politycznych. Zapoznanie się z tymi odmiennymi stanowiskami, jak sądzę, pozytywnie wpłynęło na obiektywizm pracy.

„Szkielec” historyczny w tej części jest tylko tłem, które może pomóc lepiej zrozumieć procesy związane z utrzymywaniem i kształtowaniem się kultury polskiej diaspory w Kazachstanie.

W rozdziale tym skoncentrowałam się szczególnie na dwóch aspektach:

a) pierwszy – polityka zniewolenia Kazachstanu przez Rosję carską, a potem Rosję radziecką;

b) drugi – los polskiej diaspory na terenie Kazachstanu, a w szczególności osób deportowanych w 1936 roku i ich potomków, gdyż stanowią oni obszar moich zainteresowań badawczych.

Obszar pierwszy jest niezwykle istotny, ponieważ wiąże się z polityką rusyfikacji oraz sowietyzacji osób zamieszkujących Kazachstan, co z pewnością znacząco wpłynęło na kształtowanie się tożsamości Kazachstańczyków – w tym Polaków.

Jak ukazują fakty historyczne, polityka rządu rosyjskiego, począwszy od momentu przyłączenia Kazachstanu, cechowała się niedomówieniami, kłamstwem, terrorem oraz uzurpacją praw do terytorium oraz niszczeniem kultury kazachstańskiego narodu. Rząd Rosji carskiej (nie dostrzegając piękna kultury autochtonów) politykę rusyfikacji utożsamiał z „ucywilizowaniem” Kazachów. Autochtonów rusyfikowano za pomocą edukacji i polityki przesiedlenia ludności rosyjskojęzycznej. Wtedy też, w wieku XIX, traktując Kazachstan jako część Rosji (o surowszym klimacie i dość dużej odległości od centrum), zaczęto przeprowadzać zesłania przymusowe. Tak w Kazachstanie pojawili się pierwsi Polacy. Już wtedy zapoczątkowano politykę „reedukacji” „niewygodnych” ludzi za pomocą ciężkiej pracy i ostrej kontroli (cen-

⁶⁹² J. Plewko, *op. cit.*, s. 507.

zura, zastraszanie, kary). Polacy potrafili jednak nawiązać bardzo przyjazne stosunki z autochtonami, pomagając sobie wzajemnie w niełatwych warunkach. Polscy zesłańcy dostrzegali inność i piękno kultury kazachskiej – w odróżnieniu od rosyjskich uzurpatorów, którzy traktowali zwyczajnie kazachskie jako zacofane i niegodne zainteresowania.

Po zwycięstwie bolszewików w 1918 roku zaczął się drugi okres zniewolenia Kazachstanu i jego narodu. Państwo to, uwolnione od carskiej władzy Rosji, zostało podporządkowane rosyjskiej władzy socjalistycznej. Gdy Kazachstan został ujarzmiony, władza radziecka zaczęła kontynuować narodowo-demograficzną politykę carskiej Rosji, której celem od zawsze było: „coraz większe przywiązywanie”⁶⁹³ Kazachstanu do Rosji. Proces rusyfikacji Kazachstańczyków trwał zatem bardzo długo, a po zwycięstwie bolszewików doszedł inny bardziej intensywny proces – „sowietyzacji”. Miał powstać zupełnie nowy typ człowieka – proletariusza-socjalisty. Uwierzono, że człowieka można zmienić poprzez pracę i ateizację. Praca była środkiem na wszystkie „choroby starego systemu”. Bardzo popularnym w latach trzydziestych był np. temat „przeróbki”, „przetapiania” za pomocą pracy przestępców, którzy mieli zrozumieć, że nie są karani w obozach pracy, tylko socjalizowani. Ale nie tylko osoby popełniające przestępstwa były „przerabiane”, dotyczyło to też wszystkich, którzy nie podporządkowywali się ideom komunizmu. „Trud w radzieckich warunkach był uważany za przeobrażającą siłę, ponieważ był kolektywnym i wzbudzał świadomość wspólnego celu. Przy starym ustroju trud pozbawiał sił i męczył duszę, przy socjalizmie napełniał życie sensem”⁶⁹⁴. Rewolucja październikowa była traktowana jako zupełnie nowy etap w życiu ludzi – jako moment „narodzenia się na nowo”⁶⁹⁵ – proletariusz miał zrozumieć, jak był oszukiwany przez kapitalistów i osoby duchowne. Miał od tej pory wierzyć jedynie w słuszność partii komunistycznej. W ideologii komunizmu nie było miejsca na narodowość, religię i własność. Miała panować równość między wszystkimi na całym świecie, zgodnie z hasłem – „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się”. Z tym, że była to specyficzna równość, nie mająca nic wspólnego z tolerancją. Ta równość była unifikacją i zrównaniem raczej niż równością. Internacjonalizm w proletariackim rozumieniu nie był współpracą narodów dla dzielenia się doświadczeniami, wzajemnej współpracy i wzbogacania się kulturowego. Był on łączeniem się klasy robotniczej w celu zwycięstwa komunizmu na całym świecie. Stanowił on cel podstawowy, dla realizacji którego wymyślano coraz to nowe środki. Nawet rusyfikacja początkowo straciła swoje priorytetowe znaczenie, co więcej – polityka Lenina przewidywała *autochtonizację*, by sowiecka elita składająca się z różnych narodowości poszukiwała coraz więcej zwolenników systemu komunistycznego. Polacy mieszkający na kresach mieli być pomostem, dzięki któremu komunizm miał przeniknąć do „burżujskiego” świata kapitalistycznego. Pomimo to wbrew oczekiwaniom eksperyment polonijny, jak i inne próby „przeróbki” człowieka, nie powiódł się. Dlatego też coraz bardziej umacniała się inna polityka. Ci, którzy w ZSRR ideologii komunistycznej nie rozumieli bądź nie chcieli jej przyjąć, zostali poddani represjom. Zaczęły się masowe deportacje, powróciła też polityka rusyfikacji, tym razem, by odizolować niebezpieczny element, który nie poddawał się „przeróbce”, od rodaków mieszkających w ojczyźnie historycznej.

⁶⁹³ A. Kuzembajuly, E. Abil, *op. cit.*

⁶⁹⁴ S. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism, Ordinary Life In Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, USA 2000, tłum. Rosyjskie: *Powsiedniwnyj Stalinizm*, ROSPEN, Moskwa 2001, s. 94.

⁶⁹⁵ *Ibidem.*

M. Iwanow nazwał Polaków „narodem najbardziej ukaranym” roku. Jest w tym dużo prawdy. Za czasów Rosji carskiej zsyłano tych Polaków, którzy walczyli o wolność, za czasów Rosji radzieckiej represjom poddawano najpierw tych, którzy się sprzeciwiali systemowi, a później już po prostu deportowano według wskaźnika narodowościowego. W 1936 roku „oczyszczano” granice. Tuż przed II wojną światową „oczyszczano” nowo zdobyte tereny (należące wcześniej do Polski) z osób, które mogłyby się sprzeciwić sowietyzacji. I choć czynnik narodowościowy w latach 1940–1941 znów odszedł na drugi plan, wiadomo, iż większość deportowanych była polskiej narodowości.

Większość Polaków zesłanych w XIX wieku i deportowanych w latach 1940–1941 powróciła do ojczyzny. Współczesną diasporę polską w Kazachstanie stanowią głównie Polacy zesłani z roku 1936. Jest to bardzo specyficzna grupa. W odróżnieniu od rodaków, o których mówiłam wyżej, Polacy deportowani w 1936 roku przed wysiedleniem mieszkali na Kresach, czyli na ziemiach zabranych Polsce w wyniku I i II rozbioru. Mimo świadomości swojej narodowości i podtrzymywaniu tradycji byli już wtedy oderwani od historycznej ojczyzny. Właśnie tych Polaków i ich potomków nazwałam – Polakami kazachstańskimi i im poświęcam swoją pracę. Mieszkający na Kresach, poddani najpierw eksperymentowi polonijnemu, następnie wywiezieni do Kazachstanu i tam poddani długoletniej sowietyzacji i rusyfikacji, dopiero w latach dziewięćdziesiątych otrzymali możliwość kontaktu ze swoją historyczną ojczyzną, a nawet szansę „powrotu” do niej. Kazachstan w tym samym czasie otrzymał długo oczekiwaną wolność. Niestety obserwujemy, iż tak korzystny zwrot wydarzeń wciąż nie jest zadowalający:

a) po pierwsze – okazuje się, że z wolności Kazachstanu większość społeczeństwa nie była zadowolona, szczególnie ta rosyjskojęzyczna;

b) po drugie – w Kazachstanie zamiast demokratycznego ustroju utrzymuje się klanowość i dyktatura prezydenta;

c) po trzecie – Rosja i Kazachstan nie chcą stracić korzystnego partnerstwa, niemniej roszczenia Rosji do roli mocarstwa powoduje, że stosunki rosyjsko-kazachstańskie trudno nazwać partnerskimi; Kazachstan wciąż pozostaje pod wpływem Rosji;

d) po czwarte – odzyskiwanie tożsamości narodowych przez kazachstańską ludność, a w szczególności nadawanie priorytetowego znaczenia przez rząd rozwojowi kultury kazachskiej, spowodowały rozwój nacjonalizmu i liczne migracje społeczności rosyjskojęzycznej.

Polityka odrodzenia się tożsamości kulturowej u narodowości zamieszkujących Kazachstan budzi też szereg innych wątpliwości. Nauczanie języków narodowych jest prowadzone głównie fakultatywnie, a przedstawiciele mniejszości wciąż nie mają swoich reprezentantów w rządzie. Zgromadzenie Narodów Kazachstanu ma charakter głównie propagandowy, przy czym i w tej organizacji przeważają Kazachowie.

Jeśli chodzi o diasporę polską, to należy tu zwrócić uwagę też na inne problemy. Po pierwsze – polityka repatriacji prowadzona w stosunku do Polaków okazała się nieprzemyślana, co spowodowało zamiast wykształcenia elity polskiej diaspory jej znaczący odpływ. Po drugie – odrodzenie się tożsamości kulturowej, mimo dużego rozmachu, nie objęło wszystkich polskich rodzin. Wydaje się, że zainteresowane polskością są przede wszystkim te osoby, które chcą wyemigrować do Polski. Przy czym przyczyny repatriacji też budzą kontrowersje. Najwięcej osób wyjechało do Polski w czasie, gdy Kazachstan był w bardzo trudnej i niepewnej sytuacji społeczno-ekonomicznej. Należy zwrócić uwagę, iż w tym okresie dużo Polaków wyjechało także do Rosji. Zatem niekoniecznie emigracja jest znakiem chęci powrotu do ojczyzny historycznej. Trwałość kultury polskiej diaspory, ale

też i kultur innych mniejszości w Kazachstanie, wciąż stoi pod znakiem zapytania. Nie wiadomo, czy po tak błyskawicznym odrodzeniu się kultury mniejszościowe przetrwają. Większość Polaków na terytorium Kazachstanu wciąż rozmawia w języku rosyjskim i ubolewa nad rozpadem ZSSR. Czyżby eksperyment rusyfikacji po części się udał i czy (gdy wszyscy chętni wyjadą do historycznej ojczyzny) polskiej kulturze po dziesięcioleciach walki grozi zaniknięcie? Szerzej nad problemami zasygnalizowanymi w tym rozdziale zastanowię się w części badawczej.

ROZDZIAŁ 3

„Tożsamość jako narracja o autobiografii” – metodologia badań własnych

3.1. Cel, problemy główne i teren badań

Niniejszy projekt badawczy jest głosem w rozważaniach dotyczących tożsamości kulturowej kazachstańskich Polaków, a szerzej – „człowieka pogranicza” w globalizującym się świecie. Głównym celem badań jest zatem: **charakterystyka tożsamości kulturowej „człowieka pogranicza” w kontekście tendencji globalizacyjnych**. Takie sformułowanie tematu zobowiązuje do rozpatrywania tożsamości człowieka w szerokiej perspektywie czasowej. Stąd też pragnę zarówno prześledzić proces kształtowania się tożsamości w ramach historii życiowych poszczególnych jednostek, jak i ukazać trajektorię tożsamości na przestrzeni kilku pokoleń. Taki zabieg pozwoli na dostrzeżenie zmian w tożsamości kulturowej, jakie mogły nastąpić w wyniku dynamicznych przeobrażeń społeczno-kulturowych ostatnich dziesięcioleci.

Diaspora polska w Kazachstanie jest niezwykle wdzięcznym podmiotem badań, który – jak sądzę – może pomóc „rzucić światło” na wiele aspektów związanych z tożsamością kulturową. Między innymi dlatego, że już co najmniej trzy pokolenia kazachstańskich Polaków żyją w warunkach pogranicza międzykulturowego, przy czym każde z trzech analizowanych przeze mnie pokoleń było świadkiem radykalnej zmiany społeczno-kulturowej⁶⁹⁶. W wyniku zniesienia „żelaznej kurtyny” (czego następstwem są między innymi nasilające się kontakty z historyczną ojczyzną) społeczność ta doświadcza też skutków postępującej globalizacji. Ostatnim dość istotnym czynnikiem przemawiającym na rzecz wyboru tej grupy badawczej jest fakt, iż w wyniku przymusowego odizolowania od świata Polacy zesłani do Kazachstanu jeszcze do lat sześćdziesiątych tworzyli społeczność, którą można określić mianem zamkniętej. Współcześnie zaś kazachstańscy Polacy mają możliwość kontaktowania się z „całym światem.” Trudno określić, na ile możemy mówić o funkcjonowaniu chociażby niektórych osób w warunkach społeczeństwa ponowoczesnego. Wydaje się jednak, że już na przykładzie trzech pokoleń kazachstańskich Polaków możemy prześledzić, jak kształtowała się tożsamość kulturowa człowieka pogranicza zarówno w warunkach charakterystycznych dla społeczeństwa „otwartego”, jak i społeczeństwa określanego mianem „zamkniętego”⁶⁹⁷.

Uszczegółowiając cel badań – główne problemy niniejszych poszukiwań określam następująco:

1. Jak kształtowała się tożsamość kulturowa osób z diaspory polskiej w Kazachstanie?

⁶⁹⁶ Deportacja dla osób wysiedlonych, rozpad ZSRR dla kolejnych pokoleń.

⁶⁹⁷ E. Dubas, *op. cit.*

2. Jakie zmiany nastąpiły w tożsamości kulturowej „człowieka pogranicza” na przestrzeni trzech pokoleń:

- a) „dziadków” – Polaków deportowanych w 1936 roku z Kresów dawnej RP do północnego Kazachstanu;
- b) „dzieci” – Polaków urodzonych w Kazachstanie, wychowywanych w czasach dominacji kultury radzieckiej;
- c) „wnuków” – młodzieży narodowości polskiej dorastającej w Kazachstanie (w czasach odradzania się kultury kazachskiej) i następnie studiującej w Polsce?

Do badań zakwalifikowałam 18 osób: 5 osób z pokolenia dziadków (które nazywam także pokoleniem pierwszym) oraz tyle samo z pokolenia dzieci (pokolenie drugie). Ze względu na to, iż narracje osób z pokolenia wnuków cechowała największa różnorodność, liczbę osób badanych zwiększyłam o 3 w porównaniu do poprzednich grup pokoleniowych. Badania zostały przeprowadzone zarówno w Kazachstanie (12 osób), jak i w Polsce (6 osób). Szczegółową charakterystykę osób badanych przedstawiam w rozdziale empirycznym.

3.2. Model badań

Czynniki, które w ostateczności wpłynęły na wybór postępowania badawczego omawianego w niniejszej pracy, wymieniam poniżej.

1. **Złożony, wieloaspektowy charakter zjawiska tożsamości.** Pytanie o tożsamość to pytanie nie tylko o wartości, lecz również o sens i znaczenie, jakie nadają osoby badane tym wartościom.

2. **Zróżnicowanie środowiska badawczego.** Osoby badane dzieli różnica wieku (jedno-pokoleniowa lub dwupokoleniowa), co rozszerzyło spektrum badań. W takiej sytuacji trudne jest sprecyzowanie jednakowych dla wszystkich osób badanych kategorii problemowych. Innym czynnikiem przemawiającym na niekorzyść odwołania się do orientacji ilościowej był także język, którym posługiwały się osoby badane. Mógł to być zarówno język rosyjski, jak i ukraiński lub polski. Czasem język, w którym rozmawiały osoby badane, był połączeniem wszystkich wyżej wymienionych.

3. **Osobiste doświadczenia badacza.** Środowisko Polaków z Kazachstanu w szerokim rozumieniu jest mi bliskie, ponieważ sama reprezentuję tę kategorię. Dlatego też moim celem było zaaranżowanie przebiegu procesu badawczego w ten sposób, aby osobiste powiązania ze środowiskiem badanym nie tylko nie zakłóciły tego procesu, lecz odwrotnie – wzbogaciły go.

Uwzględniając powyżej wymieniony kontekst (w którym się sytuuje poruszana przeze mnie problematyka), twierdzę, iż postępowanie badawcze zgłębiające tożsamość kulturową kazachstańskich Polaków w kontekście tendencji globalizacyjnych wpisuje się w orientację jakościową. Orientacja jakościowa jest obecna w trzech paradygmatach naukowych⁶⁹⁸: interpretatywnym, krytycznym i postmodernistycznym. Badania „narracyjno-biograficzne” wywodzą się z paradygmatu interpretatywnego. Odwołuję się także do metodologii obecnej w paradygmacie postmodernistycznym. Czynię to dlatego, iż spośród czterech (pozytywistycznego, interpretatywnego, krytycznego, postmodernistycznego) paradygmatów nauko-

⁶⁹⁸ Paradygmat za T. S. Kuhnem rozumiem jako: „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”. Zob. [w:] T. S. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 12.

wych myślenie postmodernistyczne najbardziej uwypukla rolę badacza w poszukiwaniach empirycznych.

Konkludując – model badań tożsamości w procesualnym ujęciu skonstruowałam za pomocą triangulacji metodologicznej w obrębie badań jakościowych (zob. tabelę 4). W modelu tym zintegrowałam metodę narracyjno-biograficzną wywodzącą się z paradygmatu interpretatywnego⁶⁹⁹ z metodą *auto/biograficzną*⁷⁰⁰ i *trajektorią „ja” badacza*⁷⁰¹ – obecnych w perspektywie postmodernistycznej.

Tabela 4. Schemat triangulacji metodologicznej

Perspektywa postmodernistyczna	Paradygmat interpretatywny
	Koncepcja hermeneutyczna Koncepcja fenomenologiczna
Badania narracyjno-auto/biograficzne	
Badania auto/biograficzne Trajektorja „ja” badacza	Metoda biograficzna

Źródło: opracowanie własne.

Określenie narracyjno-biograficzne jako nazwę badań stosuję za D. Urbaniak-Zajęc. Tak sformułowana nazwa wskazuje na źródło danych, jakim jest **narracja oraz na przedmiot ich odniesienia – biografię**⁷⁰². Do tego sformułowania – jak widzimy na powyższym schemacie – dodałam przedrostek „auto-”, zabieg ten wymaga wyjaśnienia. Cytowana wyżej autorka zaznacza, iż „jeżeli autor tekstu relacjonuje swoje życie, to w efekcie powstaje autobiografia, w innym przypadku biografia”⁷⁰³. Nie sposób z nią się nie zgodzić. Niemniej należy zaznaczyć, iż w kontekście metodologicznym to rozróżnienie należy dookreślić. W narracjach osób badanych tak jak w każdych historiach biograficznych pojawia się szereg innych bohaterów. Niezależnie jednak od tego podmiotem swoich badań czynię wyłącznie narratora opowiadającego historię. Dlatego też należałoby nazwać owe historie autobiografiami. Jednak czy autobiografie narratorów wówczas, gdy są zapisane i zinterpretowane przez badacza, nie stają się tym samym biografiami? W tej perspektywie tylko narracja badacza zdaje się być autobiografią. Dlatego też najbardziej bezpiecznym na określenie nazwy badań tego typu, jest określenie zaproponowane przez N. Miller. Autorka mówi o badaniach auto/biograficznych. Tak sformułowana nazwa obejmuje zarówno autobiografie i biografie osób badanych, jak i autobiografię badacza. Sposobem zbierania danych w badaniach auto/biograficznych są

⁶⁹⁹ Badania narracyjno-autobiograficzne obecne są także w paradygmacie krytycznym, ta perspektywa nie została jednak uwzględniona w moich badaniach.

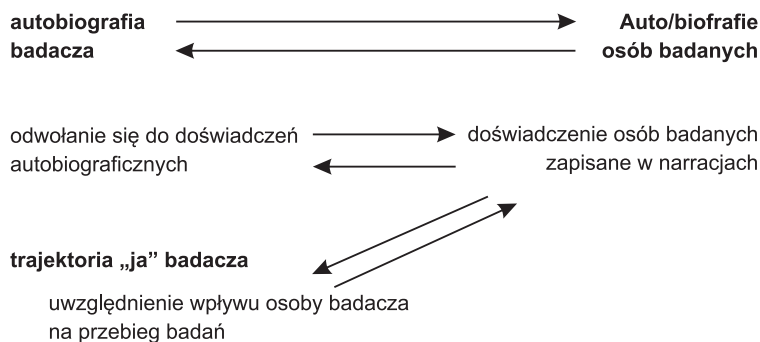
⁷⁰⁰ N. Miller, *Auto/biografia w badaniach nad edukacją i uczeniem się całożyciowym*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2003, nr 1 (2).

⁷⁰¹ R. Ucher, I. Bryant, R. Johnston, *Podmiot poznający w badaniach edukacyjnych (perspektywa postmodernistyczna)*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, nr 2 (14).

⁷⁰² D. Urbaniak-Zajęc, *Pedagogiczna perspektywa w badaniach narracyjno-biograficznych* [w:] L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, DSWE, Wrocław 2005, s. 116.

⁷⁰³ *Ibidem*, s. 115–116.

szeroko-rozumiane narracje życiowe osób badanych i badacza⁷⁰⁴. Dlatego też metodę poszukiwań badawczych określam jako: narracyjno-auto/biograficzną. Istotę wybranego przeze mnie sposobu postępowania badawczego oddaje poniżej przedstawiony schemat.



Schemat 2. Badania narracyjno-auto/biograficzne

Źródło: opracowanie własne.

Powyższy schemat ukazuje kierunki powiązań pomiędzy osobą badacza a osobami badanymi. Prowadząc badania w perspektywie auto/biograficznej, badacz ma bowiem wpływ zarówno na tworzenie sytuacji badawczych, jak i na osoby badane, np. wyzwalając refleksję dzięki pytaniom. Wpływ ten jest obustronny, ponieważ narratorzy także stają się częścią biografii badacza.

3.3. Podłoże filozoficzno-metodologiczne badań auto/biograficzno-narracyjnych

Podstawową kategorią autobiografii jest **rozumienie** interpretacji narracji biograficznej poprzez reinterpretację, które to prowadzi nas ku prekursorom paradygmatu interpretatywnego: „klasykom wszelkich »rozumiejących« kierunków”⁷⁰⁵ – Wilhelma Diltheya i Maxa Webera. Pierwszy z nich, ostro krytykując stosowanie metod nauk przyrodniczych w świecie kultury, za właściwą metodę poznania świata społecznego uważał hermeneutykę⁷⁰⁶. Procedura badawcza *Verstehen* oparta na przeżywaniu odtwórczym⁷⁰⁷ miała być gwarantem obiektywizmu w naukach humanistycznych⁷⁰⁸. Koncepcja W. Diltheya spotkała się z ostrą krytyką w świecie nauki. Stąd też dopiero za sprawą M. Webera, „ojca socjologii rozumiejącej”⁷⁰⁹,

⁷⁰⁴ N. Miller, *op. cit.*

⁷⁰⁵ Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, PWN, Warszawa 1986, s. 72.

⁷⁰⁶ H. Kozakiewicz, *Zwierciadło społecznego świata*, PWN, Warszawa 1991, s. 66.

⁷⁰⁷ Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 85.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, s. 67–68.

⁷⁰⁹ M. Malewski, *Teorie andragogiczne...*, s. 29.

metoda rozumienia znalazła większą akceptację. W odróżnieniu od poprzednika zamiast bezpośredniego doświadczenia jako sposobu rozumienia świata społecznego M. Weber proponował uzupełnić rozumienie racjonalnym wyjaśnieniem⁷¹⁰. Zatem miast „empatycznego Verstehen”, które proponował W. Dilthey, podstawową metodą socjologiczną według M. Webera miało być „rozumiejące wyjaśnianie” lub „wyjaśniające rozumienie”⁷¹¹. Za sprawą Alfreda Schütza kategoria rozumienia proponowana przez M. Webera pojawiła się także w myśli fenomenologicznej. Zgodnie z koncepcją tego autora celem socjologii rozumiejącej jest „opis aktów interpretacji i ustanowienie sensu, spełnianych przez tych, którzy żyją w świecie społecznym, a ponadto interpretacja sensu wszelkich tworów, ukonstytuowanych w tych aktach”⁷¹². Każdy ze wspomnianych tu myślicieli próbował uczynić z metody rozumienia metodę obiektywnego poznania – czy to dzięki doświadczeniu (W. Dilthey)⁷¹³, czy racjonalnemu wyjaśnieniu i obserwacjom (M. Weber)⁷¹⁴, czy dzięki bezstronności badacza (A. Schütz)⁷¹⁵. Pomimo to jednak zarzut „subiektywizmu”, „nienaukowości” wobec tej kategorii (jak i ogólnie wobec badań jakościowych, w których rozumienie jako sposób poznania rzeczywistości jest podstawą) od tamtych czasów bynajmniej nie zmałał.

Nie będę próbowała obalić podstawowych zarzutów, z jakimi borykają się badania jakościowe. Sądzę, iż tradycja jakościowa doskonale „broni się sama”, wyrazem czego jest niegasnąca popularność tego typu badań w naukach humanistycznych. Początkowe radykalne przeciwstawienie badań jakościowych ilościowym obecnie osłabło⁷¹⁶. Teraz coraz więcej badaczy postuluje odejście od puryzmu metodologicznego, propagując łączenie tych dwóch orientacji⁷¹⁷.

Badania jakościowe, które charakteryzują, pochodzą z dwóch nurtów paradygmatu jakościowego – fenomenologii i hermeneutyki. Świadoma istotnych różnic pomiędzy fenomenologią a hermeneutyką obie tradycje myślowe traktują jako podłoże filozoficzno-metodologiczne badań własnych. Zabieg ten ma rację bytu dlatego, iż ani fenomenologii, ani hermeneutyki nie uważam za metodę poznawania naukowego. Są dla mnie najważniejszymi koncepcjami tworzącymi paradygmat interpretacyjny, w którym poszukuję źródeł badań auto/biograficzno-narracyjnych. Cechy paradygmatu interpretacyjnego można zobrazować w sposób przedstawiony w tabeli 5.

Ustosunkowując się do kontekstów (ontologicznego, epistemologicznego, metodycznego), w których M. Malewski umiejscawia pojęcie metodologii, w dalszej części rozważań spróbuję opisać charakter badań jakościowych.

Przedmiotem zainteresowania badań jakościowych jest świat społeczny. Jest to świat intersubiektywny – pełen znaczeń i sensów, świat kultury tworzonej przez człowieka. Nie jest to obiektywny świat natury, lecz świat, który tworzą **świadome** swoich działań jednostki

⁷¹⁰ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 75.

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² A. Schütz, cyt za: Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 114–115.

⁷¹³ H. Kozakiewicz, *op. cit.*, s. 68.

⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 75.

⁷¹⁵ Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 143.

⁷¹⁶ D. Urbaniak-Zajęc, J. Piekarski, *Badania jakościowe, uwagi wprowadzające* [w:] D. Urbaniak-Zajęc, J. Piekarski (red.), *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, s. 13.

⁷¹⁷ M. Malewski, *Metody ilościowe i jakościowe w badaniach nad edukacją. Spór o metodologiczną komplementarność*, „Kultura i Edukacja” 1997, nr 1–2.

Tabela 5. Cechy paradygmatu interpretatywnego

Płaszczyzny metodologiczne	Cechy paradygmatu
ontologiczna	świat społeczny – intersubiektywny, konstruowany poprzez nieustanne interpretacje
epistemologiczna	wiedza dynamiczna, kreowana przez ludzki umysł
metodyczna	badacz jako obserwujący lub pełny uczestnik

Źródło: opracowanie własne na podstawie: M. Malewski, *Metody ilościowe...*; M. Malewski, *Teorie andragogiczne...*, s. 34, 35.

ludzkie⁷¹⁸. Założenia ontologiczne związane z podmiotem badań wpływają na rozumienie wiedzy w paradygmacie interpretatywnym, co z kolei ma swoje odzwierciedlenie w postępowaniu badawczym. W tradycji humanistycznej (w odróżnieniu od scjentystycznego charakteru wiedzy propagowanej w paradygmacie pozytywistycznym) punktem wyjścia dla badacza nie będzie teoria, lecz „sama rzeczywistość społeczna w takiej postaci, jaką nadają jej ludzie – aktorzy sceny społecznej”⁷¹⁹. Działania ludzkie zgodnie z założeniami M. Webera są działaniami sensowymi, racjonalnymi⁷²⁰. Dlatego też narzędziem poznania jest szeroko rozumiany „umysł badacza”. Zewnętrzna obserwacja w znaczeniu, jakie nadają jej empiryści, okazuje się niewystarczającym narzędziem dla poznania niewidocznych „gołym okiem” sensów i znaczeń działań ludzkich. Bardziej niż percepcja zmysłowa dla poznania świata społecznego użyteczne są racjonalne myślenie oraz empatia. Chociaż powstanie badań jakościowych umiejscawia się w okresie lat dwudziestych XX wieku,⁷²¹ tak naprawdę za pionierów tego rodzaju podejścia badawczego możemy uznać pierwszych etnografów, którzy gromadzili swoje spostrzeżenia o wiele wcześniej⁷²². Postawa etnografa – o ile nie tylko obserwuje i opisuje kulturę, lecz próbuje także zrozumieć intencje działań ludzkich – zdaje się najlepiej charakteryzować badacza jakościowego, który na okres badań niejako „zespala się” ze światem badanym – razem z osobami badanymi tworzy rzeczywistość, którą bada. Zatrzymując się nad tą problematyką, chciałabym dookreślić zaznaczone przeze mnie wcześniej sposoby uczestnictwa badacza w poszukiwaniach eksploracyjnych.

Na wszystkich płaszczyznach procesu badawczego, czyli ontologicznej, epistemologicznej i metodologicznej (metodycznej), uwidacznia się wpływ biografii „określonego ze względu na płęć badacza, który przemawia ze specyficznej perspektywy klasowej, rasowej, kulturowej i etnicznej. Badacz jest umiejscowiony wielokulturowo, podchodzi do świata ze zbiorem wyobrażeń, szkieletem (teoria, ontologia), który wyznacza zbiór pytań (epistemologia) później poddanych badaniom (metodologia, analiza) na określone sposoby”⁷²³. Niwelacja wzajemnego wpływu, jaki może zaistnieć pomiędzy osobą badaną a środowiskiem badanym, w para-

⁷¹⁸ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 92.

⁷¹⁹ M. Malewski, *Metody ilościowe...*, s. 18.

⁷²⁰ T. Benton, I. Craib, *op. cit.*, s. 93.

⁷²¹ D. Urbaniak-Zajęc, J. PiekarSKI, *op. cit.*, s. 18.

⁷²² N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, *Wkraczanie na pole badań jakościowych. Wprowadzenie do podręcznika*, „Acta Universitas Nicolai Copernici” 1997, t. III, nr 3, s. 17.

⁷²³ *Ibidem*, s. 27.

dygmacie pozytywistycznym była uważana za gwarancję obiektywności poznania naukowego. Natomiast w paradygmacie interpretatywnym relacje pomiędzy badaczem a badanymi stały się istotnym obiektem refleksji. W kontaktach „osoba badana–badacz jakościowy” możemy zauważyć pewną dychotomię. Z jednej strony poprzez obserwację uczestniczącą w badaniach jakościowych dąży się do tego, by wpływ osoby badacza jako osoby z zewnątrz nie zakłócił naturalnych warunków środowiska badawczego⁷²⁴. Z drugiej strony badacz ma świadomość, że pojawiając się w życiu osób badanych, razem z nimi tworzy rzeczywistość, w której one funkcjonują, a tym samym wpływa na nią. Jak zaznaczałam, najgłębsza refleksja dotycząca zaangażowania osoby badacza w proces badawczy uwidacznia się w paradygmacie postmodernistycznym. Zwolennicy koncepcji postmodernistycznej wychodzą z założenia, iż: „»ja« badacza może być konstruowane w różny sposób i że może ono na różne sposoby uczestniczyć w dyskursach naukowych, twierdzimy, iż każde badanie może być traktowane jako czynność pisania i przepisywania siebie i świata”⁷²⁵. Paradygmat postmodernistyczny trudno do końca scharakteryzować, dlatego też w odróżnieniu od interpretatywnego nie jest przeze mnie traktowany jako zbiór założeń wyznaczających drogę postępowania badawczego. Niemniej koncepcja „ja” badacza w procesie eksploracji wydaje się być na tyle interesująca i dobrze uargumentowana, że włączenie jej do badań własnych nie powinno budzić zastrzeżeń.

Inną autorką opisującą zaangażowanie osoby badacza w proces eksploracji jest wspomniana już N. Miller: „Badania auto/biograficzne mogą przyjmować postać badań nad życiem innych (np. osób uczących się, studentów albo nauczycieli) lub refleksji nad własnym doświadczeniem, historią bądź tożsamością, a niekiedy stanowią połączenie obu wspomnianych form”⁷²⁶. Autorka podkreśla szczególne znaczenie tego rodzaju badań w andragogice, bowiem refleksja nad swoim „ja”, doświadczeniem, rozwojem jest niezbędna dla zrozumienia procesów całożyciowego uczenia się⁷²⁷. Tekst o badaniach auto/biograficznych przedstawiony przez N. Miller jest bogaty w opisy jej osobistych doświadczeń i sytuacji życiowych, które wpłynęły na kształt jej pracy naukowej. By korzystać z zaproponowanej koncepcji, badacz oczywiście nie musi przedstawiać własnej „historii życiowej”. Powinien natomiast – jak sądzę – przede wszystkim odwołać się do doświadczeń, które wspomagały postępowanie badawcze i proces rozumienia interpretacji zgromadzonych materiałów. Bowiem refleksja nad miejscem badacza w prowadzonych przez niego badaniach może przybliżyć do odpowiedzi na pytanie: „Na ile subiektywne cechy badacza wspomogły, a na ile zakłóciły proces badawczy?”.

Autobiografia, narracja i tożsamość

Badania autobiograficzne, czy też – jak je nazywam – auto/biograficzno-narracyjne, są niezwykle interesującym sposobem postępowania badawczego w obrębie orientacji jakościowej. Odwołanie się do losów jednostkowych w metodologii A. Kłoskowska określa jako: „redukcję indywidualizującą”. Taka obserwacja kultur „u korzeni” zdaniem autorki jest niezwykle korzystna w badaniach stosunku między kulturami narodowymi a globalizacją⁷²⁸.

⁷²⁴ M. Malewski, *Metody ilościowe...*

⁷²⁵ R. Ucher, I. Bryant, R. Johnston, *op. cit.*, s. 7.

⁷²⁶ N. Miller, *op. cit.*, s. 121.

⁷²⁷ *Ibidem*, s. 124–125.

⁷²⁸ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe wobec globalizacji...*, s. 168.

„Trwanie lub osłabienie kultury narodowej, istnienie lub brak ponadnarodowej kultury uniwersalnej, globalnej lub regionalnej realizuje się bowiem u podstaw; w doświadczeniu indywidualnych ludzi, ich samoidentyfikacji i walencji (przyswojeniu) kultury”⁷²⁹.

Spisana historia życia człowieka ma niezwykle różnorodne zastosowania. Biografie znanych osób mogą być źródłem natchnienia, a także motywacją do zmian w życiu. Na przykładach biografii narodowych bohaterów, pisarzy czy poetów w szkołach uczy się patriotyzmu i innych istotnych wartości. Bez wątpienia narracje życiowe mogą być wzorcem wychowawczym. W historii wychowania zdarzało się jednak i tak, że biografie zmyślane, czy też wykreowane, były sposobem politycznie pożądanego wpływu na młodzież oraz narzędziem manipulacji⁷³⁰. W czym zatem tkwi siła biografii? Jak wiemy, książki autobiograficzne czy pamiętniki cieszą się ogromnym zainteresowaniem wśród czytelników. Po pierwsze – mają oni okazję śledzić narracje biograficzne osób, które weszły na szczyt sławy, były świadkami ważnych wydarzeń historycznych itp. Po drugie – biografia wydaje się wzbudzać zainteresowanie dlatego, iż bliżej jej do reportażu dziennikarskiego niż do powieści. Ukazuje ona życie autentycznych ludzi, a nie zmyślonych bohaterów. „Jednostkowa biografia, będąc obrazem indywidualnego biegu życia, jest więc odzwierciedleniem społecznych możliwości i społecznych barier, które to zostały bądź nie zostały wykorzystane lub przezwyciężone przez konkretną osobę dzięki jej determinacji lub szczęśliwemu zbiegowi okoliczności”⁷³¹. Zawsze jednak istnieje podejrzenie, że autobiografie nie odzwierciedlają w pełni rzeczywistości, chociażby dlatego że są tylko „skondensowanymi urywkami” długiej historii życia, w którym przecież mogą być momenty starannie ukrywane przez narratora⁷³² lub pokazywane zbyt jednostronnie, subiektywnie.

Powstają zatem pytania: na ile w naukach humanistycznych możemy opierać się na pojedynczych historiach życia opowiadanych przez osoby badane, by interpretując je, snuć wnioski o zjawiskach życia społecznego, o zachowaniach osób, kulturze narodów? Czy słuchając narracji, jesteśmy świadkami autentycznych zdarzeń czy też historii „zmyślonych” na korzyść bohatera narracji? Poza tym badacz, który zajmuje się problemem sobie bliskim, stale musi pamiętać o tym, żeby poszukiwania empiryczne nie stały się „autoterapią” oraz by własne doświadczenia nie zdominowały interpretacji uzyskanych danych. To są tylko niektóre dylematy towarzyszące badaczowi decydującemu się na stosowanie metody narracyjno-auto/biograficznej w badaniach.

Schematycznie etymologię słowa autobiografia możemy ukazać następująco:

Auto	bios	graphy
Self	life	writing ⁷³³
samodzielne	życie	pisanie

Ustosunkowując się do powyższego schematu, autobiografię rozumiem jako **zapisaną narrację życiową**. Opowiadanie/spisywanie narracji życiowej oraz towarzysząca temu refleksja

⁷²⁹ *Ibidem*, s. 168.

⁷³⁰ W radzieckich szkołach podstawowych jedna z obowiązkowych lektur opowiadała historię Pawła Korczagina – „bohatera”, który poświęcił rodzinę dla „dobra komunizmu”, po czym tragicznie zginął.

⁷³¹ D. Urbaniak - Zajac, *Pedagogiczna perspektywa...*, s. 118.

⁷³² Narrator jest tu rozumiany zarówno jako osoba opowiadająca własną biografię, jak i osoba opisująca życie innego człowieka.

⁷³³ Onley [w:] L. M. Smith, *Biographical Method*, N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi 1994.

jest procesem całościowym. Prowadząc badania, ukazujemy trajektorię biografii, uwzględniając przeszłość, teraźniejszość i stosunek osoby do przyszłości. Należy pamiętać, iż badania są wglądem w biografię z perspektywy teraźniejszości. W każdym późniejszym momencie życia jednostki perspektywa ta będzie inna – wzbogacona nowymi doświadczeniami, umieszczona w nowym kontekście zdarzeń życiowych. Dla badań biograficznych więc – jak dla każdego innych badań jakościowych – charakterystyczna jest niepewtarzalność wyników badawczych.

Określając autobiografię jako narrację życiową, tożsamość w kontekście metodologicznym rozumiem jako **narrację o autobiografii**. Pojęcie narracji może być zastosowane w odniesieniu do tożsamości w dwóch znaczeniach: narracja jako „opowieść osoby badanej o sobie”, oraz narracja jako „metaforyczne określenie procesu kształtowania się tożsamości”. W tym miejscu zatrzymajmy się nad drugim znaczeniem.

Dan P. McAdams pisze: „tożsamość to opowieść życia”⁷³⁴. Takich metafor w literaturze spotkamy więcej. Pytanie: dlaczego pojęcie narracji coraz częściej pojawia się w zagadnieniach dotyczących tożsamości? – prowadzi, jak sadzę, do uświadomienia sobie zmian, jakie powstały w rozumieniu dotyczącym rozwoju człowieka.

Koncepcje całościowego rozwoju człowieka, permanentnej edukacji pokazują, że wraz z osiągnięciem dojrzałości psychofizycznej jednostka nie jest osobą „uformowaną”, lecz przeciwnie – wciąż tkwi w niej potencjał do uczenia się, wciąż może szukać nowych wyzwań, wciąż może „być wychowywana”. To wszystko dowodzi, iż człowiek „staje się osobą” przez całe życie. Jak pisze Katarzyna Rosner, charakteryzując zmiany dotyczące rozumienia jednostki w języku ontologii, można powiedzieć, że „był o charakterze strukturalnym” został zastąpiony „bytem rozwijającym się”, „którego egzystencja rozpoczyna się w momencie narodzin i kończy się wraz ze śmiercią”⁷³⁵.

Ustosunkowując się do powyższej koncepcji, spróbujmy dostrzec związek narracji z tożsamością człowieka.

Kluczową cechą narracji jest zarówno jej rozwój w czasie – „czasowość”⁷³⁶, jak również to, iż narracja ma początek i zakończenie, co pozwala mówić o jej „skończoności”⁷³⁷. Stąd też można wyprowadzić koncepcję ukazującą pewne strukturalne podobieństwo tożsamości do narracji, które wyraża się w takich wymiarach tożsamości jak temporalny – ciągłość w czasie oraz biograficzny – „historie życia”. A. Giddens, zwracając uwagę na ciągłość tożsamości w czasie, pisze: „tożsamość jednostki nie leży w jej zachowaniu ani [...] w sposobie, w jaki jest odbierana przez innych. Tożsamość jednostki zależy od jej zdolności do **podtrzymywania ciągłości określonej narracji**”⁷³⁸. Jednostka – zdaniem cytowanego autora – włącza w swój życiorys bieżące wydarzenia ze świata zewnętrznego, układając je w nieprzerwaną historię o sobie⁷³⁹. W takim rozumieniu tożsamość zdaje się jawić jako „proces biograficznego nabywania wiedzy o sobie”⁷⁴⁰. Charakter tak konstruowanej tożsa-

⁷³⁴ D. P. McAdams [w:] J. Pawlak, *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość...*, s. 131.

⁷³⁵ K. Rosner, *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktywistycznego rozumienia tożsamości jednostki ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 3, s. 18.

⁷³⁶ *Ibidem*, s. 19.

⁷³⁷ *Ibidem*.

⁷³⁸ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 77.

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ I. Szlachcicowa, *Trwanie i zmiana: międzygeneracyjne różnice w strategiach opracowywania zmiany* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Biografia...*, s. 11.

mości pomaga jednostce zrozumieć siebie i swoje działania w perspektywie zmieniającego się podmiotu w zmieniającym się otoczeniu⁷⁴¹.

Temporalny wymiar tożsamości ujmuje się w dwóch odrębnych stanowiskach, których źródeł możemy szukać w odmiennych paradygmatach – konstrukcjonizmie poznawczym oraz w konstruktywizmie społecznym⁷⁴². Model pierwszy promuje spójność i ciągłość tożsamości. Określa, iż jednostka niezależnie od pełnionych ról, sytuacji życiowych jest dysponentem tej samej tożsamości. Brak ciągłości, poczucie jednostki, że „nie jest sobą” – w tak pojmowanym modelu – uważa się za objaw kryzysu tożsamościowego⁷⁴³. Natomiast zgodnie z drugim modelem jednostka „obejmuje” kolejne tożsamości za każdym razem, gdy wchodzi w odmienną sieć relacji⁷⁴⁴. O ile zatem pierwszy model wskazuje na ciągłość i interpretuje tożsamość w wymiarze *mono*, jako jedną ciągłą opowieść życia, to drugi ukazuje *poli*-charakter tożsamości i tym samym zdaje się promować wielość narracji.

Sądząc, iż modele te, mimo – wydawałoby się – radykalnych różnic, możemy traktować jako modele względem siebie komplementarne. Każdy z nich oddaje istotę tożsamości w perspektywie czasowej, bowiem uświadamianie własnego rozwoju w czasie wiąże się zarówno z poczuciem ciągłości tożsamości, jak również wzbudza poczucie dyslokacji własnej jaźni w nim: „czas nasycza tożsamościowe doświadczenia z jednej strony tym, co tworzy jej trwałość, stabilność, z drugiej zaś tym, co umacnia jej doznania przypadkowości, sporadyczności, pozwala budować historie tożsamości, ale je i burzy”⁷⁴⁵. Czas pozwala nam uświadomić sobie, że nie jesteśmy tym, kim byliśmy dziesięć lat, czy nawet rok temu. Z jednej strony pozostajemy tą samą osobą, zaś z drugiej patrzymy na świat zupełnie inaczej. Odczuwamy i mówimy o pewnych etapach życia, które zamykamy. Dlatego z jednej strony możemy mówić o zakończeniu pewnych historii naszego życia, zaś z drugiej o kontynuacji tej jedynej.

Przy tym zagadnieniu warto również wspomnieć o kryzysach tożsamości, które powodują, iż możemy mówić o przerwaniu „narracji”: „odczucia tożsamościowe są czasowe i poprzez czas zyskują status określonej trwałej tożsamości. Tak samo jednak poprzez pęknięcia, dyskontynuacje czasowe zyskują status niepewnej tożsamości/nie-tożsamości”⁷⁴⁶. Jeśli jednostka po przezwyciężeniu kryzysu powróci do dawnych wartości, możemy uważać kryzys za moment kulminacyjny narracji. W innej sytuacji, gdy osoba przewartościowuje dotychczasowe swoje życie, zaczyna je jakby „od nowa” – możemy traktować kryzys jako moment, który spowodował zakończenie jednej narracji i zainicjował rozpoczęcie innej.

Przejdźmy do drugiego wymiaru tożsamości (biograficznego), który także pozwala nam spojrzeć na tożsamość jako na narrację.

Biografia to nie tylko ciąg zdarzeń życiowych, to także refleksyjna interpretacja tych zdarzeń. Jak zauważa Dorota Klus-Stańska: „...rzeczywistość nie jest odzwierciedlana, lecz

⁷⁴¹ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2001, s. 36–37.

⁷⁴² K. Stemplewska-Zakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”* [w:] J. Trzebiński (red.), *op. cit.*, s. 82.

⁷⁴³ E. Banaszak-Karpińska, *Tożsamość jako kategoria badawcza* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Religia. Przekonania...*, Wrocław 1998, s. 98.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

⁷⁴⁵ A. Kuncce, *op. cit.*, s. 110.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, s. 109.

konstruowana i wielokrotnie rekonstruowana w umyśle jednostki⁷⁴⁷. Refleksja towarzysząca budowaniu biografii – jak zauważa Winfried Marotzki – ma dwa wymiary. Pierwszy – diachroniczny jest ukierunkowany na procesualne budowanie sensu⁷⁴⁸. Innym wymiarem refleksji w procesie budowania biografii jest wymiar synchroniczny, którego celem jest walka o uznanie innych⁷⁴⁹. Posługując się językiem narracji, można pokusić się o stwierdzenie, iż człowiek niczym autor opowieści „buduje” własną historię życia, starając się, by „główny bohater”, którym jest on sam, był bohaterem pozytywnym, gdyż wtedy zdobędzie uznanie „czytelników”. Jest to niezwykle interesujące porównanie i wcale nie bezpodstawne. Badania psychologiczne udowadniają, że „...na odtwarzanie wspomnień autobiograficznych wpływ mają te same czynniki, które decydują o opracowaniu informacji przewidzianych do publicznej autoprezentacji”⁷⁵⁰. To, iż subiektywne interpretacje własnej historii życiowej mogą być budowane pod kątem korzyści dla wizerunku narratora, bynajmniej nie oznacza, że autobiografia staje się narracją nieprawdziwą. Powinniśmy pamiętać, iż istotnym elementem, który odróżnia autobiografię od zwykłej opowieści, jest to, że nie może być ona wymyślona. Fakt ten w sposób szczególnie uwypukla Philippe Lejeune, który sformułował tzw. „pakt autobiograficzny”, podkreślając, iż prawdziwość jest warunkiem koniecznym do tego, byśmy mogli nazwać narrację autobiografią⁷⁵¹.

Konkludując – tożsamość w ujęciu narracyjnym rozumiem jako refleksyjne kształtowanie biografii poprzez interpretacje swoich działań, emocji oraz relacji z innymi w kontekście zdarzeń życiowych, a następnie łączenie tych interpretacji w jedną historię życia – narrację składającą się z wielu wątków. To, iż proces kształtowania się tożsamości przypomina historię, opowieść uzasadnia stosowanie badań narracyjnych.

3.4. Przebieg postępowania badawczego, obszary badawcze

Na podstawie triangulacji metodologicznej skonstruowałam model badań, który przedstawia schemat 3.

W badaniach przeprowadzonych przez mnie można zatem wyróżnić trzy główne etapy:

a) **stawianie pytań (badania wstępne)**

cel – wyodrębnienie obszarów badawczych;

b) **gromadzenie materiału badawczego (badania właściwe)**

cel – gromadzenie materiału badawczego;

c) **interpretacja.**

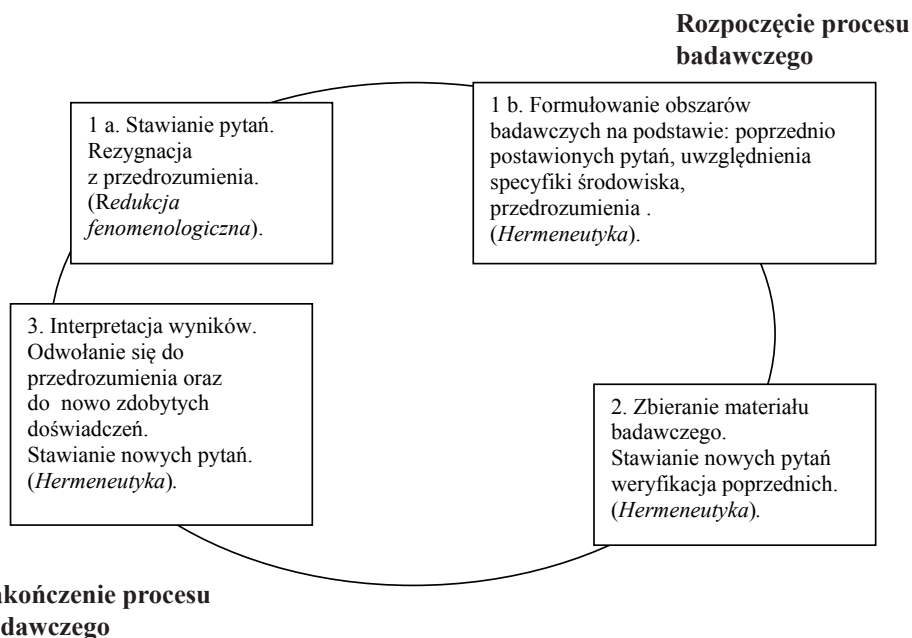
⁷⁴⁷ D. Klus-Stańska, *Narracje w szkole*, [w:] J. Trzebiński (red.), *op. cit.*, s. 191

⁷⁴⁸ D. Urbaniak-Zajac, *Pedagogiczna perspektywa...*, s. 122.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, s. 123.

⁷⁵⁰ A. Tesser, R. B. Felson, J. M. Suls (red.), *Ja i tożsamość, perspektywa psychologiczna*, tłum. A. Karolczak, GWP, Gdańsk 2004, s. 201.

⁷⁵¹ F. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu* [w:] R. Lubas-Bartoszyńska (red.), *O autobiografii*, przekł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Universitas, Kraków 2001, s. 297.



Schemat 3. Obszary postępowania badawczego, spojrzenie fenomenologiczno-hermeneutyczne

Źródło: opracowanie własne⁷⁵².

Stawianie pytań (etap I a. b.)

Źródłem inspiracji w poszukiwaniu sposobu postępowania badawczego stały się dla mnie dwie tradycje myślowe paradygmatu interpretatywnego – hermeneutyka i fenomenologia. Ta pierwsza towarzyszyła mi przez cały okres postępowania badawczego, poczynając od rozpoczęcia badań po interpretację. Redukcja fenomenologiczna⁷⁵³ zaproponowana przez Edmunda Husserla była dla mnie inspiracją na etapie „przed-badawczym”⁷⁵⁴. Jak już zazna-

⁷⁵² Model badań, w którym etapy postępowania badawczego rozpoczyna redukcja fenomenologiczna umiejscowiona razem z innymi etapami na hermetycznym kole, przedstawiają w swoich pracach: A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 58, oraz M. P r y s z m o n t, *Eklektyzm metodologiczny, czyli interparadygmatyczne przygody badawcze*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2004, nr 1 (25); Badania fenomenologiczno-hermeneutyczne opisują w swoich pracach także: K. A b l e w i c z, *Hermeneutyka i fenomenologia w badaniach pedagogicznych* [w:] S. P a l k a (red.), *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, oraz M. N o w a k - D z i e m i a n o w i c z, *Doświadczenia rodzinne w narracjach*, DSWE, Wrocław 2006.

⁷⁵³ E. H u s s e r l, *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, tłum. J. Sikorek, PWN, Warszawa 2000, s. 47–52.

⁷⁵⁴ Na schemacie ten etap został określony jako I a., można też traktować ten krok postępowania eksploracyjnego jako zerowy, gdyż na tym etapie prowadzone są badania w innym środowisku badawczym. Etap 1a. jest zatem niejako preludium do rozpoczęcia badań.

czałam, jestem związana z badanym środowiskiem, dlatego niezwykle istotnym dla mnie było, by pierwsze pytania, które stawiałam, nie uległy zniekształceniu za sprawą przedrozumienia badawczego wynikającego z moich doświadczeń. Stąd też zgodnie z tezą redukcji fenomenologicznej niejako „wzięłam w nawias” swoje doświadczenia. Zatem na pierwszym etapie formułowania obszarów badawczych przeprowadziłam badania wśród osób spoza właściwego środowiska badawczego. Celem tych badań było: **wyodrębnienie obszarów tożsamości kulturowej w świadomości respondentów dla wykorzystania wykrytych aspektów tożsamości w formułowaniu obszarów badawczych**. Osoby badane występowały więc na tym etapie procesu przed-badawczego w roli **ekspertów**, którzy charakteryzowali i definiowali tożsamość kulturową.

Efektom przeprowadzonych badań było wyłonienie 7 ogólnych obszarów badawczych składających się na tożsamość kulturową (język, identyfikacja narodowa, tradycje, ojczyzna, osoby znaczące, wartości i symbole, religia) oraz wyróżnienie instytucji i środowisk, które mają wpływ na jej kształtowanie (zob. tabela 7). Dopiero wówczas odwołałam się do swoich doświadczeń (wynikających z wcześniejszych obserwacji środowiska badawczego i studiowania literatury) i skonstruowałam obszary badawcze z uwzględnieniem specyfiki środowiska badawczego (zob. tabele 8 i 9).

Tabela 5. Środowiska mające znaczenia dla kształtowania się tożsamości kulturowej (opracowanie własne)

Środowiska					
Dom rodzinny	Środowisko lokalne	Szkoła/praca	Kościół	Media	inne

Źródło: badania własne.

Tabela 6. Trajektorja tożsamości kulturowej człowieka pogranicza. Ogólne obszary badawcze

Kontynuacja	Zmiana
Identyfikacja z „narodowością przodków”	Identyfikacja z narodowością/narodowościami autochtonów
Stosunek do języka narodowego	Stosunek do języka kultury dominującej/innej
Pielęgnowanie tradycji kultury narodowościowej	Przyjęcie elementów tradycji kultury dominującej/innej
Stosunek do ojczyzny historycznej	Rozumienie pojęcia „ojczyzna”
Osoby znaczące – bohaterowie narodowi w kulturze ojczystej	Osoby znaczące w kulturze dominującej/innej
Wartości i symbole kulturowe kultury ojczystej	Wartości i symbole kulturowe kultury dominującej/innej
Wyznanie religii dominującej w historycznej ojczyźnie lub wyznawanej przez rodziców, dziadków	Wyznanie/stosunek do religii innej od wyznawanej przez rodziców/dziadków.

Źródło: badania własne.

Tabela 7. Szczegółowe obszary badawcze tożsamości kulturowej kazachstańskich Polaków

Identyfikacja narodowa	Język	Miejsce	Osoby znaczące	Religia	Tradycje	Wartości i symbole
Utożsamianie się z narodowością: polską, radziecką, kazachską, inną.	Posługiwanie się w domu Deklaracja chęci nauki języka polskiego Stosunek do języka rosyjskiego, kazachskiego Czytanie literatury	Rozumienie ojczyzny Stosunek do miejsca zamieszkania (ojczyzna prywatna) Stosunek do ojczyzny ideologicznej	Osoby z bliskiego otoczenia Bohaterzy historyczni Bohaterzy literaccy Działacze współczesni	Wyznawana religia Praktyka religijna/ obrzędy religijne Stosunek do religii: katolickiej, prawosławnej, muzułmańskiej (tolerancja religijna) Przekazywanie wiary potomkom.	Obchodzenie świąt Potrawy tradycyjne Rytuály Folklor: legendy, przysłowia, wiersze, pieśni.	Wartości deklarowane/ wartości zaobserwowane przez badacza Przedmioty, symbole mające szczególne znaczenie Zaangażowanie w działania propagujące własną kulturę Patriotyzm: poczucie dumy narodowej, wydarzenia historyczne w pamięci narratorów Cenione cechy u osób znaczących Obszary zainteresowań.

Źródło: opracowanie własne.

Obszary badawcze zilustrowane powyżej są względem siebie komplementarne oraz, mimo iż są określone mianem obszarów szczegółowych, nie stanowią zamkniętej listy. W fazie drugiej (podczas prowadzenia badań) niektóre pytania nie zostały postawione, inne były znacznie zmodyfikowane, dodatkowo pojawiały się wciąż nowe pytania – o czym szerzej piszę w dalszej części pracy.

Gromadzenie materiału badawczego (etap II)

Po skonstruowaniu obszarów badawczych przystąpiłam do badań w środowisku osób, które określam kazachstańskimi Polakami. Rolę osób badanych na tym etapie możemy określić jako rolę **świadków**. Ekspertki charakteryzowali pojęcie tożsamości kulturowej, świadkowie zaś opowiadali przede wszystkim o doświadczeniach związanych z „przeżywaniem tożsamości”. Kryteria doboru próby badawczej to: wiek – pokoleniowość (osoby z poko-

lenia dziadków/rodziców/wnuków), narodowość (polska), kraj pochodzenia/zamieszkania (Ukraina–Kazachstan, Kazachstan–Polska, Kazachstan).

Cel badań na tym etapie określłam następująco: **zrozumienie sensów i znaczeń tożsamości kulturowej człowieka pogranicza**.

W odniesieniu do obszarów badawczych przedstawionych w poprzednim etapie sformułowałam pytania. Lista pytań, którą skonstruowałam, w trakcie badań uległa modyfikacjom – uzupełnieniu bądź redukcji w zależności od pojawienia się nowych wątków, próby lepszego rozumienia narracji czy od indywidualnych cech narratora⁷⁵⁵.

Dla gromadzenia materiału badawczego wybrałam trzy techniki mieszczące się w badaniach auto/biograficzno-narracyjnych: wywiad narracyjny, fotografię i obserwację. Wiodącą techniką był wywiad, od którego zaczęłam.

3.5. Techniki zbierania materiału badawczego

Wywiad narracyjny⁷⁵⁶

Kryterium, według którego możemy różnicować modele wywiadów, jest stopień ich ustrukturyzowania/standaryzacji⁷⁵⁷. Tym samym na jednym biegunie tak rozumianej typologii będzie się znajdował wywiad standaryzowany, na drugim zaś wywiad swobodny⁷⁵⁸ (inaczej tego typu wywiady możemy także określić mianem wywiadu skategoryzowanego bądź nieskategoryzowanego)⁷⁵⁹. Najogólniej mówiąc, wywiad skategoryzowany/standaryzowany charakteryzuje się tym, iż badacz posługuje się dokładnie opracowanym kwestionariuszem. Tego typu wywiad pozwala na szczegółowe porównywanie danych, gdyż pytania są jednokrotne dla wszystkich osób badanych i zadawane w określonej kolejności⁷⁶⁰.

Radykalnie odmiennym od tego typu wywiadu jest wywiad swobodny. Badacz posługujący się tą metodą zbierania danych nie opracowuje szczegółowego kwestionariusza, stara się nie narzucać swoich kategorii pojęciowych, a kolejność zadawania pytań wyznacza kierunek rozmowy⁷⁶¹.

Wywiad narracyjny jest rodzajem (typem) wywiadu swobodnego⁷⁶². Opracowana przez Fritza Schütze'go metoda wywiadu narracyjnego „...mieści się w tradycji interpretacyjnych badań społecznych, w której rzeczywistość społeczna ujmuje się jako rezultat procesów interpretacji. Zarówno w trakcie zbierania danych za pomocą wywiadu narracyjnego, jak i przy ich opracowywaniu dąży się do tego, by móc uzyskać analityczny wgląd w struktury sensu i działania, przyjmując perspektywę działającej i doznającej jed-

⁷⁵⁵ Niektóre osoby badane ze starszego pokolenia (np. te, które były niepiśmienne) nie rozumiały znaczenia kategorii wyróżnionych w pytaniach.

⁷⁵⁶ Zob. L. Jakubowska-Malicka, *Uczenie się z biografii*, tekst w druku.

⁷⁵⁷ D. Urbaniak-Zajac, *Wywiad narracyjny na tle innych technik wywiadu*, „Edukacja” 1999, nr (4).

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Żak, Warszawa 2001, s. 95.

⁷⁶⁰ D. Urbaniak-Zajac, *Wywiad narracyjny...*; T. Pilch, T. Bauman, *op. cit.*, s. 95.

⁷⁶¹ D. Urbaniak-Zajac, *Wywiad narracyjny...*

⁷⁶² *Ibidem*.

nostki”⁷⁶³. Rzeczywistość badana w perspektywie tej metody jawi się jako tekst⁷⁶⁴, który powstaje w wyniku spisania opowieści historii życia osoby badanej, a następnie poddany interpretacji zostaje napisany na nowo. Celem badacza nie jest relacjonowanie wypowiedzi, lecz „rekonstrukcja struktur wiedzy czy struktur doświadczeń kierujących minionym działaniem i doświadczeniem”⁷⁶⁵. Opowiadanie – zdaniem F. Schützegego – jest środkiem, za pomocą którego możemy poznać „indywidualną rzeczywistość społeczną”⁷⁶⁶. Przejdźmy do formy prowadzenia wywiadu. Wywiad narracyjny składa się z dwóch części: „fazy głównej narracji” i „fazy pytań uzupełniających”⁷⁶⁷. Główne opowiadanie rozpoczyna się od tego, iż badacz zachęca narratora do relacjonowania. W zależności od przedmiotu eksploracji narracja może koncentrować się na biografii bądź dotyczyć określonego etapu życia⁷⁶⁸. Zaangażowanie badacza w tej fazie sprowadza się przede wszystkim do roli aktywnego słuchacza⁷⁶⁹. W momencie, gdy narracja zostaje skończona, badacz przechodzi do drugiej fazy wywiadu, w której może zadawać pytania. Dzięki tego typu zabiegowi osoba prowadząca badania może wrócić do niejasnych bądź niekompletnych zagadnień poruszanych w narracji (pytania wewnętrzne immanentne) oraz poruszyć zagadnienia, które nie były omawiane w narracji, a które ze względu na przedmiot badań ją interesują (pytania zewnętrzne eksmanentne)⁷⁷⁰.

W badaniach, które przeprowadziłam, pierwszą fazę wywiadu narracyjnego można przedstawić za pomocą schematu zawartego w tabeli 8:

Tabela 8. Struktura narracyjna doświadczeń tożsamościowych respondentów⁷⁷¹

Początek narracji	Cześć kulminacyjna	Zakończenie
Przeszłość	Przeszłość–teraźniejszość	Teraźniejszość–przyszłość
Dane identyfikacyjne	Wydarzenie przełomowe	Charakterystyka konsekwencji wydarzenia przełomowego dla teraźniejszości
Wspomnienia z dzieciństwa	Ciąg wydarzeń wzmagający refleksje tożsamościową	Porównywanie przeszłości z teraźniejszością
Wydarzenia poprzedzające wydarzenie przełomowe.	Kryzys tożsamości	Refleksja o przyszłości/pytania o przyszłość
	Charakterystyka zmian, które nastąpiły w wyniku wydarzenia przełomowego	

Źródło: badania własne.

⁷⁶³ G. Jakob, *Wywiad narracyjny w badaniach biograficznych*, D. Urbaniak-Zajęc, J. Piekar-ski (red.) *Orientacje w badaniach pedagogicznych*, „Studia i Materiały”, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 111.

⁷⁶⁴ G. Teusz, *Logika konstruowania biografii w wywiadzie narracyjnym*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2004, nr 4 (20).

⁷⁶⁵ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ G. Jakob, *op. cit.*, s. 115–116.

⁷⁶⁹ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁷⁷⁰ *Ibidem*, G. Jakob, *op. cit.*, s. 116–117.

⁷⁷¹ L. Jakubowska-Malicka, *Radzenie sobie z kryzysem tożsamościowym w sytuacji przesiedlenia* [w:] J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobiecki (red.), *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok 2009, s. 287.

Po tej części następowały pytania, których celem było uzupełnienie refleksji narratora. Zabieg ten był szczególnie ważny, jeśli w narracji zostały całkowicie pominięte tematy związane z niektórymi obszarami badawczymi wyznaczonymi wcześniej. Innym celem moich pytań jako badacza było upewnienie się co do kwestii, których pobieżne zasygnalizowanie przez respondenta mogło być niewystarczające do wnikliwej interpretacji.

Wywiad narracyjny jako metoda jest niezwykle trudny do zastosowania. W moich badaniach uzupełnienie narracji respondentów nieraz było bardziej obszernie aniżeli ich spontaniczne opowiadania. Istotnym zbiorem czynników, które wpływają na jakość narracji, są indywidualne cechy narratorów (stopień refleksji nad własną tożsamością, skłonność do narracyjności – długich opowiadań, pamięć autobiograficzna) oraz specyfika sytuacji badawczej (stopień zaufania do osoby badacza).

Niezwykle istotnym zagadnieniem spośród powyższych wymienionych czynników jest pamięć autobiograficzna. Jak zauważa A. Niedźwiecka: „pamiętanie historii własnego życia jest podstawą tożsamości”⁷⁷².

Pamięć autobiograficzna, tak jak tożsamość jednostki, kształtuje się przez całe życie. Proces ten rozpoczyna się od momentu, gdy jednostka nabywa zdolności do relacjonowania swoich wspomnień⁷⁷³. Pamięć autobiograficzną Tomasz Maruszewski określa jako: „pamięć deklaratywną”⁷⁷⁴ odnoszącą się do własnej przeszłości⁷⁷⁵. Pamięć tego rodzaju zawiera zarówno dane „semantyczne” (zdarzenia z osobistej biografii, przeżyte bezpośrednio przez jednostkę), jak i „epizodyczne” (zobiektywizowana wiedza ze świata zewnętrznego, zdarzenia, w których jednostka uczestniczyła jako aktor lub obserwator)⁷⁷⁶. Pamięć autobiograficzna zawiera w sobie informacje na temat faktów (np. imię, cechy osobowości) oraz narracje stanowiące dominującą część tego rodzaju pamięci, za pomocą których jednostka przedstawia ciąg zdarzeń z historii swego życia⁷⁷⁷. W zależności od tego, w jaki sposób dane są kodowane, możemy mówić o większej bądź mniejszej możliwości ich zniekształcenia⁷⁷⁸. Informacje w pamięci autobiograficznej są rejestrowane za pomocą kodów: obrazowego, werbalnego i abstrakcyjnego⁷⁷⁹. Najmniej podatne na zmiany są informacje przechowywane za pomocą **kodu werbalnego** – są to „dane identyfikacyjne” (np. imię, nazwisko i data urodzenia)⁷⁸⁰. Inaczej jest w przypadku danych kodowanych za pomocą dwóch pozostałych kodów. Zarówno dane obrazowe, jak i abstrakcyjne nie są tak trwale jak „udokumentowane” dane werbalne.

⁷⁷² A. Niedźwiecka, *Pamięć autobiograficzna* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość...*, s. 111.

⁷⁷³ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk 2005, s. 37, 129.

⁷⁷⁴ T. Maruszewski zaznacza, że nie możemy utożsamiać „pamięci autobiograficznej” z „dotychczasowym doświadczeniem jednostki”. Doświadczenie jednostki – pisze cytowany autor – zawiera zarówno elementy deklaratywne, jak i niedeklaratywne. Pamięć niedeklaratywna składa się z elementów niedostępnych świadomości i niekontrolowanych przez jednostkę, takich jak: „zdolności proceduralne (percepcyjne, motoryczne, poznawcze)”, „torowanie”, „warunkowanie”, „uczenie się nieasocjacyjne (habituacja, sensytyzacja)”. Zob. [w:] Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna...*, s. 28, 31.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, s. 31.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, s. 32; T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna jako podstawa tworzenia doświadczenia indywidualnego* [w:] J. Strelau (red.), *op. cit.*, s. 170.

⁷⁷⁷ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna...*, s. 32.

⁷⁷⁸ T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, GWP, Gdańsk 2001, s. 119.

⁷⁷⁹ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna...*, s. 32.

⁷⁸⁰ *Ibidem*.

Dane abstrakcyjne zawierają w sobie interpretacje, które pomagają zrozumieć własną biografię⁷⁸¹. Dlatego też badacz powinien mieć świadomość, iż tego typu informacje są nacechowane subiektywizmem.

Inną istotną kwestią, którą powinno się wziąć pod uwagę, jest to, że właściwości pamięci autobiograficznej mogą wpłynąć na zniekształcenie informacji. Osoba badana, mająca najlepsze intencje mówienia prawdy „może zniekształcić omawiane fakty, ponieważ ich dokładnie nie pamięta”⁷⁸².

Na to, jak długo i jakie informacje jednostka przechowuje w pamięci autobiograficznej, wpływa kilka czynników. Niewątpliwie ważną rolę odgrywają emocje towarzyszące zjawisku, waga informacji oraz czas przechowywania. Stąd też czynniki te powinno się uwzględnić podczas analizy narracji. Niemniej – jak zaznacza T. Maruszewski – „...choć pamięć autobiograficzna to specyficzny rodzaj pamięci, to jednak jest ona pamięcią, a nie myśleniem czy tworzeniem interpretacji”⁷⁸³. Poza tym interpretacje przedstawiane przez osoby możemy rozumieć jako identyfikowanie się z poglądami i przekonaniami, dlatego też mogą one być bardzo pomocne badaczowi w lepszym rozumieniu deklarowanego przez narratorów poczucia tożsamości.

Sądzę, że można uniknąć powstania niektórych czynników powodujących nadmierne przekształcenia historii życia osób badanych przy opowiadaniu, pamiętając o tym, jak dużą rolę odgrywa „audytorium” oraz cel opowiadania zdarzeń biograficznych. Zatem zdobycie zaufania osoby badanej, podkreślenie anonimowości badań oraz atmosfera, w której badania są przeprowadzane – są to niektóre z czynników, które mogą pomóc badaczowi.

Uwzględniając charakter moich badań, w których respondentami są także osoby starsze, należy zwrócić uwagę na specyfikę pamięci autobiograficznej w „trzecim wieku”.

T. Maruszewski wyszczególnia cztery cechy pamięci autobiograficznej u osób starszych⁷⁸⁴. Pierwsza rzecz, o której powinniśmy pamiętać, to fakt, że osoby starsze mają większe trudności niż osoby młode z przypomnieniem sobie szczegółowych informacji dotyczących specyficznych zdarzeń oraz źródeł wiedzy na ich temat. Inną cechą pamięci autobiograficznej u osób starszych jest to, iż osoby te dobrze pamiętają zdarzenia i fakty mające powtarzalny charakter, jak również takie, które cechuje duży ładunek emocjonalny.

Kolejna rzecz, na którą powinniśmy zwrócić uwagę, to różnicowanie wynikające ze stylu życia. Sprawniejszą pamięć mają osoby, które przez swoje życie „były zmuszane” do intensywnego korzystania z zasobów pamięciowych. Tak np. istnieje widoczna różnica pomiędzy osobami z wyższym wykształceniem a osobami nieposiadającymi takiego wykształcenia. Osoby te, wykonując bardziej monotonną pracę, mniej korzystają z zasobów pamięciowych, przez to ich zdolność pamięciowa w „trzecim wieku” jest słabsza⁷⁸⁵. Inną istotną kwestią jest także zjawisko reminiscencji, które polega na tym, że osoby starsze lepiej pamiętają zjawiska z okresu, kiedy miały od dziesięciu do trzydziestu lat⁷⁸⁶.

Prowadząc badania zauważyłam, iż osoby z „pokolenia dziadków” były o wiele bardziej skłonne do narracyjności niż osoby z dwóch pozostałych pokoleń. Co więcej, zależność ta

⁷⁸¹ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna...*, s. 33.

⁷⁸² D. Urbaniak-Zajac, *Wywiad narracyjny...*, s. 30.

⁷⁸³ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna...*, s. 35–36.

⁷⁸⁴ T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna jako podstawa...*, s. 169.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, s. 170.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, s. 176.

korelowała proporcjonalnie z wiekiem jednostki. Tym samym najmłodsze osoby badane najbardziej „oczekiwały” skonkretyzowanych pytań od badacza. Dlatego też o ile w przypadku osób starszych wywiad badawczy skupiał w sobie najwięcej cech wywiadu narracyjnego, to w przypadku najmłodszych narratorów zbliżał się do wywiadu, który najogólniej możemy określić mianem jakościowego. W związku z powyższym sądzę, że rzetelne przygotowanie badacza (jakim jest sformułowanie pytań) jest niezwykle istotne.

F. Schütze zakładał, iż tworzenie autobiograficznej prezentacji jest możliwe dzięki bliskości pomiędzy aktualnym opowiadaniem a biograficznym przebiegiem zdarzeń. Stanowisko to jest często krytykowane⁷⁸⁷. Jednym z powodów owej krytyki mogą być przedstawione powyżej właściwości pamięci autobiograficznej, które ukazują, jak ostrożnie powinniśmy traktować informacje, których udziela nam osoba badana. Prowadząc badania, kilka razy spotkałam się z różnicami w wypowiedziach narratorów dotyczących wspólnie przeżytych faktów. Najbardziej jaskrawym przykładem jest czas trwania podróży podczas deportacji. Jedna osoba badana powiedziała, że z Ukrainy do Kazachstanu wieziono ich dwa tygodnie, druga – iż jechali prawie miesiąc. Co powinien zrobić badacz w takiej sytuacji? Wyjście pierwsze – sprawdzić informację w źródłach historycznych. Wyjście drugie, bardziej istotne dla opisywanych badań, zastanowić się, dlaczego jest taka różnica w opisywaniu czasu trwania podróży? Otóż osoby badane faktycznie mogą nie pamiętać szczegółowo wydarzeń, gdyż były wówczas dziećmi. Ponadto postrzeganie czasu podróży jest bardziej istotne od jej rzeczywistego trwania. Wniosek płynący z powyższych rozważań określę, powołując się na zdanie Ralfa Bohnsacka: „celem wywiadu narracyjnego nie jest identyfikowanie zdarzeń, które rzeczywiście miały miejsce, tylko odtworzenie wielowarstwowej struktury doświadczeń”⁷⁸⁸.

Jeśli zauważymy, iż w przypadku opisu minionych zdarzeń pojawiają się zafałszowania bądź nieścisłości, powinniśmy poddać to szczegółowej interpretacji⁷⁸⁹. Natomiast analizując wypowiedzi, które nie dotyczą faktów, w ogóle nie stosujemy kryterium „prawdziwości” czy „właściwości” w stosunku do wypowiedzi, ponieważ w tego typu badaniach „nie przyjmuje się istnienia »abstrakcyjnej obiektywności«”⁷⁹⁰. Wiele czynników może wpływać na tworzenie opowiadania przez narratora, niemniej – jak zaznacza G. Jakob – mimo że „historia życia w procesie przypominania podlega strukturyzowaniu, dokonuje się ono jednak zawsze jedynie w odniesieniu do przebiegu minionych zdarzeń i doświadczeń”. Za pomocą starannej analizy – jak uważał „twórca” wywiadu narracyjnego F. Schütze – możemy prześledzić zarówno przebieg wydarzeń, a przynajmniej ich ślady, jak i sposób ich interpretacji przez osoby badane⁷⁹¹.

Ostania rzecz, na którą chciałabym ponownie zwrócić uwagę, to kontakt pomiędzy osobą badaną a badaczem. W opisywanym przeze mnie postępowaniu empirycznym osoby badane uważane są za „partnerów”, a nie „respondentów”⁷⁹². Zatem badacz powinien zakładać kompetentność narratora, który przedstawia rzeczywistość z własnej perspektywy „działającego i doznającego podmiotu”⁷⁹³. Na tym właśnie polega wartość badań

⁷⁸⁷ G. Jakob, *op. cit.*, s. 115.

⁷⁸⁸ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁷⁸⁹ *Ibidem.*

⁷⁹⁰ *Ibidem.*

⁷⁹¹ G. Jakob, *op. cit.*, s. 123–124.

⁷⁹² D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁷⁹³ *Ibidem.*

narracyjnych – pozwalają one badaczowi uchwycić „subiektywny moment w tym, co społeczne”⁷⁹⁴.

Obserwacja

Kolejną techniką zbierania danych, którą potraktowałam głównie jako uzupełnienie materiału zgromadzonego wyniku prowadzenia wywiadów, jest obserwacja. Jest to technika, która zdaje się towarzyszyć niemalże wszystkim poszukiwaniom empirycznym dotyczącym człowieka: „... w pewnym sensie każde badania w naukach społecznych rozpoczyna się i kończy obserwacją [...] nauki społeczne wyrastają z obserwacji”⁷⁹⁵. Największą zaletą obserwacji jest jej bezpośredni charakter – badacz obserwuje zachowanie osób w tym czasie, w którym one mają miejsce⁷⁹⁶. Drugą zaletą obserwacji jest to, iż czynność ta nie zakłóca **naturalności sytuacji**. Możemy zatem w naturalnych warunkach obserwować zarówno wpływ osoby na środowisko, jak i wpływ środowiska na osobę, tym samym uwzględniając kontekst, w jakim odbywa się działanie⁷⁹⁷. Nie dziwi zatem fakt, iż dla badań zachowań ludzkich i ich interakcji z otoczeniem metoda obserwacji jest niezwykle użyteczna⁷⁹⁸. Niemniej, jak zaznaczyłam na początku, metodę tę traktuję jako uzupełnienie, ponieważ by dotrzeć do znaczeń, jakie osoby nadają swoim działaniom, powinniśmy nie tylko obserwować ich zachowania, ale też pytać o sens ich działań.

Obserwację prowadzoną przeze mnie najogólniej można określić mianem jakościowej. Od ilościowej odróżnia ją **źródło pochodzenia**; ilościowa wywodzi się z paradygmatu pozytywistycznego, jakościowa z antropologii kulturowej, etnologii⁷⁹⁹ i jest obecna w paradygmatach: krytycznym, interpretatywnym i postmodernistycznym; **wytwór obserwacji**: w jakościowej badacz „szczegółowo opisuje zdarzenia i ich tło w naturalnym języku”, w ilościowej badacz „opisuje częstość zdefiniowanych zdarzeń lub szacunki ich natężenia”. Zatem wytworem obserwacji jakościowej będą „teksty”, wytworem ilościowej – „liczby”⁸⁰⁰.

Z powyższych kryteriów odróżniających obserwację jakościową od ilościowej możemy wyprowadzić kolejne cechy różnicujące – obserwacja jakościowa jest prowadzona w naturalnym środowisku osób badanych, obserwacja ilościowa może być prowadzona w warunkach „sztucznych” (np. eksperyment pedagogiczny). Na to, czy warunki prowadzenia obserwacji będą zbliżone do naturalnych, wpływa perspektywa, z której obserwator eksploruje interesujące go zjawisko. Świadomość obecności osoby z zewnątrz może zakłócić naturalność sytuacji, znacząco wpływając na zachowanie osób⁸⁰¹. Dlatego też, jak pamiętamy, w bada-

⁷⁹⁴ H.S. Olesen, *Podmiot uczący się i „historia życia” – jakościowe podejście do badań nad uczeniem się*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2004, nr 2 (26).

⁷⁹⁵ Ch. Frakfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, J. Brzeziński (red. naukowy wydania polskiego), przekł. E. Hornowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 223.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, s. 223.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

⁷⁹⁸ S. Kvale, *Interviews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*, S. Zabiełski (przekł., red.), Trans Humana, Białystok 2004, s. 111.

⁷⁹⁹ K. Konarzewski, *Jak uprawiać badania oświatowe*, WSiP, Warszawa 2000 s. 112.

⁸⁰⁰ *Ibidem*.

⁸⁰¹ *Ibidem*.

niach jakościowych propaguje się „uczestniczenie”⁸⁰² badacza w prowadzonych przez niego poszukiwaniach. Uczestniczenie w badaniach może być interpretowane na kilka różnych sposobów. Jednym z nich jest rozumienie obserwacji uczestniczącej jako prowadzenie badań terenowych z użyciem różnych technik zbierania materiału badawczego⁸⁰³. Uczestniczenie w badaniach możemy też rozumieć jako angażowanie się osoby badacza w problemy badanej rzeczywistości, a przez to pozyskanie „zdolności rozumienia specyfiki świata, w którym uczestniczy”⁸⁰⁴. Najogólniej można by zatem powiedzieć, iż obserwacja uczestnicząca polega na przebywaniu z osobami badanymi w ich naturalnym środowisku po to, by opisać rzeczywistość badaną tak, jak jest ona postrzegana przez osoby, które ją tworzą. Skoro badacz jest uczestnikiem rzeczywistości, którą obserwuje, można powiedzieć, iż „staje się on jej częścią” – „tworzy” rzeczywistość razem z osobami badanymi. Zatem w odróżnieniu od obserwacji zewnętrznej prowadzonej z punktu widzenia członka innej zbiorowości obserwacja uczestnicząca prowadzona jest z perspektywy członka badanej społeczności⁸⁰⁵.

To postrzeżenie obserwacji należy jednak dookreślić. Otóż obserwator może być **rzeczywistym członkiem społeczności**, jak również może on próbować stać się **członkiem społeczności na okres badań**. Mamy tu do czynienia z odwrotnymi drogami przyjmowania roli – w pierwszym przypadku członek społeczności przyjmuje perspektywę badacza, w drugim badacz przyjmuje perspektywę członka społeczności. Zatem „badacz jako rzeczywisty członek społeczności” spostrzega zjawisko badane z własnej perspektywy jako perspektywy członka środowiska badanego, odwołując się do wcześniejszych doświadczeń. Może on także próbować zrozumieć zagadnienie z perspektywy osób, które bada, zawieszając na ten czas swoje doświadczenia i wreszcie może dołączyć swoje spostrzeżenia jako członka grupy do spostrzeżeń osób badanych. Natomiast w drugim przypadku różnica perspektyw postrzegania polega na tym, iż badacz nie był członkiem społeczności i prawdopodobnie nie będzie nim po ukończeniu badań, zatem badacz jedynie **wczuwa** się w rolę członka społeczności dzięki przyjęciu na okres badań sposobu funkcjonowania grupy, którą poznaje. O ile w pierwszym przypadku badacz może odwoływać się tak jak osoby badane do swoich wcześniejszych doświadczeń, to w drugim przypadku gromadzi swoje spostrzeżenia, odgrywając rolę członka społeczności wyłącznie w okresie trwania badań. W moich badaniach występowałam z pozycji „badacza – rzeczywistego członka społeczności”. Odwoływałam się zatem do swoich wcześniejszych doświadczeń (autobiografia), jak i doświadczeń, które miały miejsce podczas trwania badań (samoobserwacja). Próbowałam też wziąć w nawias swoje doświadczenia i wtedy przedstawiałam badaną rzeczywistość z perspektywy badanych osób. Podobnie musiałam być postrzegana przez osoby, które badałam – „byłam badaczem, nie przestając być członkiem społeczności badanej”. Tego typu uczestnictwo jest niezwykle owocne, chociaż przysparza też wiele trudności. Badacz powinien uważać, aby jego własna perspektywa jako członka społeczności nie zdominowała spostrzeżeń osób, które bada. Osobiste doświadczenia badacza powinny być traktowane tu jako jedna z dróg rozumienia, nie zaś jako punkt odniesienia.

Poprzez obserwację gromadziłam materiały na różnych etapach postępowania eksploracyjnego. Obserwowałam zarówno osoby, jak i środowisko, w którym działają. Badaniom tym

⁸⁰² M. Malewski, *Metody ilościowe...*

⁸⁰³ N.K. Denzin [w:] K. Konarzewski, *op. cit.*, s. 111.

⁸⁰⁴ M. Malewski, *Metody ilościowe...*

⁸⁰⁵ P. Sztołmka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, PWN, Warszawa 2005, s. 50; K. Konarzewski, *op. cit.*, s. 112.

towarzyszyła także samoobserwacja – mnie jako badacza oraz mnie jako członka społeczności, którą badam. W tabeli poniżej przedstawiam, na jakich płaszczyznach gromadziłam materiał badawczy metodą obserwacji oraz jakie obiekty były podmiotami/przedmiotami obserwacji.

Tabela 9. Perspektywa postrzegania elementów badanego środowiska

Czynność badacza	Podmiot/przedmiot obserwacji
Prowadzenie wywiadów z narratorami w ich domu	Obserwacja podmiotów w ich naturalnym środowisku;
	Samoobserwacja badacza
Opis działalności instytucji szerzących kulturę polską	Obserwacja środowiska badawczego
Fotografowanie obiektów związanych z historią przysiedleńców	Obserwacja środowiska badawczego
Opis zwyczajów, tradycji	Obserwacja działalności podmiotów w naturalnym środowisku
	Samoobserwacja badacza – jako podmiotu środowiska badawczego

Źródło: badania własne.

Sposobem gromadzenia materiałów obserwacyjnych były notatki terenowe oraz w głównym stopniu fotografia – dlatego też technice tej poświęcę osobny podrozdział. Problematyka obserwacji była wyznaczona tymi samymi obszarami badawczymi, które przedstawiam na początku rozdziału metodologicznego. Staralam się gromadzić, na ile to było możliwe, jak najwięcej danych. Nawet wówczas, gdy wydawały się mało istotne. Ponieważ, jak słusznie zauważają Martyn Hammersley i Paul Atkinson, badacz, prowadząc obserwację, powinien przyjąć szeroką perspektywę, „systematyczne porządkowanie obserwowanych zdarzeń pod względem kategorii analitycznych następuje zwykle nie wcześniej niż w końcowej fazie gromadzenia danych”⁸⁰⁶.

Fotografia

Technologia dostarcza badaczowi niezwykle różnorodnych narzędzi do gromadzenia materiału badawczego. Jednym z nich jest aparat fotograficzny, dzięki któremu możemy zobrazować zaobserwowane przez nas fragmenty rzeczywistości. Autorem fotografii nie zawsze jest badacz. Fotografie w moich badaniach obrazują zarówno wydarzenia, które zaobserwowałam ja – jako badacz, jak również ukazują minione wydarzenia, w których uczestniczyły osoby badane. Fotografie dostarczone przez osoby badane możemy rozumieć jako „ilustrację przeszłości”, natomiast te zrobione przeze mnie – jako „ilustrację teraźniejszości”. Tak sporządzony materiał badawczy dostarcza informacji na temat fragmentów środowiska badanego na przestrzeni kilku pokoleń.

⁸⁰⁶ M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, przekł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 181.

Fotografia nie jest jedynie „ilustracją”, jak metaforycznie zaznaczyłam powyżej. Przemysłane użycie tego typu materiału dostarcza badaczowi także danych do analizy⁸⁰⁷. Fotografia zatem może mieć różnorodne zastosowanie. P. Sztompka wyróżnia sześć funkcji, jakie może pełnić fotografia w badaniach⁸⁰⁸. Autor zauważa na przykład, iż mając intencję uchwycenia ważnych momentów, dzięki fotografowaniu stymulujemy naszą uwagę i wyobraźnię. Fotografia może pełnić także funkcję „inspiracji heurystycznej”, czyli poszerzać procesy wizualne badacza, być bodźcem do wykroczenia poza to, co zostało odkryte innymi metodami, przejściem do nowej oryginalnej wiedzy, dzięki czemu mogą powstać nowe pojęcia, kategorie. Trzecia funkcja wyraża się w tym, iż fotografia pozwala utrwalić badaczowi momenty rzeczywistości, które później poddaje on interpretacji i szczegółowej analizie. Fotografie możemy wykorzystywać także jako pretekst do wywiadu czy dyskusji w grupach. Piąta niezwykle powszechna funkcja fotografii to wspomniana przeze mnie ilustracja pojęć, zdarzeń, kategorii. Wreszcie szóstą funkcją to zastosowanie fotografii w celach „krytyki społecznej”, „mobilizacji emocji społecznych”, uwrażliwienia na wartości⁸⁰⁹.

Decydując się na stosowanie metody fotografii, chciałam przede wszystkim „uchwycić” elementy rzeczywistości badanej, by później poddać je interpretacji. Pomimo to (co będzie widoczne w rozdziale empirycznym) oprócz ostatniej wszystkie inne wymienione funkcje fotografii także ujawniły się w moich badaniach. Tak np. gdy gromadziłam materiał badawczy w postaci zdjęć od narratorów, opis tych fotografii przeradzał się w kontynuację wywiadu. Fotografując ziemianki, napotkałam na zjawisko, którego nie mogłam przewidzieć, a które było cennym bodźcem do interpretacji (na jednej z ziemianek zauważyłam antenę satelitarną). Analizując fotografie, zauważałam też rzeczy, o których nie mogłabym wnioskować z wywiadów. Jednym z efektów takich nowych spostrzeżeń dzięki fotografii było stworzone przeze mnie pojęcie „zawieszonego tła”, które charakteryzuję w rozdziale empirycznym. Z całym przekonaniem mogę zatem powiedzieć, iż fotografia jest niezwykle wartościową techniką zbierania materiałów.

3.6. Analiza, opracowanie wyników

Głównym źródłem wiedzy w moich badaniach były wywiady narracyjne. Materiał zebrany tą drogą badawczą poddałam szczegółowej interpretacji i analizie, postępując zgodnie z wyznaczonymi krokami postępowania z wywiadem zaproponowanymi przez F. Schützego. Zaczęłam od szczegółowej transkrypcji nagranych wywiadów. Ten pierwszy etap pracy z narracjami jest dość ważny, gdyż uważać go można za pierwszą próbę rozumienia narracji. Przepisując wywiady, badacz niejako konfrontuje głos narratora ze spisywanym przez niego tekstem. Wówczas może powrócić w pamięci do momentu prowadzenia wywiadu i uzupełnić spisane w tym okresie obserwacje. Waga tego etapu jest istotna dlatego, że zazwyczaj na nim kończy się praca z „żywym głosem” i rozpoczyna się praca z tekstem. Dlatego też tekst powinien ilustrować nie tylko treść wywiadu, lecz także wszystkie „momenty pozawer-

⁸⁰⁷ K. Olechnicki, *Antropologiczne penetracje wizualnych przestrzeni rzeczywistości: fotografia jako narzędzie badawcze*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 3.

⁸⁰⁸ P. Sztompka, *Socjologia wizualna...*, s. 70–74.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

balne” (pauzy, zmiany w głosie, śmiech)⁸¹⁰. Po spisaniu i formalnej analizie tekstu, która polega na podzieleniu wywiadu na będące pewnymi całościami sekwencje⁸¹¹, badacz przechodzi do „opisu strukturalnego”⁸¹². Etap ten polega na analizie zdarzeń przedstawionych w poszczególnych sekwencjach i wyróżnieniu struktur procesowych, które łączą owe zdarzenia w całość znaczeniową⁸¹³. Kolejnym etapem jest „analityczna abstrakcja”, w której to przebieg życia jako całości składającej się z powiązanych ze sobą strukturami procesowymi ujmuje się w kategoriach teoretycznych⁸¹⁴. F. Schütze wyróżnił cztery rodzaje struktur procesowych: „instytucjonalny przebieg życia”, „biograficzny plan działania”, „krzywe przebiegu” i „biograficzne procesy zmian”⁸¹⁵. Ze względu na to, iż każde pokolenie, do którego należały osoby przeze mnie badane, przeżyło radykalną, traumatogenną zmianę społeczno-kulturową (deportację pokolenie pierwsze; rozpad ZSRR pokolenie drugie i trzecie), szczególnie istotne stało się zwrócenie uwagi na kategorię „krzywych przebiegu”. Patrzenie na biografie jednostek przez pryzmat tej kategorii pozwoliło mi szerzej opisać zjawisko kryzysu tożsamościowego bądź wątpliwości tożsamościowych, jakie można było dostrzec u badanych osób, a także opisać sposoby radzenia sobie z tego typu problemami w kontekście doświadczania zmiany. W kolejnym etapie, określanym jako „analiza wiedzy”, badacz zestawia interpretację osób badanych z następstwem zdarzeń i strukturami procesowymi odtworzonymi przez badacza⁸¹⁶. Dopiero ten etap „stwarza możliwość ukazania różnic pomiędzy społecznymi i biograficznymi procesami historii życia, a ich interpretacją dokonaną przez opowiadającego”⁸¹⁷. W piątym etapie, zwanym „kontrastowym porównywaniem”, badacz porównuje pojedynczy przypadek z innymi – najpierw podobnymi, a następnie odmiennymi przypadkami⁸¹⁸. Ostatni etap jest procesem „budowania modelu teoretycznego”⁸¹⁹. Taką propozycją teoretyczną stały się utworzone przeze mnie konstrukty, które nazywam „typami tożsamościowymi”. Każdy z nich skupia najbardziej charakterystyczne cechy pojedynczych przypadków bądź łączy podobne, tym samym ukazując pewne różnorodne modele tożsamości kulturowej „człowieka pogranicza”. Więcej o kryteriach budowania typów tożsamościowych piszę w rozdziale empirycznym.

Przejdźmy do analizy innych źródeł danych, jakimi są obserwacja i fotografia. Na wstępie należy przypomnieć, iż dane zgromadzone metodą obserwacji były niezwykle pomocne przy interpretacji wywiadów narracyjnych, co zresztą będzie widoczne w rozdziale empirycznym. Badania prowadziłam w domu osób badanych, zatem np. taki obszar badawczy jak „symbole kultury” opisywałam, wykorzystując nie tylko informację uzyskaną drogą wywiadu, lecz również informacje uzyskane drogą obserwacji. Istotna była także obserwacja emocji towarzyszących osobom badanym przy opowiadaniu, gdyż pomagały one dostrzec stosunek narratorów do poszczególnych wydarzeń, o których opowiadały podczas wywiadu. Omawiając tę metodę, ukazałam, jak nieodłącznie jest ona powiązana z innymi technikami. Materiały

⁸¹⁰ G. Teusz, *op. cit.*

⁸¹¹ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁸¹² *Ibidem.*

⁸¹³ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*, G. Teusz, *op. cit.*

⁸¹⁴ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁸¹⁵ G. Jakob, *op. cit.*, s. 119.

⁸¹⁶ *Ibidem*, s. 119–120.

⁸¹⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁸¹⁸ D. Urbaniak-Zajęc, *Wywiad narracyjny...*

⁸¹⁹ *Ibidem.*

uzyskane drogą obserwacji traktuję zatem jako ułatwiające rozumienie i interpretację danych zgromadzonych drogą wywiadu narracyjnego i metodą fotografii.

Jak już zaznaczałam, materiał zebrany drogą metody fotograficznej pochodził z dwóch źródeł: pierwsze – fotografie robione przez badacza, drugie – fotografie pochodzące z domowych archiwów osób badanych. Wszystkie zdjęcia poddałam selekcji. Najpierw pogrupowałam je według wyznaczonych obszarów badawczych, następnie odrzuciłam przede wszystkim te zdjęcia, które przedstawiały podobne sytuacje, oraz takie, które były zrobione w niezidentyfikowanym okresie czasowym, lub takie, o których miałam najmniej informacji. Zostawiłam natomiast fotografie najbardziej bogate w treść, wyzwalające najczęściej bodźców interpretacyjnych. Po selekcji przesłam do szczegółowej interpretacji zdjęć. P. Sztompka wyróżnia cztery rodzaje interpretacji fotografii, każda z nich uwypukla istotne aspekty, na które powinien zwrócić uwagę badacz, przystępując do analizy materiału zgromadzonego tą metodą.

Rozpoczynając analizę badań, przede wszystkim powinniśmy zwrócić uwagę na autora danego zdjęcia. Ten aspekt został uwypuklony w rodzaju interpretacji określanym przez P. Sztompkę mianem hermeneutycznej⁸²⁰.

Kwestia autora zdjęć w analizie jakościowej jest niezmiernie istotna⁸²¹. „Fotografowanie nigdy nie jest działaniem neutralnym, gdyż doświadczenie przeżywane przez fotografującego bezpośrednio wiąże go z rejestrowanym obiektem – poprzez wybór perspektywy dystansu czy kadrowanie”⁸²². Celem zdjęć zrobionych przeze mnie było fotografowanie elementów przestrzeni środowiska badanego. Fotografowałam zatem przedmioty oraz architekturę mające związek z historią bądź kulturą kazachstańskich Polaków. Udało mi się także zrobić zdjęcia ukazujące działania podmiotów środowiska badanego⁸²³. Dlatego też należy brać pod uwagę fakt, iż już samo robienie fotografii jest pewną interpretacją rzeczywistości. Z intencją autora w przypadku zdjęć robionych przeze mnie nie było problemu, trudniej pod tym względem analizować zdjęcia, które otrzymałam od osób badanych. W takiej sytuacji P. Sztompka radzi badaczowi, aby poprzez empatię próbował zrozumieć intencję osoby, która wykonała zdjęcie.

Kolejne dwa rodzaje interpretacji fotografii – semiologiczna i strukturalistyczna – obiektem swoich zainteresowań czynią przede wszystkim obraz uwieczniony na zdjęciu⁸²⁴. Podstawowym celem semiologicznej interpretacji jest rozszyfrowywanie znaków, za którymi kryją się znaczenia kulturowe. Strukturalistyczna interpretacja natomiast zakłada, iż odkrywając znaczenia poszczególnych obrazów ukazanych na zdjęciach, powinniśmy traktować je jako elementy pewnych całości – struktur społecznych⁸²⁵. Niezwykle pomocne dla inter-

⁸²⁰ P. Sztompka, *Socjologia wizualna...*, s. 77.

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² K. Olechnicki, *op. cit.*

⁸²³ Tego typu zdjęć (ukazujących podmioty badane) nie miałam zbyt wiele. Na taki stan rzeczy złożyło się kilka przyczyn. Nie robiłam fotografii osobom, które badałam, ponieważ takie zdjęcia poważnie zachwiałyby zasadę anonimowości. Dwumiesięczny okres prowadzenia badań uniemożliwił mi także uczestniczenie w ważnych wydarzeniach, które mogłabym zarejestrować. Nie udało mi się także w trakcie badań dotrzeć na zajęcia do klas polskich, gdyż był to okres wakacyjny. Niemniej te zdjęcia, które zrobiłam, uważam za wartościowy materiał badawczy, ukazujący badaną rzeczywistość w czasie przeze mnie zastanym.

⁸²⁴ P. Sztompka, *Socjologia wizualna...*, s. 81.

⁸²⁵ *Ibidem*, s. 86.

pretacji zdjęć oraz umiejscowienia ich w szerszym kontekście były informacje uzyskane od osób badanych.

Ostatnia interpretacja, określona mianem dyskursywnej, czyni obiektem swoich zainteresowań adresatów, dla których były robione zdjęcia⁸²⁶. „Taka interpretacja idzie więc w dwóch kierunkach: po pierwsze wymaga zidentyfikowania kategorii odbiorców [...], po drugie, określenia reżimów odbioru (scharakteryzowania instytucji, w ramach których obraz jest wytwarzany, przekazywany) oraz związanych z tym swoistych praktyk patrzenia na obraz, odczytywania i interpretowania obrazu”⁸²⁷. Tego typu interpretacja jest przede wszystkim przydatna dla charakterystyki zdjęć reklamowych. Niemniej uważam, iż uwzględnienie adresatów zdjęć jest istotne w każdego typu badaniach, bowiem inaczej będą robione zdjęcia do albumu rodzinnego, inaczej do publikacji w książce czy pracy naukowej.

Reasumując – pragnę zaznaczyć, iż materiał zgromadzony metodą fotografii i zinterpretowany według wyżej opisanych zasad dostarczył wielu istotnych informacji na temat środowiska badanego.

Podsumowaniem procesu interpretacji było rozpatrywanie wyników badań własnych na tle innych teorii.

3.7. Podsumowanie. „Trajektoria »ja« badacza” – moje miejsce w badaniach⁸²⁸

W rozdziale poświęconym metodologii przedstawiłam naukowo-poznawcze przesłanki uzasadniające wybór postępowania badawczego. Na koniec chciałabym opisać jeszcze jedną równie ważną perspektywę mającą wpływ na cały proces badawczy. Perspektywa ta związana jest z autobiografią badacza, bowiem w przypadku każdego badacza znaczenie biografii dla przebiegu badań będzie istotnie zindywidualizowane. Niezwykle ważny wpływ na to, jakie doświadczenia życiowe badacza okażą się istotne w procesie eksploracji, ma środowisko badawcze. Teren badań nie musi być bliski badaczowi, by mógł on stosować metodę autobiograficzną. Niemniej, gdy badacz identyfikuje się ze środowiskiem badawczym, nie sposób uniknąć refleksji autobiograficznych. Tak było w przypadku moich badań.

Patrząc przez pryzmat perspektywy autobiograficznej, we własnych badaniach wyróżniam dwie drogi uczestnictwa – pierwsza związana jest z moją drogą naukową, drugą tworzą natomiast moje doświadczenia, które wyniosłam ze środowiska rodzimego (zob. rys. 1).

Tym samym uczestniczę w badaniach po pierwsze jako: **pedagog, andragog, badacz**; po drugie jako: **osoba polskiej narodowości urodzona w Kazachstanie**.

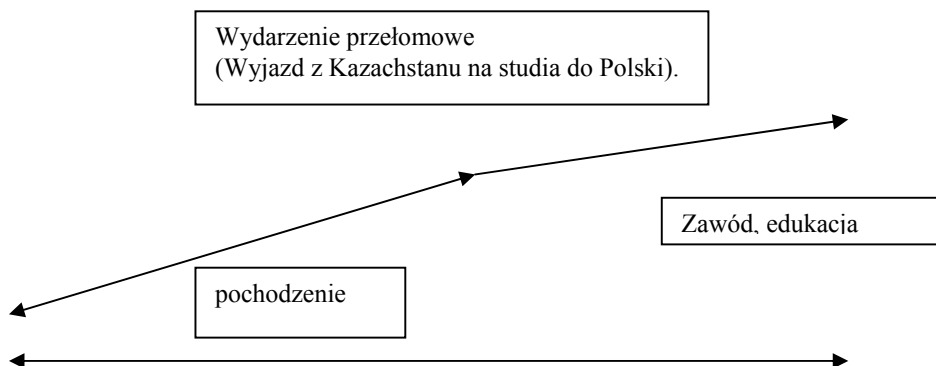
Obie perspektywy patrzenia na autobiografię (pochodzenie i edukacja) uwidoczniły się na każdym z poszczególnych etapów badań.

Zacznijmy od wyboru tematyki. Fascynacja andragogiką i pedagogiką międzykulturową wpłynęły na to, iż zainteresowałam się jednym z tak problematycznych zagadnień, jakim jest tożsamość kulturowa w kontekście globalizacji. Jako Polka z Kazachstanu wciąż interesuję się zagadnieniami dotyczącymi moich przodków. Niezwykle istotnym przy wyborze terenu

⁸²⁶ P. Sztompka, *Socjologia wizualna...*, s. 91.

⁸²⁷ *Ibidem*, s. 92.

⁸²⁸ L. Jakubowska-Malicka, *Tożsamość jako narracja o auto/biografii* [w:] A. Kobylarek (red.), *Wspólnota i różnica. Interdyscyplinarne studia, analizy i rozprawy*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 371–389; L. Jakubowska-Malicka, *Trajektoria autobiografii badacza*, tekst w druku.



Rys. 1. Trajektoria autobiografii badacza

Źródło: opracowanie własne.

badania stał się także fakt, iż miałam możliwość dotarcia do tego środowiska – moi rodzice wciąż mieszkają w Kazachstanie, natomiast to, że w szkole uczyłam się języka rosyjskiego, w domu nauczyłam się także języka ukraińskiego, a będąc na studiach w Polsce poznałam język polski, bez wątpienia ułatwiło mi komunikację z osobami badanymi. Połączenie tych dwóch fascynacji (tożsamość kulturowa i środowisko kazachstańskich Polaków) w konsekwencji wpłynęło na kształt tematyki niniejszej pracy.

Określając obszary badawcze, oprócz generalnej problematyki dotyczącej tożsamości człowieka pogranicza uwzględniłam specyfikę terenu eksploracji. Wiedza o środowisku kazachstańskich Polaków na tym etapie była też znacznie poszerzona dzięki studiowaniu literatury dotyczącej tej problematyki. Zagadnienie tożsamości kulturowej, które zamierzałam zbadać, zawiera jednak w sobie wiele „obszarów uniwersalnych” występujących w różnych środowiskach badawczych. Nie mogłam zatem kierować się wyłącznie przedrozumieniem, bowiem spowodowałoby to zawężenie bogatej problematyki tożsamości kulturowej. Dlatego też zastosowałam zasadę redukcji fenomenologicznej, poszukując pytań badawczych spoza właściwego środowiska badawczego. W tym celu przeprowadziłam badania wstępne wśród osób należących do odmiennych kręgów kulturowych. Dopiero wówczas wróciłam do mojej wiedzy o kulturze kazachstańskich Polaków i połączyłam problemy wynikające ze specyfiki tego środowiska z problemami wyłonionymi w trakcie badań wstępnych (zob. schemat 3,1b).

Przejdźmy dalej – do wyboru sposobu postępowania badawczego. Oprócz czynników wynikających ze specyfiki problematyki były też takie, które wiązały się z autobiografią badacza:

Osobiste doświadczenia badacza – środowisko Polaków z Kazachstanu w szerokim rozumieniu jest mi bliskie, ponieważ sama reprezentuję tę kategorię. Dlatego też moim celem było zaaranżowanie przebiegu procesu badawczego w ten sposób, aby osobiste powiązania ze środowiskiem badanym nie tylko nie zakłóciły tego procesu, lecz odwrotnie – wzbogaciły go. Orientacja badawcza określana mianem jakościowej stała się dla realizacji powyższych założeń niezwykle pomocna.

Wcześniejsze doświadczenia badawcze – wiedza teoretyczna i praktyczna na temat zalet jednej i drugiej orientacji badawczej umożliwia decydowanie się na którąś z nich. Chciałabym też zaznaczyć, że w czasie, gdy prowadziłam te badania, generalnie byłam zwolenniczką

niczka badań jakościowych, co również mogło się przyczynić zarówno do wyboru orientacji badawczej, jak i koncentracji na problemach charakterystycznych dla badań jakościowych.

Moje doświadczenia, które wyniosłam ze środowiska kazachstańskich Polaków, okazały się niezwykle przydatne także na etapie gromadzenia materiału badawczego. Po pierwsze nie traktowano mnie jako „osoby z zewnątrz”. Znajomość języka oraz miejsce pochodzenia zdecydowały o tym, iż przyjmowano mnie jako „swoją”, co bez wątplenia ułatwiło kontakt i przyczyniło się do spełnienia postulatów badań jakościowych, jakim jest nawiązanie relacji opartych na zaufaniu. Miałam też pewne utrudnienia wynikające z faktu, iż niektóre osoby badane pochodziły z mojej rodziny bądź z kręgu osób znajomych. Zdaniem Mariusza Granosika: „Narrator dostosowuje sposób oraz ilość wyjaśnień do kompetencji słuchacza. Jeżeli jest nim badacz, czyli osoba, która nie zna życia narratora, to opowieść zawiera zwykle znacznie więcej szczegółowych opisów i wyjaśnień oraz jest znacznie mniej skontekstualizowana, niż gdyby słuchaczem był ktoś bliski lub współpracownik”⁸²⁹. Niektóre osoby, z którymi prowadziłam badania, rzeczywiście zakładały, iż o pewnych rzeczach powinienam wiedzieć, czego wyrazem były np. takie zdania: „Przecież wiesz o tym, po co pytasz?”, „No wiesz, jak to jest”, „Pewnie babcia ci opowiadała, jak to było”. W takich sytuacjach ingerencja badacza jest konieczna⁸³⁰. Próbując zaradzić temu, iż niektóre osoby mogły nie powiedzieć o istotnych aspektach, zakładając, iż są to rzeczy znane mi bądź oczywiste, nierzadko podkreślałam, iż interesuje mnie jak najbardziej szczegółowy opis. Inną kwestią, o której należy wspomnieć, jest obszar terenu badawczego. Niewątpliwym ułatwieniem dla mnie było to, że mogłam zatrzymać się w poszczególnych miejscowościach u moich krewnych czy znajomych rodziny. Niemniej z tego też wynikały pewne ograniczenia, bo zawęziłam teren badań do miejscowości, w których miałam możliwość zatrzymać się tak długo, aż znajdę potencjalne osoby badane, kilka razy spotkam się z nimi w celu prowadzenia wywiadów oraz przeprowadzenia potrzebnych do badań obserwacji.

W tym miejscu należy także wspomnieć o innej trudności wynikającej ze specyfiki badań. W narracjach, szczególnie osób z „pokolenia pierwszego”, pojawiały się opisy niezwykle dramatycznych wydarzeń (deportacja, aresztowania, choroby, głód). Emocjonalne radzenie sobie z wysłuchiwaniami tego typu narracji dla mnie – jako kazachstańskiej Polki, której dziadkowie podzielili los osób badanych, było niezwykle trudne. Niemniej jest to bardzo istotne doświadczenie dla mnie jako badacza, gdyż tego typu przeżycia niejednokrotnie towarzyszą osobom prowadzącym badania metodą biograficzną.

Przejdźmy do ostatniego etapu, jakim jest interpretacja uzyskanego materiału badawczego. Ponownie niezwykle istotna okazała się tu znajomość dialektów, w jakich rozmawiały osoby badane. Bez wątplenia badacz, nawet znający język ukraiński, polski i rosyjski, mógłby mieć trudności ze zrozumieniem niektórych wyrazów, o ile nie dorastał on w badanym przeze mnie środowisku. Niektórych wyrazów używanych przez osoby badane nie można odnaleźć w słowniku. Są to wyrazy, które powstały w wyniku zespolenia różnych słów we wspomnianych przeze mnie językach. Znajomość większości z nich stała się dla mnie dużym ułatwieniem. Innym niezwykle pomocnym doświadczeniem było moje wcześniejsze uczestnictwo w różnych uroczystościach i wydarzeniach – zarówno tych specyficznych dla środowisk kazachstańskich Polaków, jak i takich, które były charakterystyczne dla

⁸²⁹ M. Granosik, *Badania biograficzne i obserwacja uczestnicząca. W stronę zintegrowanego podejścia badawczego* [w:] L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *op. cit.*, s. 354.

⁸³⁰ D. Urbaniak-Zajac, *Wywiad narracyjny...*

szeroko rozumianej radzieckiej społeczności. Doświadczenia tego typu pomogły bardziej szczegółowo opisać wycinek rzeczywistości przeze mnie badanej.

Kolejny zbiór doświadczeń wiąże się z moim wiekiem, rozumianym tu jako przynależność do „pokolenia wnuków”. Moja droga życiowa, zawierająca takie doświadczenia jak dorastanie w okresie, w którym był jeszcze obecny ustrój komunistyczny, ukończenie szkoły w latach dziewięćdziesiątych (w okresie kryzysu, jaki nastąpił po upadku ZSRR) oraz wyjazd na studia do Polski – były podobne do doświadczeń młodych osób z rodzin kazachstańskich Polaków. Pomogło mi to, jak sądzę, w lepszym rozumieniu niektórych wydarzeń i przeżyć opisywanych przez osoby badane.

Tak w skrócie można przedstawić „trajektorię autobiografii” w prowadzonych badaniach. Refleksję nad miejscem „ja-badacza” w problematyce tu opisywanej uważam za niezwykle istotną. Przybliżyła ona bowiem rozumienie kontekstu badań nie tylko tym osobom, które zechcą się zapoznać z badaniami. Dzięki tego typu refleksji również i ja mogę bardziej krytycznie spojrzeć na prowadzone przeze mnie badania. Spojrzenie na trajektorię autobiografii badacza jest niezwykle subiektywne. W tym przypadku biogram nakreśliły dwa obszary: edukacja i pochodzenie. Jednak w zależności od specyfiki problematyki oraz autobiografii badacza mogą pojawić się zupełnie inne istotne dla prowadzenia badań obszary biograficzne.

Mogłam nie dostrzec wszystkich powiązań pomiędzy biografią badacza a sposobem prowadzenia badań. Może być tak, iż niektóre z nich zauważę dopiero w przyszłości, w trakcie refleksji nad innym postępowaniem empirycznym.

Reasumując – chcę zauważyć, iż przedstawiony w rozdziale metodologicznym projekt skonstruowany za pomocą triangulacji zawiera w sobie – jak sądzę – metody najbardziej pomocne w poznaniu tak obszernego zagadnienia, jakim jest tożsamość kulturowa. Przekształcenie tego projektu (pod kątem specyfiki środowiska badawczego) umożliwia jego zastosowanie także w innych badaniach, których celem jest poznanie tożsamości kulturowej zarówno autochtonów, jak i obcokrajowców lub członków diaspory narodowej – czyli wszędzie tam, gdzie możemy mówić o pograniczu kulturowym.

ROZDZIAŁ 4

Tożsamość kulturowa kazachstańskich Polaków

Tożsamość kulturowa kazachstańskich Polaków jest zagadnieniem niezwykle złożonym. Przyczyną tego stanu rzeczy jest przede wszystkim oddziaływanie na nią jakże różnych kultur. Polacy, z którymi przeprowadzałam wywiady, pochodzą z diaspory polskiej, która ukształtowała się w Kazachstanie po zesłaniu osób polskiej narodowości ze wschodnich kresów dawnej RP (obecnej Ukrainy) w roku 1936. Każde z pokoleń przeżyło dość radykalne zmiany zewnętrzne o charakterze społecznym i kulturowym będące następstwem oddziaływań dominującej kultury obcej. Najpierw była to kultura ukraińska/kultura kresowa – dominująca w czasie dorastania osób z pokolenia dziadków. Potem kultury rosyjska i radziecka⁸³¹ – najdłużej narzucane pokoleniu rodziców. Wreszcie kultura kazachska, której oddziaływanie nasiliło się po rozpadzie Związku Radzieckiego, w czasie gdy pokolenie wnuków stało przed wyborem drogi życiowej. Na koniec w przypadku osób, które jako studenci lub repatrianci powróciły do Polski, możemy mówić o ponownym nasileniu się oddziaływania kultury polskiej. Różnica pomiędzy zewnętrznymi obszarami kulturowymi na przestrzeni tak stosunkowo krótkiego czasu, jakim jest zmiana trzech pokoleń, jest naprawdę radykalna.

Jak wiemy, obok wymienionych kultur można by wspomnieć np. o kulturze Niemców, którzy podzielili los zesłanych Polaków, jak i kulturze przedstawicieli innych diaspor zamieszkujących wielonarodowy Kazachstan⁸³². Do tego też dochodzą oddziaływania wartości charakterystycznych dla kultury współczesnej, propagowane między innymi przez mass media. Tożsamość Polaka z Kazachstanu w tej sytuacji jawi się jako problem dotyczący „człowieka pogranicza”⁸³³.

4.1. Tożsamość kulturowa na tle biograficznym

Celem tego podrozdziału jest przedstawienie obszarów tożsamości kulturowej każdego z narratorów, którzy wzięli udział w moich badaniach.

Narracje każdej osoby badanej przedstawiam tak, by – nie pomijając istotnych elementów – wypowiedzi te ukazywały ich stosunek do zagadnień wyznaczających główne obszary badawcze. Poszczególne narracje różnią się znacznie pod względem np. długości wypo-

⁸³¹ Określenie „kultura radziecka” można rozumieć jako pewną hybrydę kulturową, która się utworzyła na bazie kultury rosyjskiej i ideologii socjalizmu. Można też wyraźnie oddzielić ideologię socjalizmu od wartości kultury rosyjskiej i mówić o dominacji dwóch kultur (do końca lat osiemdziesiątych), które próbowano połączyć.

⁸³² Według Powszechnego Spisu Ludności z 1999 roku Kazachstan zamieszkują 130 narodowości. Źródło: *Narody Kazachstanu...*

⁸³³ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 99

wiedzi. Wynika to między innymi z tego, iż osoby badane pochodzą z różnych środowisk lokalnych, posiadają różne wykształcenie – niektórzy narratorzy ukończyli wyższe uczelnie, natomiast inni należą do grupy osób niepiśmiennych. Ponadto niektórych narratorów dzieli aż dwupokoleniowa różnica. Nie dziwi zatem fakt, iż sposób wypowiedzania się (narracyjność), a także treść wypowiedzi może znacząco się różnić.

Kolejną rzeczą, na którą pragnę zwrócić uwagę, jest to, iż większość obszarów badawczych jest komplementarna względem siebie, dlatego też w niektórych przypadkach je połączyłam. Elastyczna pozostała także kolejność przedstawienia poszczególnych obszarów, co także stanowi konsekwencję relacji pomiędzy poszczególnymi ogniwami.

4.1.1. Historie życia osób z „pokolenia dziadków”

Poszukując osoby do badań, wielokrotnie podkreślałam, iż problematyka mojej pracy nie ogranicza zakresu badań do osób wyróżniających się szczególnym zaangażowaniem w kulturę polską. Niemniej często cel moich poszukiwań przez potencjalne osoby badane był interpretowany właśnie w ten sposób. Takie zachowanie było charakterystyczne szczególnie dla osób z drugiego pokolenia, które nie czuły się związane z kulturą polską. Niektóre osoby udało mi się przekonać, inne stanowczo odmawiały i polecały prowadzenie badań wśród osób starszych bądź działających w polskich stowarzyszeniach – które bardziej manifestują swoją polskość. W podobnych okolicznościach trafiłam na jedną z narratorek, którą w pracy określam imieniem Olesia. Próbując namówić na badania jedną z osób z drugiego pokolenia, spotkałam się z odmową i radą przeprowadzenia wywiadu z panią Olesią: „...ona taka aktywistka, i jak Polacy przyjeżdżają, to też od razu ich do niej prowadzą”. To, iż przypadkowo się dowiedziałam, że pani Olesia wśród miejscowej ludności jest odbierana jako osoba wyróżniająca się zaangażowaniem w kulturę polską, było dla mnie jednym z istotnych sygnałów przy interpretacji. Ta sytuacja oraz inne – podobne pomogły mi także zrozumieć, że niektóre osoby z drugiego pokolenia błędnie interpretują moje zamiary, dlatego też przy kolejnych poszukiwaniach zaznaczałam, iż stopień zaangażowania w kulturę polską nie stanowi kryterium doboru osób badanych.

4.1.1.1. Pani Olesia (Narrator 1 dd)

„Ja stary człowiek, nie rosyjski”

Pani Olesia urodziła się w roku 1918 w obwodzie Żytomierskim w małej wiosce Słoboda Czerniecka. Tam ukończyła sześć klas w szkole polskiej. W 1933 roku szkołę, do której uczęszczała, przeorganizowano na ukraińską. W roku 1936 narratorka wraz z rodziną zesłana została do Kazachstanu, gdzie – podobnie jak jej rodzice – całe życie pracowała w kołchozie. Mieszka w Jasnej Polanie, jej dzieci mieszkają w tej samej wiosce, natomiast wnuki studiują w Polsce.

Wywiad przeprowadzałam w domu narratorki. Pani Olesia ma zamiłowanie do czytania, z tego powodu obecnie, gdy w Jasnej Polanie otwarto Dom Polski, wypożycza tam dużo literatury w języku polskim. Interesują ją głównie książki historyczne. Przyzwyczajona do wizyt, przyjęła mnie bardzo otwarcie, jednak trochę się speszyła z powodu braku porządku w domu: „przepraszam, że tak wszystko porozrzucane, remont robię, może tu na werandzie porozmawiamy”. Po zapewnieniu, że nie przeszkadza mi remont, zgodziła się pokazać dom.

Mimo że faktycznie pokoje były odnawiane, w mieszkaniu i tak było wszystko starannie poukładane, a w sypialni (gdzie remont był ukończony) na ścianach wisiały obrazy, na stole stał krzyż, obok niego – różaniec, obrazki Maryi i Jezusa.

Pani Olesia jest osobą o mocnej identyfikacji z polskością, którą tworzą przede wszystkim: pochodzenie (świadomość korzeni, emocjonalny stosunek do ojczyzny historycznej), religia katolicka i polski język.

Pierwszym najważniejszym obszarem, który pani Olesia utożsamia z polskością, jest religia katolicka.

Religia katolicka

Z narracji biograficznej pani Olesi wynika, iż jest osobą głęboko wierzącą.

„Ja i obraz mam i krzyż, i różaniec, a jakże? Ja stary człowiek, nie rosyjski...”⁸³⁴.

Początkiem ukształtowania się takiej postawy było wychowanie w rodzinie należącej do wspólnoty katolickiej. Niejednokrotnie w swojej wypowiedzi pani Olesia wspomina o religijności ojca. W patriarchalnej rodzinie nie było możliwości wyboru, nikt nie kwestionował wartości niejako narzucanych przez niego.

„Moja rodzina była bardzo pobożna, i polski język oni... tak jak ojciec powiedział, tak i było”.

W analogii do okresu dziecięcego otoczenie zewnętrzne kształtuje postępowanie narratorki w dalszym życiu.

„W naszej wiosce był kościół, nowy wielki, zbudowany. Pamiętam, jak kościół budował się, a najpierw była kaplica. U nas była wioska mała. Tam Polaków było mało, a większość była Ukraińców. Potem zbudowali kościół. No, za sowieków ten kościół zrujnowali. Od razu zrobili klub, a potem ziarno tam zsykali, jeszcze przed wysłaniem naszym. A w 36 roku nas wysłali. My potem nigdzie nie modliliśmy się. W domu, jak był czas. A czasu było mało, trzeba było pracować, kołchozy budować”.

Jak widzimy z tej relacji, religia, która była bardzo ważna w życiu pani Olesi, traci swoje priorytetowe znaczenie na rzecz pracy. Przy czym w tym miejscu, podobnie jak w przypadku relacji rodzinnych, widoczne jest bezdyskusyjne przyjmowanie zewnętrznych norm: „trzeba było pracować”.

„Mój ojciec był bogobojny. A komendant przyjdzie i krzyczy: »Was siuda przywiezli molitsia? Wy podochnitie zdieś kak rudyje myszy! Ja was kak woźmu,

⁸³⁴ Wypowiedzi osób mówiących po polsku były redagowane o tyle, o ile niejasne sformułowania bądź używanie słów z innych języków mogły zakłócić zrozumienie sensu cytowanych fragmentów wywiadów. W momentach, gdzie treść wypowiedzi była czytelna, cytaty pozostawiam bez zmian.

to was i zdieś nie budet widno i zdieś nie budet widno. Nado rabotat!«⁸³⁵. I prawidłowo on mówił, trzeba pracować, trzeba budować, trzeba lepić te lepianki! To my i budowaliśmy, budowaliśmy... i już we wrześniu czy w październiku już śnieg wiał, marzli w tej pałacie, to my już przeprowadzili się do domu. A w każdym domku jeden pokój i dwie rodziny. Tam osiem człowiek, osiem ludzi, dusz. I tak żyliśmy. A jak już przeprowadziliśmy się, to nie było gdzie się zbierać, by się modlić”.

Ta relacja opisująca dalszy etap w życiu pani Olesi jest bardzo podobna do poprzedniej, znów praktykowanie religii rywalizuje z koniecznością (przymusem) pracy. Znów bohaterem narracji nie jest narratorka tylko jej ojciec. Swoją obecność w relacji pani Olesia zaznacza przez zaimek „my”. Zatem przeszłość w narracji jest cały czas ukazywana przez pryzmat tożsamości zbiorowej.

„O! W tamtych czasach pamiętało się! Bardzo. I na Ukrainie i w Kazachstanie. Różne były święta. Było to wszystko zapamiętane i wypełniało się. A teraz już ksiądz przyjechał. Teraz ono odnawia się. Jak powiedzieć, ono wszystko zmienia się. I życie, tak jak człowiek, tak i życie. I tak ono zmienia się. Tak i święta, zaraz nowych dużo jest”.

O osobistym zaangażowaniu badanej w życie religijne świadczy przede wszystkim emocjonalność, z jaką opowiada o „tamtych czasach”. Kiedy badana zaczyna mówić o terażniejszości, to również na płaszczyźnie religijnej pojawia się tożsamość zbiorowa. Gdy została zapytana o najważniejsze wydarzenie w jej życiu odpowiedziała: „Kościół odbudowaliśmy!⁸³⁶ Wszyscy się cieszyli, to było bardzo ważne. Przyjechał ksiądz, odprowadził mszę, to my tam wszyscy zebrałiśmy się”.

Podstawowymi elementami życia religijnego, które się pojawiają w relacji pani Olesi, były wspólne modlitwy oraz obchodzenie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Warto zauważyć, że chociaż pani Olesia mówi o tym, iż zarówno wcześniej, jak i obecnie w kalendarzu katolickim funkcjonuje wiele innych świąt, nie wymienia żadnych innych niż te, o których wspomina wyżej. Przy czym należy zaznaczyć, że głównym elementem obchodzenia świąt w czasach stalinowskich była wspólna modlitwa. Bowiem brak księdza, dni wolnych oraz tragiczne warunki bytowe uniemożliwiały celebrowanie świąt w inny sposób.

„Jakie były dania? Boże mój!!! Jak my żyli..., co było, to my i jedliśmy..., a teraz można wymyślać, jest z czego. I można wymyślać różne potrawy. Pieczemy... różne zdobne..., a dlaczego ja go pieczę? W sklepach wszystko jest.”

Życie religijne w narracji pani Olesi ewoluuje wraz z zewnętrznymi przemianami. Wcześniej „rolę strażnika religii” w życiu pani Olesi pełniła rodzina i grupa społeczna, obecnie kościół: „Boże Narodzenie i Wielkanoc u nas i w kościele, teraz, bardzo dobrze, ładnie obchodzisz”.

⁸³⁵ *Was siuda priwiezli...* – Modlić się przyjechaliście? Zdechniecie tu jak rude myszy, jak się wezmę za was, to nigdzie was i tu nie będzie widać, i tu! Trzeba pracować.

⁸³⁶ Jak widzimy, zamiast „zbudowaliśmy” narratorka używa słowa „odbudowaliśmy”. Użycie tego wyrazu sugeruje „odrodzenie się kościoła”, a nie jego „powstanie”.

Język

Gdy zapytałam się, w jakim języku możemy rozmawiać, pani Olesia odpowiedziała: „Pożalujsta, ja mogu i po polski, konieczno ja po polski nie tak eto...”⁸³⁷. W trakcie rozmowy przekonałam się, iż narratorka swobodnie posługuje się językiem polskim. Oczywiście jej zasób słów w niektórych momentach był niewystarczający, niemniej, biorąc pod uwagę, że narratorka mieszka w Kazachstanie od 1936 roku, ta kwestia wydaje się być zrozumiałą.

Naukę narratorka rozpoczęła w polskiej szkole na Marchlewszczyźnie – rejonie, gdzie przeprowadzano „eksperyment polonijny”. Edukacja ta po sześciu latach niestety została przerwana na długi okres. W 1933 roku szkołę, do której uczęszczała pani Olesia, zamknięto, a w jej miejsce otworzono ukraińską.

„Nam było bardzo trudno, z polskiego rozumiesz na ukraiński, ale jakoś się nauczyliśmy, nie rzuciliśmy”.

Po zesłaniu język polski był używany już jedynie w domu.

„My, swoje ludzie, jak i po ukraińsku i po polsku. A najwięcej trzeba było po rosyjsku, bo byliśmy pod komendanturą. Przywieźli nacjalstwo⁸³⁸, trzeba było zrozumieć ich, tak nauczyliśmy się po rusku. A w domu po polsku”.

Jak mówi narratorka, polski język z czasem zaczął odchodzić w zapomnienie. Póki żyli jeszcze jej rodzice, w domu mówiono po polsku, nawet starała się uczyć tego języka swoje dzieci. Niestety, z czasem w domu też zaprzestano mówić po polsku: rodzice pani Olesi zmarli, a dzieci po tym, jak poszły do szkoły, całkowicie przeszły na rosyjski. Odrodzenie języka polskiego w życiu pani Olesi zaczęło się w latach dziewięćdziesiątych wraz z propagowaniem kultury polskiej w Kazachstanie. Dzięki książkom, nabożeństwom w języku polskim czy też kontaktom z przyjeżdżającymi osobami z Polski pani Olesia zaczęła przypominać sobie język przodków.

„Teraz jeśli trzeba, to po polsku rozmawiam. A z dziećmi to tak... Do mnie przyjeżdżali z Polski. A to w zeszłym roku już trzy grupy u mnie były. Studenci. Tam jest takie w Warszawie... jacyś artyści. To oni przyjeżdżali tu, spektakli dawali, u mnie byli. Oni przyjeżdżali, a tu mało kto wie polski język. Oni do mnie, choć jak ja rozmawiam? Ale my tak razem rozmawialiśmy. Ciekawie było...”.

Pochodzenie, świadomość narodowościowa

Pani Olesia uważa się za Polkę, jest dumna ze swego pochodzenia, z tego, że jako jedna z nielicznych zna, rozumie język polski.

„Ja jestem Polką, u mnie wszyscy byli i pradziadek, i prapradziadek! I tak i ja”.

⁸³⁷ *Pożalujsta...* – Proszę, mogę i po polsku, chociaż ja polsku nie tak, żeby...

⁸³⁸ *nacjalstwo* – kierownictwo

Więzi rodzinne, pochodzenie są bardzo ważnym obszarem w życiu pani Olesii.

„Moja rodzina wywodzi się z Jasnej Góry z Polski. To mój prapradziad Julian przyjechał z Polski i w naszej wiosce ożenił się. I to nasza rodzina poszła z tego Polaka. U mnie i tato i mama byli Polakami [...] ja lubię Polskę. Dlatego że moje korzenie są z Polski. Tam u mnie jest rodzina. Tam moja siostra była w Polsce. Ona zmarła, a dzieci żyją, no a teraz wnuki tam... Ja często czytam te książki polskie i szukam nazwiska Białeckich, to moja tam rodzina. To mego ojca brat wyjechał, jego syn był w polskiej armii Kościuszki, tam służył. I mojej siostry mąż, też tam był gdzieś. On zabrał rodzinę. No siostra to już dwa lata jak umarła. Ona miała sześcioro dzieci: 3 synów i 3 córki. Rodzina wielka. Pisali listy, a teraz ja już nie mogę pisać, mi te ręce się trzęsą i już nie mogę pisać. Siostra umarła, a oni nas dobrze nie znają, dzieci siostry. Moja wnuczka u nich była”.

Z wypowiedzi tej wynika, iż pani Olesia bardzo się interesuje historią swego rodu, próbuje odszukać w polskiej literaturze rodowe nazwisko, podtrzymywała tak długo, jak mogła, kontakt z daleką rodziną z Polski.

Rozumienie ojczyzny

Mimo że (jak widzieliśmy z poprzedniej wypowiedzi) pani Olesia jest bardzo mocno emocjonalnie związana z Polską, to jednak Ukrainę nazywa swoją ojczyzną:

„Ojczyzna to Ukraina. Ja tam rodilas'⁸³⁹, a teraz już co? Tam rodilis', a tu będziemy...⁸⁴⁰ Poumierali. Nas już bardzo mało zostało. Z naszej wioski zostało tylko dwie kobiety. Może ty wiesz Ludka Marczevska. Nu młodsze jeszcze, te, które mieli po sześć lat”.

Konkludując – na budowanie tożsamości pani Olesii w okresie dzieciństwa miała wpływ przede wszystkim rodzina oraz szkoła, w której uczyła się języka polskiego. Przez całe późniejsze życie podstawowe wartości zapoczątkowane w rodzinie zostały zachowane. Obecnie podtrzymywaniu tej tożsamości służy kościół oraz pogłębianie wiedzy przez polską literaturę. O ile przeszłość jest postrzegana przez pryzmat tożsamości grupowej, to w teraźniejszości akcent pada na tożsamość indywidualną. Po pierwsze dlatego, iż dzieci narratorki nie podzielają tak głęboko jej stylu życia, po drugie – znajomość języka polskiego odróżnia panią Olesię od bardzo jej bliskiej grupy religijnej:

„Bardzo mało wiedzą, tu jest taka jedna, mówi – »ja modłę się, a nie rozumiem co«”.

⁸³⁹ *rodilas'* – urodziłam się

⁸⁴⁰ W tym momencie warto zaznaczyć, że określenie ojczyzny jako miejsca, w którym się urodziła osoba badana może wynikać nie tylko z sentymentalnego przywiązania się do tego kraju, ale również z rozumienia samego terminu. W języku rosyjskim *Rodina* (Ojczyzna) pochodzi od słowa *Rod* (Ród) lub też w potocznym rozumieniu funkcjonuje jako pojęcie pochodzące od czasownika *rodit'sia* (urodzić się). Dlatego też warto zwrócić szczególną uwagę na znaczenie, które mogą mieć inne miejsca/terytorium dla narratorów nie określane mianem ojczyzny.

Dzięki znajomości języka pani Olesia jako jedna z nielicznych ze swojej grupy pokoleniowej korzysta z zasobów biblioteki Domu Polskiego:

„Ja pójdę uzbieram sobie. Mnie ciekawi historia Polski, jak ta Polska budowała się. Ona nie była taka jak teraz. Oj, oj nie... Ja takie książki brałam specjalnie, by dowiedzieć się, jak ona powstała ta Polska. Jaka ona była biedna! Tam ze Rosja komandowała⁸⁴¹ tam, w tej Polsce, kto chciał. To teraz, teraz ona stała jak gospodarstwo⁸⁴². Było... O jej... Ja lubię pisarzy polskich. Sienkiewicz, Mickiewicz, ich było dużo i kobiety były. Czytam, ja lubię czytać. Romanów nie. A takie historyczne, życiowe, o takie mnie ciekawią”.

Czytanie dla pani Olesi stało się też bardzo wartościowym sposobem spędzania czasu wolnego oraz radzeniem z niepokojem okresu wieku starszego:

„Ja już dużo przeczytałam. Ja jak czytam, to zapominam swoją starość. To ciekawe, to ciekawe czytać”.

4.1.1.2. Pani Ludmiła (Narrator 2dd)

Świat wartości w życiu pani Ludmiły wyznacza praca. Na początku trud był nieodzowny, gdyż pomagał przeżyć, lecz z czasem praca stała się sensem życia, sposobem na spędzanie czasu:

„Przyzwyczałam się już, jak idziesz pracować, to łżej, a jak siedzisz, to gorzej”.

Pani Ludmiła urodziła się w 1917, jak mówi: „wtedy, kiedy cara zrzucili”. Pochodzi z tej samej wioski co pani Olesia, również opowiadała mi o kościele „ładnym, zbudowanym”⁸⁴³ (do którego zsypano ziarno, wówczas gdy kolchozy organizowano), do którego „jeździli tylko w niedzielę, ponieważ w domu praca jest”, i o szkole, w której uczyły się polskie dzieci. Tylko w odróżnieniu od pani Olesi pani Ludmiła do szkoły nie chodziła:

„Powiem ci, że do żadnej szkoły nie chodziłam, do żadnej, u nas było 3 kilometry do szkoły”.

Pani Ludmiła nie nauczyła się czytać. Całe życie rozmawia w języku ukraińskim:

„...na Ukrainie rozmawialiśmy tak jak i tu, na ukraińskim. To nawet nie ukraiński, a jakiś chochlacki⁸⁴⁴”.

⁸⁴¹ *komandowała* – rządziła

⁸⁴² Chodzi raczej o państwo. Słowo „gospodarstwo” prawdopodobnie zostało pomyłone z „gospodarstwem”, co w rosyjskim znaczy państwo.

⁸⁴³ Takie samo określenie pojawia się w relacji pani Olesi. Może wynikać z tego, iż po długim czasie, gdy kościół był w podziemiu, a osoby gromadziły się w chatach dla wspólnej modlitwy, kościoły na Ukrainie budowane specjalnie (a nie budynki przerabiane na te cele) kojarzyły się bardzo pozytywnie dla osób wierzących.

⁸⁴⁴ Słowo *chochlacki* pochodzi od „chochoł”, obraźliwej nazwy, jaką określano Ukraińców. Z takim

Mimo trudnych warunków przeszłość narratorka ocenia bardzo pozytywnie. Nawet czas deportacji w jej narracjach nie jest tak dramatyczny jak u innych osób:

„To było na św. Antonioniego. Miesiąc jechaliśmy. Koni wieźli, siano krowy... Kto chciał, nawet psa wiózł czy kota. Wszyscy byli dla innych przyjaźni, a teraz by jak było? Wszyscy by się kłócili. Dobrze jechaliśmy. Przyjechaliśmy tu, to w Wiszniowce już stały pałatki. Mieliśmy taki piec, gotowaliśmy jedzenie. Jak chcieliśmy gdzieś iść, to nam uciastkowyj⁸⁴⁵ nie pozwalał, ale i tak dobrze żyliśmy. [...] Na pewno najlepiej było kiedyś, ludzie mieszkali w pokoju. A ta wódka teraz co robi? Wszyscy alkoholicy, ni tylko mężczyźni, ale i kobiety, się gromadzą i piją”.

Te ostatnie słowa mogą wynikać z osobistych dramatycznych doświadczeń pani Ludmiły – najpierw z powodu nadużywania alkoholu przez męża rozpadło się jej małżeństwo, a niedawno małżeństwo wnuczki. Czasy, gdy „wszyscy razem pracowali i więcej niż kieliszek nawet na weselu nikt nie pił”, wydają się dla pani Ludmiły lepsze od terażniejszości:

„Nie mieliśmy na nic czasu. Boże, jak pracowaliśmy, robiliśmy saman ręce pękają... strasznie ale i tak ci co młodszy tańczą na drodze na bosaka, śpiewają!”.

Wczesna śmierć rodziców i rozwód spowodowały, że pani Ludmiła całe życie musiała troszczyć się o siebie i swego syna, ciężko pracując. Jak mówi, starała się nie pracować jedynie w święta: „ale i tak bydło trzeba nakarmić”. Podobnie jak dla poprzedniczki dla pani Ludmiły najważniejsze święta to Boże Narodzenie i Wielkanoc, ale nie tylko: „Pierwsze święto to Boże Narodzenie, drugie to Wielkanoc, a trzecie to Zielone Święta” oraz te, które pamięta jeszcze z Ukrainy:

„...a tak to św. Stanisława, św. Antonioniego, ale nasz ksiądz mówi, że to nie święta. No i niedziela oczywiście”.

Religia

Religia to kolejny ważny obszar w życiu pani Ludmiły. W domu, tak jak i u poprzedniej narratorki, znajdują się obrazy święte przywiezione jeszcze z Ukrainy, pokazała mi także wycinki z gazet z portretami Jana Pawła II. Powiedziała przy tym, że papież wpływu na jej życie nie miał:

określeniem (chochlacki) dialektu, w jakim rozmawia większość starszych Polaków zamieszkujących obwód kokszański, spotkałam się nieraz. Jest to język ukraiński z naleciałościami języków polskiego i rosyjskiego. W tym języku rozmawiali z Polakami także Niemcy. Ten miejscowy dialekt przetrwał w większości wsi do tej pory. Również w moim domu rodzice rozmawiają w tym języku, i mimo że językiem, którym się posługują na co dzień poza domem, jest rosyjski, w momencie, gdy przyjeżdżają do rodzimych wsi, mówią wyłącznie w tym dialekcie. W polskich wioskach zwracanie się (szczególnie do osób starszych) w tym języku jest kwestią dobrego tonu. Jeśli osoba pochodząca z takiej wsi zacznie mówić po rosyjsku, jest to wśród starszych ludzi odbierane jako sztuczne „wywyższanie się”. Z dużą sympatią patrzy się na Kazachów, którym udało się opanować ten dialekt.

⁸⁴⁵ uciastkowyj – dzielnicowy (milicjant)

„Bo on tam pracował, a my tu, ale lubię go i się modliłam się o niego, gdy zmarł [...] Teraz to jak nie chodzić do Kościoła. jak tak bliźiutko? A jak przyjechali, to nie było gdzie się modlić, póki chaty nie zbudowali, po dwie rodziny było w pierwszy rok, u kogo mała rodzina. U nas była mała, to nam dali”.

Ojczyzna

Dookreślenie kategorii ojczyzny dla pani Ludmiły sprawia dużą trudność: „Ukrainę już zapomniałam, a w Polsce nigdy nie byłam...”. Narratorka zaznacza, iż nie uważa się za Polkę, gdyż nie zna języka i w Polsce nigdy nie była. Ukrainką też nie jest, chociaż kraj ten (Ukraina) jest jej już bliższy aniżeli Polska. Natomiast „miejscem na ziemi”⁸⁴⁶ dla narratorki jest przede wszystkim jej dom w Kazachstanie.

Zaniedbanie edukacji w dzieciństwie i późniejsze koncentrowanie się na pracy spowodowały, iż pani Ludmiła już nigdy nie rozpoczęła nauki:

„No, to tak teraz... Teraz już wszyscy się nauczyli. Ci młodzi nauczyli się, dobrze się nauczyli, książki czytają... a ja już... tako... I tak dobrze... wszyscy mówią, baba jeszcze idzie na działkę pracować... Dla mnie by zdrowie było, a więcej nic nie trzeba”.

Jak niejednokrotnie podkreśla, najważniejsze dla niej teraz to jest zdrowie:

„Kładę się spać, się pomodłę do Boga. Boże proszę, daj mi zdrowia, co jeszcze takiemu człowiekowi jak ja trzeba?”

4.1.1.3. Pan Wiślański (Narrator 3dd)

Kolejny narrator jest młodszy od poprzedniczek, urodził się w 1930 roku. Mimo to bardzo szczegółowo opowiada o życiu na Ukrainie i zesłaniu. Jego narracje dotyczące okresu dzieciństwa nie są jedynie wspomnieniami, zbudował te informacje na podstawie licznych lektur i rozmów z ludźmi pamiętającymi te lata. Pan Wiślański, który całe życie pracował jako nauczyciel *literatury*⁸⁴⁷, obecnie zbiera materiały do książki o swojej rodzinnej wiosce i o ludziach w niej mieszkających. Bardzo szczegółowe opisy życia przed i po wysłaniu, charakterystyki osób etc. są zatem efektem zarówno wspomnień, jak i osobistych zainteresowań narratora tematyką ukraińsko-kazachstańskich Polaków.

Pan Wiślański urodził się w tym samym regionie co poprzedniczki – Nowograd Wołyński, była Marchlewszczyzna.

⁸⁴⁶ Ten termin został przeze mnie zdefiniowany w rozdziale teoretycznym. Stosuję go na określenie miejsca, które dla narratorów ma szczególne znaczenie. Może być to zarówno państwo, jak i mała miejscowość – terytorium, na którym narratorzy czują się „jak u siebie”.

⁸⁴⁷ *literatura* – nazwa przedmiotu szkolnego, na którym interpretuje się lektury rosyjskich i zagranicznych pisarzy

Ojczyzna

Próba określenia pojęcia „ojczyzny” sprawia dużą trudność panu Wiślańskiemu:

„Wiesz, chyba jesteśmy ludźmi bez ojczyzny. Urodziłem się tam, a całe życie, licząc 70 lat, mieszkam tu. Zastanówmy się razem, mam dwóch synów, gdzie ich ojczyzna? Tak... ich ojczyzna to Kazachstan, jeden mieszka w Pietropawłowsku, a drugi w Niemczech. A wnuki moje, ci, co w Niemczech, gdzie ich ojczyzna? Urodzili się w Kazachstanie, mieszkają w Niemczech, pięknie posługują się niemieckim, nie zapomnieli jak na razie rosyjskiego, ale polskiego oni nie znają, a i ja słabo się nim posługuję... niby rozumiem, ale jeśli szybko mówią, to ja muszę najpierw przetłumaczyć na rosyjski...”.

Rozumienie ojczyzny w myśleniu pana Wiślańskiego kształtują trzy obszary: miejsce, w którym się urodził; miejsce, w którym mieszka; oraz miejsce, skąd pochodzą jego przodkowie. Ze względu na to, iż każdy z obszarów jest związany z innym terytorium, pan Wiślański, który nie faworyzuje żadnej z wymienionych kategorii, nie potrafi wybrać jednego najważniejszego terytorium/miejsca w jego życiu, które mógłby nazwać ojczyzną.

Ukraina odgrywa istotne znaczenie w refleksjach nad pojęciem ojczyzna, gdyż jest to miejsce, w którym się urodził. Niemniej narrator nie ma chęci powrotu do niej:

„Pojechałem na Ukrainę w sześćdziesiątym szóstym roku, zobaczyłem... i nic. Jak się mówi, moje już tu, już się przyzwyczałem. Do tego, co zobaczyłem, przyzwyczać się już bym nie mógł. Byliśmy na dworcu, na Ukrainie i wiesz, w obuwiu tylko byłem ja, moja teściowa i jakiś wojskowy, a ci wszyscy chodzą, nogi brudne...”.

Z podróży do Polski, którą planował w latach osiemdziesiątych wraz z grupą uczniów, po długich staraniach zrezygnował:

„Tyle było przeszkód, nagonek, że powiedziałem w końcu – starczy, już nie chcę nigdzie jechać”.

Obecnie za swoje miejsce na ziemi uważa Kazachstan, do którego się przyzwyczał, ale również nie może nazwać tego państwa ojczyzną.

Język

Kolejnym ważnym obszarem (który decyduje o identyfikacji narodowej oraz o ustosunkowaniu się narratora do pojęcia ojczyzny) w narracjach pana Wiślańskiego jest język:

„Wiesz, czytam po polsku. Dla siebie zdecydowałem, jeśli jestem Polakiem, muszę znać polski język. W jakimś stopniu mi się to udało, ciężko określić, na ile. Początkowo u nas w domu przed wojną mówiliśmy po polsku. Ale jaki to był polski? To wiesz, jeszcze z tamtych czasów język, który ze sto lat temu był w Polsce, taki to był język. A później już nastąpiła internacjonalizacja...”.

Mimo długiej przerwy pan Wiślański powrócił do zapomnianego języka:

„U nas kiedyś tu było stowarzyszenie polsko-radzieckiej przyjaźni, to oni przysyłali literaturę. Ale wiesz, ja, szczerze mówiąc, czysto po polsku nie potrafię ani mówić, ani czytać, ale coś tam zawsze rozumiem. Ciężko oczywiście, za późno się wziąłem za tę naukę i czas uciekł...”

Zatem język polski, którego pan Wiślański uczył się głównie dlatego, że identyfikuje się z polską narodowością, jest dla niego przede wszystkim „językiem z wyboru”. Znajomość języka polskiego jest dla narratora potrzebna, by utwierdzić się w tożsamości. Natomiast świadomość narratora tego, że wciąż niezbyt dobrze zna język przodków, powoduje, iż pan Wiślański nie może siebie nazwać „prawdziwym Polakiem” oraz nie może też nazwać Polski swoją ojczyzną. Podstawowym językiem dla pana Wiślańskiego (mimo iż zaznacza, że w domu rozmawiano po polsku) jest język rosyjski. Język ten wszedł w życie narratora przede wszystkim za sprawą edukacji szkolnej. Do szkoły na Ukrainie pan Wiślański w odróżnieniu od poprzednich osób badanych nie chodził, ponieważ gdy został wysłany, miał jedynie 6 lat, więc edukację rozpoczął już w Kazachstanie. Szkoła w Jasnej Polanie zaczęła działać już w pierwszą zimę po deportacji. Językiem nauczania był rosyjski.

Środowiskiem kształtującym zamiłowanie narratora do języka rosyjskiego było także środowisko pracy. Pan Wiślański – jak już wspomniałam – był nauczycielem *literatury*. Przedmiot ten rozwinął zamiłowanie narratora do twórczości rosyjskich pisarzy, a przede wszystkim do poezji, sam również pisze wiersze, a w ciągu narracji kilkakrotnie cytował swoich ulubionych poetów: Niekrasowa, Jesienina.

Podobnie jak i u poprzednich narratorek w życiu pana Wiślańskiego jest miejsce także dla języka ukraińskiego, którym posługuje się w domu, bądź w rozmowach z rówieśnikami:

„A tak złotko, to tak jak z tobą rozmawiam [przechodzi na ukraiński]. Ale już bardziej rosyjski dominuje. Słuchaj, czterdzieści lat pracowałem w szkole, a tam wszystko w rosyjskim, tak więc...”

Religia i tradycje

W rodzinie pana Wiślańskiego, podobnie jak w rodzinach innych narratorów, również obchodzono i obchodzi się Boże Narodzenie i Wielkanoc:

„Wcześniej kiedy w szkole pracowałem, zawsze świętowaliśmy radzieckie święta, a w domu religijne. Teraz kazachskie święta jeszcze się nie przyjęły. Może jeszcze czas nie przyszedł, może z czasem wszystko się zmieni. A ogólna masa, jak się mówi, ni Bogu, ni czortowi, nikomu”.

W dzieciństwie – opowiada narrator – modlitwy uczyli go rodzice oraz zesłana żona polskiego oficera:

„Po cichu rodzice uczyli. Nawet był taki przypadek, tam u nas mieszkała pani Skalska, żona polskiego oficera, no i ona zaczęła swego syna uczyć, uczy, uczy... Tu i ja przyszedłem. I już ktoś doniósł, zjawił się kierownik rady wiejskiej – »To ty tu nauczysz?« »Ja – mówi – tylko swego syna uczyć«. »A ci,

co tu robią?» – się pyta. »To koledzy przyszli, gadają sobie« – mówi do niego przestraszona. U nas co do tego było bardzo srogo».

Mimo że w rodzinie pana Wiślańskiego obchodzi się święta kościelne i w domu jego rodziców pielęgnowano wartości katolickie, z wypowiedzi nie wynika, by religia zajmowała w życiu narratora tak dużą rolę, jak w przypadku pani Olesi i pani Ludmiły. Tak jak i one opowiada o czasach, gdy wszyscy „modlili się po kryjomu”, ale bardziej to odnosi do innych osób niż do siebie. Podobnie jest, gdy opisuje teraźniejszość: „wszyscy chodzą do kościoła”. Tak jak narratorki posługuje się tożsamością grupową, ale nie eksponuje siebie, miast „chodzimy” używa słowa „chodzą”. Nie ma też w jego wypowiedziach takiej ekspresji (eksponowania własnych uczuć religijnych, zadowolenia z możliwości uczęszczania do kościoła etc.) jak w wypowiedziach poprzedniczek:

„Wiesz, one już jakby się starły, te tradycje... Powstało coś takiego specyficznego i jednolitego dla całej wioski. Teraz dzieci uczą się języka, chodzą do kościoła, tam jest szkoła, nawet sklep polski jest, tzn. tak go nazywamy, bo to sklep od kościoła. U nas jak zwykle najpierw zmieszają z błotem, zadeczną, a później podniosą, obrząsną i powiedzą, na próżno to zdeptaliśmy”.

Znów, jak widzimy, narrator nie mówi o swoich dzieciach ani o sobie, tylko ogólnie o ludziach z jego wsi. Gdy rozmawialiśmy o tradycjach, przyszła żona pana Wiślańskiego.

Pan Wiślański: „Co u nas się zachowało babuszka? Ciężko powiedzieć, co u nas polskiego się zachowało... Chyba oprócz imion polskich u nas nic się nie zachowało [śmiech]. Potrawy to raczej są z naszej Jasnopolanowskiej kuchni”.

Żona: „Ja tu się urodziłam [mówi w ukraińskim języku], to co może się zachować? [uśmiecha się]”.

Pan Wiślański: „A wiesz co zostało? »Zatirka«, po polsku kluski, tę potrawę lubię szczególnie”.

Zostały także niektóre przedmioty, które dla narratora są symbolami kultury polskiej:

„Mamy i obrazy – mówiliśmy na nie »obrazą«⁸⁴⁸ – i polska literatura jest. Jest kilka książek: Król chłopów, Sienkiewicza parę utworów jest. Jeszcze mamy współczesnych pisarzy polskich kilka książek. Kiedy przysyłano polską literaturę, to brałem, coś zostało u mnie, a coś dałem do szkolnej biblioteki”.

Osoby znaczące

„Autorytety, oni... tu on jest, a tu on wróg, tu on już nie jest autorytetem, tu on, jak się okazuje, jest łotrem. W 1937 roku 20 osób wrogów ludu znaleźli w Jasnej Polanie. A wyobraź sobie, podręczniki historii były, wtedy się uczyłem z takiego podręcznika. Dziś mówimy: wielki pułkownik Blucher, a za trzy dni mówią: wykreście go, jest wrogiem ludu. I jak będziesz korzystać z takich

⁸⁴⁸ *obrazą* (akcent na ostatnią sylabę) – obrazy

podręczników? Kiedy tu było (!), a tu jego wrogiem ludu... Wszystko było... pamiętasz u Niekrasowa: »...wytrzyma tę drogę żeliwną, wytrzyma wszystko, co Bóg nie ześle«. Tak i to... Byłem zmuszony to wszystko wytrzymać... Tak ono było i tak ono jest [...]. Ty nie wiesz, że w trzydziestym siódmym roku, wyjdiesz rano, tam siedzą staruszkowie na ławeczce i szepczą, tego wzięli w nocy, tego, mówią: »wrogowie ludu«, a ten wróg ludu nawet się podpisać nie potrafił. Pamiętam, pracowałem w sewastopolskim sowchozie, no i się spotkałem z jednym – Zawadzki. A tam wszyscy 10 lat i na osiedlenie, kto nawet i 15 lat i na osiedlenie. I ja się go pytam [przechodzi na ukraiński]:

– Za co ciebie wsadzili?

– Mówili, że ukraiński nacjonalista.

Ja pytam:

– A co to jest nacjonalista?

– A skąd mogę wiedzieć? Wsadzili i już.

Takie to były czasy straszne...”

Ta wypowiedź bardzo dobitnie przedstawiająca absurd ówczesnej polityki dość klarownie ukazuje, jak różne mogło być w tych czasach znaczenie słowa „bohater”. Ówczesny bohater mógł przestać nim być w ciągu jednego dnia. Jak zatem w tej atmosferze niepewności i tymczasowości można było uznać kogokolwiek za autorytet? Nie dziwi zatem fakt, że żadna z osób związana z sowieckim ustrojem nie zyskała miana osoby ważnej dla pana Wiślańskiego. Takimi ważnymi osobami natomiast były i są dla niego poeci i pisarze, głównie rosyjscy:

„Pisarzy i poetów ja oczywiście wielu cenię. Niekrasow – przepiękne wiersze, u Puszkina dobre... u Lermontowa nadzwyczajne, u Jesienina pamiętasz? »Nie żałuję, nie wołam, nie płaczę, wszystko minie jak z białych jagód dym, wędnięciem złota ogarnięty, nie będę więcej młodym«. Prawda, dobre wiersze? Bardzo. Są oczywiście niezbyt dobre, ale to jak u każdego poety. Ty pewnie nie pamiętasz, była taka pisarka Wanda Wasilewska, ona sama Polka, wyszła za mąż za Korniejczuka. Ona pisała, jak by to powiedzieć...?, na zamówienie, jej już się nie czyta... A Solżenicyn? *Jeden dzień z życia Iwana Denisowa* – dobre, później *Archipelag GULag*, to już nie literacki utwór, a, jak powiedzieć?, opis niedoli, jaka spotkała łagierników – zwyczajnych pracujących, ale co zrobić...”

Cała narracja pana Wiślańskiego „prześlągnięta” jest ubolewaniem nad „tamtymi czasami” i pewnym pogodzeniem się wynikającym z bezradności, gdyż „nic już nie zmienisz”, „co zrobić”. Być może dlatego, gdy świadomość o zbrodniach systemu komunistycznego jest dla niego oczywista, nie czyta Wandy Wasilewskiej (która mocno popierała politykę stalinowską), natomiast zachwycają go wiersze poetów, którzy opisywali piękno natury i odwieczne rozterki ludzkiej osobowości.

Ważne miejsce w życiu pana Wiślańskiego, szczególnie obecnie, zajmuje także jego rodzina, co przedstawiam w dalszej części.

Wartości

„Co dla mnie w życiu najważniejsze? – żeby radość wnuków zobaczyć. Wiesz, dzieci dorastały, ja jakoś mniej... wcześniej było tak, oprócz lekcji,

były tak zwane społeczne obciążenia, one zabierały dużo czasu. Trzeba było też krowę trzymać i na siano zapracować, i prosiaka wykarmić. Rodzinę trzeba było utrzymać, za wypłatę nie było szansy przeżyć. A trzeba było i dzieciom wykształcenie dać. A teraz, kiedy wnukowie się pojawiły, to już... czasu jest więcej. Przestałem pracować, no i poświęcamy im uwagę. Siedzimy z babcią i patrzymy, jadą z zaułka dwóch wnuków rowerem, który im babcia z dziadkiem kupili, im wszystko oddajemy. Teraz byliśmy w Pietropawłowsku, a to wnukiem do nas przyjeżdżały, prawie miesiąc mieszkały... patrzymy, biegną przez krzaki maliny... [śmiech]. No i tak im staraliśmy się pomóc i teraz będziemy pomagać. Ciężko w mieście, co oni tam jakieś 30 tysięcy⁸⁴⁹ zarabiają, a w mieście to nic”.

Ta ciepła wypowiedź ukazuje, że obecnie życie pana Wiślańskiego kręci się wokół rodziny. Wcześniej dbał o nią, przede wszystkim ciężko pracując, ale przez to nie miał czasu, by przebywać z rodziną. Wnukom daje to, czego nie mógł zapewnić dzieciom – emocjonalną bliskość, opiekę – już nie tylko materialną.

Kolejnym obszarem, który czyni życie narratora bardziej pełnym, są zainteresowania związane z wykonywanym przez niego zawodem. Teraz, gdy nie prowadzi zajęć, pisze więcej wierszy, zaczął też pisać książkę o mieszkańcach swojej wioski – o swoim narodzie. Podobnie jak pani Olesia obecnie, gdy praca przestała zajmować cały jego czas, zaczął rozwijać swoje zainteresowania. Taka fascynacja Polakami przemieszczającymi może wskazywać na próbę odnalezienia lub podtrzymywania własnej tożsamości.

4.1.1.4. Pani Ania (Narrator 4dd)

„Jaką się urodziłam, taką trzeba umrzeć”

Urodziła się w wiosce Gryczana⁸⁵⁰, obwód chmielnicki:

„Ja nie wiem, jak tam kto żył. No, my biednie żyli, tata był czarnoroboczyj⁸⁵¹. On żadnego zawodu nie miał, to tak – dzisiaj poszedł na rozładowywanie węgla, drzewa, a jutro tam poszedł gdzieś do Żydów drzewa rąbać. No i takie życie było, żyliśmy, jak to się mówi, jak groch przy drodze”.

Mimo że – jak mówi narratorka – na Ukrainie nie było łatwo, swe zesłanie (miała wówczas 14 lat) wspomina z wielką goryczą:

„Jak ono było, przyszło to naczałstwo i mówi »zostaliście wyznaczeni na specosiedlenie«. Za co? Myśmy w niczym tu nie zawinili, nic nikomu złego nie zrobili [-śmy], dlaczegoż nas wysyłają? No, wysyłać to trzeba było bogatych, kiedyś zsyłali bogatych, a myśmy żyli biednie”.

⁸⁴⁹ Wówczas 30 tys. KZT to ok. 900 PLN.

⁸⁵⁰ W analogii do tej wsi przemieszczający nazwali jedną z wiosek „Nowogryczanowka”.

⁸⁵¹ *czarnoroboczyj* – osoba wykonująca ciężką fizyczną pracę za małe wynagrodzenie, pracownik „na czarno”

Odtwarzając to wydarzenie krok po kroku, pani Ania z coraz większym trudem powstrzymywała się od płaczu. Najtrudniejszym wątkiem do opowiadania było wspomnienie przyjazdu do Kazachstanu:

„Pamiętam, że peron był bardzo nisko, a nas jak zsypali, tak zsypali. Boże, Boże, jak ten naród [płacze], jak on płakał, jak on płakał. Siedzieliśmy tak dobę, ta krowa stoi koło nas i my stoimy, siedzimy, deszcz pada na nas... oj, Boże, oj, Boże, nie mogę opowiadać...”

W wiosce Nowogryczanowka narratorka mieszkała do tej pory, póki za namową dorosłej już córki nie przeprowadziła się do Czkałowa. W tej o wiele większej wsi córka znalazła dla niej łatwiejszą pracę (sprzątanie w szpitalu). Pod koniec lat dziewięćdziesiątych sprzedali z mężem dom i razem z dziećmi i wnukiem wyjechali do Polski. Po roku wrócili z powrotem. Do starego mieszkania już wrócić nie mogli, zatem kupili nowy dom, w który wciąż wkładają dużo pracy – zaczęli swoje życie w Kazachstanie od początku.

Język

Pani Ania na wszystkie pytania odpowiadała w języku polskim. Narratorka niejednokrotnie w swej wypowiedzi podkreślała, iż nie ma z tym językiem żadnych problemów. Owszem zdarzało się jej wtrącanie słów rosyjskich czy ukraińskich albo używanie niepoprawnych końcówek w czasownikach⁸⁵². Ale takie błędy nie dziwią, gdyż przez długi okres obcowała ona z osobami posługującymi się językiem ukraińsko-rosyjskim.

Znajomość języka narratorka wyniosła przede wszystkim z domu rodzinnego, w którym rozmawiano wyłącznie po polsku, oraz ze szkoły, którą wybrali dla niej rodzice:

„Chodziłam do szkoły, mi do polskiej szkoły było daleko, a do ruskiej było bliżej, ale mnie posłali do polskiej szkoły”.

Po zesłaniu narratorka mieszkała z rodzicami w wiosce Nowogryczanowka, której większość mieszkańców stanowili Polacy, dlatego też rozmawiała po polsku nie tylko w domu rodzinnym, ale również poza nim. Po polsku także śpiewano pieśni ludowe i odmawiano modlitwy:

„My, Nowogryczanowka, wszystko po Polsku. To teraz taka mieszanka się zrobiła, a wtedy wszystko po polsku”.

Później (jak już wspominałam) za namową córki wraz z mężem wyprowadzili się do innej wsi – Czkałowo, gdzie, mimo iż Polaków jest dużo, nie stanowią oni społeczności zamkniętej i z innymi mieszkańcami (Kazachowie, Niemcy, Ukraińcy, Białorusini etc.) rozmawiają po rosyjsku. Pani Ania jest bardzo dumna z tego, że zna język ojczysty:

„Jak pojechaliśmy do Polski, to żadnych problemów nie było, taka jedna kobieta (co też do Polski wyjechała) mówi: »Ja języka nie znam, nic nie znam,

⁸⁵² Zamiast: „robiłam” czy „przyjechaliśmy” – „ja robiła”, „my przyjechali”.

nic nie rozumiem«, a u nas żadnych problemów nie było (!). A pojechała Polka i się szczydzi, że Polka, żadna z niej Polka, jak ona żadnego słowa polskiego nie zna. A u nas jakie problemy były? – żadnych. Było np. takie słowo, co nie rozumiem, to proszę, by pani powtórzyła, bo nie zrozumiałam, no to ona powie albo przewróci na drugą stronę, żebym wiedziała i już rozumiem...”.

Religia

Pani Ania urodziła się w rodzinie wyznającej religię katolicką. W domu uczono się modlić. Rodzice regularnie też chodzili do kościoła. Czasem brali ze sobą małą Anię:

„Chodziłam, ale mało, bo nie brali mnie, gdzieś tako na wielkie święta wezmą, to tak. I mówili: »Patrz, byś ani jeść, ani pić nie chciała«”.

Wiara przetrwała także zesłanie. Jednak ze względu na odseparowanie od kościoła trudno było obchodzić jak dawniej wszystkie święta katolickie:

„Boże Narodzenie czy Wielkanoc to tak... A inne...? Myśmy byli ciemnotą... To jak z Ukrainy kto jakiś list napisze, to wiemy, że święta... ale i tak... mniejsze to my w ogóle nie świętowaliśmy, kościoła nie było, nie było jak. Był tu taki jeden, on na cmentarzu odmawiał, później zaczęli po chatach chodzić, modlić się, póki on był, to kierował wszystkim, a później on wyjechał na Ukrainę. Później, co prawda, babcie zaczęły się modlić, zaczęły chodzić, zaczęły się modlić. W Polanie czy w Zielonym Gaju dopiero teraz postawili kościoły, a tak cały czas po chatach”.

Nie po raz pierwszy spotkałam się z twierdzeniem, że to właśnie starsze kobiety (babie czy matki) przede wszystkim pielęgnowały życie religijne w swoich domach. Chociaż z wcześniej przedstawionej relacji pani Olesi dowiadujemy się, iż w jej rodzinie to ojciec był przede wszystkim bardzo religijny, jednak, generalizując, można zauważyć, że we wszystkich wspomnieniach narratorów pojawiają się wspomnienia o „babciach, które spotykały się na modlitwie w chatach”. Można by wnioskować, iż wśród kobiet było więcej osób wierzących. Jednak to stwierdzenie nie wydaje się być prawdziwe, gdyż narratorzy podkreślają, że pochodzą z **rodzin** wierzących. W tym świetle bardziej prawdopodobna jest konstatacja, iż kobiety, które oprócz pracy w kołchozach zajmowały się również domem i wychowaniem dzieci, były także „strażniczkami religii”.

Tak też jest w przypadku pokolenia dziadków do tej pory, nawet jeśli nie udało się im przeszczepić wartości religijnych swoim dzieciom czy wnukom, same pozostają wierne religii. Oczywiście uczestnictwo w życiu kościoła katolickiego różni się ze względu na możliwości (zdrowie, długość drogi od kościoła do miejsca zamieszkania), niemniej jest ono bardzo aktywne.

Pani Ania nie chodzi obecnie do kościoła, mimo to religia w jej życiu zajmuje tak samo znaczące miejsce, jak i wcześniej:

„Do kościoła ja nie mogę dojść. Chodziłam do kościoła kiedyś i przed wyjazdem do Polski, i w Polsce, i jak już z Polski przyjechaliśmy. Mówiłam do księdza, że ja rzadko chodzę, dlatego że jak przyjdę do kościoła, nikt miejsca

nie ustąpi, wnuków posadzą i same siedzą, a ty stój. To on mówił, że zrobi z tym porządek. A teraz to w ogóle nie chodzę... teraz to nogi jeszcze bardziej bołą, wszystko boli, to ja już nie chodzę. I zdaje się, że niedaleko... od nas kościół można zobaczyć... ale dojść...”

Ojczyzna

Kiedy zapytałam panią Anię o przyczynę jej wyjazdu do Polski, odpowiedziała:

„Dlaczego? Bo to nasza ojczyzna, polski język, nasza ojczyzna”.

Niestety, narratorka nie odnalazła na nowej ziemi swego miejsca. Wróciła, bo jej rodzina nie mogła sobie poradzić z nowymi warunkami, a do tego ma żal do Polaków, że przez ten czas, kiedy była w Polsce, czuła się obco:

„Oni [Polacy mieszkające w Polsce] czegoś są źli na nas... bo Wschód ich ojców pobili i ich matki pobili, i ich katował... a co my winni? My tu... tu przecież wojna była, my sami jak woły pracowaliśmy i wszystko z nas zdierano... z kurki 90 jajek trzeba było oddać, z owieczki skórę trzeba było zdać... na krowę 8 litrów masła topionego trzeba było zdać... To trzeba było całe lato zbierać i topić... Oni nas nie lubili, oni nas nie lubili... Mieszkaliśmy na piątym piętrze, drzwi takich młodych były naprzeciwko, to ona wyjdzie z mieszkania, nawet dzień dobry nie powie, nigdy. Przecież cały rok tam mieszkaliśmy... Albo wyjdę na ławeczkę posiedzieć, siedzę, siedzę...”

– Dzień dobry pani.

– Dzień dobry – odpowiadam.

– A skąd pani jest?

– Oj, ja z daleka.

– A skąd, a skąd?

To jak powiesz, że z Kazachstanu, to jeszcze nic. A gdybyś powiedziała, że ze wschodu słońka... toż oni... ze wschodu słońka to wojna wyszła, ze wschodu słońka, to nie lubią, »że wy – ona wprost mówi – że wy naszych ojców pobili, że wy braci, wy nas katowali, wy nas...« co ja komu winna... i my to wytrzymywaliśmy... wytrzymywaliśmy i nie – pojedziemy z powrotem do Kazachstanu, kupimy sobie jakąś chatkę, no i tak”.

Przed wyjazdem dla pani Ani Polska była ojczyzną, „a teraz – konkluduje narratorka – dla nich Polska nie jest naszą ojczyzną”. Dlatego też dla narratorki obecnie ojczyzna to:

„Ukraina, tam gdzie się urodziłam, tam moja ojczyzna, a Polska... była i już”.

Jednak ojczyzna dla narratorki to nie tylko miejsce urodzenia, inaczej w narracji (opisującej ten obszar) nie pojawiłaby się Polska, z której pochodzą przodkowie. Ojczyzna dla pani Ani (jak zobaczymy w dalszej części) to także miejsce na ziemi, którym Ukraina dla niej nie jest. Stanowczo stwierdza, że nie chciałaby tam żyć:

„Jak mieszkaliśmy tu, to jeździłam nieraz w gości, a żyć... co przyjedziesz, chaty nie ma... ja pojedę, wezmę dla nich słoniny, a oni tam na burakach tylko wszystko gotują... To już po wojnie było, tam ciężko było żyć, a tu już trochę

lepiej było, zbudowaliśmy dom, nie ma co uciekać nigdzie, trzeba pracować, trzeba tutaj żyć”.

Podobnie jak z Polską spotkanie z Ukrainą było dla pani Ani rozczarowaniem. Jej miejscem na ziemi obecnie jest Kazachstan:

„Gdzie mieszkam, tam... gdzie gram, tam hulam – mówi żartobliwie – czuję się Kazachstanką⁸⁵³ i już”.

Pani Ania jest zadowolona ze swego powrotu do Kazachstanu i przyznaje, że zrozumiała, że jej miejsce, to jednak jest Kazachstan, jej wieś, jej dom. Paradoksalnie ojczyzna przodków oddaliła się od narratorki właśnie wtedy, gdy ona do niej „powróciła”. A miejsce, gdzie się urodziła, po spotkaniu po latach również nie wzbudziło emocjonalnego przywiązania. Pamiętam, jak długo przed wywiadem (tuż po powrocie pani Ani z Polski do Kazachstanu) jechałyśmy z nią do mojej babci, z którą się przyjaźniła. Narratorka pokazała mi swój dom. „Patrz, Luba, tu jest moja ojczyzna” – powiedziała. Teraz rozumiem te słowa. Jest Kazachstanką – jak siebie określa, ale czuje się Polką: „Jaką się urodziłam, taką trzeba umrzeć”.

Tradycje

Tak jak u poprzednich narratorów, tradycje w domu pani Ani wiążą się z obchodzeniem świąt religijnych. Inne ważne uroczystości to wesela i urodziny. Jednak ze względu na trudne warunki bytowe nie było możliwości na obchodzenie świąt tak jak przed zesłaniem.

Wesele pani Ani w 1938 roku było pierwsze w Nowogryczanowce:

„No i zrobiliśmy już to wesele, choć bida była, zaprosili [-śmy] tam kogo swoich bliższych, no i gdzie sąsiadów tam jakich poprosili [-śmy]... Zaraz to w tych restauracjach to jedno wesele, a wtedy to trzeba było, żeby u mnie było i u niego było... to myśmy zdążyli w jeden dzień w dwóch chatach... i już wieczorem wesele się skończyło. To tak jak Żetomiery⁸⁵⁴ mówili: »Proszu was na wesile na chleb i na sil«⁸⁵⁵. To tak na raz zjeść i już... i nie było to takich jak zaraz oj, ojjoj... jakie wtedy tradycje mogły być, Boże... jakie to jedzenie było... tam ugotuję jakiejś lury, tako zupy czy tam barszczu, i wszystko, i wszystko”.

Dopiero z czasem, jak zaczęto uprawiać ogródki⁸⁵⁶, a rodzice pani Ani zaczęli pracować, sytuacja stopniowo się polepszyła. Obecnie polskiej kuchni pani Ania uczy się od córki, która mieszka w Polsce:

⁸⁵³ W odróżnieniu od słów Kazach i Kazaszka, które określają narodowość – słowa: *Kazachstanka* i *Kazachstaniec* (Kazachstańczyk) określają osobę mieszkającą w Kazachstanie, co nie musi mieć żadnego związku z narodowością.

⁸⁵⁴ *Żetomiery* – Polacy zesłani pod koniec lata z Żytomierskiego obwodu

⁸⁵⁵ *Proszu was na wesile...* (ukr.) – zapraszam was na wesele na chleb i na sól

⁸⁵⁶ Początkowo Polacy - jak wynika z narracji pani Ani – myśleli, że w stepach Kazachstanu nie rośnie. Istotnie, w porównaniu z żyzną glebą na Ukrainie kazachstańska wyglądała na nieurodzajną. Niemniej okazało się, że większość warzyw przy obfitym podlewaniu można było uprawiać.

„A teraz to np. córka różne gotuje, ona przyjechała tydzień temu z Polski, w sobotę będzie odjeżdżać, to przywiozła dużo polskich przepisów, całą książkę, tzn. zeszyt”.

Z narracji pani Ani wynika, iż mimo trudnych warunków zawsze jednak pamiętano o świętach, szczególnie o Bożym Narodzeniu i Wielkanocy, i w miarę możliwości starano się je uczcić, nawet gdy była to tylko wspólna modlitwa. Teraz pani Ania próbuje te wartości zaszcześcić prawnukowi:

„My jego (prawnuka) uczymy i po naszymu, i po rusku, jak chcesz, on tak rozmawia. Żenia (wnuk) mówi do niego: »Poproś Bożę o zdrowie, tak jak babcia prosi«, to on: »W imię ojca i syna, i ducha świętego, amen«. Co możemy, niechaj wie, niechaj wie”.

Osoby znaczące

Ważnymi osobami dla pani Ani są przede wszystkim członkowie rodziny:

„Dla mnie tylko rodzina była i jest ważna”.

Opowiadając o swoim ciężkim życiu (samodzielną musiała się stać już w wieku 16 lat, wtedy wyszła za męża), wspomina też o kobiecie, która nie była jej krewną, a mimo to dla niej była „jak mama”:

„Cóż, jak wyszłam za męża, dali mi jałoweczkę, taką zdrową, ona już na drugi rok się ocieśliła. Doić nie potrafię, a taka sąsiadka była za ścianą, dobra, do czego dobra – jak mama. I budziła mnie, ja nie mogę tak rano wstać o piątej godzinie, krowę wygnać, to ona przyjdzie zapuka do okna i budzi mnie, a ja... i znów się położę... a ona mnie śledzi, czy ja wstanę, czy nie... to mówi: »Dawaj wiadro, dawaj wiadro« – dojniczkę u nas mówili, to ona raz, raz krowę podoiła i ja wyгнаłam i wszystko... to ja jej dziękuję i dziś”.

Deklarowane wartości

Tak jak wynika z wcześniejszych rozważań, dla pani Ani zawsze była ważna rodzina oraz relacje sąsiedzkie i religia. Podobnie jak i dla innych respondentów, niezmiernie ważną dla pani Ani była także praca fizyczna. Obecnie, gdy narratorka jest na emeryturze, odczuwa smutek, że nie może uczestniczyć w ważnych dotychczas dla niej obszarach życia:

„Teraz ja wiem... teraz to mnie nic nie cieszy. Jak pracowałam, to i chciałam pracować. A teraz to siedzę w domu... u mnie sąsiadów nie ma, tutaj młode, tam młode, tam handlarze, to i mi nie ma z kim, nie ma z kim. I nic, tako siedzę sobie, tako... do kościoła ja nie mogę dojść...”.

4.1.1.5. Pani Ewa (Narrator 5dd)

„A na Ukrainie wsiako buło, ni buło tam choroszii żuzni tam na tej Ukraini. Ni buło, nie. Prychwały siudy to toże ni buło. Aż poki to wżyłysia... chibaż to żyznia buła?”⁸⁵⁷

Los pani Ewy jest równie tragiczny jak poprzednich narratorów.

Urodziła się na Ukrainie w obwodzie Winnickim, w wiosce Stare Gotyśko w roku 1922 (choć w dokumentach jest wpisany 23 – rok, w którym została ochrzczona). Na Ukrainie ukończyła 4 klasy szkoły średniej, później pomagała rodzicom, pracując fizycznie. W czerwcu 1936 roku jej rodzina została zesłana do Kazachstanu. Moment, gdy się dowiedziała o zesłaniu, pamięta bardzo szczegółowo:

„Akurat było to na Zielone Świąta. Mama dom malowała na zewnątrz. No i już przygotowywała wszystko na święta. Tu akurat przyszła Zwiniowa (ta Zwionowa to mamy brata córka) i mówi, że trzeba kołchozne pole sprzątać, bo będą kapustę sadzić. A mama akurat chleb też piekła i mówi: »To niech Ewka idzie«. To poszłam... i tak pracujemy, pracujemy... A do Zwiniowej *partorg*⁸⁵⁸ chodził... no i on przychodzi, jakiś taki zmartwiony, zawołał ją i zaczął jej coś mówić, a ona płakać zaczęła... A wieczorem wzywają mego tatę, późnym wieczorem, prawie w nocy. Tato przyszedł i mówi – nic już nie trzeba robić, już nas do Kazachstanu wysyłają”.

W Kazachstanie pani Ewa wyszła za mąż, urodziła czwórkę dzieci, z którymi bardzo szybko została sama, najpierw zmarli jej rodzice, później, gdy miała 35 lat, zmarł jej mąż. Od tego momentu cała opieka nad dziećmi spadła na jej ramiona. Gdy dzieci dorosły, zamieszkała z rodziną młodszej córki.

Język

Pani Ewa bez problemów rozmawia w trzech językach – ukraińskim, polskim i rosyjskim. Znajomość języka polskiego wyniosła z domu oraz z polskiej szkoły, do której uczęszczała przez 4 lata:

„U nas więcej nie było tylko cztery klasy, a jak już kończysz te cztery klasy, to idziesz do innej szkoły, tam za sześć czy osiem kilometrów, już do piątej i szóstej klasy, a jeśli siódmą klasę ukończysz, to już możesz uczyć. No to ukończyłam 4 klasy i wszystkie oceny były bardzo dobre, to chciałam, by ojciec mi pozwolił do Chotyńia iść, tam była siedmioletnia szkoła. A on do mnie: »Oj, jeszcze u Oleszewskich nauczycieli nie było«. I tak mi nie pozwolił, i tak... mi jeszcze 14 lat nie było, to ja już szłam często miast mamy do kołchozu pracować”.

⁸⁵⁷ *A na Ukrainie wsiako buło...* – A na Ukrainie różnie było, nie było tam dobrego życia, tam na tej Ukrainie. Nie było, nie. Przyjechalśmy tu – też nie było. Aż dopóki nie oswoiliśmy się, czyż to było życie?

⁸⁵⁸ *partorg* – partyjny organizator

W czteroletniej szkole, którą ukończyła pani Ewa, raz w tygodniu była nauka języka rosyjskiego:

„Jak już kończyłam szkołę, to już i rosyjski znałam, i ukraiński, i polski. Tam wszyscy rozmawiali po ukraińsku. Po polsku to w domu mówiliśmy. A teraz tak samo, czytam po polsku, po rosyjsku, tak samo po ukraińsku. Ja mówię po polsku tak, jak w książce napisano, ale już w Polsce ten język jest inny, prawda?”

Po zesłaniu w rodzinie pani Ewy nie zapomniano o języku polskim. Ona, gdy już miała własną, również nie odstępiała od mowy przodków. Do dzieci mówiła po polsku, dopóki nie zaczęła mieszkać z córką i zięciem:

„W Kazachstanie swoi w domu mówiliśmy po polsku. Moje dzieci wszyscy już do szkoły chodzą i mówią po polsku. To już jak Boria (zięć) przyszedł, on nie rozumiał, ja chciałam do wnuków mówić po polsku, a on mi nie pozwolił. Mówi: »Mama, będziesz tylko język kaleczyć, ty będziesz mówić do dzieci po polsku, a ja po ukraińsku, to oni ani tak, ani tak się nie nauczą...«. To już zaczęliśmy w ukraińskim języku rozmawiać, ale polski ja umiem... Nawet kiedy się spowiadam, jak ksiądz przyjdzie, to ja też po polsku. To ksiądz później mówił, że on w Czkałowie jeszcze nikogo tak nie spowiadał jak mnie, że ja tak twardo po polsku rozmawiam. Wcześniej to wszystko po polsku. Na różaniec albo jak ktoś umrze to po polsku. A tak do pracy czy gdzieś to po ukraińsku czy po rosyjsku. A tak cały czas po polsku i modliłyśmy się, i polskie piosenki śpiewaliśmy”.

Religia

Religia katolicka przez całe życie była i jest bardzo ważną wartością w życiu pani Ewy. Gdzie by nie mieszkała i z jakimi trudnościami by się to nie wiązało, nigdy nie zapomniła ani o modlitwie, ani świętach katolickich. Tak opowiada o życiu religijnym w wiosce Konstantinowka, do której narratorka została wysłana:

„Wszyscy się modlili, w chatach... tę niedzielę czy w tę i następną – u mnie różaniec, jak ktoś chciał, to mówił: »Na następną niedzielę ja już różaniec zbieram«. A już w ostatnim czasie to Goryczycha cały czas do siebie, to u niej już tak jakby kościół był, cały czas u niej różaniec... to choć ziemniaki sadzić, choć inna praca była, wszystkie do niej chodziłyśmy, codziennie na godzinę czy na półtorej się pomodlić. A teraz wszyscy się zrzucili, cała wieś i kupili chatę i z tej chaty zrobili kościół. To już z trzynastu lat temu było. A teraz też przed każdym świętem ksiądz tam przyjeżdża i spowiada. Zamawiają... to on cały czas tam jeździ, spowiada i dzieci chrzci i jak ktoś umrze, to też wszyscy tam idą. A na początku księży nie było, długo nie było, później nie pamiętam, w którym roku pojawił się kościół w Tainczy, i księdza tam przysłali, a później coś takie i owakie i księdza posadzili... I znów nie było... A później zaczęli kościoły stawiać i zaczęli księża i zakonnice przyjeżdżać”.

Od ponad 10 lat pani Ewa wraz z rodziną córki mieszka w innej, większej miejscowości – Czkałowo, w której od początku lat dziewięćdziesiątych prężnie się rozwija instytucja Kościoła katolickiego. Pani Ewa obecnie ze względu na zdrowie nie może chodzić na msze, niemniej mimo tak istotnej przeszkody nie zrezygnowała ze spowiedzi:

„Teraz to już wszędzie kościoły budują i u nas też, tylko coś nijak ukończyć nie mogą, ale chodzą tu do kościoła, póki co, to w garażu koło kościoła msze odprowadzają. Ale ja już tam ze dwa lata nie byłam. Wcześniej to Boria mnie tam zawiezie i z powrotem przyjedzie, zabierze. A teraz Luba. Nie idę, bo nic nie słyszę, jak ksiądz mszę odprawia. To teraz, jak już trzeba się spowiadać, to jestem zapisana i ksiądz przyjeżdża i mnie spowiada i zakonnice przychodzą i dzwonią kiedy przyjdą. To on mszę po rusku odprawia, a czasem też po polsku, i są tacy, co nie rozumieją. A przyjdzie do mnie, to ja zawsze po polsku się spowiadam. Ja też, kiedy w Daszce mieszkaliśmy, do Zielonego Gaju jeździłam, też po polsku, i do Tainczy jeździłam, też po polsku”.

Religia dla pani Ewy ma znaczenie priorytetowe, w odróżnieniu od Narratorki Idd podkreśla, iż nawet gdy była praca i tak znajdowała czas na wspólny różaniec. Należy tu zaznaczyć, iż rodzina pani Ewy bardzo wspiera ją i wspomaga uczestnictwo w życiu religijnym. Zięć woził ją do kościoła. Gdy słuch pani Ewy dużo się pogorszył, wówczas zaczęli zapraszać księdza do domu, umawiać na spotkania. O tym, jak ważna w życiu pani Ewy była i jest religia, traktuje także narracja dotycząca symboli.

Przedmioty/symbole

Narratorzy wspominają, że z Ukrainy wiele osób brało ze sobą święte obrazy i modlitewniki. Mimo grozących kar i restrykcji przesiedleńcy wzięli ze sobą te symbole religijne, dowodząc tym ogromnego znaczenia, jakie nadawali życiu religijnemu. Podobnie było w rodzinie państwa Oleszewskich:

„Luba, u mnie obraz jest w moim pokoju, to jeszcze mojej mamy błogosławieństwo. Mojej mamie ją chrzestna mamy dała. Bo mamie dwanaście lat było, kiedy jej rodzice zmarli. A później moja mama tym obrazem mnie błogosławiła”.

Do Kazachstanu mama pani Ewy wzięła także modlitewniki, które niestety się nie zachowały:

„Mama chodziła do kościoła, to miała różne książki, które przechowywała, a jak tu przyjechaliśmy, to one były w szufladzie w stole chowane. Szuflada była zabita gwoździami, ale ktoś te gwoździ wyjął i skradł te nasze książki... Książek nie było, ale jak już poszłam za mąż do Jakubowskich... Polaków z Polski tu przywieźli. Dla taty Jakubowskiego książkę sprezentował Polak. O (!) To ja z tej książki wszystko znałam i czytałam, i się modliłam, i wszystko (!). I jak tato umarł, to mi tę książkę dał. Jak miał umierać, to mówi: »Jak już umrę, to ta książka będzie twoja«. A później mama Jakubowska zmarła. A Jadzia u mnie tę książkę wydarła i mamie do grobu położyła. Ja tak płakałam, mówiłam,

że tato mi ją sprezentował i że będę z tej książki się modlić za duszę mamy. Mówię, mama nie potrafiła ni po rosyjsku, ni po polsku czytać. A ona zabrała i położyła i tak zostałam bez niczego. Tato mój jakąś książeczkę gdzieś wziął i mi dał, to ja już z niej się modliłam. Bo ja jednak potrafię po polsku czytać”.

Ten pełny emocji fragment narracji ukazuje, jak ważny dla pani Ewy był modlitewnik napisany w języku polskim, symbolizujący i łączący ją z religią katolicką.

Ojczyzna

Na pytanie o ojczyznę pani Ewa odpowiada: „Na Ukrainie w winnickim obwodzie, wieś Stare Gotyśko urodziłam się”. Ale podobnie jak u innych respondentów stosunek emocjonalny z czasem do tego miejsca osłabł. Tuż po zesłaniu rodzina pani Ewy marzyła o powrocie, a nawet, nie zważając na zagrożenie, planowała ucieczkę:

„Kto wracał, tego sadzili, sadzili. Boże, od razu komendant był nad nami. I jak w nocy ludzi uciekali, to byli tacy, których zawracali z drogi, a byli tacy, których sadzili. Pamiętam jak dziś – mama bardzo płakała za Ukrainą. I tato z kimś się umówił, z kimś, kto miał na Ukrainę jechać, i mamę z Franią on powinien był zabrać. A ja z tatą miałam zostawać w Kazachstanie. Bo gdyby mamę złapali, to przynajmniej tato by został, a jeśli by razem chcieli uciekać, a by się nie udało, to by nie było ni taty, ni mamy. Ale jakoś się dowiedzieli i puk, puk do okna. A tato już myślał, że to tamten. Wychodzi, a tu komendant i milicjant: »Żona twoja gdzie?«. »Na łóżku, śpi« – odpowiada tato. »Nie kłam, wiemy, że uciekła na Ukrainę«. Weszli do chaty, a mama leży na łóżku. A oni do niej: »Gospodyni, na Ukrainę się zebrałaś jechać?«. A mama mówi: »Na jaką Ukrainę? Z moim zdrowiem bym daleko nie zajechała« ...i tak już nigdzie nie poszła, tak już zostaliśmy. A później dużo było takich, co posadzili... oj Boże... A później, jak już przyzwyczailiśmy się, to już można było jechać, ale gdzie tam pojedziesz, ni chaty, nic, już w nasz dom zasiedlili sąsiadów... nie chcieliśmy, nie chcieliśmy, nie chcieliśmy. Oto Pola naszego Romka to kilkanaście razy jeździła na Ukrainę, tak w gości, a z naszych nikt nie chciał jechać. A do Polski to też nie... kiedyś nie było można, a jak już pozwolili, to już nie chcieliśmy, nie, a i pieniędzy nie było, jechać to trzeba za coś”.

Kazachstan, z którego na początku nie można było wyjechać, stał się „miejscem na ziemi” dla pani Ewy i jej rodziny głównie dlatego, że się przyzwyczaili do tego miejsca i tu ułożyli sobie życie.

Tradycje

Tradycje obchodzenia świąt katolickich pani Ewa wyniosła z domu rodzinnego. Do tej pory w najdrobniejszych szczegółach pamięta, jak jeździła z rodzicami do kościoła, jak ważne były święta religijne:

„Zawsze świętowaliśmy i na Ukrainie, pamiętam jak Wielkanoc... Nie wiem, może mi siedem lat było, jak np. Spasa czyli Przemienienie Pańskie, to jecha-

liśmy do Białogródku, to takie miasteczko było, i tam był kościół... Nie wiem, około dwadzieścia kilometrów od nas, bardzo daleko na koniach jeździliśmy. Wyjeżdżaliśmy w nocy, by zdążyć na rano, żeby zdążyć na nabożeństwo... na świętego Antoniego trzynastego czerwca... Tam taki ołtarz był w Białogrodce (!), pamiętam jak dziś takie obrazy okrągłe szare. W Załoniu było dwa kościoła, to później w jednym zrobili więzienie... w Kaniewie był kościół, tam też mnie brali, tam co niedzielę jeździliśmy, a na wielkie święta do Białogródku. Do Płóżna jeździliśmy do kaplicy... do trzydziestego roku cały czas jeździłam do kościoła”.

Gdy przyjechali do Kazachstanu sytuacja się zmieniła. Niemniej, nie zważali na trudności, na ile to było możliwe, święta katolickie zawsze były czymś wyjątkowym:

„A tutaj... Nasze święta jak były, to nie szliśmy do pracy, sami sobie robiliśmy święta, gotowaliśmy coś specjalnego... Oj Luba, to jak był pierwszy rok, jak nas wsadzili do tych chat... czarne, zgniłym samanem zlepione... palić nie ma czym... to później już zaczęliśmy kiziak robić i tak... ale i tak, jaka bieda by nie była i kutię gotowaliśmy, i rybę na święty wieczór i tak samo na Wielkanoc, z czego mieliśmy, piekliśmy... Póki tato żył, to głodni nie byliśmy...”.

Podobnie jak poprzedni narratorzy pani Ewa mówi o świętowaniu w Kazachstanie przede wszystkim Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Oprócz modlitwy, o której mówiły poprzednie osoby badane, pani Ewa wspomina również o wspólnym śpiewaniu i o tradycji kolędowania:

„Jak już Boże Narodzenie, to aż do drugiego lutego było święto. I cały czas kolędowaliśmy, a drugiego lutego już święto i kończyły się kolędy. Jak już Wielkanoc, to wielkanocne pieśni śpiewaliśmy, a jak tak, to inne pieśni z książek śpiewaliśmy, cały czas po polsku”.

Z narracji pani Ewy również można wnioskować, iż o życie religijne dbały przede wszystkim kobiety:

„Zaraz jak przyjechaliśmy, kościoła nie było, to wszystkie chodziłyśmy się modlić do takiej rodziny, a kto tam chodził... ja, Wolańska, Minaczycha, słowem pięć bab cały czas tam chodziłyśmy. A ci Niemcy czy Rosjanie to gdzie oni chodzili? Nigdzie”.

Osoby znaczące

Osobą, która bardzo często pojawia się w narracji pani Ewy, jest jej zięć. Darzy go ogromną sympatią i podkreśla, że dopiero gdy pojawił się w jej rodzinie, życie stało się łatwiejsze. Od czasu, gdy zmarł jej ojciec, a później mąż, w domu funkcję „głowy rodziny” pełniła ona, a tym samym była za całą rodzinę odpowiedzialna. Synowie, którzy jako nastolatki wyjechali się uczyć, sami potrzebowali pomocy, a później zamieszkali oddzielnie na stałe. Natomiast gdy pani Ewa zamieszkała z córką i jej mężem, znów – jak za czasów, gdy żyli jej ojciec i mąż – przestała się martwić o to, by na stole był „kawalek chleba”.

„Oj, Luba, opisać moje życie... Jak ja żyłam. Do tej pory było ciężko, ciężko pracowałam, póki Boria [zięć] nie przyszedł. Już byłam na emeryturze, akurat w czerwcu poszłam na emeryturę, a w kwietniu Boria przyszedł. A przed tym, oj było, oj było, i w domu praca, dzieci małe i w kolchozie... I od kiedy Boria przyszedł do nas, to nie ma czegoś takiego, by chleba nie było, by mięsa nie było, wszystko jest...”.

Dzieci, a teraz wnukowie oraz inne osoby z rodziny – to są osoby dla pani Ewy najważniejsze.

Deklarowane wartości

Bardzo ważnym obszarem w życiu pani Ewy jest religia katolicka, o pielęgnowanie której dba najbardziej gorliwie spośród przedstawionych narratorów. Od czasu, gdy zdrowie nie pozwoliło jej uczestniczyć w życiu religijnym, spotyka się na spowiedź z księdzem u siebie w domu, nigdy nie zapomina też o codziennej modlitwie. Niemniej również zaznacza, iż z uwagi na pogarszające się zdrowie przeżycia religijne nie są tak intensywne jak w młodości:

„Kiedyś, Luba, jeździliśmy i na pasterkę i przed Wielkanocą paschę [babkę wielkanocną] święcić jeździliśmy do kościoła. I już msza się skończy, i już śpiewamy. Kto blisko mieszkał, ten na piechotę, a kto daleko, to Wolański po nas przyjeżdżał, zabierał. Ciekawie było. A teraz co mi może być ciekawego, jak nie słyszę? Przyjdzie ksiądz, wypowiada mnie. Teraz, gdyby zdrowie było, to już byłoby inaczej... a tak nie ma zdrowia, Luba, choruję, a kiedyś było tak, że ja na dobę tylko dwie godziny spałam”.

Innym bardzo ważnym obszarem w życiu pani Ewy jest rodzina:

„Jak zostałam sama z dziećmi... oj Boże, ciężko było. Mówiła jakoś Stasia: »Jaka durna ty jesteś, dzień i noc pracujesz, i dzieci się uczą, byś wzięła tego do cieląt, tego do byków, a sama byś w domu była«. I ona tak robiła. A ja mówię: »Stasia, jak ja sobie pomyślę, jakie moje życie było, to ja chcę, by chociaż moje dzieci jakiś kawałek chleba mieli, żeby nie tak jak ja«. I tak, Luba, syn pojechał, w Tomsku się uczył 5 lat. To ja cały dzień pracuję, zrobię wino i sprzedam i na pocztę piętnaście, dwadzieścia, ile jest pieniędzy, tyle wysyłam. A tam Mańka pracowała i mówi: »Jaka ty durna jesteś, gdzie jaki grosz masz i już biegniesz na pocztę«, a ja mówię: »Może on tam głodny, a ja i nie potrafię inaczej«. Zostałam sama, 35 lat miałam i co, nie było za kogo za męża wyjść? A ja nie chciałam, nie chciałam nawet o nikim myśleć, Luba, żeby – tak sobie myślałam – żeby w mojej chacie był jakiś i krzyknąłby na moje dzieci, a broń Boże uderzyłby, bym na głowę mu skoczyła. Dawałam rady sama, jak mogłam”.

Mimo że praca dla pani Ewy jest tak ważna, jak i dla poprzednich respondentów, widzimy tu jednak pewną różnicę. Pani Ewa nie chciała, by dzieci podzieliły jej los. Nie chciała, by pracowały fizycznie, dlatego robiła wszystko, by mogły się kształcić. Ojciec nie pozwolił pani Ewie kontynuować edukacji, świadoma konsekwencji tej decyzji nie chciała popełnić tego samego błędu wobec swoich dzieci.

4.1.1.6. Podsumowanie⁸⁵⁹

Środowiska kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia „dziadków”

Największe oddziaływanie na kształtowanie tożsamości kulturowej osób z najstarszego pokolenia miała **rodzina**. Model rodziny, w której wychowywały się osoby z pierwszego pokolenia, charakteryzował się dość tradycyjnym podziałem ról. Ojciec był odpowiedzialny za „utrzymanie rodziny” i podejmował najważniejsze decyzje. Matka była „strażniczką religii” i kultury w domu. Mimo że ojciec był „głową domu”, również matka dla dzieci była niepodważalnym autorytetem. Tego modelu osobom z pierwszego pokolenia nie udało się podtrzymać w swojej rodzinie. Ich dzieci szybko opuszczały dom rodzinny: mając ok. 14 lat szły do szkoły średniej, która znajdowała się w *rejonie*⁸⁶⁰. Następnie wyjeżdżały jeszcze dalej – o ile decydowały się pójść na studia. Po ukończeniu studiów mieszkaly już całkowicie oddzielnie od swoich rodziców. Zatem jeśli nadal panował „autorytarny” model rodziny, to był on raczej „formalny” – dzieci, przyjeżdżając do rodziców, okazywały duży szacunek, starały się nie sprzeczać z nimi, a w ostateczności i tak „robiły wszystko po swojemu”. Ze względu na trudne warunki bytowe podstawowym celem osób z pierwszego pokolenia była opieka materialna nad dziećmi. Obecnie, gdy mają o wiele więcej czasu, osoby te łączy bardzo mocna więź emocjonalna z wnukami.

Drugim środowiskiem, które odgrywało ważną rolę w procesie kształtowania się tożsamości kulturowej badanych, była **szkoła**. Mimo iż często było to zaledwie kilka klas, jednak szkoła polska, do której uczęszczali na Ukrainie niektórzy narratorzy (przed deportacją), miała duży wpływ na ich identyfikację z polską narodowością. Działo się tak głównie za sprawą języka polskiego, którego używanie na zajęciach wzmacniało przywiązanie narratorów do tego widomego symbolu polskości i, jak sądzę, do polskości w ogóle.

Kościół katolicki nie istniał formalnie przez większą część życia narratorów z tego pokolenia. Niemniej instytucja ta odegrała istotną rolę w kształtowaniu się tożsamości przesiadleńców. W dzieciństwie każdy z narratorów uczęszczał do kościoła, a odrodzenie się tej instytucji po latach dziewięćdziesiątych dla większości było długo oczekiwanym zdarzeniem. Polacy gorliwie korzystali też z możliwości kontaktu z osobami duchowymi przed ostateczną legalizacją religii. Taką możliwością dla moich badanych było otwarcie kościoła w Tainczy „w latach odwilży”. Należy też wspomnieć, iż ważne znaczenie odegrał kontakt z Kościołem katolickim, jaki przez długi czas mieli rodzice osób z tego pokolenia na Ukrainie. Pamiętając o najważniejszych tradycjach i wartościach wyniesionych z Kościoła, zaszczepiali je dzieciom. Z Ukrainy zostały też przywiezione przedmioty symbolizujące więź z Kościołem i religią.

Obszary kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia „dziadków”

We wszystkich narracjach opisujących okres adaptacji na nowym terenie pojawia się wątek ciężkiej **pracy fizycznej** oraz **wiary** i związanej z nią **praktyki religii katolickiej**. Wartości te do tej pory mają dla osób badanych istotne znaczenie. Praca fizyczna dla depor-

⁸⁵⁹ L. Jakubowska-Malicka, *Radzenie sobie...*, s. 280–291.

⁸⁶⁰ Wioski podporządkowane były rejonowi (odpowiednik polskiej gminy), zazwyczaj było to małe miasteczko albo duża wieś, gdzie znajdowały się szpitale, urzędy, szkoły średnie.

towanych była przez większą część życia „sposobem na przetrwanie”. Osoby badane pracowały w kołchozach niemalże za darmo, by zdobyć pożywienie. Dorabiały także, zatrudniając się u autochtonów. Praca pomagała zapomnieć o trudnych chwilach, o tęsknocie za ojczystym domem. Niektóre osoby z radością wspominają, „jak dużo mogły zrobić w młodości” i że czas pracy w kołchozach był także „czasem spotkań”. Obecnie praca fizyczna dla narratorów stała się sposobem na spędzanie czasu wolnego, na „zapominanie o starości” oraz dowodem na to, że „radzą sobie”, mogą być „przydatnymi”, pomagając dzieciom.

Inną wartością dla Polaków, jak zaznaczyłam powyżej, była wiara, która jest jednym z najbardziej istotnych obszarów składających się na tożsamość kulturową osób z pokolenia dziadków. Wartości i tradycje religii katolickiej zostały wyniesione z domu. Obecnie rytuały religii katolickiej są rekonstruowane dzięki kościołowi. Nawet w najtrudniejszych warunkach osoby te nigdy nie odstąpiły od wiary.

Inną pielęgnowaną wartością dla narratorów była **identyfikacja narodowa**.

Osoby z pierwszego pokolenia, poza Narratorką 2dd, podkreślają, że są Polakami i większość z nich jest dumna ze swego pochodzenia. Dla identyfikacji narodowej tych osób ma znaczenie polski język wyniesiony z domu i ze szkoły oraz świadomość korzeni narodowych – „u nas wszyscy byli Polakami”. **Język polski** jest jednym z ważniejszych elementów podtrzymujących identyfikację narodową Polaków z pierwszego pokolenia. Osoby te uczyły języka polskiego także swoje dzieci, nie osiągając co prawda długotrwałych efektów z powodu wczesnej separacji dzieci. Dlatego też osoby z pierwszego pokolenia rozmawiają ze swoimi dziećmi albo w języku rosyjskim, albo w ukraińskim. Obszarem, w którym język polski przetrwał w pokoleniu dziadków, jest religia katolicka manifestująca się w spowiedzi czy modlitwie odmawianej po polsku.

Godnym uwagi obszarem wyłaniającym się z narracji jest także poczucie tego, czym jest **ojczyzna i związku emocjonalnego z określonym miejscem** oraz poczucie zakorzenienia. Otóż pojęcie ojczyzny w przypadku pokolenia dziadków bardziej utrudnia niż wspomaga identyfikację kulturową. Narratorzy mają trudności z określeniem ojczyzny, gdyż ich uczucia są rozdzielone pomiędzy trzema odrębnymi terytoriami: Polską, Ukrainą i Kazachstanem. Ukraina jest określana jako ojczyzna wyłącznie ze względu na to, iż jest miejscem, w którym narratorzy się urodzili. Jednak z czasem to terytorium stało się dla nich zupełnie obce. Polska jako pojęcie ma duże znaczenie emocjonalne, ponieważ jest miejscem pochodzenia przodków. Jednak i to państwo jest równie dalekie jak Ukraina, gdyż za wyjątkiem Narratorki 4dd żadna z osób badanych nigdy nie odwiedziła Polski. Kazachstan natomiast, mimo że jest trzecim krajem występującym w świadomości badanych, to zdaje się być najbliższy narratorom, gdyż spędzili w nim większość swego życia. Zatem to właśnie Kazachstan stał się dla nich, jak to określam, „miejscem na ziemi”, swoistą ojczyzną. Państwo to jednak nie jest ani miejscem urodzenia, ani terytorium pochodzenia przodków, dlatego nie jest też określane pojęciem „ojczyzna” przez narratorów.

Wartości, które opisałam powyżej, były obecne w życiu osób badanych także przed przesiedleniem. Co więcej, można powiedzieć, iż wówczas były kształtowane, zaś po deportacji rozwijane. Dlatego też sposobem radzenia sobie z kryzysem tożsamościowym u Polaków z pierwszego pokolenia była strategia **kontynuacji**. Starania polityki radzieckiego rządu o zmianę tożsamości osób polskiej narodowości w tym pokoleniu nie dały efektów. Można by wnioskować, iż tradycje przetrwały dlatego, iż była to społeczność zamknięta. Sądzę jednak, że większe znaczenie w podtrzymywaniu tradycji miało to, iż kultura dla tej społeczności była czymś, co pozwoliło zachować „normalność”. Osoby te starały się żyć tak, jakby nie było wtargnięcia w ich dotychczasową codzienność. W większym stopniu niż

deportacja kryzys tożsamości u tych osób wywoływało spotkanie z osobami pochodzącymi z Polski, których nazywały „prawdziwymi Polakami”. Wówczas dostrzegały swoją inność, mając kompleksy między innymi z powodu gorszej znajomości języka ojczystego. Dlatego też niezwykle istotnym wydaje się zwrócenie uwagi edukacji międzykulturowej na ukazanie osobom wychowującym się na pograniczu kulturowym korzyści płynących z sytuacji zamieszkania na takich terenach. Osoby te powinny rozumieć, że „pograniczność” nie czyni ich tożsamości bardziej ubogą, lecz na odwrót – wzbogaca ją.

Obszary kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia dziadków bardziej szczegółowo ukazuje poniższa tabela. W tabelach umieszczam obszary badawcze przed i po istotnej zmianie społeczno-kulturowej, jakiej doświadczyli respondenci. W przypadku osób najstarszych będzie to deportacja, dla osób z drugiego pokolenia – rozpad ZSRR, dla osób z trzeciego pokolenia – rozpad ZSRR oraz dla niektórych wyjazd do Polski.

Tabela 10. Obszary tożsamości kulturowej osób z „pokolenia dziadków”

Obszary badawcze	Przeszłość	Terażniejszość
Narodowość	mocna identyfikacja z polską narodowością (1dd,3dd,4dd,5dd)*	1) mocna identyfikacja z polską narodowością (1dd, 3dd, 4dd, 5dd) 2) dumą narodową (1dd,4dd,5dd)
Język	1) polski: (1dd, 3dd, 4dd, 5dd), nauka w polskiej szkole(1dd, dd, 5dd); język zaszczepony przez rodziców (1dd, 3dd, 4dd, 5dd). 2) ukraiński (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 3) rosyjski (5dd,3dd).	1) polski (1dd, 3dd, 4dd, 5dd); 2) ukraiński i rosyjski (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).
Miejsce (rozumienie ojczyzny)	Ukraina jako miejsce urodzenia/ojczyzna (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd)	1) Ukraina jako miejsce urodzenia/ojczyzna (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 2) Polska jako historyczna ojczyzna (1dd, 4dd). 3) Kazachstan jako miejsce na ziemi (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd) 4) brak ojczyzny (3dd)
Religia	głęboka wiara, katolicyzm (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).	głęboka wiara, katolicyzm (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, w mniejszym stopniu – 5dd).
Tradycje	obchodzenie świąt katolickich (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).	obchodzenie świąt katolickich (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).
Znaczące wydarzenia	wydarzenia rodzinne (1dd,2dd,3dd,4dd,5dd).	1) wydarzenia rodzinne/deportacja (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 2) odrodzenie się kościoła katolickiego (1dd, 2dd, 4dd, 5dd).

Symbole	1) symbole religii katolickiej (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 2) brak przywiązania do symboli państwowych (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).	1) symbole religii katolickiej (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd) 2) brak przywiązania do symboli państwowych (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd)
Osoby znaczące	rodzina (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd)	1) rodzina, osoby ze środowiska lokalnego (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 2) pisarze rosyjscy/polscy (3dd, 2dd)
Wartości	1) praca fizyczna jako warunek przeżycia (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd) 2) rodzina – opieka materialna nad dziećmi (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd); model rodziny – patriarchat: a) ojciec – „głowa rodziny” (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd); b) matka – „strażniczka tradycji” (2dd, 3dd, 4dd, 5dd). 3) religia katolicka (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd).	1) praca fizyczna jako sposób na spędzenie wolnego czasu (2dd, 4dd, 5dd) 2) zdrowie – warunkiem uczestnictwa w ważnych dotychczas obszarach życia (religia, praca) (1dd, 2dd, 4dd, 5dd) 3) rodzina – silna więź emocjonalna (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, 5dd) 4) religia katolicka (1dd, 2dd, 3dd, 4dd, w mniejszym stopniu – 5dd)

* Cyfry i litery (np. 5dd) ukazują narratorkę, z którego wypowiedzi wyprowadzałam przedstawione generalizacje.

Źródło: badania własne.

4.1.2. Historie życia osób z „pokolenia dzieci”

4.1.2.1. Pan Hipolit (Narrator 1d)

„U nas nie ma zachodniej demokracji
i nie ma też radzieckiego totalitaryzmu,
u nas wzięto wszystko najgorsze stamtąd i stamtąd”

Pan Hipolit urodził się w roku 1950 w Konstantinowce – wiosce, w której w większości mieszkali przesiedleńcy polskiej narodowości. Ukończył wyższe studia w Tomsku z tytułem inżyniera. Po studiach wraz z rodziną (żona pochodzi z tej samej miejscowości) przeprowadził się do wsi Kijały. Tam całe życie pracuje w zakładzie budowlanym, który najpierw należał do sowchozu, później został sprywatyzowany. Narrator należał do partii komunistycznej, aż do momentu rozpadu Związku Radzieckiego pełnił kierowniczą funkcję partyjną.

Język

W domu, gdy był dzieckiem, pan Hipolit rozmawiał po polsku, z czasem coraz bardziej zapominał ten język:

„Przed pójściem do szkoły mówiłem po polsku, a później poszedłem do szkoły, na dwór i powoli przestałem. W szkole mówiłem po rosyjsku, »na ulicy« po ukraińsku. Teraz w domu mówię po ukraińsku, a ogólnie po rosyjsku”.

Gdy narrator opuścił rodzimą wieś, coraz więcej miał do czynienia z językiem rosyjskim. Styczności z językiem polskim nie miał już całkowicie, możliwości nauki również, chociaż – jak zaznacza – gdyby taka istniała, uczyłby się języka przodków, ponieważ: „Wiedza nigdy nie zaszkodzi”.

Ojczyzna

„Ciężko powiedzieć, w zasadzie Związek Radziecki”. Mimo że całe życie pan Hipolit mieszka w Kazachstanie, uważa to państwo za „część Związku Radzieckiego”. ZSRR, chociaż przestał istnieć, ma duże znaczenia dla narratora:

„Byłem patriotą Związku Radzieckiego. Może to wychowanie, ideologia, jednak tam niegłupi ludzie siedzieli, a teraz nie wiem, w jakim państwie mieszkam. W tamtych czasach nawet bym poszedł na ochotnika, gdyby – nie daj Bóg – wojna była, a teraz kogo ja będę bronił?”.

Obecny Kazachstan manifestujący swą niepodległość staje się coraz bardziej obcym krajem dla narratora:

„Teraz on [Kazachstan] toczy się ku wschodniej mentalności, całkowicie. Korupcja, łapówkarstwo, kumoterstwo, klanowość etc. I z każdym rokiem to się rozwija. Jeśli Nazarabajewa zamieni jakiś Jużanin⁸⁶¹, to całkiem prawdopodobne, że w przyszłości będzie to jakaś muzułmańska republika”.

Narrator zaznacza, że nie jest przeciwko rozwojowi kultury kazachskiej, obawia się przede wszystkim dyskryminacji:

„Każdy naród ma swoją kulturę, i każda kultura jest interesująca, i kulturę każdego narodu trzeba szanować, można jej nie rozumieć, ale szanować trzeba. Ja mówię o innym: kiedy w Kazachstanie było 30% Kazachów, w tych czasach, jeśli sekretarzem *rajispolkoma*⁸⁶² był Rosjanin, to przewodniczącym *rajkoma* był Kazach, czyli 50/50. Obecnie u władzy 90% Kazachów i to permanentnie się zwiększa, a my stajemy się osobami drugiej kategorii. Następuje »kazachizacja« – tak można to określić”.

Mimo że narrator nazywa swoją ojczyznę Związek Radziecki, podkreśla, że emocjonalnie jest mocno związany także z Polską:

⁸⁶¹ *Jużanin* (rus.) – człowiek pochodzący z południa. Na południu Kazachstanu społeczność kazachska względem liczebności dominuje rosyjskojęzyczną. Na tych obszarach kultura kazachska zachowała się najlepiej, w wielu miejscach na południu wśród autochtonów panuje antagonistyczne nastawienie do innych kultur i narodowości.

⁸⁶² *rajispolkom* – rejonowy komitet wykonawczy

„Ja całe życie uważam się za Polaka, myślę, że to od prababci się przekazało »polski honor« – duma narodowa. Ja zawsze oglądam, martwię się o Polskę, chcę by ona była normalnym państwem. Chciałbym do Polski pojechać, ale mieszkać – nie. Za bardzo się przyzwyczailem do języka, kultury, oprócz tego do gazet, literatury, telewizji. Tam byłoby mi ciężko, tak sędzę...”

Tradycje/religia

Pan Hipolit dorastał w rodzinie, gdzie przestrzegano wartości religii katolickiej i pielęgnowano elementy polskiej kultury:

„Wcześniej to po pierwsze – rozmawialiśmy w domu tylko po polsku, po drugie – wszystkie święta: Boże Narodzenie, Wielkanoc, absolutnie wszystkie święta katolickie świętowało się. Jak wesele było, pamiętam – wszystkie tradycje przestrzegano. Na przykład jak było wesele, zaczynało się od swatania się, później, pamiętam, zapraszali wszystkie kobiety, one robiły chleb – *korowaj*⁸⁶³. W tym czasie śpiewano pieśni w polskim języku, póki one wypiekały, to cały czas śpiewano. Pamiętam też, jak w domu śpiewano i ukraińskie, i polskie pieśni. Babcia śpiewała stare pieśni po polsku, zapewne w Polsce już teraz tych piosenek nikt nie zna, zapomniano...”

Religia katolicka była „narzucana” dzieciom przez babcię, to właśnie ona zarówno swoją postawą, jak i dość rygorystycznymi metodami wychowawczymi pilnowała, by wnukowie „nie odstępowali od wiary katolickiej”:

„Póki babcia żyła, ona nas zmuszała w dzieciństwie obowiązkowo się modlić, uczyła. Tato z mamą szli do pracy, to ona nam jeść nie dawała, póki się nie pomodlimy. Mama z tatą również byli wierzącymi, ale nie byli aż tak rygorystyczni. Babcia była bardzo wierząca. Ona w post przed Wielkanocą i w piątki w ogóle nic nie jadła. Przed Bożym Narodzeniem mięsa nie podawano, tylko wszystko postne. Na Wielkanoc kościółów nie było, więc gdzie w domach się zbierali, to babcia póki nie poświęci jaja lub kaszę, wszyscy czekali, nikt niczego nie jadł. A jak już przyniesie, to wszyscy siadali do stołu i świętowaliśmy, cała wieś świętowała katolickie święta. Były też potrawy tradycyjne, bigos cały czas gotowano, to jest polska potrawa, i jeszcze, nie wiem, czy to jest polskie, czy nie, w piecu mięso zapiekane... Później także wypiekali różne: pierniki, ciasto, myślę, że to stamtąd przyszło”.

Gdy pan Hipolit, mając 14 lat, wyjechał z rodzimej wsi, trafił w zupełnie inne otoczenie, zaczął się przekonywać coraz bardziej do kultury radzieckiej, ideały której do tej pory są mu bliskie:

„Ja i teraz uważam, że to wszystko powinno było być. Jeśli do rewolucji dzieci wierzyły w Boga, w radzieckich czasach dziecko się starało... Kolegę przyjęli

⁸⁶³ *korowaj* – bochen chleba, okrągłej formy, ozdobiony

do pionierów, a jego nie, jemu przykro, taka sytuacja mobilizowała dziecko, dyscyplinowała. A teraz młodzież nie wierzy ni w Boga, ni w komsomoł, w ogóle nie ma żadnych ideałów. W te czasy wierzyłem w to... Teraz mogę powiedzieć jedno – nie wolno mylić partii komunistycznej ze Stalinem, nie wolno mylić Związku Radzieckiego ze Stalinem. Ponieważ, jeśli tak do tego podejść, to i jezuici niemało ludzi zgładzili, więc w tej sytuacji odrzucić chrześcijaństwo? To był taki okres historii. U nas mama została sama, nas było czworo, u mamy praktycznie nie było wykształcenia i z czwórki dzieci – troje ma wyższe wykształcenie, jedno – zawodowe. Gdy teraz kobieta zostanie sama z dziećmi, nie będzie mogła im dać tego wszystkiego. Może i nie było promowania indywidualizmu, ale była możliwość, by utalentowane, inteligentne osoby studiowały”.

Jak widzimy, w tym wypadku ideologia propagowana w systemie edukacji zdominowała wartości pielęgnowane w domu rodzinnym. Mimo rygorystycznego przestrzegania wartości katolickich w rodzinie pan Hipolit ma zupełnie inny stosunek do wiary niż jego babcia i rodzice: „Nie neguję, że Boga nie ma, i nie potwierdzam, że jest, jestem neutralny”. Taka deklaracja nie rzutuje jednak na pielęgnowanie tradycji religii katolickiej wyniesionych z domu, o których pamięć dla pana Hipolita ma równie ważne znaczenie jak pamięć o tradycjach kultury radzieckiej:

„Mimo że ja... świętuję Boże Narodzenie i Wielkanoc, te duże święta i wspominam też radzieckie: 7 listopada, 1 maja. No i najbardziej to oczywiście Nowy Rok”.

Celebrowanie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy przetrwało głównie jako tradycja wyniesiona z domu, pozbawiona swego pierwotnego znaczenia. O ile obchodzenie świąt katolickich w przypadku rodziców i babci pana Hipolita były manifestacją wiary, to dla niego nie są one związane z wyznawaniem przez niego wiary. Sądzę, że ważniejsze dla niego są święta radzieckie, o których pamięta ze względu na sentyment do dawnego ustroju. To właśnie święta radzieckie są dla narratora niejako manifestacją „wiary”, w tym wypadku „wiary w system socjalistyczny”.

W tym miejscu też należy podkreślić, iż mimo że narrator ma „neutralny stosunek” do wiary, czuje się związany z wyznaniem katolickim, które dla niego jest – jak już wspomniałam – kontynuacją tradycji oraz elementem identyfikacji z polskością:

„Ze wszystkich religii, może wszystkich nie znam – nie liczę oczywiście sekt, ponieważ to w ogóle nonsens – uważam za najbardziej nieprzejezdny islam – niemożliwa religia. A katolicyzm... ja prawosławnych nazywam poganami, ponieważ cały cywilizowany świat przeszedł na katolicyzm”.

Ta wypowiedź miała wydźwięk żartobliwy, niemniej ukazuje identyfikację narratora z religią przodków, nawet gdyby to była jedynie tradycja.

Osoby znaczące

W odróżnieniu od narratorów z poprzedniego pokolenia krąg osób znaczących u pana Hipolita rozszerza się poza rodzinę i lokalne środowisko:

„W pracy spotykałem dużo ludzi. Gdy byłem tuż po uniwersytecie, pracowałem u nas kierownik zakładu, normalny był, przyszedłem tu, dyrektor był inteligentny. Teraz wszyscy kierownicy to »chwilowe osoby«. Wtedy, jeśli człowiek dostał się do jakiegoś urzędu i nie dopuścił się sprzecznych, niegodnych występów itd., on wiedział, że jemu powoli zapewnione jest awansowanie, nawet jak nie awansowanie, to przynajmniej on wiedział, że jego nie odsuną od stanowiska, starał się pracować. A teraz, przychodząc do władzy, człowiek wie, że mogą go wyrzucić za rok, za dwa, bez jakiegokolwiek zabezpieczenia na przyszłość i w tym momencie on pluje na wszystko, kradnie, zabezpiecza siebie, jemu obojętne wszystko – tak teraz to wygląda. Uważam, że jakaś stabilność być powinna. Sprawa wygląda tak: że u nas nie ma zachodniej demokracji i nie ma radzieckiego totalitaryzmu, u nas wzięto wszystko najgorsze stamtąd i stamtąd”.

Ważne znaczenie dla pana Hipolita miały nie tylko osoby, które znał osobiście:

„Szanowałem Lenina. Może on robił coś nie tak, ale jako człowiek był geniuszem. Przewrócić takie państwo przeciętność nie potrafi. Nie mówię, że on zrobił wszystko prawidłowo, ale to był wielki człowiek. Tak samo jak Czyngeischan – kiedyś niszczył, ale to był wielki człowiek, tenże Napoleon był wielkim człowiekiem. W naszych czasach trudno powiedzieć... z zachodnich polityków najbardziej tak – Jacques Chirac... Gerhard Schröder. Tony Blair raczej nie, on za bardzo Bushowi wtóruje. Chiraca cenię za to, że jest uczciwym człowiekiem, widać też od razu, że jest inteligentnym człowiekiem. Wziąć chociażby ten Irak, nie dostosowywał się do Busha, prowadzi swoją politykę, pracuje na swoje państwo, swój naród, za nikim nie idzie. A u nas, tak jak mówiłem, trzeba, by zwyciężył Nazarbajew, ponieważ on chociaż trochę hamuje nacjonalizm, chociaż on rośnie rośnie i rośnie. A w Rosji jednak po alkoholiku Jelcynie to Putin – może po prostu według kontrastu”.

Z wypowiedzi narratora wynika, że osobami znaczącymi są i byli przede wszystkim tzw. „przywódcy” – poczynając od zwykłych kierowników, których spotkał w pracy, a kończąc na odgrywających dużą rolę w ówczesnej polityce prezydentach. Ceni ich za uczciwość, samodzielność w podejmowaniu decyzji, solidną pracę czy to w zakładzie, czy na rzecz swego narodu. W przypadku prezydenta Kazachstanu ceni taką umiejętność jak zwalczanie nacjonalizmu – podtrzymywanie pokoju.

Wartości

Wartości religii katolickiej nie mają dla pana Hipolita takiego znaczenia jak dla jego rodziców. Niemniej pamięta on o świętach katolickich, które dla niego są z jednej strony manifestacją polskości, z drugiej hołdem dla rodzimej tradycji.

Wartości, które mają wpływ na kształtowanie tożsamości pana Hipolita, zostały przyjęte nie z rodziny, lecz z kultury radzieckiej. Mimo że Związek Radziecki dawno się rozpadł, pan Hipolit z nostalgią wspomina czasy młodości oraz lat dojrzałych – kiedy wierzył w partię komunistyczną.

Współcześnie, gdy „ojczyzna” narratora przestała istnieć, pan Hipolit nie odnajduje się w nowych realiach. Kazachstanu nie uważa za swoją ojczyznę, tęskni za utraconą stabilno-

ścią, lubi pieśni z czasów młodości, a współczesnych wykonawców występujących na scenie muzycznej uważa za „jednosezonowych pajaców”.

W tej sytuacji to rodzina zaczęła być najważniejszą wartością w życiu pana Hipolita:

„Ukończyła córka uniwersytet – to jest wydarzenie, przyjemne wydarzenie, ukończy studia doktoranckie, będzie podwójne wydarzenie, teraz takie się liczą, teraz nie ma czegoś takiego – wzniosłych ideałów, my teraz tym żyjemy”.

Wartością, którą narrator ceni w ludziach, jest przede wszystkim uczciwość oraz, jak można wnioskować z poprzednich wypowiedzi, inteligencja. Możemy też powiedzieć, że dla pana Hipolita duże znaczenie ma wykształcenie – ukończenie uniwersytetu przez córkę uważa obecnie za jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu.

4.1.2.2. Pan Dobrzański (Narrator 2d)

Pan Dobrzański mieszka razem z żoną w Czkałowie, w miejscowości, gdzie dostęp do kultury polskiej jest dość ułatwiony: jest kościół, są kursy języka polskiego, jest transmitowany program kanału *Polonia*. Obecnie państwo Dobrzańscy przygotowują się do wyjazdu do Polski, by być bliżej dzieci. Syn i córka ukończyli w Polsce studia, założyli tu swoje rodziny.

Język

Pan Dobrzański, podobnie jak poprzedni narrator, w domu przed pójściem do szkoły mówił w języku polskim:

„Później, gdy poszliśmy do szkoły, to wszystko trzeba było zapominać, pisać trzeba było po rosyjsku... i ten, kto źle znał rosyjski lub miał polski akcent, z tego dzieci się śmiały. Nauczyciele też mówili, oczywiście w uprzejmej formie, ale zwracali uwagę. Pamiętam, jeden z chłopaków powiedział »kogut« zamiast »pietuch«, tak cała klasa się śmiała. Czasy takie były, trzeba było znać rosyjski i już”.

Z czasem pan Dobrzański przeszedł całkowicie na język rosyjski:

„Swoich dzieci, jak powiedzieć... żona Rosjanka... i to wszystko komunizm i trzeba było mówić po rosyjsku, i też mówiłem po rosyjsku, i już po rosyjsku dzieci uczyłem... i już”.

W odróżnieniu od poprzedniego narratora pan Dobrzański mieszka w miejscowości, gdzie są kursy języka polskiego, co dało mu możliwość rozpoczęcia nauki. Na kursy zdecydował się, ponieważ:

„Chociażby po to, by się nauczyć czytać. Czytam źle, wolno. Mamy też kanał polskiej telewizji, też ciekawe wszystko, no i ogólnie to ojczysty język. Jego trzeba znać. Chociaż ciężko obecnie się uczyć”.

Identyfikacja narodowa

Z narracji pana Dobrzańskiego można wnioskować, iż poczucie przynależności narodowej rozwinęło się w nim po tym, jak odwiedził Polskę:

„Mieszkając w Kazachstanie, odwiedziwszy Polskę, to oczywiście czuję się Polakiem, a wcześniej człowiekiem się czułem i już”.

Ojczyzna

Ojczyznę po wahaniach narrator nazywa Polskę:

„Trudne pytanie, oczywiście ojczyznę to Polska by była, historyczną ojczyznę i w ogóle nam teraz tyle uwagi poświęcają Polacy, Kazachstan nami tak się nie opiekuje”.

Religia

Z praktykowaniem religii było podobnie jak z językiem polskim – szeroko propagowana ideologia w szkole wygrała z wartościami pielęgnowanymi w domu rodzinnym:

„Przed tym, jak poszedłem do szkoły, to modliliśmy się... Myśmy może jeszcze tak nie rozumieli, ale babcia zawsze się modliła i nas zmuszała. Później poszliśmy do szkoły, zaczęliśmy zapominać religię. Nie byłem przeciwnikiem religii, kto chciał, się modlił po cichu, ale ze względu na to, że poszedłem do szkoły, to więc od razu – jak będziesz się modlił z dorosłymi, dowiedzą się wcześniej czy później i znów będą szyderstwa... A później, gdy dorastałem, jakoś już nie zastanawiałem się nad tym, ale w Boga wierzyłem”.

Jak można zauważyć, ateizm i rusyfikacja oficjalnie propagowane w szkole nie były jedyną przyczyną odejścia polskich dzieci od praktyk religijnych i od języka polskiego. Duże znaczenie miał też wpływ rówieśników, dla niektórych dzieci ważniejszy niż uwagi nauczycieli. Z odmienności kulturowej uczniów klasa zwyczajnie się śmiała. Dopiero od niedawna pan Dobrzański powrócił do dawnych wartości. Księdzu z Polski, który jest dla niego ważną osobą, zawdzięcza nie tylko swoje „nawrócenie”, ale i pomoc w wychowaniu dzieci według wartości katolickich:

„Później Polska zaczęła poświęcać dużą uwagę religii i przysłali do nas księdza. Ksiądz dużo zrobił dla mojej rodziny, dla moich dzieci. Nie wiem, po jakiej drodze by oni poszli, a poszli po dobrej drodze i to oczywiście dzięki naszemu księdzu”.

Warto podkreślić, że inicjatywa praktykowania religii katolickiej nie wyszła od ojca do syna, lecz odwrotnie:

„Ja nie mówiłem, by dzieci szli do kościoła, to babcia bardziej. A później syn też mi mówi: »Tato idź do kościoła«. Katolicy my. I żona wyszła za mąż za mnie, przyjęła nasz sposób życia, no i przechrzciliśmy ją i przyjęła wiarę katolicką, i tak... katolicy my”.

Tradycje

„Jak nauczyliśmy się od rodziców, od babci, tak i robimy... kutia jest, jajka malowane są? – są, pascha jest? – jest. Co u nas jeszcze jest, mięsne potrawy, rybne. Teraz już trochę się zapomniało, a kiedyś i kołędować chodziliśmy i składać wzajemne życzenia. Ale jest także *bieszparmak*⁸⁶⁴, herbata, to już z innych kultur”.

Podobnie jak u poprzednich narratorów w domu pana Walońskiego są także przedmioty związane z religią katolicką: „Są modlitewniki, obrazy”. Narrator zaznacza, że przechowuje również przedmioty z innych „epok i kultur”:

„Co u nas jeszcze jest...? Z drugiej epoki jest z lat pięćdziesiątych – gramofon, to już inna kultura, samowar jest. Jest jeszcze z Ukrainy oczywiście to, co rodzice przywieźli, nie rodzice, a dziady – skrzynia jest. Mój dziad albo pradziad, dokładnie nie pamiętam, to babcia mi opowiadała, z Ameryki tę skrzynię przywiózł, on tam jeździł do pracy. Czyli ta skrzynia z Ameryki trafiła na Ukrainę, a z Ukrainy do Kazachstanu, i tak po dziś dzień jest. My z niej nie korzystamy, a tak po prostu jako pamięć”.

Oprócz modlitewników pan Dobrzański ma także książkę – *Potop* Sienkiewicza, która jest nie tylko lekturą, ale i pamiątką:

„Sienkiewicza czytałem, »Potop«, co prawda w języku rosyjskim, to stara książka, dał mi ją wujek, on był uczestnikiem wojny w polskiej armii i w ogóle on dużo mówił o Polsce”.

Znaczące wydarzenia

„Z historycznych wydarzeń dla mnie są ważne... to znaczy z literatury i z opowiadań, to... wujek mi opowiadał, np. a propos o tych wydarzeniach w czasach wojny w Warszawie. Sens taki, że cały kwiat Polski zgładzili, zdradzili. To powstanie było zdradą – sprawą Związku Radzieckiego. To wujek opowiadał jeszcze gdzieś w latach sześćdziesiątych. Wtedy jeszcze o tym się nie pisało, a później już gdzieś czytałem o tym. No, a później, kiedy socjalizm zaczął się walić. Wydarzenia w Polsce, kiedy »Solidarność«... Polacy pierwsi w Europie tę sprawę podjęli. Takie rzeczy się zapamiętują. Już byłem uczestnikiem tych wydarzeń – w radio słyszałem, jak ta »Solidarność«, strajki, kiedy był zwalczony reżim, no a później państwa nadbałtyckie, a później Związek się rozwalił”.

Paradoksem wydaje się fakt, iż mimo świadomości zbrodni polityki Związku Radzieckiego dla pana Dobrzańskiego rozpad tego państwa był wydarzeniem negatywnym:

„Osobiście odebrałem to źle, nie podobało mi się, że takie państwo się rozwaliło. W ogóle kiedy coś łamią, to zawsze jest źle, na początku trzeba

⁸⁶⁴ *Bieszparmak* – potrawa kazachska: gotowane mięso, ciasto jak na pierogi i sos z cebulą.

pomyśleć, a później łamać. Może gospodarkę jakoś trzeba było zacząć lepiej prowadzić, powoli stosunki gospodarcze budować, samodzielność. Europa czemuś się łączy, a takie państwo jak Związek Radziecki jego czemuś trzeba było rozzerwać, podzielić... co w tym dobrego? W Kazachstanie teraz jest wszystko, absolutnie wszystko, a jak żyjemy? W Polsce nie ma takich dóbr naturalnych, niezbyt ona bogata w ropę, gaz itd. Ale żyją to oni, ludzie lepiej niż my. Dlaczego tak jest, tego ja nie mogę zrozumieć”.

Osoby znaczące

Osobami ważnymi dla pana Dobrzańskiego są przede wszystkim osoby z jego rodziny. Narrator zaznacza, iż chciałby pojechać do Polski, ponieważ tam są jego dzieci i wnukowie. Z dużym szacunkiem wypowiada się także o swoich rodzicach i dziadkach oraz wujkach:

„Dla mnie przykładem mógłby być mój dziadek po linii ojca, za to, że był prawdziwym człowiekiem. No i wujek mój mógłby być dla mnie autorytetem, wszyscy moje wujkowie za to, że pracowali uczciwie. Babcia u mnie była kiedyś, ona polskiego uczyła, kiedy ich tu przywieźli, były jakieś ze dwa lat zajęcia w języku polskim, chyba w Kalinowce, i mama trochę się uczyła. Ale babcia była rzeczywiście patriotką Polski”.

Wypowiedź ta jest kolejnym potwierdzeniem tezy, iż kobiety z pierwszego pokolenia oraz ich mamy były „strażniczkami polskości” w rodzinie.

Wartości

Jak wynika z treści wyżej przedstawionych obszarów, ważnymi aspektami życia dla pana Dobrzańskiego są religia i identyfikacja narodowa. Należy tu zwrócić uwagę na ciekawy fakt, iż do tych wartości, które były obecne w jego życiu w dzieciństwie (wtedy jeszcze mało uświadamiane), powrócił z czasem w dużej mierze dzięki swoim dzieciom. Obecnie chce wyjechać do Polski, w której odnalazł swoją ojczyznę po pobycie w tym państwie. Chce tam pojechać, przede wszystkim, by się połączyć z rodziną, ale nie tylko:

„Dzieci tam, i strona gospodarcza jest tam o wiele lepsza, i też niech będzie język państwowy polski, ale nie kazachski”.

Z tej wypowiedzi jasno wynika, że pan Dobrzański, podobnie jak poprzedni narrator, nie identyfikuje się z młodym państwem, jakim jest Kazachstan. Mając wybór, wybiera na swoją ojczyznę Polskę, która jawi się dla niego jako państwo, gdzie mieszkają jego dzieci, gdzie jest jego ojczysty język i gdzie jest lepszy byt materialny.

Podobnie też jak Narrator 1d, pan Dobrzański, mówiąc o wartości, eksponuje uczciwość, dokładniej – uczciwą pracę.

4.1.2.3. Pani Helena (Narrator 3d)

„Tu wszystko rodzime, i brzozowe zagajniki, i doliny,
i z dzieciństwa to wszystko... my... rzeki, nasze jeziora...”

Narratorka urodziła się w wiosce Konstantinowka w roku 1949. Jej rodzice byli zesłani z obwodu chmielnickiego, rejonu szepietowskiego. Obecnie pani Helena mieszka w wiosce Kijały. Pracowała początkowo jako nauczycielka klas I–III oraz języka niemieckiego, później przez większy okres życia w urzędzie paszportowym. Obecnie jest na emeryturze.

Język

Sytuacja językowa w domu rodzinnym pani Heleny była odmienna od tej, której zaznali poprzedni narratorzy. Ojciec narratorki był dyrektorem szkoły, matka nauczycielką, dlatego też rodzice byli bardzo ostrożni w propagowaniu języka polskiego w swojej rodzinie. Bardziej bezpieczny był język ukraiński, którym na ogół się posługiwała większość przesiedleńców:

„W domu rozmawialiśmy po ukraińsku, po polsku chyba było zabronione, dlatego mówiliśmy po ukraińsku. Później, kiedy poszliśmy do szkoły, zaczęliśmy mówić po rosyjsku. Teraz mówimy po rosyjsku, ponieważ dzieci mówią w tym języku, ale czasem też w ukraińskim, starszy syn rozumie, ponieważ kiedyś myśmy rozmawiali, i on dobrze mówi po ukraińsku”.

Dopiero z czasem ojciec zaczął uczyć narratorkę języka przodków. Nauczanie to jednak nie przyniosło dużych efektów:

„Chciałam się nauczyć polskiego, mój tato ukończył 4 klasy w polskim języku i zamówił sobie polski słownik, i on trochę mnie uczył. Ale wtedy ja bardzo dobrze znałam niemiecki i mi ciężko było uczyć się polskiego, czytać po polsku i później tak... rozumieć, rozumiem mowę, ale mówić... mówię źle. Chciałam się uczyć dlatego, że u nas się zachowały swoje zwyczaje w rodzinie, poza tym... niektórzy rozmawiali w swoich rodzinach, nie zarzucili polskiego, może dwie, trzy rodziny w naszej wiosce. I nam język bardzo się podobał, chcieliśmy go znać, ale, widać było, już za późno. Jakoś ci ludzie zachowali swój język, w domu rozmawiali z dziećmi i dzieci dobrze znały język...”.

Sądzę, że znajomość polskiego nie jest tak istotna w tym przypadku jak emocjonalny stosunek do języka przodków, który sytuuje się na równi z językami używanymi:

„Lubię jednakowo i ukraiński, i rosyjski, i polski. Lubię, chociaż znam go źle, bardzo lubię ten język i chciałam swego czasu się nauczyć. Gdy powoli do mnie mówią, to rozumiem wszystko”.

Na koniec warto wspomnieć też o stosunku narratorki do obecnego języka państwowego. Z narracji nie wynika, by język ten miał jakieś ważne znaczenie dla pani Heleny. Polityka

językowa, która miała zaowocować przejściem w urzędach państwowych na język kazachski, jak do tej pory nie odniosła zwycięstwa:

„Kazachskiego chciałam się nauczyć, ale czemuś nie potrafię, nie wchodzi mi ten język, ponieważ uczyć się jego trzeba było od dzieciństwa i nie tak jak w książce, że się nauczysz słowa i nie wiesz, gdzie go wstawić [...], a tak trochę nas uczyli, później zaprzestali, teraz znów uczą”.

Ojczyzna

Narracja pani Heleny potwierdza, że ojczyzna dla dzieci przesiedleńców to przede wszystkim kraj, w którym się urodziły i mieszkały przez znaczny okres swojego życia:

„Ojczyzna dla mnie teraz to już obecny Kazachstan, ponieważ tu się urodziłam. Kiedy byliśmy dziećmi, to nawet nie wiedziałyśmy, że nasi rodzice byli zesłani, to już później, kiedy dorosłyśmy, rodzice zaczęli nam opowiadać, jak było w tamtych czasach, jak było ciężko”.

Zwróćmy uwagę na określenie „to obecny Kazachstan”. Dlaczego osoba, która urodziła się w Kazachstanie nie powie po prostu „Kazachstan”? Ponieważ Kazachstan (który przecież istniał w czasach, gdy ta osoba się urodziła) nie był suwerennym państwem, tylko częścią ZSRR. Należy tu także zaznaczyć, iż akurat dla tej narratorki podziały terytorialne nie mają tak dużego znaczenia. Dla niej ojczyzna nie wiąże się z nostalgią za poprzednim ustrojem, nie jest także krajem pochodzenia przodków. Ojczyzna dla pani Heleny to przede wszystkim miejsce, w którym się urodziła, piękno natury, które ją otaczało od dzieciństwa:

„Chyba jestem patriotką Kazachstanu, ponieważ tu wszystko rodzime, i brzozone zagajniki, i doliny, i z dzieciństwa to wszystko... my... rzeki nasze, jeziora”.

Dlatego też w jej narracji nie pojawia się aż tak duże ubolewanie nad rozpadem ZSRR, a Polska, mimo że nie jest narratorce obojętna, nie jest także krajem, w którym pragnęłaby obecnie mieszkać:

„Do Polski chciałabym pojechać, zobaczyć, z ciekawości, a tak, żeby jechać tam mieszkać... języka my nie znamy za bardzo”.

Religia

Narratorka pochodzi z rodziny wierzącej, niemniej w dzieciństwie w odróżnieniu od poprzednich narratorów nie tylko nie była zmuszana do modlitwy, ale nikt też jej nie uczył:

„W szkołach to wszystko... był ateizm, w szkołach oczywiście wszystko było zabronione. Długo w Tainczy działał kościół, później go zamknęli, mama moja oczywiście zawsze się modliła, u niej był modlitewnik, ale to wszystko po cichu, ponieważ praca była. Oni tam pracowali i dostawali pieniądze, nie

*trudnodnie*⁸⁶⁵, nasza rodzina żyła dobrze. I za takie coś, że w szkole uczysz ateizmu, a w domu religii, masz obrazy święte itd., to za takie coś mogli pozbawić pracy. Dlatego się modlili, znali swoje modlitwy, ale po cichu. Nas w dzieciństwie nie uczyli się modlić, dopiero jak dziesięć klas ukończyliśmy...”

Z czasem wiara katolicka stała się ważnym obszarem w życiu narratorki:

„Już później, kiedy dorośliśmy, zaczęliśmy już rozumieć to coś takiego... Wszystkie modlitwy my znamy w polskim języku i mamy modlitewniki. Oczywiście coś przez krew się przekazuje i dlatego w duszy to wszystko zostało, że trzeba się przeżegnać, się pomodlić”.

Tradycje

Jak już wspominałam, w domu pani Heleny rodzice bardzo obawiali się, by nie posądzono ich o to, że wyznają odmienne wartości od tych, które jako nauczyciele propagują w szkole. Jednak i w ich domu obchodzono święta katolickie:

„Rodzice byli nauczycielami i te święta religijne były zabronione dla Polaków. Ale my i tak świętowaliśmy Wielkanoc, Boże Narodzenie, takie duże święta. Przygotowywaliśmy stół, różne poczęstunki, jak Boże Narodzenie to rybę, ciastka, kutię robiliśmy, później razem siadaliśmy do stołu [...] Na Wielkanoc też, malowaliśmy jajka. I wtedy, gdy było zabronione, rodzice nam mówili, byśmy skorupę od jajek nie wyrzucali na podwórko, mówili: »Zbierajcie, oddamy kurom tę skorupę, która pomalowana«. A tak u nas w domu się zachował obraz święty jeszcze z Ukrainy i maleńkie obrazki były, ale nie można było i mama trzymała je w szafie”.

Obok świąt religijnych, które potajemnie były obchodzone w rodzinie, na zewnątrz funkcjonowały święta reżimu socjalistycznego, do którego pani Helena nie żywi urazu:

„Świętowaliśmy i radzieckie święta, które były: Pierwszego Maja, Dzień Zwycięstwa 9 maja, Dzień Konstytucji 5 lutego – konstytucji SSSR oraz Nowy Rok, świętowaliśmy zawsze dobrze, wesoło. W Nowy Rok stawialiśmy choinkę, stół, zdobiliśmy choinkę, te święta zawsze świętowaliśmy w wiejskim klubie, spotykaliśmy się. Dawali prezenty wszystkim. Nawet kto był z niemowlętami, wszystko jedno, robili torebki z gazet i kładli tam choćby nawet zwykłe cukierki i dzieci czuły, że to Nowy Rok. Później też, gdy wybory były, też na wybory ładnie ubieraliśmy się i szliśmy z rana, bufet był, poczęstunki, później wszyscy szliśmy do klubu i tańczyliśmy. Na sowieckich świętach śpiewaliśmy różne pieśni, rosyjskie o pierwszym maju, o dziewiątym maja. Na sylwestra śpiewaliśmy noworoczne, a w domu, jak były jakieś święta, to śpiewaliśmy w rosyjskim

⁸⁶⁵ *Trudnodnie* – „dniówki obrachunkowe” – po wykonaniu przykładowo 200% normy zaliczano 2 dni pracy, następnie na jesień rozliczano się towarem – zbożem etc. Zob. T. Cukiernik, *Ze Lwowa przez Kazachstan do Berlina*, <http://www.tomaszcukiernik.pl/jan.htm> dostęp: 25.06.2007. godz. 12.58.

języku, współczesne, które w radio słyszeliśmy, albo po ukraińsku śpiewaliśmy. Zналиśmy też kilka piosenek w polskim języku, rodzice trochę nauczyli: *Cicha woda brzegi rwie*, później *Oj w lesie leszczyna*, jeszcze była taka piosenka *Kawaler, kawaler*. Jeszcze były, zapomniałam już. Jednak Polacy znali swoje piosenki, śpiewali, kiedy były święta, jesienią było na przykład święto urodzaju. Przestrzegaliśmy swoich zwyczajów, kiedy na przykład był post, mówili nam byśmy nie chodzili do klubu, jeśli szliśmy do kina, to tańców nie było, nie tańczyliśmy. Jakoś byliśmy posłuszni, słuchaliśmy swoich rodziców”.

Z narracji można wnioskować, że pani Helenie udało się pogodzić tradycje wywodzące się z tak sprzecznych wartości. Jak sama wspomina, do szesnastego roku życia żyła w nieświadomości krzywdy, jakiej doznali jej rodzice i dziadkowie w ówczesnym systemie. Wszystko, co działo się w domu, a także w szkole, przyjmowała bezdyskusyjnie. Jak sama mówi: nie znała innego życia:

„Wierzyliśmy, że Stalin dobrze kierował, a co? Jak nas uczyli, tak wierzyliśmy, innego nie znaliśmy, drugiego życia nie znaliśmy, w domu też nas tak uczono”.

Osoby znaczące

Narratorka zaznacza, iż najważniejszymi osobami dla niej są członkowie rodziny. Od dzieciństwa darzyła rodziców szacunkiem i miłością. Nawet gdy już miała swoją rodzinę, nigdy nie sprzeczała się z rodzicami:

„Teraz, kiedy moich rodziców już nie ma, została moja rodzina i wszystkie ważne osoby są w mojej rodzinie, jeszcze koledzy z pracy, bardzo życzliwie jesteśmy do siebie nastawieni, i jeszcze krewni, z mojej strony, ze strony męża. Ogólnie teraz dla mnie jest ważna moja rodzina, mój dom”.

Oprócz rodziny znaczącymi osobami dla narratorki byli również nauczyciele. Mając czternaście lat, podobnie jak poprzedni narratorzy, pani Helena opuściła dom rodzinny. Wykonując nakazy rodziców bez głębszej refleksji, nie była przygotowana na samodzielność, na życie poza małą wsią. W tych pierwszych momentach osobami, które wskazywały jej drogę, byli nauczyciele.

„Dla mnie osobiście bardzo ważnymi osobami w życiu byli nauczyciele. Kiedy ukończyliśmy osiem klas w naszej wiosce, poszliśmy do różnych szkół, ja poszłam do Krasnoarmiejskiej Szkoły nr 4. Byliśmy młodzi, a wtedy telewizora nie było, nie było takiej informacji. Było u nas radio »Ojczyzna«, a i tak nie w każdym domu, przychodzili sąsiedzi na wiadomości, ludzie zwyczajni, a się interesowali, a to, co dla dorosłych, nam nie pozwalano słuchać. Dlatego też nie posiadaliśmy zbytnej erudycji. Nasi nauczyciele jakoś wszystko to widzieli i bardzo taktownie nam rozjaśniali. Nawet takie drobne rzeczy, że nie ubraliśmy się ciepło, że się przeziębnimy... albo nasza wychowawczyni, pamiętam, mówiła, byśmy się nie przejmowali, jak czegoś nie wiemy, że się nauczymy, przyzwyczajmy, mówi: »Ja już tyle pracuję, a też zdarzają się rzeczy, których nie znam«. [...] Nauczyciel fizyki też mówił, byśmy na przykład ze słonecznikiem

nie przesadzali, mówił, że zęby się psują od słonecznika. Takich drobnych rzeczy uczyli, na zwykłych przykładach. Pomagali nam iść po dobrej drodze i później faktycznie wspominamy ich dobrym słowem”.

Nauczyciele, których spotkała w swoim życiu narratorka, zasłużyli na miano autorytetu przede wszystkim dzięki radom, których mogli udzielić ze względu na doświadczenie i pełnioną funkcję wychowawczą, a nie ze względu na wiedzę merytoryczną, którą posiadali. Tak jak rodzice mówili, jak postępować, jak żyć, co dla pani Heleny było bardzo istotne w sytuacji, gdy została z dala od domu.

Oprócz osób spoza bliskiego otoczenia pani Helena jako osobę, którą darzy sympatią, wymienia ówczesnego prezydenta Nazarabajewa. Co ciekawe, zasłużył sobie na uznanie w oczach pani Heleny tymi samymi zaletami, które poruszył Narrator 1d – utrzymywanie pokoju. Polityka prezydenta, który rządzi od momentu rozpadu ZSRR, daje poczucie bezpieczeństwa osobom, które boją się, że jego odejście może spowodować zmianę sytuacji na gorsze:

„Z polityków mi się podoba nasz prezydent Nazarabajew, jesteście zadowoleni z życia w Kazachstanie, że u nas spokojnie, że, chwała Bogu, póki co nie ma wojny, że nie ma żadnych konfliktów, że nasze dzieci, mój syn odbywał służbę wojskową w Kazachstanie, odsłużył i powrócił, chwała Bogu, zdrowy – to dla rodziców ważne. Najważniejsze, by był pokój na ziemi. Nazarabajew podtrzymuje politykę pokoju i u nas dobrze teraz w Kazachstanie, dobre wypłaty, naród zadowolony z tego jak na przykład spotykam ludzi w sklepach czy na pocztach, ludzie nie narzekają. Byłam w Konstantinowce, podeszłam do byłych swoich sąsiadów, oni już starszuszki, po dziewięćdziesiąt lat mają, pytam się ich: »Jak żyjecie?«. Oni odpowiadają: »Oj, dobrze żyjemy, chleb jest, do chleba też jest«. Znaczy, że ludzie rozumieją, że przeżyli głód, przeżyli takie ciężkie czasy, teraz się cieszą, że pokój”.

Pani Helena ma pozytywny stosunek do systemu, w którym była wychowywana:

„Nas tak wychowywali w szkole, cieszyliśmy się z tych organizacji, nic złego w tym nie było, oczywiście wstępowaliśmy do pionierów, chodziliśmy na zebrania – były dla nas świętem. Wszystko było takie pięknie, jasne, precyzyjne, mundurki pionierskie były u wszystkich. I do komsomołu wstąpiłam, i chęć była, później, kiedy dorośliśmy, zbieraliśmy się na *subotnikach* i *woskresnikach*⁸⁶⁶, pracowaliśmy wszyscy razem, podobało się nam, tak. I teraz do tego mam pozytywny stosunek, nic złego w tym nie było, przyjaźnie żyli wszystkie dzieci, normalnie było, i pracować szliśmy z radością – się spotkać, porozmawiać. Czasami spotykaliśmy się, by się pobawić. Dobrze było, w szkole wieczory organizowano”.

Tu należy zwrócić uwagę na wątek, który pojawiał się już w narracji: dla pani Heleny wartościowym aspektem radzieckich czasów był kolektywizm – wspólne spędzanie czasu,

⁸⁶⁶ *subotnik* (*subbotnik*) – prace społeczne w sobotę, *woskresnik* – prace społeczne w niedzielę

nawet jeśli to były prace społeczne, jednakowe mundurki, które niwelowały różnice pomiędzy dziećmi, solidarność grupowa. W odróżnieniu od Narratora 1d narratorka nie przypisuje większego znaczenia ideologii socjalistycznej. Dla niej są ważne przede wszystkim autoteliczne wartości, takie, które jej rodzinie zapewnią bezpieczeństwo:

„Najważniejsze dla mnie, by był pokój na ziemi, by wszyscy byli zdrowi, by nie było wojny, głodu, chorób”.

4.1.2.4. Pani Ola (Narrator 4d)

„Zawsze chcieliśmy być Polakami,
[...] teraz nie wiem, kim mam się czuć”

Pani Ola urodziła się w 1950 roku w małym miasteczku Taincza w Kazachstanie. Od sześciu lat mieszka razem z dziećmi i mężem w środowisku wiejskim w Polsce. Pracuje jako lekarz w mieście znajdującym się około 40 km od jej obecnego domu.

Identyfikacja

Od dzieciństwa pani Ola wiedziała, że jest Polką, i tak też się czuła. Po przeprowadzce do Polski w obszarze identyfikacji narodowej pani Oli nastąpiły poważny zmiany:

„Czuję się, nie wiem... człowiekiem. Narodowość (?) – tu mieszane uczucie, teraz Polką się nie czuję. Jak przyjechalśmy tu, to wszyscy mówili Rosjanie, Rosjanie, więc teraz nie wiem, kim mam się czuć – Polką czy nie-Polką. Widzisz, Luba, zawsze chcieliśmy być Polakami, u nas nawet czasopismo było »Polska«, pamiętam. W dzieciństwie, u nas, u babci był elementarz, uczyłam się języka, do kościoła chodziliśmy co niedzielę z rana. Później, kiedy kościół zlikwidowali, przestaliśmy chodzić. Nawet jak poszłam do szkoły, to rozmawiałam po polsku, w szkole przeuczyłam się, trzeba było dobrze po rosyjsku mówić, inaczej wszyscy się śmiali. Pamiętam, jak się śmiali, kiedy nieprawidłowo mówiłam...

Pamiętam, jak Alicja⁸⁶⁷ pisała: Rosjanie, Rosjanie... Nie mogłam zrozumieć, gdzie tam Rosjanie? Się okazało, że nasze dzieci, które zawsze były Polakami... mi nawet do głowy nie przyszło, że to do nich tak mówiono. Myślę sobie, skąd na tych studiach Rosjanie się wzięli? A jak przyjechałam, zrozumiałam. Wszyscy mówią: »ze wschodu, ze wschodu«, więc teraz i ja nie wiem, kim jestem”.

Minęło ponad 6 lat, odkąd pani Ola mieszka w Polsce, zatem trudno jest nazwać jej uczucie chwilowym kryzysem. Podobnie jak Narratorka 5dd, która również myślała, że jedzie do „swoich”, pani Ola tak samo się zdziwiła, a później przyzwyczała się do tego, że wśród „tych, co mieli być swoimi” – jest obca. Sygnały dochodzące z otoczenia zewnętrznego okazały się na tyle silne, iż – wydawałoby się trwałą element tożsamości kulturowej – identyfikacja narodowa po ponad czterdziestu latach uległa zachwianiu.

⁸⁶⁷ Córka narratorki, która wyjechała na studia do Polski 3 lata przed repatriacją rodziny.

Język

Języka polskiego w dzieciństwie panią Olę uczyła babcia. W domu rozmawiano w obydwu językach. Po pójściu do szkoły język rosyjski stopniowo wyparł język polski. Oba języki podobają się narratorce. Do nauki polskiego z czasem powróciła z tego samego powodu co większość narratorów – ponieważ czuła się Polką.

Ojczyzna

Podobnie jak z językiem, również w rozumieniu ojczyzny u pani Oli można dostrzec ambiwalentny stosunek. Dla niej ważne były dwa państwa – Związek Radziecki i Polska. Dla Kazachstanu w tej kategorii miejsca nie ma:

„Wcześniej byłam patriotką Związku Radzieckiego i byłam patriotką... lubiliśmy Polskę – podwójnie. A Kazachstan, jak ci powiedzieć, niby go lubię, niby nie. Do Kazachstanu... nie było jakiejś świadomości, tak jakby go nie było. Moskwa była stolicą, Rosja... a do Kazachstanu, tak jakby nie istniał”.

Gdy Związek Radziecki się rozpadł, rodzina zdecydowała się na wyjazd do Polski: „Chciałam, żeby dzieci nie były pocerowanymi Polakami”. Po przyjeździe do Polski w rozumieniu ojczyzny podobnie jak w obszarze identyfikacji narodowej nastąpił kryzys:

„Teraz ja jej [ojczyzny] nie mam. Nie jestem już patriotką, rodzina jest ważna... na początku byłam patriotką Związku Radzieckiego, później Polski, a przyjechałam tu i mi powoli, powoli przeszło. Teraz mi obojętnie”.

Tradycje i religia

W rodzinie pani Oli, podobnie jak w rodzinach poprzednio przedstawionych narratorów, od dzieciństwa były obchodzone zarówno święta radzieckie, jak i najważniejsze święta katolickie. Po rozpadzie ZSSR zaczęto też świętować z kolegami z pracy kazachskie święto wiosny *Nauryz*. Po przyjeździe do Polski odstąpiono od świąt radzieckich i kazachskich:

„Tu tylko polskie święta, religijne. Nowy Rok pozostał, ale przecież Polacy też go świętują”.

Chociaż wiara zajmuje ważne miejsce w życiu pani Oli, narratorka określa siebie jako niepraktykującą katoliczkę:

„Zawsze byłam katoliczką i jestem katoliczką, ale niepraktykującą, rzadko chodzę do kościoła. Chociaż czasem chodzę i w Kazachstanie też chodziłam”.

Osoby znaczące

Narratorka bardzo ceni „klasycznych” pisarzy i poetów rosyjskich oraz światowych, „na których się wychowywała”: Puszkina, Szekspira, Schillera.

„...a z polskich za bardzo nie znam – dodaje – ...Twardowski mi się podoba, no i Grochola, ale to tak, dla kobiet”.

Wśród współcześnie znanych osób, które narratorka darzy sympatią, znaleźli się polscy dziennikarze: Tomasz Lis i Ewa Drzyzga:

„Drzyzga prowadzi tak... ciekawie, miła osoba, inteligentna, a Lis tak poprawnie, opierając się na faktach”.

Na tym lista osób znaczących spoza rodziny wydaje się być zamknięta – narratorka ma trudności, by przypomnieć sobie o jakichkolwiek autorytetach w jej życiu. Nie ma ich ani wśród polityków, ani wśród innych znanych osobistości. Na pytanie o osoby mające dla niej największe znaczenie pani Ola odpowiada bez zastanowienia – rodzina.

Wartości

Najważniejszą wartością obecnie dla pani Oli jest rodzina, co wielokrotnie zaznaczała w swoich wypowiedziach. Drugim takim równie ważnym obszarem jest praca:

„Dla mnie praca jest bardzo ważna, zawsze lubiłam swoją pracę”.

Z wypowiedzi można też wnioskować, że istotnym obszarem w życiu pani Oli jest religia. Wcześniejsze wartości – identyfikacja z polską narodowością, poczucie patriotyzmu – zostały mocno zachwiane po przyjeździe do Polski. Teraz – jak mówi narratorka – czuje się człowiekiem, niedawno polubiła klasyczną muzykę, dużo czyta, poświęca się rodzinie i pracy.

4.1.2.5. Pani Walentyna (Narrator 5d)

„Skoro moja rodzina się rozdzieliła, potrzebuję, by się złączyła, to wszystko”

Urodziła się w 1952 roku na Ukrainie, całe życie mieszka w Kazachstanie. Pracuje jako pielęgniarka, aktywnie działa w polskim stowarzyszeniu „Kopernik” w *Malej Assamblei Narodów Kazachstanu* w Pietropawłowsku. Narratorkę tę spotkałam przypadkowo. Przyszłam zobaczyć, jak funkcjonuje *Assamblea* i właśnie tego miał dotyczyć wywiad. Jednak gdy zaczęłam rozmawiać, stwierdziłam, że równie wartościowa będzie narracja dotycząca historii życia pani Walentyny.

Rodzice pani Walentyny przyjechali do Kazachstanu w latach pięćdziesiątych „*podnimat' celinu*”⁸⁶⁸. Nikt z dziadków ani rodziców pani Walentyny nie był zesłany, sądzę jednak, że warto przedstawić wypowiedzi tej narratorki. Tak jak wszystkie osoby badane, jest Polką mieszkającą w Kazachstanie, zatem jej wypowiedzi mogą również odzwierciedlać szereg zjawisk dotyczących diaspory polskiej mieszkającej w Kazachstanie.

⁸⁶⁸ *podnimat' celinu* (ros.) – obrabiać, uprawiać dziewiczą ziemię (określenie stosowane w stosunku do ziem Kazachstanu)

Język /religia

Po długiej przerwie w obcowaniu z językiem polskim pani Walentyna powróciła do nauki. Stało się to przypadkowo – zobaczyła ogłoszenie w telewizji o rozpoczynającym się kursie polskiego i przyszła zobaczyć:

„Zawsze człowiekowi więcej się chce czegoś dowiedzieć, prawdaż? I tak po cichu, po cichu. Ja na przykład przed przyjściem na kurs polskiego uważałam, że rozumiem po polsku. Rozmawialiśmy gdzieś w domu, szczególnie mama taty, ona była z żytomierskiego obwodu, a tam sami Polacy przecież żyli. Ale gdy porozmawiałam z nauczycielką, zauważyłam, że wiem o wiele mniej, niż mi się wydawało”.

Spotkanie z polską diasporą nie tylko dało możliwość powrotu do nauki języka polskiego. Pani Walentyna zmieniła także wyznanie – z prawosławia przeszła na katolicyzm. Co więcej, z czasem jej mąż, który był muzułmaninem, także przyjął wiarę katolicką.

„Nauczycielka zaproponowała pójście na polską mszę. Uważałam się za prawosławną, chrzest miałam w cerkwi i dzieci w cerkwi chrzciliam, i nie tak po prostu, ja chodziłam do cerkwi. Kiedy poszłam na polską mszę, w ogóle nic nie rozumiałam. Ale ksiądz, on był misjonarzem, do każdego człowieka podchodził, rozmawiał, i zaczął też mnie przekonywać, że jest to ta sama wiara, tylko to, to i to. I tak, ile chodziłam do prawosławnej cerkwi, nic nie rozumiałam, a tu czegoś się dowiedziałam. Później on dał mi literaturę, i wszystko... ja tak rozumiałam, że nie będzie zdradą Bogu, jeśli przejdę w inną cerkiew, bardziej mi jasną, bardziej bliższą po duchu... i tak on mnie uczył osiem miesięcy i mojego męża, a później wzięliśmy z mężem ślub kościelny. Można było brać ślub kościelny osobom różnej wiary, ale po jakimś czasie po ślubie mąż zdecydował się ochrzcić w naszej wierze. Jego nikt nie zmuszał. Ja uważałam, że niech by została u niego wiara jego mamy, ale tak rozumiałam, skoro on się zdecydował być katolikiem, to niech będzie, ponieważ u nas cała rodzina katolicy, on wszystko nasze zawsze przestrzegał. Jemu nikt nie zabraniał chodzić do muzułmańskiego meczetu, ale on nie chodził i nic nie wiedział z tego. Natomiast nasze tradycje wszystkie przestrzegał. A skoro rodzice nie potrafili mu przekazać swoich tradycji, to cóż, wcale się nie dziwię”.

Trudno do końca zrozumieć, co było przyczyną przejścia na katolicyzm całej rodziny. Sądzę jednak, i tak też wynika z relacji pani Walentyny, że impulsów było kilka: po pierwsze – spotkanie z księdzem, który mógł przekonać, iż – jak to określiła narratorka – przejście na inne wyznanie „nie będzie zdradą Boga”; po drugie – przejście na katolicyzm męża spowodowało większe zjednoczenie rodziny. Po trzecie – katolicyzm jest jednym z ważnych obszarów związanych z polskością, zatem zmianę wiary w tym przypadku możemy interpretować jako wzmocnienie identyfikacji z polską narodowością.

Ojczyzna

Do lat dziewięćdziesiątych „miejscem na ziemi” dla narratorki był ZSRR. Osoba ta bardzo emocjonalnie przeżyła rozpad tego państwa:

„Gdy pojawiły się granice (pomiędzy byłymi republikami ZSRR), u mnie zaczęła się jakby spad witalności. Wydawało mi się, że mnie jakby odgradzili czymś ... już nie mogłam nigdzie swobodnie pojechać tam i z powrotem. Myślę, że mam w sobie coś polskiego, tzn. gdy mnie w czymś urazili, to wydawało mi się, że mnie... że mnie skrępowano, ograniczono do jakichś ram. Bardzo to przeżywałam, dużo lat przeżywałam, póki się nie pogodziłam... ale do tej pory coraz bardziej się męczę, że nie mogę wykorzystywać swą wolność”.

Od kilku lat pani Walentyna z mężem starają się wyjechać do Polski, jednak przyczyną nie jest chęć powrotu do historycznej ojczyzny:

„Nie powiedziałabym, że czuję, iż moja ojczyzna to Kazachstan lub Polska. To, że korzenie polskie, to zawsze czułam i wiedziałam, ponieważ u mnie mama Ukrainka, a tato Polak. Rodzice nie ukrywali tego, dlatego ja od dzieciństwa Polka, u mnie wszędzie, i w paszporcie, i wszędzie zapisano – Polka. Kiedy moje pierwsze dziecko dorosło i chciało zapisać narodowość, zapisało Polak, ponieważ – jednak po mamie. Prawda, że mamy tradycje i polskie, i rosyjskie, i kazachskie dla dzieci, oni patrzą i na kazachskie tradycje, ponieważ mieszkają w Kazachstanie”.

Czym zatem dla pani Walentyny jest ojczyzna? Odpowiedzi możemy doszukiwać się w kolejnej narracji:

„Jestem internacjonalistką i zostanę internacjonalistką. Mi się wydaje, że człowiek powinien tylko w duszy czuć, kim on jest z narodowości i oczywiście być patriotą tego miejsca, gdzie on się urodził i gdzie mieszka, i rodzinę organizuje, i korzenie zapuszcza”.

O przyczynie powstania decyzji wyjazdu do Polski narratorka wypowiada się tak:

„Ja bym tu puściła korzenie, ale po prostu tu nie mam możliwości stworzyć przyszłości dla mnie i moich dzieci. Dzieciom stało żyć lepiej tam, po pierwsze żona syna jest Niemką, oni się pobrali i wyjechali do Niemiec, tam już mam dwóch wnuków. Po drugie – tak wyszło, że moja córka chciała studiować teologię, a tu katolickiej teologii nigdzie nie było i ona pojechała do Polski studiować w Lublinie w KUL-u, tam została, tam ma swoją rodzinę i tam mam kolejną wnuczkę. I dlatego, oczywiście, urodziłam swoich dzieci, żeby oni byli blisko mnie, ale tak wyszło, że oni żyją tam, a ja chcę odbudować swoją rodzinę i mi wszystko jedno, do jakiego miasta mnie wrzucą, gdzie będę. Chcę, byśmy się spotykali wszyscy razem. Córka ma zamiar później przeprowadzić się bliżej do nas i będziemy wszyscy razem”.

Zatem główną przyczyną wyjazdu do Polski w tym przypadku, podobnie jak u Narratora 2d, jest chęć bycia blisko dzieci. Pani Walentyna, która zawsze uważała się za Polkę, a od kilku lat coraz bardziej poznaje kulturę swoich przodków, nie faworyzuje kraju ich pochodzenia. Największą sympatią wciąż darzy nieistniejący Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich.

Tradycje

Rodzina pani Walentyny jest bogata w tradycje różnych kultur. Wiąże się to z tym, iż w odróżnieniu od większości narratorów, z którymi przeprowadziłam badania, jej rodzina nie jest „monogamiczna narodowościowo”. Mama pani Walentyny była Ukrainką, ojciec narratorki – Polakiem, a mąż jest Kazachem. Inną niemniej istotną kwestią jest fakt, że pani Walentyna mieszka w dużym mieście, gdzie od początku była możliwość „spotkania” z innymi kulturami w odróżnieniu od wiosek *spiecosiedleńców*, które miały zamknięty charakter. Jak wynika z narracji, polskie tradycje w rodzinie pani Walentyny mają jednak pierwszeństwo:

„Oczywiście bardziej dbamy o polskie tradycje, ponieważ czcimy wszystkie polskie święta, niemniej, kiedy np. święto *Nauryz*, kazachskie święto, później tam to wszystko, co się zaczyna, my też świętujemy. Świekra u mnie Kazaszka, dlatego oczywiście bieszparmak gotujemy na *Nauryz*, a jakiś tam na przykład bigos u nas stale, barszcz z uszkami na Wigilię itd. Wnukom też oczywiście polskie tradycje przekazujemy i języka ich uczymy i święta razem czcimy. Ale oczywiście ci, co wyjechali do Niemiec, oni już coś niemieckiego wnoszą. Niemniej bardzo się cieszę, że mój wnuk napisał, że on przyjął komunię... Nie mam jakiś specjalnych przedmiotów symbolizujących kulturę, ponieważ moi dziadkowie żyli na Ukrainie, a moje rodzice, oni już byli mniej konserwatywni. A co się zachowało, to możdzierz. W niej tarli cebulę ze słoniną i jajkiem, później ze szczawiu taki barszcz był. Później też np. pierogi z serem, na które w Polsce mówią ruskie, na Ukrainie uważali, że to są polskie pierogi. Na naszej ulicy, gdzie babcia mieszkała, tam żyli Polacy, Ukraińcy i Czesi, także możliwe, że od nich też coś się brało. A ogólnie, kiedy pobraliśmy się z mężem, to nam dali mieszkanie w akademiku jako młodym specjalistom i u nas tam było 8 osób, sąsiedzi i wszyscy różnych narodowości, wchodziliśmy do kuchni i każdy swoje różne potrawy gotował: Białoruska – kołduny, ja – barszcz ze szczawiu i bigos, i my to wszystko spisywaliśmy i przekazywaliśmy jeden drugiemu. Grzech narzekać, że były złe czasy, uważam, że to były szczęśliwe czasy”.

Jak zaznaczyłam na początku, narracja pani Walentyny dotycząca tradycji, różni się od wypowiedzi innych osób badanych. Wszyscy narratorzy, których do tej pory przedstawiłam, pochodzili z rodzin o dość konserwatywnym stosunku do tradycji. Pani Walentyna natomiast zaznacza, iż jej rodzice byli „internacjonalistami” i mimo że świadomość narodowa została ukształtowana w domu rodzinnym, nic nie wskazuje na to, iż polskie tradycje były przez rodziców mocno propagowane. Po pierwsze – jak zaznaczyła narratorka – jej rodzice „nie byli konserwatywni”, a po drugie – jak sądzę – bardziej istotnym czynnikiem był fakt, że matka pani Walentyny była Ukrainką. Natomiast z wcześniejszych narracji wynika, iż to właśnie kobiety w polskich rodzinach przesiedleńców dbały o tradycję. Wiedza o polskiej kuchni, tradycjach, a nawet historii w przypadku tej narratorki wynika przede wszystkim z tego, że około dziesięć lat aktywnie działała w polskim stowarzyszeniu.

Osoby znaczące

Pani Walentyna zaznacza, iż dla niej osobą wartościową jest:

„Człowiek, który jest mądrym i wytrzymałym w swoim zachowaniu, który obserwuje i pomaga, a nie się wtrąca w rozwój i życie swoich dzieci czy narzuca swoje zdanie...”.

Narratorka zaznacza, że dla niej takim wzorem jest św. Monika, która:

„...modliła się na pustym miejscu i osiągnęła jakoś właśnie takie drobne rzeczy w rodzinie. Dla mnie oczywiście cel w życiu i kierunek, w którym się rozwijam, chcę coś ulepszyć – to moja rodzina. Tylko rodzina, ponieważ ja się nie staram osiągnąć czegoś wielkiego w pracy itd., tylko by było dobrze w rodzinie, stąd wynika to, co dla mnie potrzebne. Skoro moja rodzina się rozdzieliła, potrzebuję, by się złączyła i to wszystko”.

Wybór świętej Moniki – kobiety, która zrobiła wszystko co w jej mocy dla dobra dziecka, po raz kolejny eksponuje rodzinę, wokół której jest zbudowana cała narracja pani Walentyny. Respondentka niejednokrotnie podkreśla, że to właśnie rodzina jest dla niej najważniejsza, dlatego gotowa porzucić wszystko, by być bliżej swoich dzieci. Zaznacza, iż ani praca, ani działania na rzecz środowiska, w którym mieszka, nie mają dla niej tak dużego znaczenia. Tak np. opowiada o swoim byłym już hobby:

„Wszystko, co przeczytałam, było w młodości, do połowy mego życia małżeńskiego. Kiedyś jeszcze w młodości zaczęłam czytać literaturę antyczną, później historyczną, mnie to przez długi czas interesowało, bardzo trudno było dostać książki. Mnie w bibliotece wszyscy już znali, czytałam bez ustanku. A teraz, kiedy na pierwszy plan wysunęła się rodzina, to już czytam tylko swoją specyficzną literaturę potrzebną w pracy. Jakieś wiadomości to znam z telewizji, dlatego też jeśli czas, od czasu coś czytam, to czytam po raz drugi rzeczy, które czytałam kiedyś w młodości”.

Drugim ważnym obszarem dla narratorki jest religia. Mimo że narratorka bardzo przestrzega zwyczajów związanych z obchodzeniem świąt, praktyka religijna nie jest dla niej najważniejsza. Religia w życiu narratorki jest przede wszystkim wiarą w Boga, którą miała przez całe życie, a nie określone wyznanie. Dlatego też nie było jej ciężko porzucić cerkiew prawosławną i przejść do kościoła, bo w jej przekonaniu to wiara jest najważniejsza, a nie instytucja.

Obecnie narratorka działa aktywnie na rzecz promowania kultury polskiej, ale nie czuje, że spełnia jakąś misję:

„Wydaje mi się, że ten, kto chciał zachować tradycje i chciał rozwijać kulturę, on i wcześniej mógł to robić. Nie nadaremnie nasze babcie zachowali tradycje i wiarę. Przenieśli to wszystko przez lata. Kto chciał, to wszystko robił”.

Dlaczego więc, mając tak pesymistyczne podejście do promowania kultury, pani Walentyna od lat działa w polskim stowarzyszeniu? Mimo iż nie usłyszałam bezpośredniej odpowiedzi narratorki, sądzę, że działanie w stowarzyszeniu jest swoistym preludium poprzedzającym wyjazd do Polski – tam, gdzie będzie bliżej swoich dzieci.

4.1.2.6. Podsumowanie

Środowiska kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia „dzieci”

Początkowy mocny wpływ **rodziny** z wiekiem już nie był tak duży ze względu na wczesną separację dzieci, które wyjeżdżały w związku z edukacją. Niemniej to właśnie dzięki rodzinie osoby z drugiego pokolenia „wiedzą, że są Polakami.” Dzieci przesiedleńców, tak samo jak ich rodzice, dorastały w rodzinie, której model można określić jako patriarchalny. O zachowanie tradycji dbały głównie kobiety. Przy czym – jak podkreślają narratorzy – babcie były bardziej konserwatywne niż matki. Z relacji niektórych osób wynika, że babcie „zmuszały” swoje wnuki do modlitwy. Były to rodziny o mocnych tradycjach katolickich oraz silnej identyfikacji narodowej.

Szkoła propagowała odmienne wartości od tych, które kultywowane były w domu. Często dzieci polskiej narodowości były obiektem szyderstw ze względu na odmienną kulturę. Głównymi „problemami” był język polski, którym dzieci posługiwały się w domu, i wartości katolickie wyznawane w rodzinie. Efektem pójścia do szkoły było poznanie języka rosyjskiego i ukrywanie postawy religijnej rodziców.

Po ukończeniu szkoły podstawowej dzieci wyjeżdżały kontynuować edukację w mieście. Znajdując się z dala od rodziny, jeszcze bardziej ulegały wpływom kultury, która dominowała.

Dużą rolę w kształtowaniu tożsamości odgrywały także **relacje społeczne**. Jak pamiętamy, dla osób z poprzedniego pokolenia najważniejsze osoby pochodziły z najbliższego otoczenia – głównie byli to rodzice, krewni, czasem życzliwi sąsiedzi. W pokoleniu dzieci obserwujemy wyraźną zmianę. Mimo że również cenią swoich rodziców, nie oznacza to wcale, że stanowią oni wzór do naśladowania. Osoby znaczące muszą zasłużyć sobie na uznanie, muszą być wybitne. W tym pokoleniu w obszarze osób znaczących pojawiają się jednostki, których osoby badane wcale nie muszą znać osobiście. Przy czym cenione są za określone cechy, za coś, co je wyróżnia spośród innych. W poprzednim pokoleniu ceniono głównie za uczynność (gdyż ona nierzadko ratowała życie), której bezpośrednio doświadczyły osoby badane. W pokoleniu dzieci badani nie muszą doświadczać bezpośrednio korzyści od osób, które cenią. Chciałabym jednak zaznaczyć, że nie jest to cecha charakterystyczna dla wszystkich osób badanych. Ukazuję tu bowiem jedynie różnice, które zauważyłam w kilku narracjach. W tym pokoleniu również spotykamy np. uczynność jako istotną cechę powodującą, iż osoby stają się ważne dla narratorów (Narrator 3d).

Obszary kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia „dzieci”

Jednym z ważnych obszarów, który ma wpływ na tożsamość kulturową osób z drugiego pokolenia, jest **język**. Jak wspomniałam wyżej, pierwszym językiem dzieci z polskich rodzin był język ojczysty. Drugim językiem, w którym dzieci rozmawiały ze swoim rówieśnikami, był język ukraiński. Z czasem, na co początkowo największy wpływ miała szkoła, a później otoczenie zewnętrzne, głównym językiem dla osób z pokolenia dzieci stał się język rosyjski. W domu posługiwano się także językiem ukraińskim, o ile małżonkowie pochodzili ze wsi zamieszkałej przez przesiedleńców. Język polski, mimo iż został zapomniany, wciąż miał duże znaczenie dla narratorów. Dlatego też po zmianach ustrojowych osoby, które miały możliwość, rozpoczęły naukę języka polskiego. Inni Polacy, którzy nie mieli takiej możliwości (gdyż w pobliżu nie było nauczycieli polskiego), deklarują, że gdyby była okazja,

chcieliby się nauczyć (przypomnieć) języka ojczystego. Przyczyną chęci posługiwania się językiem polskim jest mimo wszystko mocna **identyfikacja narodowa**.

Podobnie jak rodzice, osoby z pokolenia dzieci nie mają wątpliwości, iż są Polakami. Niektórzy z nich mówią nawet o poczuciu dumy narodowej. Co ciekawe, trudno było spotkać małżeństwa mieszane wśród przesiedleńców. Taka tendencja nierzadko utrzymywała się także w drugim pokoleniu, być może głównie dlatego, iż wioski, z których pochodzili narratorzy, zamieszkiwane były przede wszystkim przez osoby polskiego pochodzenia. Taka „monogamia narodowościowa” jeszcze bardziej wzmacnia identyfikację z polską narodowością. „Jestem Polakiem, ponieważ u mnie i mama, i tata, i babcia, i dziadek itd. byli Polakami”. Takie stwierdzenie pojawia się zarówno w pierwszym, jak i w drugim pokoleniu.

Z badań wynika, że **ojczyzna** dla dzieci przesiedleńców to przede wszystkim kraj, w którym się urodziły i mieszkaly przez znaczny okres swojego życia. Co ciekawe, w rozumieniu narratorów tym państwem nie jest Kazachstan, tylko Związek Radziecki, który pozostaje dla nich ojczyzną, mimo iż już przestał istnieć. Kazachstan, o ile się pojawia, jest traktowany jako część ZSRR. Polska jest drugim krajem, który osoby badane darzą uczuciem, niektórzy nazywają ją „historyczną ojczyzną”, inni po prostu lubią to państwo. Należy tu zwrócić uwagę na to, że po rozpadzie ZSRR niektórzy zaczęli poszukiwać w Polsce swojej ojczyzny. Narrator 2d po spotkaniu z tym państwem zaczął nazywać Polskę ojczyzną, natomiast Narratorka 4d, która mieszka od ponad sześciu lat w Polsce, utraciła poczucie przynależności do tego państwa.

Wychowanie dzieci przesiedleńców w rodzinie przebiegało w zupełnie innym kierunku niż w szkole. Co ciekawe, mimo diametralnej różnicy narratorom udało się pogodzić te dwa systemy wartości. Wynika to z faktu, iż ze względu na to, że rodzice obawiali się konsekwencji związanych z manifestacją dezaprobaty dla ówczesnego ustroju – wychowywali dzieci w nieświadomości. Nie nastawiali ich negatywnie do ideologii propagowanej w szkole. Wszyscy narratorzy bez względu na to, czy mogą siebie nazwać osobami wierzącymi, opowiadają się za **katolickim wyznaniem**. Kontynuują tradycje obchodzenia świąt religijnych w swoich domach, ale mają tak samo pozytywny stosunek do świąt z epoki radzieckiej.

Tak jak w poprzednim pokoleniu, na pierwszym miejscu w hierarchii wartości narratorzy wymieniają **rodzinę**. Drugim ważnym obszarem pojawiającym się w narracjach jest **praca**, z tym że wartość ta nabiera zupełnie innych kształtów i ma inne znaczenie. Praca dla osób z pokolenia dzieci zesłańców jest przede wszystkim związana z samorealizacją, jest pasją. W odróżnieniu od swoich dziadków fizycznej pracy nie uważają za wartość, co więcej – jest ona traktowana jako coś, czego powinno się unikać; „fizycznie pracują ci, którym się nie udało”. Dlatego też dla osób z pokolenia dzieci bardzo istotne znaczenie ma **wykształcenie**.

Religia jest kolejną wartością, lecz nie tak mocno eksponowaną jak u rodziców, a tym bardziej dziadków. W sytuacji gdy obawiano się konfliktów o podłożu nacjonalistycznym, dużą wartością dla narratorów stało się poczucie bezpieczeństwa związane z **pokojują sytuacją** w Kazachstanie. Kolejna rzecz godna podkreślenia, którą zauważyłam, gdy pytałam narratorów, co dla nich jest ważne, to **cechy osobowościowe** – np. uczciwość, inteligencja etc. Zatem dużego znaczenia dla osób badanych nabiera także **osobowość ludzi** ich otaczających. Nie wystarczy, by to były osoby gotowe im pomóc (jak to miało miejsce w poprzednim pokoleniu), muszą to być jednostki wyróżniające się czymś, „osoby, które coś osiągnęły”.

Tabela 11. Obszary tożsamości kulturowej osób z „pokolenia dzieci”

Obszary badawcze	Przeszłość	Terażniejszość
Identyfikacja narodowa	mocna identyfikacja z polską narodowością (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)	1) mocna identyfikacja z polską narodowością (1d, 2d, 3d, 5d), duma narodowa (1d, 5d) 2) osłabienie identyfikacji z polską narodowością (4d)
Język	1) język ukraiński (1d, 2d, 3d, 4d,) 2) język polski: posługiwanie się w dzieciństwie w domu rodzinnym (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 3) język rosyjski narzucony w szkole (1d, 2d, 3d, 4d)	1) rosyjski jako język podstawowy (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) ukraiński – posługiwanie się w domu (1d, 2d, 3d). 3) język polski: a) powrót do nauki języka polskiego (2d, 4d, 5d) b) deklaracją chęci nauki języka polskiego (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)
Miejsce (rozumienie ojczyzny)	ZSRR jako ojczyzna (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)	1) Polska a) jako kraj darzony uczuciem 1d, 2d, 3d, 5d b) jako historyczna ojczyzna (1d, 2d, 4d) 2) ZSRR jako „ojczyzna nie istniejąca” (1d,4d,5d) 3) Kazachstan jako ojczyzna/część byłej ojczyzny (3d)
Religia	religia katolicka narzucana przez dziadków (1d,,2d,,4d)	Powrót do religii katolickiej: 1) jako kultywowanie tradycji (1d) 2) jako wyznawana wiara (2d, 3d, 4d, 5d)
Tradycje	obchodzenie świąt religii katolickiej oraz świąt radzieckich (1d, 2d, 3d, 4d, 5d – (?))	obchodzenie świąt: religii katolickiej, radzieckich i – w najmniejszym stopniu – kultury kazachskiej (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)
Znaczące wydarzenia	wydarzenia rodzinne (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)	1) wydarzenia rodzinne (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) rozpad ZSRR jako zjawisko negatywne (1d, 2d, 4d, 5d)
Symbole	1) symbole religii katolickiej (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) symbole ideologii socjalistycznej (pionierskie chusty, mundurki) (1d, 3d)	1) symbole kultury polskiej a) książki H. Sienkiewicza (1d, 2d, 3d) b) obrazy święte/modlitewniki (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) brak przywiązania do symboli narodowych (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)

Osoby znaczące	1) rodzina – model rodziny autorytarny (1d, 2d, 3d, 4d) 2) nauczyciele (3d)	1) rodzina – partnerski model rodziny własnej (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) osoby z pracy (1d, 3d) 3) prezydent Kazachstanu N.A. Nazarbajew (1d, 3d) 2) pisarze i poeci rosyjscy (1d, 4d) 3) pisarze polscy – Sienkiewicz (1d, 2d, 3d)
Wartości	1) rodzina (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) szkoła kształtująca ideologie (1d, 2d, 3d, 4d, 5d)	1) rodzina (1d, 2d, 3d, 4d, 5d) 2) ideologia radziecka: a) wiara w wartości ideologii radzieckiej (1d) b) akceptacja przeszłego ustroju (2d, 3d, 5d). 3) poszukiwanie tożsamości polskiej (2d, 5d) 4) Praca: a) jako pasja (1d, 4d) b) uczciwa praca (1d, 2d) 5) pokój (1d, 3d) 6) wartości cenione w ludziach: a) uczciwość (1d, 2d) b) inteligencja (1d, 4d) c) tolerancja (5d) d) życzliwość (3d)

Źródło: badania własne.

4.1.3. Historie życia osób z „pokolenia wnuków”

4.1.3.1. Leonid [Narrator 1w]

„Czuję się człowiekiem, człowiekiem,
który jest zadowolony z życia, z rodziny”

Leonid urodził się w 1975 roku w wiosce Czkałowo, gdzie mieszka do tej pory. Ukończył studia pedagogiczne, w zawodzie nigdy nie pracował. Po studiach zaczął pracować jako kierowca u osób na kierowniczych stanowiskach. W 2005 roku ożenił się, ma dwóch synów.

Identyfikacja

Narrator ma świadomość swego pochodzenia, niemniej nie zajmuje ono priorytetowego miejsca w określeniu jego tożsamości:

„Czuję się człowiekiem, człowiekiem, który jest zadowolony z życia, z rodziny.
A według narodowości – jestem Polakiem, ale jestem Kazachstańczykiem, jestem

kazachstańskim Polakiem, ponieważ nie byłem nigdy w tej Polsce. Nie wiem, czy jest moją ojczyzną, czy nie jest. Moja ojczyzna to Kazachstan”.

Leonid nazywa siebie „Kazachstańskim Polakiem”, ukazując po pierwsze swą przynależność do ziemi, na której się urodził, po drugie – więź, a zarazem różnicę pomiędzy nim a Polakami z Polski.

Ojczyzna

Leonid w odróżnieniu od osób z pokolenia jego rodziców nie czuje się związany z Polską. Jest dla niego jednym z państw na mapie świata:

„Polska... wiem, że jest takie państwo i tyle. Do Niemiec z chęcią pojechałem, a przejazdem byłem w Polsce, to mi się nie spodobało, może dlatego, że to tak po Niemczech, po prostu widziałem tylko to, co się znajdowało wokół drogi, po której jechałem, a jakichś zabytków nie widziałem... nie wiem, może to i dobre państwo, tzn. ja wiem, że to dobre państwo, ale jechać tam... lepiej bym do innego państwa pojechał”.

Jak wspominałam wyżej, ojczyzną dla narratora jest państwo, w którym się urodził, dorastał i żyje obecnie – Kazachstan:

„Niektórzy z Kazachów uważają, że jesteśmy w gościach na ich ziemi. Ale jeśli ktokolwiek tak do mnie mówił, byli tacy: »Ty tu nie podskakuj, nie jesteś w swoim państwie«, ja mu od razu przerywam: »Może to ty tu przyjechałeś, a ja tu się urodziłem, to jest moje państwo«. Gdzie bym się nie znalazł, wiem, że mam swój, ... hmm... no, nawet w rozmowach mój czałaowski region, mój koczetański obwód... a jeśli się znajduję w innym państwie, np. w Niemczech... tam mówiłem »mój Kazachstan«. Kiedy jestem w Kazachstanie, mówię o obwodzie, kiedy jestem w obwodzie, mówię o regionie itd.”

Leonida określam jako „patriotę lokalnego”, ponieważ dla narratora ważne znaczenie ma przede wszystkim miejscowość, w której się urodził, a dopiero później państwo.

Język

Leonid od dzieciństwa w domu rozmawiał w dialekcie, który jest zespoleniem języka rosyjskiego z ukraińskim, natomiast na zewnątrz głównie posługuje się językiem rosyjskim. Języki, które mu się podobają, to: rosyjski oraz angielski, którego chciałby się nauczyć. Natomiast jeśli chodzi o język polski, nigdy nie odczuwał potrzeby nauki tego języka:

„Nie było czasu o tym myśleć, poza tym on [język polski] mi po pierwsze: niezbyt się podoba, a po drugie: ciężkie to takie syczenie, mi już łatwiej angielskiego się nauczyć”.

Religia

Matka wychowywała narratora zgodnie z tradycjami religii katolickiej, jednak dopiero z czasem te wartości stały się dla niego istotne. W dzieciństwie nie rozumiał i nie przyjmował narzucanej przez matkę potrzeby uczestnictwa w życiu kościoła katolickiego:

„Jestem katolikiem, ponieważ po co mi inna wiara, skoro jestem tej wiary? Każdemu swoje, jeśli jestem katolikiem, to mi tę wiarę, jeśli on prawosławny, to mu inną wiarę, muzułmaninowi trzecią wiarę. Z religią u nas wszystko w porządku, rodzice, mama mnie zawsze uczyła, że trzeba chodzić do kościoła, wcześniej w dzieciństwie nie chodziłem, mama cały czas zmuszała, ale czemuś nie chodziłem. Natomiast kiedy dorosłem, zacząłem chodzić, zacząłem wierzyć. W domu rodziców, u nas są obrazy naszej wiary. A tu, patrz, kalendarz katolicki wisi – »Rok eucharystii«, skąd go mam? Nikt mi go do domu nie przyniósł, sam wziąłem w kościele, ponieważ... tu u mnie wisi inny kalendarz, mi by wystarczyło, ale wziąłem też katolicki. Tam wszystkie święta zaznaczone, państwowe i religijne. Syn mój jest ochrzczony, żeby u Pana Boga był pod opieką, by Bóg go chronił i uczymy go wiary, uczymy, żeby on też w przyszłości...”.

Tradycje

Dla narratora przestrzeganie tradycji kultury polskiej tak samo jak i „wybór” wyznania jest czymś oczywistym. Przyjął je, ponieważ tak było w jego domu rodzinnym:

„Święta u nas wszystkie chyba polskie, Boże Narodzenie... później Wielkanoc, to wszystko są polskie święta, chodzimy do kościoła na te święta. Rodzice też gotują potrawy specjalne, żona gotuje, jak one się nazywają, nie wiem, wiem, że polskie, że na Wielkanoc gotują, na Boże Narodzenie. Jeśli chodzi o potrawy, to na pewno są też z innych kultur, np. bieszparmak gotujemy... ale poza potrawami to nic. Mamy swoją kulturę, po co mi cudza?”.

Osoby znaczące, wartości

Od dzieciństwa pasją narratora były samochody. Interesował się historią modeli, konstrukcją, naprawianiem. Ideologia propagowana przez szkołę oraz tradycje pielęgnowane w domu nie miały dla niego szczególnego znaczenia:

„Byłem pionierem, byłem komsomolcem, ale czy ja wiem, czy to było świadome, czy narzucone... Na nas wymuszali na przykład wstąpienie do komsomołu. Mnie przyjęli do komsomołu, mimo że ja na te pytania, co oni zadawali, nic nie odpowiedziałem, nic nie wiedziałem. To, co odpowiadałem, opierałem jedynie na swoim zdaniu, jak myślałem, tak i odpowiadałem, za szczerość mnie do komsomołu wzięli. Tam wszyscy siedzą tacy czujni: »Jakie książki zamawiasz?«. A ja mówię: »Czasopismo „Za kierownicą”«. Wszyscy siedzą zdziwieni. Jeden wstaje i mówi: »Cóż, sądzę, że trzeba go przyjąć«, wszyscy byli przeciwko. On ich później przekonał: »Dlaczego przeciwko? On uczciwy chłopak, wszystko nam mówił tak, jak jest, tak, jak on myślał, więc dlaczego

nie chcecie go wziąć?«. A ogólnie nawet się nie przygotowywałem do tego. Mi było wszystko jedno, nam po prostu trzeba było przejść ten nabór i już... a tak, by się przygotowywać, dążyć do tego, by mnie przyjęli, to nie...”.

Pasji z dzieciństwa narrator został wierny do tej pory. Mimo iż ukończył studia pedagogiczne, w zawodzie nigdy nie pracował. Z czasem nauczył się bardzo dobrze jeździć, naprawiać samochody i obecnie pracuje jako kierowca u osób na kierowniczym stanowisku. Mówi, że bardzo lubi swoją pracę. Zaznacza jednak, że odkąd się ożenił, to rodzina stała się dla niego priorytetową wartością:

„Przede wszystkim moje rodzice, moja rodzina, rodzice, a tak [...], teraz każdy o sobie myśli, jak zarobić, jak dzieci na nogi postawić, wykształcić, wychować prawidłowo. Nie ma czasu myśleć o innym”.

Narodziny dwóch synów Leonid uważa za najważniejsze wydarzenie w jego życiu. Inną wartością, o której niejednokrotnie wspominał narrator, mówiąc o przyszłości swoich dzieci, jest wykształcenie:

„Czego chciałbym ich nauczyć? Teraz nie takie czasy, kiedy się pytają, kim chcesz być: kosmonautą czy muzykiem, teraz wszystko idzie ku doskonaleniu. Kto wie, kim oni zechcą być? Nie mam na razie celów, moje zadanie wychować ich, by nie wyrosli na bandytów, by byli normalnymi, wykształconymi ludźmi, by podtrzymywali mój ród. A wszystko inne oni z czasem sami wezmą”.

4.1.3.2. Aleksander [Narrator 2w]

„Mam słowiańskie korzenie.
Rosjaninem, jestem Rosjaninem...”

Aleksander urodził się w 1973 roku, mieszka w Kazachstanie w wiosce Kijały. Ze studiów zrezygnował, pracuje w ochronie, mieszka z rodzicami.

Identyfikacja

Aleksander jak do tej pory w obszarze identyfikacji narodowej stanowi wyjątek. Mimo że urodził się w rodzinie polskiego pochodzenia, określa siebie jako Rosjanina. Zaznacza, iż zawsze interesował się historią Rosji i ogólnie kulturą Słowian, gdyż – jak to określa – ma słowiańskie korzenie. Sądzę, że w przypadku kształtowania się identyfikacji narodowej Aleksandra najważniejszą rolę odegrały książki, które są jego pasją.

Język

Narrator rozmawia w języku rosyjskim, inne języki – jak mówi – jego nie interesują, chociaż chciałby się nauczyć kazachskiego, ponieważ:

„Mieszkam w Kazachstanie, tu wokół mnie rozmawiają, a ja nie nie rozumiem”.

Ojczyzna

Za swoją ojczyznę Aleksander uważa Związek Radziecki, ponieważ urodził się i dorastał w tym państwie. Kazachstan narrator uważa za część swojej ojczyzny. Nie dziwi zatem fakt, iż Aleksander ma zdecydowanie negatywny stosunek do rozpadu ZSRR:

„Teraz już odbudować nie ma możliwości, po prostu trzeba było w swoim czasie uchronić, niech nawet bez niektórych republik, szczególnie gorliwych państw nadbałtyckich i zakorzeniałych Azjatów, ale wszystko jedno, Kazachstan mógłby zostać”.

Mimo że ZSRR od kilku lat nie istnieje, narrator wciąż pozostaje patriotą tego państwa:

„Byłem i jestem patriotą Związku Radzieckiego, po prostu nie przyzwyczałem się oddzielać Kazachstanu od Rosji”.

Stosunek narratora do Polski jest podobny jak u poprzedniej osoby badanej:

„Wiesz, dla mnie ona tak samo jak Afryka czy Ameryka”.

Teraz, gdy Związek Radziecki przestał istnieć, narrator przeniósł swoje uczucia patriotyczne na Rosję. Manifestowanie patriotyzmu narrator dostrzega między innymi w kibicowaniu rosyjskim drużynom sportowym bądź gdy śledzi dokonania rosyjskiego rządu:

„W sporcie lub w historii oczywiście, gdzieś tam kolejnych bojowników w Czeczeni wykryli, mi przyjemnie o tym słyszeć, chociaż tam Kazachstańczyków nie ma”.

Religia

Aleksander w odróżnieniu od poprzedniego narratora jest zdecydowanym ateistą:

„Mam negatywny stosunek do wszelkich przejawów religijności. Uważam, że człowiek religijny jest albo głupcem albo oszustem”.

Religia w rozumieniu narratora może istnieć wyłącznie jako kontynuowanie tradycji, któremu nie powinna towarzyszyć wiara:

„Miejscami niech istnieje, na takim poziomie jak zachowanie tradycji, np. idzie ktoś świeczkę zapali, ale to nie znaczy, że on ma myśleć, że siedzi Bozia na niebiosach i jego zachowanie kontroluje. Wszystkie święta mają religijne tło, oprócz takich jak Pierwszego Maja lub Dzień Konstytucji. Tradycyjne święta absolutnie wszystkie mają tło religijne. Niemniej to, że świętują którekolwiek z nich, nie znaczy, że od razu pójść się chrzczyć do cerkwi”.

Narrator nie tylko jest zadeklarowanym ateistą, ale gdy nawet aprobeuje religię na poziomie tradycji, to w odróżnieniu od poprzednio przedstawionych narratorów nie faworyzuje katolicyzmu:

„Co duża różnica między rosyjskimi świętami a polskimi? Kilka dni różnicy i tyle”.

Osoby znaczące

Narrator zaznacza, że nie ma ideałów do naśladowania, ale dużo jest osób, które darzy szacunkiem:

„Ciężko odpowiedzieć na to pytanie, nie będę przecież wymieniał rosyjskich książąt. Na przykład Piotra I, trochę banalne... wiesz, bo to są postacie historyczne, które znamy z książek, a w rzeczywistości mogą być wstrętnymi osobowościami. »Nie sotwori siebie kumira«⁸⁶⁹ – znasz takie? A tak to jednak Piotr I. Dlatego że był wybitnym reformatorem, niektórzy, na przykład Gorbaczow, mu nawet do pięt nie dorosli. Nie lubię, kiedy wszystko na jednym miejscu, zastój. Zobacz sama, pierestrojka dużo wniosła w nasze życie. Dlatego jestem za reformami [...]. A z obecnych polityków to prezydenta Rosji szanuję i do naszego mam pozytywny stosunek, w pierwszej kolejności. Lubię też rosyjskich pisarzy. Notorycznie wracam do rosyjskiej klasyki: Puszkina, Turgieniewa, Aksakowa, Lermontowa, Priszwin. Pamiętam, w szkole nas ją prawie że zmuszali czytać, a kiedy dorosłem trochę, to czytam z własnej woli z wielką chęcią. Lubię też »fantasy« – zagraniczną ogólnie, chociaż obecnie i rosyjska niezła się trafia. Teraz takie czasy, że duży wybór książek, tylko »money, money« żeby były”.

Jak widzimy, oprócz prezydenta Nazarbajewa narrator wymienił osoby związane wyłącznie z rosyjską historią i kulturą.

Tradycje

Obszar ten jest w dużej mierze komplementarny względem poprzednich. Dla narratora są ważne tradycje kultury rosyjskiej, co przejawia się nie tyle w przestrzeganiu, co w interesowaniu się zwyczajami, tradycjami, historią, kulturą rosyjską, szerzej – słowiańską. Identyfikację z kulturą rosyjską potwierdza również negatywne nastawienie narratora do wpływu zachodniej kultury:

„Jestem za reformami. Ale nie z nóg na głowę, mi na przykład nie podoba się ta cała amerykańizacja, zdzierżyć nie mogę – śpiewają po angielsku, napisy po angielsku, których nikt nie rozumie, ani tych napisów, ani tych pieśni, a one wiszą, ja tym gardzę”.

⁸⁶⁹ *Nie sotwori siebie kumira* – początek jednego z przykazań prawosławnych, w tłumaczeniu dosłownym: nie stwórz sobie bożyszczą.

Na pytanie, czy nie widzi podobieństw pomiędzy znienawidzoną przez niego amerykanizacją a aprobowaną rusyfikacją, odpowiada:

„Ależ oczywiście, tylko gdzie Rosja, a gdzie Ameryka. Rosję uważano za starszego brata, a Amerykę za wroga od zawsze, a teraz przyjacielem się stała”.

Oдноśnie rozwoju kultury kazachskiej nastawienie narratora prezentuje się odmiennie:

„Oczywiście że popieram, dlaczego nie? Tym bardziej że u nich to wszystko tak powierchownie... jak rosyjskie bałajki z samowarami. Sądzę, że trochę przesadzają. Ale gdzieś na tym tle i coś normalnego się przedostanie”.

Narrator zaznacza także, iż osobiście nie odczuwa wpływu kultury kazachskiej na swoje życie:

„Jedzenie owszem, często można spotkać, ale tradycje, sama wiesz, jakie u naszych Kazachów tradycje w Kazachstanie, u nich bardziej rosyjskie”.

Wartości

Aleksander, mimo że uważa Związek Radziecki za swoją ojczyznę, bardziej się identyfikuje z kulturą rosyjską niż „radziecką”. O tym świadczy przede wszystkim negatywny stosunek do socjalizmu:

„Byłem jak wszyscy. Nie powiem, że odrzucałem. Byłem pionierem, cieszyłem się, kiedy mnie do pionierów przyjmowali... z komsomołem już nie zdążyłem. Wiesz, mi obojętnie, niech ono będzie miejscami, jeśli komuś to się podoba. Takie coś jak: »Lenin żył, Lenin żyje« to już nikogo nie interesuje, a pionierzy, oni i teraz są na kształt amerykańskich skautów, nic nie mam przeciwko, niech chłopaki się bawią, tylko nie trzeba tych »wyższych ideologii«... Kapitalizm teraz – jak u nas go nazywają – jest i niech będzie, normalnie. Ale socjalizm ja oczywiście neguję, to w ogóle jest jakieś wypaczenie ludzkości”.

Innym potwierdzeniem negowania systemu socjalistycznego przez narratora jest jego stosunek do zniesienia „żelaznej kurtyny”:

„Dla mnie takim ważnym wydarzeniem jest pierestrojka, źle oczywiście, że Związek się rozpadł, ale są i pozytywne strony – popatrz – ty się w Polsce uczysz, a kiedyś o tym i marzyć byś nie mogła i jeśli tak też egoistycznie popatrzeć, to ja na przykład mam dostęp do dobrych książek i filmów zagranicznych i wiem, co za granicą ogólnie się dzieje, bo przed tym to tylko wiedzieliśmy, że Chińczycy przyjaciele, a Amerykanie wrogowie”.

Kolejną ważną wartością deklarowaną przez narratora jest rodzina. Aleksander w swojej narracji biograficznej nie wymienia rodziców jako osoby mające wpływ na jego tożsamość, przeciwnie – ma odmienne poglądy i wartości zarówno od tych, które reprezentuje matka, jak i ojciec. Nie oznacza to jednak, że rodzina nie jest dla niego ważna:

„W życiu najważniejsze... nie stawiam przed sobą... no nic, zdrowie bliskich, rodzina, co jeszcze potrzebne, jak u wszystkich normalnych ludzi”.

Na koniec wywiadu zapytałam się narratora o tatuaż. Miał na ręce obraz gryfa, który według Aleksandra był jednym z symboli Saków zamieszkujących Kazachstan przed Kazachami. Czy ten tatuaż coś wyraża – zapytałam?

„Przecież nie wytatuowałem sobie Myszki Miki prawda? Znaczy jakiś sens w tym jest”.

W odróżnieniu od Kazachów, którzy są „mongoloidalnej rasy”, Sakowie byli „europeidami”, tatuaż zdaje się być zatem kolejną manifestacją narratora z jednej strony przynależności do ziemi, na której się urodził, zaś z drugiej identyfikacji z „europeidalną rasą”.

4.1.3.3. Tania [Narrator 3w]

Urodziła się w roku 1977 w wiosce Czkałowo. Od 1994 roku mieszka w Polsce, ukończyła tam studia. Kilka lat temu wyszła za mąż za rdzennego Polaka, mają roczną córkę. Co roku stara się przyjeżdżać odwiedzać rodziców, którzy pozostali w Kazachstanie.

Identyfikacja

Tania, podobnie jak Narratorki 4dd i 4d, po przyjeździe do Polski przeżyła kryzys w obszarze identyfikacji narodowej:

„Przed przyjazdem czułam się Polką, tylko trochę inaczej. Ten wizerunek Polki zmienił się całkowicie, bo w Kazachstanie raczej byliśmy Polakami, wśród Kazachów, wśród Rosjan byliśmy Polakami, a tam przyjechaliśmy i nas traktowano raczej jako Rosjan, prawda? Oczywiście, że się broniłam, że jestem Polką z pochodzenia, a to, że mówiłam po rosyjsku albo mówiłam po polsku z rosyjskim akcentem, to nie nasza wina, prawda? Próbowałam wszystkim udowodnić, że jestem Polką, tylko w pewnym momencie te granice się zacierały, już brakowało sił bronić się przed rodowitymi Polakami”.

W odróżnieniu od Narratorki 4 dd, która pod presją otoczenia przestała się identyfikować z polską narodowością, Tania nie pogodziła się z opinią innych. Narratorka zaznacza, iż walczyła z opinią tych, którzy uważali ją za Rosjankę. Z czasem, gdy opanowała język (którego słaba znajomość na początku była powodem największej różnicy pomiędzy nią a rodowitymi Polakami), Tania utwierdziła się w swojej identyfikacji z polską narodowością:

„Po trzech latach mieszkania w Polsce jakoś tak dojrzałam emocjonalnie do tego, żeby się poczuć Polką”.

Język

Wywiad z Tanią prowadziłam w języku polskim, którym obecnie na co dzień się posłu-

guje. Tylko z rodzicami rozmawia, jak to określiła: „mieszanką ukraińsko-polsko-rosyjską”. Narratorka zaczęła się uczyć języka na początku lat dziewięćdziesiątych:

„Zaczęli wtedy przyjeżdżać nauczyciele z Polski, w naszej szkole był, przyjechał spod Krakowa nauczyciel i posłałam na kurs języka polskiego, i mi się spodobało. Później byłam na kolonii w Polsce pod Wieluniem”.

Tania zaznacza, że wtedy nie myślała jeszcze o studiach, chciała przede wszystkim poznać język przodków. Narratorka mówi, że to była jej własna decyzja, rodzice nie zachęcali jej do nauki. Obecnie rodzice również zaczęli uczyć się polskiego. Podobnie jak inni respondenci języka kazachskiego Tania nie zna:

„Kiedy chodziłam do szkoły, bodajże do czwartej klasy, chciałam z ciekawości nauczyć się, z tym że nie było u nas nauczycieli języka kazachskiego, więc nie było możliwości, nie udało się, nie poznałam nawet alfabetu kazachskiego”.

Obecnie wraz z mężem uczą rozmawiać swoje dziecko w dwu językach – Tania po rosyjsku, a jej mąż po polsku.

Tradycje, religia

Podobnie jak w rodzinach większości narratorów w domu Tani obchodzono święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy:

„Wielkanoc, na pewno była, była ta... taka babka wielkanocna – święcenie, odkąd tu mamy w Czkałowie księdza z Polski, to święcenie na pewno było wielkanocnej baby, jajek i tak dalej. I Boże Narodzenie ja pamiętam od urodzenia, chodziliśmy wszyscy do babci, ona się dzieliła opłatkiem”.

Tania nie przypomina sobie, by w jej domu rodzinnym gotowano polskie potrawy. To właśnie dzięki niej rodzice poznają kuchnię polską:

„W naszym domu przede wszystkim były takie też mieszane, i bieszparmak był, i pilaw, i pielmieni też były. W tej chwili też jest i zalewajka, nie wiem, czy wiesz, co to jest... to jest takie śląskie danie, to jest zupa żurkowa, można powiedzieć, już i bigos⁸⁷⁰ wprowadzam”.

Oprócz zapoznania się z kuchnią polską Tania również – jak to określa – „wprowadziła rodziców do wspólnoty katolickiej”:

„Jak byłam mała, to tylko babcie spotykały się i gdzieś tam chodziły, natomiast

⁸⁷⁰ Poprzedni narratorzy zaznaczali, że w ich domach gotowano bigos. Wśród polskich rodzin w Kazachstanie bigosem nazywano kapustę duszoną z mięsem różniącą się od tradycyjnego polskiego bigosu. Tania, która od wielu lat mieszka w Polsce, ma świadomość różnicy pomiędzy tymi potrawami, dlatego też jako nieliczna mówi, że w jej domu polskich potraw nie gotowano.

w takiej młodej rodzinie, jakbym określiła, to nie, nie było żadnej wspólnej modlitwy. Natomiast jak się pojawił ksiądz, polski ksiądz, no to pierwsza ja z naszej rodziny weszłam do wspólnoty katolickiej, a później to już i mama, i tato, tato no... od święta do święta”.

W domu rodziców narratorki (jak i u innych narratorów z tego pokolenia) przechowywane są obrazy święte oraz obrazek z Pierwszej Komunii narratorki. W swoim domu oprócz pamiątki z Kazachstanu Tania nie ma przedmiotów symbolizujących jakąkolwiek kulturę:

„Mam tylko małą *jurtę*⁸⁷¹ jako ciekawostkę ze Wschodu. Żeby pokazać Polakom, jak to wygląda, przynajmniej taki jeden malutki przedmiot”.

Tym, co Tania wniosła do swego nowego domu, jest, jak zaznacza, „wschodnia gościnność”:

„Na pewno i to mi się bardzo podoba, zawsze drzwi są otwarte dla ludzi i, jak się mówi, »Gość w dom, Bóg w dom«. To chyba ze wschodniej kultury... Polacy teraz, to chyba przyszło z Zachodu – »na konkretną godzinę, od tej do tej godziny będę gościła, a później do widzenia«, poza tym ta wschodnia gościnność i to wielu się podoba, ponieważ przychodzi się do domu, częstuje się. Czasami w polskich rodzinach poczęstuje się herbatą albo kawą, sokiem czy wodą mineralną i koniec. Tam przede wszystkim ceni się rozmowa, a u nas oprawa, że tak powiem, to zostało i ja to wprowadziłam do swojej rodziny, i u mnie tak zostało, jak wyniosłam z domu rodzinnego”.

Ojczyzna

Z poprzednich narracji wynika, że polskiej tożsamości narratorka „zaczęła poszukiwać” jeszcze przed wyjazdem na studia, niemniej nie tylko to było przyczyną jej decyzji studiowania w Polsce:

„Wtedy, kiedy ukończyłam szkołę, była bardzo trudna sytuacja w kraju. Ciężko się było dostać na studia tutaj i ciężko było się dostać na studia w Rosji, tak że chciałam spróbować na studia w Polsce, i udało mi się...”.

Z czasem w kraju przodków narratorka odnalazła swoją ojczyznę:

„W tej chwili ojczyzną na pewno jest Polska, a wcześniej chyba Kazachstan jednak”.

Stosunek Tani do kraju urodzenia zmienił się po latach zamieszkania w Polsce:

„Szczерze powiedziawszy, do Kazachstanu jako kraju mam negatywny stosunek. Bardzo tęsknię za rodzicami, za rodziną i to mnie tutaj ciągnie. Gdyby moje rodzice byli tam, w Polsce, to już bym nie przyjeżdżała tutaj”.

⁸⁷¹ *Jurta* – narodowe mieszkanie Kazachów. Namiot używany przez koczowników.

Poczucie patriotyzmu u narratorki przekłada się na oba państwa, przez co zdaje się być osłabione:

„Czy jestem patriotką? I tak, i nie, ponieważ wyjechałam już z Kazachstanu i ciężko mnie nazwać patriotką, bo gdybym była patriotką z krwi i kości, to bym tu została. Natomiast zawsze bronię, bronię Kazachstanu w rozmowie z kimś tam... tak samo jest w stosunku do Polski. Przeszkadzają mi niektórzy ludzie, to znaczy w tym sensie, że głupoty gadają i później wstydę się za nich po prostu”.

Osoby znaczące

W dzieciństwie dla narratorki autorytetem był Lenin, z czasem całkowicie to się zmieniło. Mówi, że wzorem dla niej mogłaby być tylko jej mama, ponieważ:

„Jest taka miękka, delikatna, tolerancyjna, kobieca... to jest taka kobieta z dużej litery – babcia, kobieta, mama”.

Wartości

Najważniejszymi wartościami dla narratorki jest rodzina oraz dom rodzinny. Inną wartością jest to, że odnalazła swoje miejsce na ziemi – za najważniejsze wydarzenia w swoim życiu uważa wyjazd do Polski i otrzymanie obywatelstwa polskiego.

4.1.3.4. Luba [Narrator 4w]

„Na dany moment czuję się szczęśliwa, zadowolona, ale jeszcze niespełniona do końca – zawodowo ... w planach swoich na przyszłość”

Luba urodziła się w roku 1980 w wiosce Jasna Polana. W 1997 roku wyjechała na studia. Trzy lata później do Polski przeprowadzili się jej rodzice. Luba zamieszkała z nimi, zaczęła pracować jako nauczycielka w klasach 1–3. Pracując, jednocześnie studiowała zaocznie na studiach magisterskich uzupełniających, które ukończyła w roku 2003.

Identyfikacja

Treść tego obszaru jest bardzo podobna do wypowiedzi poprzedniej respondentki. Identyfikacja z polską narodowością u Luby również po przyjeździe do Polski została zachwiana, by powrócić po jakimś czasie:

„Czuję się Polką, zawsze się czułam, i jestem z tego zadowolona, można powiedzieć dumna. Tak było od dzieciństwa, było napisane, że jestem Polką i takie też mam nazwisko. No i zawsze wiedziałam, że moje korzenie, moi przodkowie z Polski pochodzą, czułam się zawsze Polką. Jak przyjechałam osiem lat temu, no to właśnie zastanawiałam się, kim jestem, ani Polką, ani Rosjanką, ani Kazaszka. Po pierwsze biegle nie posługiwałam się językiem

polskim, nie rozumiałam dużo rzeczy i... trochę czułam się zagubiona. No oczywiście traktowali mnie inaczej, może dlatego, że nie znałam tego języka. Może mówiłam kilka słów w języku rosyjskim i oni nie rozumieli”.

Narratorka zaznacza, iż nikt jej bezpośrednio nie dał do zrozumienia, że nie jest Polką, niemniej czuła się zagubiona, gdy dostrzegła różnicę, wynikającą głównie ze słabej jeszcze wtedy znajomości języka polskiego. Paradoksalnym może wydawać się fakt, że o ile nie spotkała się z negatywnymi sygnałami, które by płynęły ze środowiska lokalnego, o tyle z pewną dyskryminacją (przynajmniej w jej odczuciu) spotkała się na studiach:

„Niektórzy wykładowcy traktowali nas jako głupich, w sensie: »Przyjechaliście z jakichś tam dziur«. Pamiętam, jedna taka pani magister powiedziała, że trzeba banan odgryzać z jednej i z drugiej strony, ponieważ tam... jak by to nie było wiadomo, jakbym w życiu nie widziała bananów i jakby nie jadła, czyli takie podstawowe rzeczy...”.

Zauważmy pewną analogię. Narratorka z pokolenia rodziców opowiadała o podobnym zjawisku, kiedy nauczyciele uczyli ją „prostych rzeczy”. Pani Helena traktowała to jako coś dobrego, natomiast Luba odbiera takie uwagi zgoła odmiennie.

Dopiero po dłuższym czasie, gdy Lubę przestano w jej odczuciu traktować jako „inną osobę”, ona znów poczuła się w pełni Polką:

„Ja myślę, że jak skończyłam licencjat, czyli te cztery lata minęły, to jak poszłam już pracować, mając 21 lat, i powiem, że w pracy nigdy nie odczułam, że jestem inna, nigdy mi nikt nie powiedział i nigdy mi nikt... może ktoś tam między sobą, ale nigdy nie odczułam ani od swoich kolegów z pracy, ani od mieszkańców miejscowości tam, gdzie mieszkam, nigdy nie odczułam i wtedy poczułam, że jednak jestem taka sama jak oni, chociaż urodziłam się w innym państwie, dopiero po pięciu latach można tak powiedzieć... po czterech”.

Język

W domu rodzinnym narratorka od dzieciństwa rozmawiała w języku rosyjskim, obecnie – jak to określa – z rodzicami rozmawia w 60% w języku polskim, w 40% w rosyjskim. Tak opowiada o przyczynie nauki języka:

„Wcześniej jakoś się nie zastanawiałam nad tym, ale miałam takiego starszego kuzyna, który się dostał tu na studia, jeszcze to był początek lat dziewięćdziesiątych. Właśnie opowiadał, jak tu jest bardzo dobrze, jak tu jest... to znaczy, inaczej... No tak, że tak powiem, zachorowałam na to, chciałam też pojechać do Polski, skończyć studia... skończyć uniwersytet, mieć wyższe wykształcenie czyli magistrem zostać... i po prostu dążyłam do tego. Ale właśnie przy pomocy kuzyna, który mi to opisywał... Akurat była taka sytuacja, że w Kazachstanie wtedy było, nie wiadomo, co tam się działo, rozpadł się Związek Radziecki i ludzie po prostu innych narodowości wyjeżdżali, Niemcy do Niemiec, Rosjanie do Rosji, Ukraińcy do Ukrainy, Białorusini na Białoruś i tak dalej. Po prostu było tak, że nawet dorośli ludzie nie wiedzieli, co mają robić, gdzie się podziać.

No, ja pomyślałam, że jestem Polką, to najlepiej wyjeżdżać i dostać się na studia w Polsce, i tu siebie odnajdę”.

O ile zatem Tania (poprzednia narratorka) zaczęła się uczyć języka przed wyjazdem na studia, o tyle rozpoczęcie nauki języka u Luby wiązało się przede wszystkim z chęcią wyjazdu do Polski. Przyczyny wyjazdu są podobne – niepewna sytuacja w państwie, wyjazd z jednej strony jako poszukiwanie swojej tożsamości, z drugiej – jako możliwość dostania się na studia ze stypendium i trzecia kwestia, powiązana z poprzednią – stabilizacja ekonomiczna. Podobnie jak poprzedniczka, Luba również chce uczyć swoje dzieci języka rosyjskiego:

„Bym chciała, by oni umieli, ponieważ kto wie, tam rodzina też została i żeby kiedyś, jak się spotkają z tamtą rodziną, to żeby też rozmawiali, mogli rozmawiać”.

Języki, które jej się podobają, to przede wszystkim – jak to określa – języki słowiańskie:

„Dlatego że ja pół życia rozmawiałam w języku rosyjskim, to podoba mi się. Bardzo lubię język polski, kiedyś był dla mnie śmieszny, bo jednak jak nie znasz języka, to wydaje się śmieszny, ale bardzo lubię ten język. I bardzo mi się podoba język czeski, może dlatego że jest słowiańskim, bułgarski mi się podoba. Natomiast francuski brzmi bardzo ładnie, ale przekonana jestem do tych słowiańskich, czyli czeski, rosyjski, polski, bułgarski”.

Ojczyzna

Narratorka ma wyraźnie ambiwalentny stosunek do ojczyzny. Dla niej jest to zarówno ZSRR, jak i Polska. Uczucie patriotyzmu, które jest związane z uznaniem za ojczyznę dwóch państw, również przekłada się zarówno na ZSRR (a współcześnie na Kazachstan jako część Rosji), jak i na Polskę:

„No, na pewno czuję się... ponieważ tam, całe dzieciństwo... mój okres nastoletni jednak minął w Kazachstanie, znaczy w Związku Radzieckim, w ogóle nie zaliczam się do tego, że jestem z Kazachstanu, tylko Związek Radziecki czyli do Rosji, bardzo dobrze jestem nastawiona do Kazachstanu też, i teraz już mieszkam od ośmiu lat tutaj, w Polsce i też kocham Polskę. I czuję się patriotką Polski, a jeżeli też wyjadę założmy w odwiedziny do Rosji czy tam Kazachstanu, też będę się czuła jak u siebie, czyli pół na pół. Nie mogę powiedzieć, że jestem w 100% Polką i tylko Polska dla mnie się liczy, że tylko kocham Polskę, a reszta jest dla mnie, można powiedzieć, nieważna. Nie. Do Rosji, do Kazachstanu, w ogóle do Związku Radzieckiego jestem bardzo dobrze nastawiona. Jeżeli mówią źle o Polsce, że tu jest taka sytuacja, że jest bieda, to ja jakoś staram się tym ludziom wytłumaczyć, że nie musi być, że to przez dziesięć, dwadzieścia lat będzie się tak utrzymywało, że kiedyś przyjdzie ta chwila, że lepiej się stanie i na pewno, że tu na razie mam pracę i nie są to takie duże i wysokie zarobki, jakie bym chciała, ale jednak nie wyjadę za granicę, żeby tam zmywać, zamiatać, chyba że mnie po prostu zmusi życie,

kiedy ja będę musiała pomagać rodzicom czy tam sama się utrzymać, to wyjadę. Na razie to się czuję patriotką i mówię: nie będę tam zmywać za granicą i nie będę sprzątać, ponieważ tu też mogę to robić, tylko dla Polaków, dla swoich”.

Jak widzimy, podobnie jak u poprzedniej narratorki, u Luby patriotyzm najbardziej się ujawnia w chwilach, kiedy „ktoś źle mówi o Polsce.” Swój hołd państwu składa w ten sposób, że nie wyjedzie wzorem rówieśników za granicę, mimo że tam miałyby lepsze zarobki.

Religia

Po raz kolejny spotkałam się z opinią, że zwyczaje religii katolickiej pielęgnowały babcie:

„Widziałam, jak moja babcia się modli, co wieczór. Ponieważ czasem zostawałam u babci. Widziałam, że babcia uczęszcza na modlitwy wieczorne czy tam poranne. I oczywiście wszystkie te święta Wielkanocne czy Bożonarodzeniowe spotykaliśmy się w gronie rodziny. I zawsze to było... takie dzielenie się opłatkiem. Podczas wielkanocnych świąt to święconkami dzieliliśmy się, czyli wszystkie te zwyczaje, obyczaje babcia starała się nam przekazać. I wiedziałam, co to znaczy. Na pewno moja babcia uczyła swoje dzieci. Mój tato znał wszystkie modlitwy. Znał i zna, ale się nie modlił, ale pamiętam, jak mój dziadek zmarł, czyli tato taty, to wtedy spotykały się babcie, odmawiały modlitwy takie już przy trumnie, to zauważyłam, że wszystkie dzieci mojej babci modlili się – tato się modlił i trzy siostry też modliły się, czego nie widziałam wcześniej. Babcia była bardzo religijna. Dziadek też umiał się modlić, ale nigdy nie widziałam, by się modlił, tylko babcia”.

Siebie narratorka określa jako „niepraktykującą katoliczkę”:

„No, jestem katoliczką i jak mieszkaliśmy w Kazachstanie, to jeszcze nie było kościołów, to znaczy było coś takiego, że w domach to prowadziły, modliły się, takie babcie starsze. Ja pamiętam, moja babcia chodziła, ale my już nie chodziliśmy, dopiero w dziewięćdziesiątych latach zaczęli budować, w większych miejscowościach oczywiście, kościoły, i parę razy byłam, ale jakoś nie odczułam takiej wielkiej potrzeby, żeby iść tam do kościoła czy do tego domu religijnego i tam się modlić. Ale powiem, że co wieczór, już od iluś dziesięciu czy piętnastu lat, wieczorem, sama odmawiam modlitwę i wierzę w Boga, wierzę, że ktoś tam jest, ktoś nam pomaga, na pewno to jest Bóg, ale powiem tak, że nie jestem aż taką praktykującą. Jak czuję potrzebę wewnętrzną, to idę do kościoła”.

Podobnie jak u innych respondentów w domu Luby w pokoju rodziców jest obraz święty, który był przewieziony jeszcze podczas deportacji z Ukrainy.

Tradycje

Oprócz Bożego Narodzenia i Wielkanocy żadnych innych świąt religijnych (podobnie jak w rodzinach większości respondentów) w domu Luby nie obchodzono. Te święta

pozostały do tej pory, przy czym są obchodzone dwa razy, ponieważ mama Luby jest Ukrainką – wyznania prawosławnego:

„Też obchodzimy jej święta, ale w mniejszym takim gronie, już sami się spotykamy w najbliższej rodzinie. I mama też święci jajka i obchodzimy, czyli pamiętamy, że mama też ma swoje święto i jej też składamy życzenia...”

Przed wyjazdem do Polski w rodzinie narratorki świętowano także typowe święta okresu radzieckiego: 8 marca, 23 lutego, Nowy Rok, 7 listopada. Po przyjeździe do Polski, podobnie jak w domu pani Oli, zaczęto bardziej obchodzić święta charakterystyczne dla polskiej tradycji:

„Teraz też obchodzimy i urodziny, i takie... też imieniny zaczęliśmy obchodzić, spotykać się na kawę, ciastka... 8 marca, 23 lutego też – tylko to takie... składamy dla taty życzenia, żadnych tam prezentów, a 8 marca też tata składa nam życzenia z okazji Dnia Kobiet. No i sylwestra też obchodzimy, nie hucznie, tak w małym gronie, ponieważ przeważnie rodzina została tam w Związku Radzieckim byłym. Obchodzimy także, ponieważ nasza rodzina się powiększyła – chrzest jednego malucha, który się urodził i drugiego też. Czyli chrzest też jest obchodzony w naszej rodzinie, chociaż wcześniej nie był”.

Jak widzimy, święta, które nie wynikają z tradycji polskiej, są obchodzone kameralnie i traktuje się je głównie jako wspomnienie. W Kazachstanie – jak wynika z wypowiedzi narratorki – obchodzono także *Nauryz*, natomiast po przyjeździe do Polski zapomniano o tym święcie.

Wśród potraw, których gotowania jeszcze rodzice Luby nauczyli się od jej dziadków, przetrwały: bigos, *cieburieki*, pierogi ruskie, *pielmieni*, barszcz ukraiński, pilaw. Są to dość typowe potrawy w rodzinach polskich mieszkających w Kazachstanie. Póki żyła babcia Luby, na Boże Narodzenie robiono także kutię, którą ona uważała za polską potrawę. Po przeprowadzce do Polski w domu Luby zaczęto gotować też dania tradycyjne dla tego państwa:

„Zupa ogórkowa, zupa pomidorowa, ponieważ barszcz czerwony już robiliśmy tam też... zupy ogórkowej nie robiliśmy wcześniej. Rosół z kury tam robiliśmy i tu robimy, ale najważniejsze to zupa pomidorowa i ogórkowa... schabowe, bo schabowych nie było u nas, tylko robiliśmy takie zwykłe kotlety, a tutaj schabowy – to jest jednak inaczej”.

Osoby znaczące

Podobnie jak Narratorzy 1w, 2w, 3w Luba zaznacza, iż nie ma wzorów do naśladowania:

„Nigdy się nie kierowałam jakimiś osobami, które... nigdy nie fascynowała mnie osoba, która jest tam modelką czy jakimś prezydentem telewizyjnym...”.

Również podobnie do wcześniej przedstawionych narratorów zaznacza, iż najważniejsza dla niej jest rodzina i jedynie rodzice mogliby być dla niej wzorem:

„Dla mnie najważniejsi byli zawsze moi rodzice. Oni są takim wzorem, a szczególnie tata, który zawsze mnie uczył, że trzeba być odpowiedzialnym, konsekwentnym i przede wszystkim być człowiekiem, pomagać innym – jeśli oczywiście to w moich możliwościach, być miłym, otwartym dla ludzi, na cały świat. No, tato jest dla mnie... rodzice w ogóle, ponieważ rodzice też mają wyższe wykształcenie, też zawsze chciałam nie być gorszą od rodziców, czyli mieć wyższe wykształcenie. Rodzice dla mnie są przede wszystkim takim przykładem”.

Jak już zaznaczyłam, narratorka podkreśla, iż nie ma innych autorytetów, natomiast osobą, którą ceni, jest prezydent Rosji:

„Putin jest konkretny, stanowczy i po prostu ta Rosja, ona jednak jest wielka, ogromna, bogata bardzo i kiedyś upadła na kolana za czasów panowania Jelcyna, a teraz on ją podniósł z tych kolan. Moim zdaniem, ponieważ teraz jest dużo państw, z którymi Rosja nawiązuje kontakty, i mi się wydaje, gdyby to tak wszyscy politycy byli jak ten Putin, to byłby ten świat może lepszy. Bo się jednak stara, chociaż tam też dużo jest do naprawy, ale mi przede wszystkim podoba się, że on ma swoje zdanie i się liczy ze swoim zdaniem i wszyscy wiedzą, że po prostu już nie ma żartów z nim”.

Narratorka niejednokrotnie podkreśla, iż stanowczość i odpowiedzialność, a z drugiej strony dobroć to bardzo ważne dla niej cechy „prawdziwego człowieka”. Inną ważną wartością, którą ceni w ludziach, jest „umiejętność wypowiadania własnego zdania”.

Wartości

Luba, podobnie jak inni narratorzy z jej pokolenia, nie żywi urazy do ustroju, w którym się wychowywała. Cieszyła się, gdy przyjmowano ją do pionierów i do tej pory uważa, że było to korzystne dla dzieci:

„Chciałam być pionierką, ponieważ wszyscy musieli, no i chcieli przede wszystkim... Bardzo mi się podoba, że żeby zostać tym pionierem czy też komsomolcem, trzeba było przede wszystkim mieć dobre wyniki, dobrze się zachowywać, być takim wizerunkiem dla młodszych kolegów. Czyli to jest... mi osobiście bardzo się podoba, jest nagrodą za coś, co naprawdę chcesz robić, i coś, co ci się udaje, a nie tam na przykład, ktoś narozrabiał, czyli bije, kopie, przeżywa i zostaje też tym pionierem. Czyli po prostu podobało mi się, że za dobre sprawowanie otrzymywałeś takie wielkie wyróżnienie, nagrodę, ponieważ na jakimś dużym apelu wręczano nam krawaty, takie czerwone... Ja bardzo byłam dumna, że zostałam tą pionierką i myślę, że to jest dobre. Bardzo mi się też podobały mundurki, że wszystkie dzieci były jednakowe i nikt się nie wyróżniał – to mi się podobało. I nie było widać, kto jest taki biedniejszy, kto jest z takiej rodziny bogatszej. A nie tak, że ktoś teraz jest ubrany inaczej, to jest jednak... dziecko nie może tego zrozumieć i czuje się gorsze. A wtedy ja nie zauważyłam, by ktoś się czuł gorszy”.

Jak widzimy, osobiste doświadczenie respondentki ukształtowało jej pogląd na pewne sprawy tak gorliwie dyskutowane we współczesnej polityce. Mundurki nie kojarzą się jej z tendencją do „urawniłowki” i brakiem indywidualności, tylko są sposobem na niwelację widocznych różnic w stanie ekonomicznym rodziców uczniów. Podobnie jak inni narratorzy, na inicjację, którą było wstąpienie do pionierów, nie patrzy przez pryzmat ideologii socjalistycznej, tylko jako na etap, którego osiągnięcie wymaga samodyscypliny od ucznia.

Obecnie ważną wartością dla Luby jest identyfikacja narodowa i pewien konserwatyzm w uznawanych tradycjach. Możemy wnioskować o tym z kolejnej wypowiedzi:

„Ja w ogóle jestem przeciwko amerykanizacji. Zauważyłam, że ma ona wpływ na polską mowę, czyli różne takie wyrazy jak »OK.«... itd., drobne wyrazy, ale mi się to nie podoba, ponieważ jeśli mieszkam w jakimś państwie, to ja się posługuję tymi słowami. Ja zauważałam, że ja staram się unikać tych naleciałości. Bardzo rzadko mówię OK., zawsze mówię po polsku, po prostu mi się to nie podoba. Mi się nie podoba również, że niektórzy fascynują się Amerykanami, natomiast wypowiadają się na temat swojego narodu bardzo nieprzyjemnie, dla mnie to jest niezrozumiałe, ja natomiast... w każdym razie nie podoba mi się. A z tymi McDonalдами, KFC itd., myślę, że polska kuchnia jest bardzo dobra i można ją tak samo zareklamować i promować. Ja tam nie chodzę, nie jem, chyba że jakieś frytki, natomiast z reszty nie korzystam”.

W tej wypowiedzi widać, jak duże znaczenia dla Luby ma język polski, który, mimo iż nie był jej pierwszym językiem, obecnie uważa za swój własny i nie chce, by (tak samo jak ogólnie kultura polska) miał jakiegokolwiek obce naleciałości. Jest zdecydowaną patriotką, być może nawet trochę zaborczą.

Inne ważne obszary w życiu Luby to zdrowie, rodzina, wykształcenie, realizacja zawodowa:

„Dla mnie najważniejsze to oczywiście jest zdrowie, żeby być zdrowym. Żeby nie być samotnym, czyli mieć rodzinę – rodziców, rodzeństwo... no i trzecie: żeby odnaleźć siebie w tym świecie, w tym... odnaleźć swoje miejsce, czyli to, co ja chcę robić, to mogłabym robić i z tego czerpać zadowolenie i być szczęśliwą. Czyli odnaleźć swoje miejsce na tej planecie, na tej ziemi. Ale najważniejsze – zdrowie i rodzina”.

4.1.3.5. Eugenia [Narrator 5w]

Dziadkowie Eugenii zarówno ze strony matki, jak i ojca byli zesłani w 1936 roku do Kazachstanu. Mieszkali w Jasnej Polanie, gdzie urodzili się jej rodzice. W 1974 roku dziadkowie Eugenii wraz z jej przyszłym ojcem wyjechali na Ukrainę. Ojciec narratorki, odwiedzając rodzimą wieś, poznał się z jej matką, w 1979 roku pobrali się i wyjechali na Ukrainę. Tam urodziła się Eugenia. Po roku od jej urodzenia rodzice powrócili do Jasnej Polany. W 1997 roku Eugenia zdała egzaminy na studia do Polski. Po ukończeniu studiów wraz z narzeczoną wyjechała do Holandii, gdzie mieszka obecnie.

Identyfikacja

Eugenia, podobnie jak inne narratorki studiujące w Polsce, czuje się Polką. Po przyjeździe do Polski również odczuwała, iż niektóre osoby uważały, że jest Rosjanką, niemniej nie wpłynęło to na jej poczucie identyfikacji narodowej:

„Jestem Polką, ponieważ rodzice i dziadkowie też są Polakami. Kiedy przyjechałam do Polski, to się nie zmieniło, chociaż dla niektórych my – ze Wschodu – zawsze byliśmy Rosjanami”.

Język

Jak większość badanych z pokolenia narratorki Eugenia w dzieciństwie rozmawiała w języku rosyjskim, lecz od tego czasu dużo się zmieniło:

„W domu rozmawiałam w języku rosyjskim, jednak to jest mój pierwszy język. W czasie studiów zaczęłam rozmawiać w języku polskim”.

Mając 13 lat, Eugenia zaczęła się uczyć polskiego. Zaznacza, że od tego momentu już wiedziała, że będzie studiowała:

„Tylko w Polsce i nigdzie indziej, od tamtego czasu dążyłam do tego celu”.

Chęć studiowania w Polsce była jednym z najważniejszych powodów, dla których Eugenia zaczęła się uczyć języka, ale były też i inne, równie znaczące:

„Dlatego że jestem Polką, bardzo chciałam nauczyć się języka moich przodków, a inna przyczyna to taka, że bardzo lubię się uczyć i chciałam się nauczyć jak najwięcej języków obcych”.

Obecnie Eugenia mieszka w Holandii, na co dzień posługuje się językiem holenderskim i angielskim, ponieważ jej narzeczony nie zna ani polskiego, ani rosyjskiego.

Ojczyzna

„Ojczyzna? – trudno mi odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ urodziłam się na Ukrainie, całe życie mieszkałam w Kazachstanie, później w Polsce. Można powiedzieć, że Kazachstan, a Polska jest historyczną ojczyzną. Teraz jestem daleko i bardzo tęsknię za Polską, brakuje mi języka, no, oczywiście mam tam przyjaciół i znajomych”.

Z powyższej wypowiedzi można by wnioskować, że u Eugonii, podobnie jak u narratorek w3 i w4, rozumienie ojczyzny cechuje ambiwalentność. Sądzę jednak, że większe znaczenie obecnie dla niej ma Polska. Wnioskuje to na podstawie kolejnej odpowiedzi, którą wysłała w e-mailu, gdy minęło pół roku od pierwszego wywiadu.

„Moją ojczyzną jest Polska, kraj, w którym urodzili się moje pradziadkowie, dziadkowie, którzy później zostali wysiedleni. Rodzice, pomimo to, że byli urodzeni w Kazachstanie i wychowywali się tam, też są Polakami. W każdym kraju można pielęgnować i podtrzymywać swoją własną kulturę i tradycje. Tak samo, mieszkając tu w Niderlandach, chodzę do polskiego kościoła, mam dużo kontaktów z Polakami (i nie tylko), mam dostęp do różnorodnych źródeł informacji dotyczących Polski i Polaków. Wracając ku wyżej wymienionym podpunktom, z pewnością mogę stwierdzić, że tu teraz też czuję się dobrze; ale początki były trudne, ponieważ jestem osobą, której jest bardzo ciężko przyzwyczaić się do nowego (tak samo było po moim przyjeździe do Polski).

Podsumowując, chciałabym zacytować Jana Pawła II, który był symbolem Ojczyzny dla Polaków rozproszonych po całym świecie:

»W najgorszych nawet okolicznościach, zmieniając swoje środowisko, obywatelstwo, nie wypieraj się nigdy wiary i tradycji swoich przodków, jeśli chcesz, by twoi nowi bracia i twoje dzieci nie wyparły się ciebie. Pamiętaj o tym, że gdziekolwiek rzucą cię losy, zawsze masz prawo, aż po kres dni twoich, pozostać członkiem swej narodowej rodziny«.

(*Dekalog Emigracji. Wskazania Ojca św. dla Rodaków poza Polską*)”.

W przypadku Eugenii mamy do czynienia z niezwykle specyficzną sytuacją. Po raz drugi zmieniła miejsce zamieszkania i obie zmiany były dość radykalne, gdyż wiązały się z przeprowadzkami do innych państw. Gdy mieszkała w Polsce, ze wspomnień narratorki wynika, iż nie wszyscy uważali, że jest Polką. W Holandii natomiast wszyscy sądzą, że jest Polką, która wyemigrowała do tego państwa. Cytat, który umieściła w swojej wypowiedzi, także sugeruje, że obecnie Eugenia utożsamia się ze społecznością Polaków na emigracji.

Religia i tradycje

Narratorka jest katoliczką, zawsze ma przy sobie małe święte obrazki, które wzięła jeszcze z Kazachstanu. Wyznaje religię rzymsko-katolicką, której wartości – jak zaznacza – były przekazywane w domu:

„np. takie jak być uczciwym, dobrym, prawdziwym człowiekiem, pomagać bliźnim”.

W domu, tak jak u innych narratorów, były obchodzone święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Obecnie, gdy mieszka w Holandii, w jej nowym domu obchodzone są:

„przede wszystkim święta kultury muzułmańskiej, arabskiej”.

Eugenia zaznacza, iż ma tolerancyjny stosunek do wszystkich religii, o ile nie wiążą się one z fanatyzmem. Jeśli chodzi o potrawy, to są bardzo różnorodne:

”Mamy dania z kuchni słowiańskiej (polska, rosyjska, ukraińska), również europejskiej i wschodniej”.

Osoby znaczące i wartości

Prawdziwość, uczciwość i otwartość – to są cechy, które narratorka ceni najbardziej w ludziach i kryteria, według których stara się sama postępować. Narratorka jako jedyna spośród osób badanych do grona osób znaczących zalicza postać fikcyjną. Jest to bohaterka powieści *Przeminęło z wiatrem* – Scarlett:

„Scarlett O'Hara przemawia do mnie swoim uporem w pozytywnym sensie tego słowa – zawsze szła do wymarzonego celu, pokonując wszystkie trudności (choć nie zawsze uczciwie). To słynne powiedzenie: »Nie będę myśleć o tym dzisiaj, pomyślę jutro« – świadczy o tym, że jakby trudny nie był problem, jednak nie podda się, wróci do tego jeszcze. Ceniła bardzo swoją ziemię ojczystą, zawsze wracała do domu rodzinnego, na swoją ziemię. Cały czas pamiętała o swoich bliskich – rodzicach, rodzeństwie, niańce. Jakby nie było jej ciężko, opiekowała się wszystkimi, czasami zapominając o sobie. Przez całe życie kochała tylko jednego człowieka, za późno to zrozumiała, ale pod koniec powiedziała te same słowa – że pomyśli o tym jutro... W kontynuacji tego romansu jednak wrócili do siebie, pokonawszy wszystko”.

Mówiąc o bohaterce, narratorka wymienia ważne dla siebie wartości – upór, pokonywanie przeszkód, pamięć o bliskich i ojczyźnie, romantyczną miłość. Te wartości pojawiają się niejednokrotnie w jej narracji. Podkreśla między innymi, że najważniejszymi osobami dla niej są jej rodzice:

„Bardzo ich kocham, podziwiam za wytrwałość, siłę ducha, cierpliwość. Jestem bardzo wdzięczna za tę ogromną miłość i troskę, którymi zawsze byliśmy otoczeni (ja i mój brat). Bardzo za nimi tęsknię i jak tylko mam możliwość, zawsze jadę do rodziców, do dalekiego, gorącego Kazachstanu [...]. „Rodzina jest bardzo ważna dla mnie – rodzice, brat. Choć mieszkają bardzo daleko, ani na chwilę nie zapominam o nich, bardzo tęsknię, są najbliższymi ludźmi dla mnie. Teraz mam własną rodzinę – w przyszłości chciałabym mieć dzieci, znaleźć pracę w swoim zawodzie”.

Inną ważną wartością dla Eugenii jest wykształcenie zdobyte w Polsce, realizacja zawodowa:

„Od dziecka marzyłam o studiach w Polsce, dążyłam do tego, ucząc się języka i nie tylko. Skończyłam studia, jestem magistrem pedagogiki; teraz z pewnością mogę stwierdzić, że wybrałam właściwy kierunek – zawsze chciałam być pedagogiem, nauczycielem”.

4.1.3.6. Alicja [Narrator 6w]

Urodziła się w 1980 roku w mieście Taincza w Kazachstanie. W 1997 roku dostała się na studia w Polsce. W 2000 roku do Polski przeprowadziła się jej rodzina, z którą zamieszkała. Ukończyła magisterskie pedagogiczne studia uzupełniające, pracuje w przedszkolu.

Identyfikacja

Alicja od dzieciństwa wiedziała, że jest Polką i tak też się czuła. Niemniej z czasem – jak zaznacza – to się zmieniło. Obecnie narratorka, w odróżnieniu od większości osób badanych, nie identyfikuje się z narodowością polską:

„Czuję się człowiekiem, uważam, że narodowość nie ma większego znaczenia, liczy się osobowość człowieka”.

Tak znacząca zmiana nastąpiła po wyjeździe narratorki do Polski:

„Stało się tak za sprawą nastawienia innych osób wobec nas... Po jakimś czasie po prostu zrozumiałam, że narodowość nie ma większego znaczenia, liczy się tylko człowiek”.

Alicja zaznacza, iż nie ma też poczucia dumy z powodu swej narodowości, dla niej liczą się poszczególne osoby.

Język

W domu, jak inne osoby badane z jej pokolenia, Alicja rozmawiała w języku rosyjskim. Będąc w Polsce, stopniowo przeszła na język polski – najpierw był to język, którym się posługiwała na zewnątrz, obecnie, gdy rodzice narratorki opanowali już język polski, Alicja rozmawia po polsku również w domu. Języka polskiego narratorka zaczęła się uczyć z dwóch powodów:

„Było to nowe doświadczenie i uważałam go za język ojczysty”.

Językiem, który najbardziej się podoba narratorki i którego chciałaby nauczyć w przyszłości swoje dzieci, jest język rosyjski. Zaznacza również, że gdyby była możliwość, to nauczyłaby się języka kazachskiego, ponieważ zamierza odwiedzać Kazachstan – państwo, w którym się urodziła, w którym obecnie kazachski jest językiem państwowym. Inny język, którego chciałaby się nauczyć, gdyby była możliwość, to język francuski, ponieważ urzeka ją jego liryka.

Ojczyzna

W dzieciństwie ojczyzną dla Alicji był ZSRR. Narratorka negatywnie oceniania rozpad tego państwa, ponieważ uważała je za swoją ojczyznę. Narratorka zaznacza, że obecnie nie czuje się patriotką. Do Polski pojechała, ponieważ dostała się na studia, lubi ten kraj, jednak nie nazywa go ojczyzną – jak zresztą żadnego innego:

„Dla mnie nie ma znaczenia, w którym kraju mieszkam... trudno określić, czym jest ojczyzna... sądzę, że to kraj, w którym się czujesz jak w domu, a jego mieszkańcy są dla ciebie jak rodzina”.

Kazachstan jest dla narratorki „państwem, w którym się urodziła”, „krajem dzieciństwa”. Zaznacza, że ma sentyment do tego państwa:

„Ale do tego Kazachstanu, który był wcześniej, nie tego, czym stał się obecnie”.

Religia

Alicja wychowała się w rodzinie, gdzie były przekazywane tradycje katolickie. Również obchodzono święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Podobnie jak w treści poprzednich obszarów, tu też możemy dostrzec niezmierną tolerancję Alicji:

„Bóg jest jeden, a to, jaką religię wyznajesz, nie ma znaczenia”.

Należy jednak zauważyć, iż w odróżnieniu od braku identyfikacji narodowej, na poziomie wyznania identyfikacja istnieje. Narratorka uważa się za katoliczkę oraz zamierza kontynuować tradycje religijne w swoim domu. Obok świąt religijnych obchodzone są także święta świeckie – sylwester, urodziny. Alicja pamięta także o kazachskim święcie *Nauryz*. Jest to jedyne święto kazachskie, które pozostało w jej pamięci:

„Nie obchodzę innych. Niedawno się dowiedziałam, że dzień niepodległości Kazachstanu był dniem, w którym były duże zamieszki, dzień, w którym Kazachowie pobili Rosjan, więc dla mnie w tym wypadku nie jest to żadne święto, jestem tym oburzona”.

Kuchnia w domu narratorki, podobnie jak u większości respondentów, jest „międzynarodowa”:

„Gotujemy potrawy polskie, rosyjskie, azjatyckie”.

Osoby znaczące i wartości

W dzieciństwie bardzo ważną osobą dla narratorki był dziadek, którego bardzo kochała. Później, w okresie dojrzewania, najważniejszymi osobami stali się rówieśnicy, przyjaciele:

„Sądzę, że to normalna kolej rzeczy, że w takim okresie uważa się za wzór swoich przyjaciół, a rodzina gdzieś tam odchodzi na drugi plan. Obecnie najważniejsza w życiu dla mnie jest rodzina – zdecydowanie podkreśla Alicja – kariera to nie wszystko. Wiadomo, że chciałabym mieć satysfakcję z pracy, ale nie zawsze tak jest, czasem idzie się do pracy, bo trzeba zarobić”.

Do osób z rodziny narratorka ma – jak to określa – „miłość bezwarunkową”, chociaż w niektórych aspektach rodzice są także dla niej wzorem. Cechy, które Alicja ogólnie ceni w ludziach, to przede wszystkim: „szczerłość, postępowanie zgodnie z zasadami oraz ciekawa osobowość, indywidualność”.

Najważniejsze wydarzenia w życiu narratorki również pokrywają się z wydarzeniami „dotyczącymi bliskich osób”.

4.1.3.7. Igor [Narrator 7w]

Urodził się w 1984 roku w mieście Taincza. Po ukończeniu szkoły średniej w Kazachstanie w 2000 roku wraz z rodziną przeprowadził się do Polski. Z czasem podjął pracę, na studia nie poszedł. Obecnie jako kierowca ciężarówki realizuje dostawy z różnych państw Europy, między innymi do Kazachstanu. Mieszka wraz z rodzicami w małej miejscowości w Polsce.

Identyfikacja

Podobnie jak u Alicji, identyfikacja narodowa u Igora uległa zmianie po przeprowadzce do Polski. W dzieciństwie czuł się Polakiem, natomiast obecnie uważa się za Rosjanina.

Język

Po kilku latach mieszkania w Polsce narrator opanował język polski. Jednak to rosyjski pozostaje dla Igora językiem ojczystym, którego chciałby nauczyć swoje dzieci:

„Rosyjski język, jak to żeby nie znać? Byłem np. w Niemczech, patrzę na Turków, oni z pięćdziesiątych lat mieszkają w Niemczech i rozmawiają między sobą po turecku, a popatrzysz na rosyjskie dzieci – oni po niemiecku, po rosyjsku nie chcą rozmawiać... taka duża różnica...”

Ojczyzna

Narrator bardzo negatywnie oceniał rozpad ZSRR, z czasem to nastawienie złagodniało:

„Myślę, że z jednej strony prawidłowo... chociaż i tak źle, że Związek Radziecki się rozpadł... może on i tak by padł, ale nie w taki sposób, zniszczyli wszystko całkowicie, tak wyszło”.

Igor uważał się za patriotę Związku Radzieckiego. Obecnie, gdy to państwo przestało istnieć, uczucie przeniósł na Rosję. Patriotyzm przejawia się również w uznaniu symboli narodowych tego państwa: „Bardzo mi się podoba biało-niebieska flaga Rosji”. Narrator zaznacza, że gdyby miał pieniądze, chciałby mieszkać w tym państwie. Co ciekawe, uczucia patriotyczne nie idą w parze z rozumieniem ojczyzny. Za ojczyznę narrator uważa Kazachstan, ponieważ tam się urodził.

Polska jest dla Igora przede wszystkim krajem zamieszkania. Wspomina, że chciał wyjechać do tego państwa:

„Nawet nie wiem, czemu chciałem, już nie pamiętam, może chciało się coś zmienić, pewnie przez to”.

Po przeprowadzce długo nie mógł się odnaleźć w nowym miejscu. Nie wszystko ułożyło się tak, jak sobie wyobraził:

„Pierwsze dwa lata było ciężko, a później się przyzwyczailem”.

Osoby znaczące

Igor zaznacza, że nie ma wzorów do naśladowania: „Ideały nie istnieją”. Natomiast osoby, które dla niego są najważniejsze, to: „...przyjaciele, rodzice, krewni”. Przyjaciele, których raz na rok odwiedza, mieszkają w Kazachstanie. W Polsce do tej pory nie znalazł sobie osób, które mógłby obdarzyć tym mianem:

„Miałem trzech przyjaciół w Kazachstanie i tak pozostało”.

Religia

Narrator nie przepisuje siebie do określonego wyznania: „Powinien być złoty środek”. Nie uznaje także instytucjonalnego aspektu wiary:

„Można wierzyć, ale chodzić do kościoła? – nigdy”.

Mimo że w domu są pielęgnowane tradycje religii katolickiej, narrator nie utożsamia się z nimi:

„Lubię Nowy Rok... A polskie święta...? Tak jak siedzą rodzice przy stole, też siedzę, ale to nie jest dla mnie”.

Wartości

Najważniejsze dla narratora obecnie to założenie „udanej rodziny”:

„Rodzina, dzieci, myślę że to najważniejsze, każdy by chciał mieć normalną żonę, by dzieci były... no i szczęście”.

4.1.3.8. Władysław [Narrator 8w]

Urodził się w 1967 roku na Ukrainie. Od dzieciństwa mieszka w Kazachstanie w wiosce Jasna Polana. Pracuje w sektorze kultury. Władysław wiekowo znajduje się jakby pomiędzy drugim i trzecim pokoleniem. Dlatego też, mimo iż teoretycznie narrator należy do „trzeciego pokolenia” (jego ojciec urodził się już w Kazachstanie), miałam wątpliwości, czy powinnam go zakwalifikować do tej kategorii. Władysława z najmłodszym narratorem „trzeciej generacji” dzieli 17-letnia różnica wieku. Zatem narrator ten może skupiać w sobie cechy obydwu pokoleń.

Identyfikacja

Władysław nie ma problemu z określeniem identyfikacji narodowej. Uważa się za Polaka, ponieważ: po pierwsze – jego dziadkowie, pradziadkowie itd. byli Polakami, po drugie – narrator zna kulturę swego narodu. Władysław zaznacza, iż jest bardzo dumny z przynależności do swego narodu:

„Polacy, którzy byli zesłani na tę ziemię, byli skazani na śmierć. Ich specjalnie tu zesłano, naszych przodków, ponieważ tu nic nie rosło, chciano ich zniszczyć, ale ludzie przeżyli, zbudowali takie ogromne piękne wsie, dlatego jestem dumny ze swego narodu, z polskiej narodowości”.

Język

W pracy narrator rozmawia w języku rosyjskim, w domu po ukraińsku, zna również język polski. Polski jest przede wszystkim językiem religii katolickiej:

„Modlitwę czytamy po polsku, jestem człowiekiem wierzącym”.

Znajomość języka ojczystego, podobnie jak narratorzy z drugiego pokolenia, Władysław wyniósł z rodziny:

„Ojciec nas zaczął uczyć, jeszcze byliśmy dziećmi. Ojciec znał i do tej pory zna polski język doskonale, oczywiście w swoim dialekcie, ponieważ język polski tu nie jest dokładnie taki sam jak w Polsce... I w swoim czasie on próbował uczyć nas języka polskiego. Pierwsze, czego nauczył, była modlitwa... Później próbowałem samodzielnie się uczyć, był u nas podręcznik i słownik języka polskiego. Praktycznie w 70% ja rozumiem ten język. Jedynie trudniejsze słowa nie mogę przetłumaczyć, a rozmawiam na około 30%... Dlaczego się uczyłem? Jestem Polakiem (!)”.

Zaznacza również, że posługiwanie się każdym językiem jest niezmiernie wartościowe:

„Kiedy uczyłem się w Ałma-Acie, tam w większości studiowali ze mną Kazachowie. U nas był jeden docent, który mówił do rosyjskojęzycznych studentów: »Jeden język znasz, jesteś jeden raz człowiekiem, znasz dwa – jesteś dwa razy człowiekiem etc”«. Czyli posługiwanie się każdym językiem daje możliwość człowiekowi bardziej swobodnie żyć, komunikować się, pracować”.

Ojczyzna

Narrator nie utożsamia pojęcia ojczyzny z jednym państwem. Ojczyzna dla Władysława to z jednej strony miejsce, w którym się urodził – Ukraina, z drugiej państwo, w którym dorastał i obecnie mieszka – Kazachstan. Chociaż to drugie ma dla niego większe znaczenie:

„Dla mnie Ojczyzna, tzn. urodziłem się na Ukrainie, w tych miejscach, skąd Polacy byli zesłani tu do Kazachstanu. Moja Mama stamtąd pochodzi, ona mnie tam urodziła, przywieźli tu. Ojczyzna Kazachstan jednoznacznie, ponieważ tu dorastałem, tu minęła moja młodość, lata dojrzałe. Ja w ogóle bardzo szanuję Kazachów, ponieważ ich historia o wiele, jakby powiedzieć..., narody Słowianie i muzułmanie – u muzułmanów szacunek na przeciągu pokoleń jest bardziej widoczny niż u Słowian i pośrednio u Polaków. Natomiast Ukraina – tam się urodziłem, często bywałem i tam moi krewni. Jestem z tego dumny, jest mi bardzo miło, ponieważ wychodzi, że jest to jakby moja druga ojczyzna”.

Inne państwo, z którym narrator jest związany emocjonalnie, to Polska:

„Polska – jak by coś jest oczywiście rodzimego, ponieważ wszystko idzie od źródła, od naszych przodków, oni, jak by nie patrzeć, oni byli, żyli tam, w Polsce. Nie mógłbym powiedzieć, że Polska dla mnie to państwo jak każde inne. Tam są nasze korzenie historyczne”.

Tradycje

Na kształtowanie się świadomości kulturowej u narratora miały i mają wpływ dwa środowiska: jedno to dom rodzinny, drugie – charakter wykonywanej pracy.

Rodzice Władysława bardzo dbali o to, by dzieci były wychowywane zgodnie z wartościami katolickimi. Od dziecka dzięki rodzicom Władysław był także świadomy swojego polskiego pochodzenia. Jak już wspomniałam, ojciec próbował go uczyć ojczystego języka. To wszystko klóciło się z systemem wychowawczym przestrzeganym w szkole. Należy tu jednak zaznaczyć, iż w odróżnieniu od narratorów z drugiego pokolenia, którzy byli w podobnej sytuacji, wychowanie w domu rodzinnym Władysława zdominowało wychowanie szkolne. Dlatego też nie odczuwa on niedogodności, negując narzucaną przez szkołę ideologię:

„Gdy nam w domu przedstawiano taki system życia – religia, przestrzeganie postu i tak dalej, a w tamtych czasach był komunizm, ateizm. Ja od małego występowałem na szkolnej scenie w amatorskim zespole artystycznym, a wtedy było zabronione to wszystko. Wpływ ze strony nauczycieli, reakcje innych uczniów były upokarzające, nawet dochodziło do tego, że wyzywali..., ale wytrzymaliśmy, do tej pory wytrzymaliśmy i ci ludzie, co nas uczyli ateizmu i wbijali, że religia to ból głowy i utopia i tak dalej, teraz sami chodzą do kościoła. W dzieciństwie czerpałem i będę czerpać do końca swych dni tylko dobro, dobroduszość, miłosierdzie, to znaczy wszystkie podstawowe pozytywne cechy człowieka”.

Wiedzę o tradycjach kultury polskiej Władysław jeszcze bardziej pogłębił dzięki swojemu zaangażowaniu w propagowanie kultury:

„W naszym domu najwięcej tradycji mamy z kultury polskiej, przygotowanie potraw, w Polsce bigos się nazywa. Przygotowanie potraw to też jakaś kultura. Później uczestniczę w artystycznych zespołach amatorskich aktywnie. Wyjeżdżaliśmy na festiwale polskie, tańczyliśmy polskie tańce. Krakowiak tańczyłem przez długi czas, śpiewaliśmy polskie pieśni, najwięcej z kultury polskiej. Zaczniemy od początku roku – to oczywiście Nowy Rok. A w ogóle pierwsze święto religijne to Boże Narodzenie, to obowiązkowo, jest to bardzo ważne, bardzo wielkie święto. Do tego święta przygotowujemy się całą rodziną bardzo poważnie, tzn. przed Bożym Narodzeniem cztery dni mały post, adwent się nazywa, jest przygotowanie do tego święta, oczyszczenie – jest to święto duszy. Nowy Rok to już bardziej materialne święto dla ciała, zabawa, spotkanie z przyjaciółmi. Wielkanoc to jest drugie wielkie święto religijne, które świętujemy też bardzo poważnie, też przed świętem bardzo srogi post. W naszej rodzinie również jest taka tradycja, że nie jemy w piątek potraw mięsnych. To wszystko poszło od rodziców. Nam to się zaszczepiało z najmniejszych lat”.

Podobnie jak w wielu polskich rodzinach w domu Władysława są przedmioty związane w wiarą katolicką:

„Są oczywiście obrazy święte, w domu obowiązkowo, krzyże, statuetki Matki Boskiej. Krzyż z Jezusem przekazali mi rodzice. Kiedy pobraliśmy się z Galiną, braliśmy ślub kościelny i mama błogosławiła nas tym obrazem – ukrzyżowaniem Jezusa, który wisiał u nich bardzo długo... Papież i na portretach, i na znaczkach, bardzo dużo, i też w czasopismach, przechowuję takie czasopisma. Na przykład czasopismo karagandyjskie, tytuł: „Credo”. Tam jest, kim był Jan Paweł II, kim się urodził, kim był jako człowiek świecki, jak on został kardynałem i tak dalej. Jest to czasopismo historyczne, kiedyś takie czasopisma niszczyliśmy, przeczytamy i niszczymy, a teraz... to jest u nas jak akt urodzenia, jak paszport”.

Narrator podkreśla, że wszystkie wartości, które wyniósł z domu rodzinnego, stara się przekazać dzieciom, które uczą się języka polskiego, chodzą do kościoła, na lekcje religii. Zauważa też, iż jego dzieci mówią do niego „tato” a nie „papa”, tak samo jak on zwraca się do swego ojca.

Praca, którą wykonuje Władysław, wykształciła w nim dużą tolerancję i pragnienie poznawania także innych kultur:

„Ponieważ pracuję w sektorze kultury, dlatego stykam się ze świętami rosyjskimi i kazachskimi, na przykład *Nauryz* przeprowadzamy zgodnie z tradycjami: szaszu, rozrzucanie cukierków, szanowanie staruszków etc. Jestem wewnątrz człowiekiem absolutnie pokojowym do wszystkich narodów i kultur. Nie ma czegoś takiego, że skoro jestem Polakiem, to zacznę odrzucać kazachską narodowość – nie. Jeśli będę znał lepiej kulturę kazachską, będę tylko się cieszył. To nie jest tak, że robię coś tylko dlatego, że pracuję w takim sektorze, ponieważ wtenczas, kiedy to robię, poznaję – dla mnie to tylko idzie na korzyść”.

Osoby znaczące

Narrator zaznacza, iż jest dużo osób, od których chciałby się uczyć wielu rzeczy. Są to ludzie na przykład z pracy (między innymi jego kierownik), z rodziny i z „osób państwowych”. Z rodziny dla Władysława wzorem godnym naśladowania jest przede wszystkim jego starszy brat:

„Jest dla mnie ideałem. W życiu biorę od niego bardzo dużo, chociaż wiem, że w życiu nigdy nie będę takim jak on, ponieważ u mnie swój charakter, swoja praca itd.”

Inną ważną osobą z rodziny dla narratora jest jego dziadek:

„Był to niezwykle dobrego człowieka, człowiek niezwykle w każdej pracy, absolutnie w każdej pracy. Był i kowalem, i cieślą, i stolarzem, i młynarzem, i murarzem, i bardzo dużo zrobił tu dla wioski, na przykład nawet piece. Dla mnie on taki człowiek, o którym będę mówić, że jest wzorem do naśladowania”.

Spoza bliskiego otoczenia Władysław wymienia prezydenta Nazarabajewa. Ceni go za inteligencję oraz tę samą cechę co Narratorzy 1d, 3d – utrzymywanie pokoju w Kazachstanie. Dla Władysława duże znaczenie miało także to, iż prezydent Kazachstanu przyjął Jana Pawła II. Papież Polak to kolejny i sądzę, że najważniejszy autorytet w życiu Władysława. Narrator był na spotkaniu z Janem Pawłem II, które stało się dla niego „niesamowitym przeżyciem”:

„Jan Paweł II, ciężko powiedzieć jednym słowem o takim człowieku, on zasługuje na takie pochwały... Ile on zrobił wszystkiego dla ludzi, ile on zjednoczył ludzi, ile on podniósł młodzieży? On zrobił bardzo dużo, by był pokój na ziemi. Ten człowiek przeszedł do historii i w ogóle takich osób, być może, już nie będzie na ziemi, a jeśli i będzie, to bardzo mało”.

Wartości

Jak można było zauważyć, analizując poprzednie obszary, wartości, które pojawiają się w narracji Władysława, to: rodzina, tolerancja, duma narodowa. Bardzo istotnym obszarem zajmującym znaczące miejsce w życiu narratora jest religia katolicka. Dlatego też w ludziach najbardziej ceni „duchowość”:

„Przede wszystkim dla mnie jest ważne duchowe bogactwo, to jest najważniejsze, jeśli człowiek jest duchowo bogaty. Jest takie przysłowie: »Lepiej nie mieć grosza w kieszeni, ale w duszy milion«. Jeśli człowiek duchowo ubogi, on traci sens życia, on mało poznaje piękno, dobro itd. Kiedy natomiast człowiek duchowo bogaty, to jemu daje się wszystko, to znaczy i jakieś materialne wartości, i duchowe. Przede wszystkim duchowość, dobroć charakteru, sposób zachowania, osobowość, wykształcenie... Wykształcenie – to tak najniżej, sumiennosc, uczciwość to są podstawowe cechy, ale duchowość przede wszystkim. Jeśli człowiek duchowo bogaty, jeśli u niego dusza czysta, otwarta, idealna – takiemu człowiekowi poszczęściło się żyć w tym życiu i poszczęściło się tym osobom, które go spotykają”.

4.1.3.9. Podsumowanie

Pokolenie wnuków jest najbardziej zróżnicowane w porównaniu z poprzednimi grupami przedstawionych w tej pracy. Dlatego też – o czym już wspomniałam w rozdziale metodologicznym – poszerzyłam liczbę osób badanych należących do „trzeciej generacji”. Ze względu na owo zróżnicowanie trudno przedstawić, nawet najbardziej ostrożnie, generalizację obszarów tożsamości kulturowej młodych Polaków. Dlatego też, próbując podsumować identyfikację osób z tego pokolenia, podzieliłam je na dwie grupy: „osoby studiujące/mieszkające w Polsce” oraz „osoby, które w Polsce nigdy nie były”. Zacznę od grupy drugiej.

Tabela 12. Obszary tożsamości kulturowej osób z „pokolenia wnuków”, osoby nie studiujące w Polsce

Obszary badawcze	Przeszołość	Teraźniejszość
Identyfikacja narodowa	1) „Kazachstański Polak” (1w) 2) „Rosjanin” (2w) 3) „Polak” (8w)	1) „Kazachstański Polak” (1w) 2) „Rosjanin” (2w) 3) „Polak” (8w)
Język	1) rosyjski jako język codzienny (1w, 2w, 8w) 2) ukraiński – posługiwanie się w domu (1w, 2w, 8w)	1) rosyjski (1w, 2w, 8w) 2) kazachski – deklaracja chęci nauki (2w) 3) angielski – deklaracja chęci nauki (1w) 4) polski – deklaracja chęci nauki (8w)
Ojczyzna	1) ZSRR (2w) 2) Kazachstan (1w, 8w)	1) ZSRR – jako „ojczyzna nieistniejąca”, Kazachstan jako część Rosji – ojczyzna obecna (2w) 2) Kazachstan (1w, 8w) 3) Ukraina jako druga ojczyzna (8w)
Religia	1) ateizm (2w) 2) wyznanie katolickie narzucone przez rodziców (1w) 3) katolicyzm jako wyznawana wiara (8w)	1) ateizm (2w) 2) katolicyzm – jako wyznawana wiara (1w, 8w)
Tradycje	obchodzenie świąt radzieckich/ obchodzenie świąt religii katolickiej (1w, 2w, 8w)	1) obchodzenie świąt radzieckich/ obchodzenie świąt religii katolickiej (1w, 2w, 8w) 2) obchodzenie świąt kultury kazachskiej (8w)
Znaczące wydarzenia	1) wydarzenia związane z rodziną i ze szkołą (1w, 2w, 8w)	1) rozpad ZSRR/pierestrojka (2w) 2) wydarzenia rodzinne (1w, 2w, 3w) 3) spotkanie z Janem Pawłem II (8w)
Symbole		1) symbole kultury słowiańskiej (2w) 2) symbole religii katolickiej (1w, 8w) 3) brak przywiązania do symboli państwowych (1w, 2w, 8w)
Osoby znaczące	członkowie rodziny (1w, 2w, 8w)	1) rodzina (1w, 2w, 8w) 2) osoby ze współczesnej sceny politycznej: a) Putin (2w) b) Nazarbajev (2w, 8w) 3) Osoby z historii Rosji, np. Piotr I (2w) 4) Jan Paweł II (8w)

Wartości	1) rodzina (1w, 2w, 8w) 2) ideologia radziecka narzucana przez szkołę – brak rozumienia, ale akceptacja (1w, 2w) 3) patriotyzm radziecki (2w) 4) religia katolicka, kultura polska (8w)	1) rodzina (1w, 2w, 8w) 2) wykonywany zawód (1w, 8w) 3) patriotyzm: a) lokalny (1w,2w) b) odnoszony do Rosji (2w) 4) religia katolicka i kultura polska (8w) 5) postęp (2w) 6) tolerancja (8w) 7) wartości cenione w ludziach: a) wykształcenie (1w, 8w) b) duchowość (8w)
----------	--	--

Źródło: badania własne.

Tabela 13. Obszary tożsamości kulturowej osób z „pokolenia wnuków”, osoby studiujące w Polsce

Obszary badawcze	Przeszłość	Terazniejszość
Identyfikacja narodowa	Polak (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	1) Polak (3w, 4w, 5w) 2) brak identyfikacji – „człowiek” (6w) 3) Rosjanin (7w)
Język	rosyjski jako język codziennego użytku (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	1) rosyjski/polski (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) „języki słowiańskie” – deklaracja chęci nauki (4w) 3) język francuski – deklaracja chęci nauki (6w) 4) język kazachski – deklaracja chęci nauki (6w)
Ojczyzna	ZSRR (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	1) ZSRR/Kazachstan – miejsce urodzenia (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) Polska – kraj pochodzenia przodków, ojczyzna historyczna (3w, 4w, 5w) 3) ZSRR – jako ojczyzna nieistniejąca (6w, 7w, 4w)
Religia	katolicyzm jako religia promowana w domu rodziców (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	1) katolicyzm jako wiara (3w, 4w, 5w, 6w,) 2) wiara bez przynależności do wspólnoty religijnej (7w)
Tradycje	obchodzenie świąt katolickich oraz radzieckich (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	1) obchodzenie świąt katolickich (3w, 4w, 5w, 6w,) 2) obchodzenie świąt płynących z tradycji polskiej (3w, 4w, 5w, 6w,)

		<ul style="list-style-type: none"> 3) obchodzenie świąt radzieckich (7w, 4w) 4) pamięć o święcie kazachskim <i>Nauryz</i> (6w)
Znaczące wydarzenia	wydarzenia rodzinne/szkolne (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)	<ul style="list-style-type: none"> 1) rozpad ZSRR (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) przyjazd do Polski (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 3) studia w Polsce (3w, 4w, 5w, 6w,) 4) wydarzenia rodzinne (3w, 4w, 5w, 6w, 7w)
Symbole	symbole kultury radzieckiej (pionierska chusta, mundurki) (4w, 3w)	<ul style="list-style-type: none"> 1) symbole religii katolickiej (3w, 4w, 5w, 6w,) 2) brak przywiązania do symboli państwowych (3w, 4w, 5w, 6w,) 3) symbole narodowe Rosji (7w)
Osoby znaczące	<ul style="list-style-type: none"> 1) rodzina (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) przyjaciele (6w, 7w) 3) Lenin (3w) 	<ul style="list-style-type: none"> 1) rodzina, krewni, przyjaciele (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) osoby z polityki-prezydent Rosji Putin (4w) 3) bohaterzy literaccy (5w)
Wartości	<ul style="list-style-type: none"> 1) rodzina (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) ideologia radziecka narzucana przez szkołę – brak rozumienia, ale akceptacja (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 3) patriotyzm odnoszony do ZSRR 	<ul style="list-style-type: none"> 1) rodzina (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 2) pozytywny stosunek do szkoły (4w) 3) wykształcenie (3w, 4w, 5w, 6w,) 4) spełnienie zawodowe (3w, 4w, 5w, 6w, 7w) 5) patriotyzm <ul style="list-style-type: none"> a) ambiwalentne poczucie (3w, 4w, 5w,) b) brak patriotyzmu (6w) 6) religia katolicka (8w, 2w) 7) wartości cenione w ludziach: <ul style="list-style-type: none"> a) dobroć (3w, 4w) b) uczciwość (5w) c) stanowczość (4w) d) odpowiedzialność (5w, 4w, 6w) e) ciekawa osobowość/indywidualność (6w) f) szczerłość (5w, 6w)

Źródło: badania własne.

Środowiska kształtujące tożsamość kulturową osób z pokolenia „wnuków”

W odróżnieniu od swoich rodziców osoby badane nie odczuwały tak dużej rozbieżności pomiędzy wychowaniem w **szkole** i w **domu rodzinnym**. Mimo że gdy dorastały, wciąż

w szkole był promowany ateizm, to jednak były to czasy, gdy manifestacja wiary nie była już karana. Poza tym w odróżnieniu od poprzedniego pokolenia, w którym niektóre dzieci były w domu zmuszane do modlitwy, osobom z „trzeciej generacji” na ogół nikt nie narzucał wartości religijnych. W większości rodzin religia katolicka sprowadzała się do obchodzenia świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy w domu dziadków (wyjątkiem tu jest Narrator 8w, który przez to, iż jest starszy od pozostałych, wychowywał się w warunkach bardziej podobnych do tych, w których żyły osoby z drugiego pokolenia). Ideologia narzucana w szkole była na ogół akceptowana przez osoby badane, może przez to, że była mało rozumiana. Duży przełom nastąpił tak naprawdę na początku lat dziewięćdziesiątych, wraz z krachem ideologii komunistycznej, kiedy to do Kazachstanu zaczęli przyjeżdżać nauczyciele i osoby duchowne z Polski. Wówczas młodzi Polacy zetknęli się z polską kulturą, językiem, religią katolicką, ale nie wszyscy – część zamieszkiwała daleko od ośrodków promujących polską kulturę, inni – nie czuli takiej potrzeby. Ważnym przełomem, który przesądził o kształtowaniu się, poszukiwaniu bądź potwierdzeniu identyfikacji narodowej, była możliwość studiowania w Polsce. Osoby, które chciały zdać egzaminy wstępne na studia, uczyły się języka, historii Polski, a przez to „uczyły się” tożsamości polskiej.

Dużą rolę w życiu niektórych osób badanych odegrał **kościół katolicki**. Mogli tam poznać tradycje zarówno religii katolickiej, jak i kultury polskiej. Organizowano także wyjazdy na kolonie i wtedy niektóre osoby po raz pierwszy mogły spotkać się z historyczną ojczyzną.

Obszary tożsamości kulturowej osób z pokolenia „wnuków”⁸⁷²

Obszar, od którego chciałabym zacząć, to **identyfikacja narodowa**. Osoby, które przez kilka lat znajdowały się w Polsce, zdecydowanie identyfikują się z Polską narodowością. Wyjątek stanowi Narrator 7w, który określa siebie jako Rosjanina. Narrator ten różni się od większości tym, że decyzja wyjazdu do Polski nie była jego, tylko rodziców. Ponadto jest najmłodszy wśród osób badanych należących do tej kategorii. Wreszcie mieszka w małej miejscowości i nie utrzymuje kontaktów rówieśniczych w Polsce. Narratorka 6w także różni się od reszty, niemniej zaznacza, że mocno identyfikowała się z narodowością polską przed przyjazdem do Polski.

Drugą grupę stanowią osoby również mające polskie korzenie, które jednak nigdy nie były w Polsce, a określały siebie jako: „Kazachstański Polak” (Narrator 1w), a nawet identyfikowały się z narodowością rosyjską (Narrator 2w). Wyjątkiem jest Narrator 8w, który – jako najstarszy wśród osób badanych – pracuje w sektorze kultury (można by powiedzieć, iż zajmuje się kulturą polską zawodowo), wreszcie – wyrósł w rodzinie, gdzie bardzo mocno były przestrzegane wartości religii katolickiej i kultury polskiej.

Można by w tej sytuacji wnioskować, iż trzeba wyjechać do Polski, by Polakiem się poczuć. Badania wykazują, że tak nie jest. Narratorzy, którzy zdecydowali się na studiowanie w Polsce, już przed przyjazdem do tego państwa mocno identyfikowali się z polską narodowością, co było jednym z powodów ich wyjazdu do historycznej ojczyzny. Sądzę, że możemy tu mówić o pewnym celowym wyborze tożsamości, o poszukiwaniu potwierdzenia dla niej. Przyjazd do Polski – jak pamiętamy – początkowo stał się dla wielu osób przyczyną

⁸⁷² L. Jakubowska-Malicka, *Dylematy tożsamości Polaków z Kazachstanu* [w:] D. Lala (red.), *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Żak, Warszawa 2007.

kryzysu tożsamościowego. Czując się Polakami w Kazachstanie, po przyjeździe do Polski nie mogli już tak jednoznacznie określić swej przynależności narodowej.

Niektórzy musieli starać się przywrócić swoją tożsamość, co spowodowało z czasem wzmocnienie identyfikacji z kulturą polską, u innych dotychczasowe identyfikacje uległy zmianie.

Kolejnym istotnym obszarem mającym znaczenie dla tożsamości kulturowej młodych Polaków jest **język**. Wszyscy badani przeze mnie w domu rodzinnym rozmawiali w języku rosyjskim. Osoby, które nigdy nie były w Polsce, nadal rozmawiają w języku rosyjskim i nie deklarują chęci nauki polskiego (wyjątek stanowi Narrator 8w).

Inaczej jest z osobami, które wyjechały do Polski. Zaczęły się uczyć języka polskiego przed wyjazdem, przede wszystkim dlatego, iż chciały poznać język przodków oraz pragnęły studiować w Polsce. Z czasem, po przyjeździe do Polski, młodzi Polacy z Kazachstanu nauczyli się biegle posługiwać językiem polskim i zaczęli go używać nie tylko w rozmowach z osobami pochodzącymi z Polski, ale również między sobą. Narratorzy ci posługiwali się językiem polskim również w trakcie badań, mimo że mogli rozmawiać ze mną w języku rosyjskim. Pod tym względem możemy mówić o całkowitej asymilacji językowej osób badanych. Język, który początkowo różnił ich od rodowitych Polaków, gdy został opanowany, na stałe wszedł w ich życie. Tym samym opanowanie języka pozwoliło na redukcję różnicy pomiędzy Polakami z Kazachstanu a Polakami z Polski, co z kolei przyczyniło się do stabilizacji poczucia tożsamości tych pierwszych. Z relacji osób badanych wynika, że po kilku latach, gdy już opanowały one język polski, „poczuły się Polakami”, gdyż „inni” też zaczęli ich tak traktować.

Podobnie jak i u osób z poprzednich pokoleń, kwestia **ojczyzny** dla młodych Polaków także jest problematyczna. Osoby nie studiujące w Polsce traktują Polskę jako jedno z państw znajdujących się na mapie świata (wyjątek 8w). Ojczyzna jest rozumiana przede wszystkim jako miejsce urodzenia, a później zamieszkania. Dla Narratora 1w szczególne znaczenie ma jego wieś, następnie obwód, a później państwo – Kazachstan. Dla Narratora 2w ojczyzna to Związek Radziecki, w którym się urodził, również Kazachstan, w którym mieszka. Jednak podkreśla, że nie jest przyzwyczajony oddzielać i nie oddziela Kazachstanu od Związku Radzieckiego, a obecnie od Rosji.

Osoby zamieszkujące obecnie w Polsce ojczyznę traktują jako miejsce urodzenia oraz jako kraj „pochodzenia przodków”. Dlatego mówią, że ojczyzną jest dla nich zarówno Kazachstan czy Związek Radziecki, jak i Polska (wyjątek 7w).

Kolejny istotny obszar to **osoby znaczące**. Najważniejszymi osobami w życiu narratorów z trzeciego pokolenia są ich rodzice bądź osoby z rodziny. Niemniej na tym lista się nie zamyka. Wśród osób znaczących znaleźli się także Jan Paweł II, prezydent Rosji Włodimir Putin, prezydent Kazachstanu Nursułtan Nazarbajew, postać historyczna – Piotr I, bohaterka utworu *Przemięło z Wiatrem* – Scarlett O'Hara, przyjaciele. Należy zaznaczyć, iż większość osób podkreślała, że nie chce nikogo naśladować i jeśli już mówi o jakichś osobach, to tylko dlatego, że ceni ich za jakieś pozytywne cechy. Osoby badane wspomniały natomiast o autorytecie, który stanowią dla nich rodzice. Jedynie Narrator 8w zaznacza, iż ma „wzory do naśladowania” zarówno w rodzinie, jak i na zewnątrz.

Religia nie zajmuje priorytetowego znaczenia w kształtowaniu się tożsamości osób z tego pokolenia. Gdy idzie o osoby nie studiujące w Polsce, to jedna z nich – Narrator 2w – jest ateistą i religię toleruje tylko jako „strażniczkę tradycji”. Inaczej jest w przypadku Narratora 1w, który mówi, że od dzieciństwa rodzice przekazywali mu wartości katolickie, które są ważne dla niego do tej pory. Natomiast dla Narratora 8w – jak to zostało już podkreślone – religia

katolicka ma bardzo dużą wartość. Podobne doświadczenia mają narratorki, które ukończyły studia w Polsce. Są katoliczkami, chociaż nie wszystkie z nich chodzą do kościoła. Wyjątkiem znowu jest Narrator 7w, dla którego wyznanie nie ma większego znaczenia.

Kolejny obszar, mocno związany z poprzednim, to **tradycje**. Osoby badane utożsamiają je przede wszystkim z obchodzonymi świętami i narodowymi potrawami. Zarówno dla osób studiujących, jak i nie studiujących w Polsce ważnymi świętami są Boże Narodzenie i Wielkanoc. Te święta pamiętają jeszcze z dzieciństwa. Promowanie kultury polskiej przez osoby duchowne z Polski przyczyniło się do tego, że stół wielkanocny w Kazachstanie w polskiej rodzinie obecnie prawie się nie różni od stołu w Polsce. Wcześniej dominowały potrawy rosyjskie, ukraińskie i inne. Obecnie coraz częściej są też gotowane potrawy kazachskie. Oprócz Bożego Narodzenia i Wielkanocy nie mniej ważną uroczystością dla osób badanych jest sylwester i urodziny, co z kolei jest bardzo charakterystyczne dla kultury radzieckiej. Kazachstańskie święta i uroczystości nie są obchodzone przez osoby badane, tylko Narratorka 7w powiedziała, że wspomina Kazachskie święto *Nauryz*. Należy tu także wspomnieć o Narratorze 8w, który z racji wykonywanego zawodu oprócz świąt polskich obchodzi także kazachskie.

W sferze **wartości** nie ma szczególnych różnic pomiędzy osobami zamieszkującymi w Polsce a tymi, które w Polsce nigdy nie były. Wszyscy badani za największą wartość uznają więzi rodzinne. Innym ważnym obszarem często pojawiającym się w relacjach jest wykształcenie i spełnienie zawodowe. Kolejną wartością jest religia katolicka, chociaż tu stopień zaangażowania różni się u poszczególnych osób, a Narrator 2w w ogóle uważa siebie za ateistę. Inna wartość pojawiająca się w narracjach to patriotyzm. Należy tu zaznaczyć, iż u osób studiujących w Polsce poczucie patriotyzmu często jest nacechowane ambiwalentnie, gdyż są przywiązane zarówno do miejsca, w którym się urodziły, jak i do Polski – państwa, w którym obecnie mieszkają. Kolejne zagadnienie, na które należy w tym miejscu zwrócić uwagę, to znaczące przedmioty dla osób badanych. Z narracji młodych Polaków nie wynika, by byli oni szczególnie przywiązani do symboli państwowych. Należy tu zaznaczyć, że dla narratorów, którzy są wyznawcami katolicyzmu, przedmiotami, które mają dla nich szczególne znaczenie i które według nich symbolizują kulturę polską, są święte obrazy, krzyże lub kalendarze katolickie. To po raz kolejny akcentuje szczególną rolę religii katolickiej, a nawet utożsamianie wartości katolickich z wartościami polskiej kultury.

Na koniec warto też wspomnieć, iż dla osób mieszkających w Polsce jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu było dostanie się na studia w tym państwie, stąd też bardzo wysoko cenią swoją nową ojczyznę.

4.2. Typy tożsamości „człowieka pogranicza”⁸⁷³

Celem tego podrozdziału jest próba całościowego spojrzenia na poszczególne narracje osób badanych. Szukając podobieństw, ale i patrząc przede wszystkim na różnice, utworzyłam 10 typów tożsamościowych „człowieka pogranicza”, tak by ukazywały one wyczerpująco wszystkie postawy reprezentowane przez badane osoby. O ile w pierwszej części dokony-

⁸⁷³ Niektóre typy zostały pokrótce opisane w: L. Jakubowska-Malicka, *Dylematy tożsamości...*, s. 201–203.

wałam analizy narracji poszczególnych osób zgodnie z ich pokoleniową przynależnością, to w tej części pracy uciekłam się do kryteriów, które przedstawiam poniżej:

1. Najważniejsza wartość/zespół wartości uznawanych w życiu danej osoby.
2. Identyfikacja kulturowa:
 - a) świadomość narodowa;
 - b) język – posługiwanie się, deklaracja chęci jego nauki;
 - c) tradycje – wiedza oraz ich pielęgnacja w domu;
 - d) „miejsce na ziemi” osób badanych: rozumienie ojczyzny, stosunek emocjonalny do (poszczególnych państw) miejsc urodzenia i zamieszkania.
3. Proces kształtowania się postawy:
 - a) środowiska kształtujące tożsamość kulturową;
 - b) momenty kryzysowe/przełomowe w kształtowaniu się tożsamości; oddziaływanie kryzysu na kształt postawy;
 - c) spojrzenie „całościowe” – mimo iż w ostateczności „typy” ukazują aktualne postawy osób badanych, uwzględniają one także przeszłość oraz deklarowane postępowanie w przyszłości narratorów.

1. **„Polak-katolik”** – osoba „wierząca i praktykująca” utożsamiająca się z narodowością głównie poprzez religię dominującą w państwie narodowym (Narratorzy: 5dd, 1dd, 4dd, 8w).

Jest to typ najbardziej ogólny i najczęściej spotykany wśród narratorów, szczególnie w starszym pokoleniu.

Najbardziej jaskrawym przykładem tego typu jest pani Ewa (Narrator 5dd). Religia jest obecna w narracji pani Ewy od dzieciństwa. Przy czym mamy tu do czynienia z „praktykowaniem wiary” bez względu na zewnętrzne trudności. Chęć uczestnictwa w religii katolickiej w dzieciństwie przejawiała się w tym, że pani Ewa zawsze prosiła swoich rodziców, by brali ją jak najczęściej do kościoła. Następnie w młodości, gdy pani Ewa mieszkała już w Kazachstanie, swój kontakt z wiarą podtrzymywała głównie poprzez modlitwę. Narratorka podkreśla, iż mimo ciężkich warunków materialnych w pierwszym okresie zamieszkiwania w Kazachstanie święta były zawsze czymś wyjątkowym. Polski modlitewnik, który dostała od świekra, stał się dla niej rzeczą niezmiernie ważną. Pani Ewa zaznacza, iż знаła prawie wszystkie modlitwy z tej książki. Jak duże znaczenie miał modlitewnik, dowiadujemy się także z tego, że do tej pory narratorka z przykrością wspomina utratę tej książki.

Oprócz samodzielnej modlitwy pani Ewa ciągle uczestniczyła też w zbiorowym odmawianiu różańca. Gdy z czasem pojawiła się możliwość wyjazdów do kościoła, często była ich inicjatorką. Pani Ewa zaznacza, że nawet gdy było dużo pracy, zawsze znajdowała czas wraz z koleżankami na kilka godzin modlitwy.

W kolejnym etapie życia pani Ewa zamieszkała w miejscowości, gdzie był już kościół. Narratorka uczestniczyła w mszach, na które nie mogła samodzielnie dotrzeć, gdyż miała chore nogi, więc woził ją jej zięć. Gdy ten sposób uczestnictwa w życiu instytucjonalnym religii katolickiej stał się ze względu na zdrowie nazbyt uciążliwy i mało skuteczny (pogarszający się słuch sprawił, iż narratorka nie słyszała mowy księdza), pani Ewa znalazła inne wyjście z sytuacji. Obecnie spowiada się w swoim domu, do którego zaprasza księdza. Ta w dużym skrócie przedstawiona charakterystyka ukazuje, z jaką determinacją narratorka wykorzystuje każdą szansę, by być bliżej kościoła, by być bliżej wiary.

Wiarę katolicką „Polak-katolik” utożsamia z polsnością. Narratorzy, których zakwalifikowałam do tego obszaru, mówią np. „w naszej rodzinie zawsze były polskie święta – Boże

Narodzenie i Wielkanoc”, mamy „polski kościół”, „mam różaniec i krzyż – jestem stary człowiek, nie rosyjski”. Najbardziej ta identyfikacja widoczna jest w obszarze języka. Język polski dla „Polaka-katolika” staje się językiem religii. Wracając do pani Ewy – narratorka niejednokrotnie podkreśla, iż spowiada się w języku polskim, jest dumna z tego. Modlitewnik, który był dla niej bardzo ważny, jej świekr „dostał od Polaka z Polski”. Książeczka ta również „była w języku polskim”, co zostało także kilkakrotnie podkreślone. Przez długi okres swojego życia pani Ewa rozmawiała w języku polskim, uczyła też mówić po polsku swoje dzieci. Z czasem zrezygnowała z tego języka, gdyż zięć, w rodzinie którego mieszkała, nie mówił po polsku. Warto w tym miejscu podkreślić, iż język polski, mimo iż „zniknął” ze wszystkich innych obszarów – pozostał w religii. Pani Ewa ma możliwość spowiadania się po rosyjsku, gdyż ksiądz, mimo że jest z Polski, doskonale posługuje się językiem rosyjskim. Niemniej pani Ewa nie korzysta z tej możliwości. Co więcej, jest dumna, że tak „twardo spowiada się po polsku”.

2. „Człowiek pracy” – osoba, której tożsamość jest kształtowana przede wszystkim dzięki pracy fizycznej (Narratorzy: 2dd, 4dd, 5dd).

Ten typ tożsamości kulturowej jest mocno związany z poprzednim. Często oba typy występują w połączeniu. Zdecydowałam się jednak na opisanie każdego typu z osobna, stosując jako kryterium priorytetowe znaczenie, jakie jedni narratorzy nadają religii, a inni pracy.

Narratorem najbardziej odpowiadającym typowi drugiemu jest pani Ludmiła (Narratorka 2dd).

Praca fizyczna dla wszystkich narratorów pierwszego pokolenia miała istotne znaczenie przede wszystkim dlatego, iż była sposobem na przeżycie. Niektórzy jednak, jak na przykład pani Ewa, traktowali fizyczny trud jako coś, w czym byli zmuszeni tkwić. Pani Ewa od początku chciała bardziej poświęcić się nauce, ale ze względu na ojca, który zabronił jej pójścia do kolejnej szkoły, nie mogła kontynuować edukacji. Postanowiła więc z czasem, że zrobi wszystko, by jej dzieci nie musiały żyć tak jak ona. Inaczej jest w przypadku pani Ludmiły. Dla niej praca z czasem przestała być wyłącznie „środkiem do przeżycia”. Praca fizyczna stała się dla pani Ludmiły wartością nadająca sens jej życiu, sposobem na spędzanie wolnego czasu oraz dowodem na to, iż pani Ludmiła „jest przydatna”, że „nie jest jeszcze za stara”. Pani Ludmiła z wielką nostalgią wspomina czasy, „kiedy miała zdrowie i potrafiła pracować”. Trudne czasy, gdy brakowało jedzenia, ubrania, a większość czasu wypełniał ciężki trud – dla niej są „dobrymi czasami”.

Żaden inny obszar nie zdominował tak jej życia jak praca. Jest osobą wierzącą i zaznacza, że stara się nie pracować w dni wolne, ale „trzeba nakarmić krowy” itp. Obecnie pani Ludmiła pracować nie musi, mieszka z synem, ma rentę, niemniej wciąż pracuje i cieszy się, iż jest na tyle sprawna, że może jeszcze pracować.

„Człowiek pracy” jest osobą wywodzącą się z tradycyjnej rodziny, odtwarzającą życie swoich rodziców. Nie ma ambicji zmiany tego stanu, ponieważ uważa go za słuszny. Czas takiej osoby strukturalizują pory roku powiązane z określonymi obowiązkami. Po ciężkiej pracy w młodości był czas na świętowanie, które tak samo, jak i praca było „kolektywne”. Były nawet święta, które uświęcały zakończenie określonych okresów ciężkiej pracy, np. święto urodzaju. Wspólnotowość jest czymś, co wzmagало chęć pracy. Podczas robót na polu „śpiewało się pieśni”, „plotkowało się” etc. Za tymi wszystkimi czynnościami w młodości i w wieku dojrzałym, za swoją młodością, za „byciem razem” człowiek pracy tęskni na starość. Zapewnia tę pustkę, pracując samodzielnie, ucząc swoje dzieci pracy fizycznej, dbając i radząc we wszystkim, co dzieje się we wspólnym gospodarstwie.

3. **„Polak promujący/uprawiający kulturę”** – osoba aktywnie uczestnicząca w propagowaniu kultury rodzimej (Narratorzy: 3dd, 5d, 8w).

Osoby z pokolenia dziadków w młodości nie miały możliwości propagowania kultury własnej, gdyż takie zachowania spotkałyby się z dużymi sankcjami ówczesnych władz. Ponadto osoby te nie miały kontaktu z „ziemią przodków” oraz z kościołem, przez co pielegnowały wyłącznie tradycje, które im zostały przekazane przez dziadków. Przesiedleńcy na ogół nie wiedzieli ani o świętach państwowych, ani o świętach katolickich oprócz tych, które stale były obchodzone. Wraz ze zmianą sytuacji, z upadkiem żelaznej kurtyny, możliwość poznania kultury przodków zdecydowanie się zwiększyła. Pojawiły się osoby, które określiłam jako „propagujące” albo „uprawiające kulturę”. Zrekonstruowałam ten typ na podstawie przede wszystkim narracji dwóch osób badanych: pani Walentyny (Narrator 5d) oraz pana Władysława (Narrator 8w). Pośrednio możemy także do tej kategorii zakwalifikować pana Wiślańskiego (Narrator 3dd), aczkolwiek nie do końca. Osoba należąca do tego typu uczestniczy w propagowaniu kultury przede wszystkim poprzez (lub dzięki) jakąś instytucję, organizację, stowarzyszenie. Pan Wiślański, jak pamiętamy, interesuje się kulturą przede wszystkim bardziej w „lokalnym rozumieniu” (czytaj: najpierw kulturą swojej wsi, później narodu), po drugie robi to samodzielnie dzięki swoim zainteresowaniom.

Przejdźmy do ogólnej charakterystyki. W tej analizie odwołam się do dwóch narratorów z osobna, ponieważ mimo dużego podobieństwa ich postępowanie jest jednak różne. Różnicę upatruję w motywie zaangażowania się w „uprawianie kultury”. Władysław wywodzi się z rodziny, której tradycje stały się źródłem zainteresowania kulturą przodków. Ponadto pracuje w sektorze kultury, zatem z racji zawodu uczestniczy w promocji kultury swoich przodków. Pani Walentyna, dla której również podstawowym motywem „uprawiania kultury” jest chęć poznania swoich tradycji, kieruje się dodatkowo chęcią wyjazdu do Polski, zaś uczestnictwo w stowarzyszeniu wspólnoty polskiej mogłoby jej w tym pomóc. Tę podstawową różnicę należy uwypuklić, gdyż z narracji pani Walentyny wynika, iż osoby, które najbardziej były zaangażowane w działalność stowarzyszenia, albo już wyjechały do Polski, albo mają taki zamiar. Niemniej nie należy zapominać o osobach takich jak Władysław. Jest to człowiek przywiązany do swojego miejsca zamieszkania, mający sentymentalny stosunek do ojczyzny swoich przodków, ale bez zamiaru opuszczenia Kazachstanu.

„Uprawiający kulturę” ma dużą wiedzę o tradycjach zarówno tych, które przetrwały dzięki poprzednim pokoleniom, jak i tych „współczesniejszych”, aktualnie przestrzeganych w państwie narodowym. Inna istotna rzecz to fakt, że uprawiający kulturę oprócz tradycji religijnych zna także „tradycje świeckie”. Interesuje się historią, polityką współczesną, zna święta państwowe etc.

„Uprawiający kulturę” nie tylko ją propaguje, ale także aktywnie w niej uczestniczy: występy na koncertach promujących kulturę ludową, organizowanie świąt i obchodzenie ich zgodnie z tradycją w domu. Godnym podkreślenia jest także to, iż osoba, którą zakwalifikowałam do tego typu, jest osobą tolerancyjną, otwartą na inne kultury. Ten fakt, jak sądzę, jest następstwem tego, iż osoba zaangażowana w promocję swojej kultury spotyka się dzięki tej działalności z innymi kulturami – chociażby na wspólnych koncertach. Zdobywana przy tej okazji wiedza o innych kulturach, połączona z wrażliwością estetyczną, pozwala dostrzegać piękno innych kultur. Typ „propagujący kulturę” również mocno związany jest z typem „Polaka-katolika”. To, co różnicuje te dwa typy, dotyczy przede wszystkim faktu, iż „uprawiający kulturę” nie sprowadza tradycji kultury polskiej wyłącznie do wymiaru religijnego. „Uprawiający kulturę”, jak podkreślałam, zna także święta państwowe, poza tym oprócz podtrzymywania tradycji w domu propaguje ją na zewnątrz.

4. **„Obywatel ziemi obiecanej”** – osoba, która ze względu na korzyści (niekoniecznie materialne) „uczy się tożsamości kulturowej”, by wyjechać do historycznej ojczyzny (Narratorzy: 2d, 5d).

Ten typ może być związany z poprzednim – o ile mamy na myśli osobę, która „uprawia kulturę” po to, by wyjechać do historycznej ojczyzny. Należy jednak podkreślić iż, osoba, która przyjmuje tożsamość w celu wyjazdu (w tym wypadku do Polski), wcale nie musi kultury tej propagować na zewnątrz, wystarczy, że będzie w niej uczestniczyła. Takim najbardziej charakterystycznym przykładem „obywatela ziemi obiecanej” jest pan Dobrzański (Narrator 2d).

„Obywatel ziemi obiecanej” nie jest obywatelem upragnionego państwa, ale robi wszystko, by nim się stać. Jest to osoba, która wyrobiła sobie szczególny stosunek do państwa, w którym czekają na nią pewne korzyści, czy to natury materialnej (lepszą sytuacją bytową), czy też duchowej (utwierdzenie się w swojej tożsamości, połączenie się z rodziną). Pan Dobrzański, jak pamiętamy, poczuł się Polakiem wówczas, gdy odwiedził swoje dzieci w Polsce. Obecnie wraz z żoną starają się wyjechać do historycznej ojczyzny, która ojczyzną stała się wówczas, gdy narrator poczuł opiekę tego państwa, której doświadczyła jego rodzina. Pan Dobrzański odnalazł, czy też powrócił, do swojej identyfikacji narodowej oraz do religii katolickiej dzięki dzieciom, które niejako wybrały sobie polską tożsamość – najpierw pogłębiając naukę języka polskiego i uczestnicząc w życiu wspólnoty katolickiej, następnie studiując w Polsce. Obecnie pragnieniem pana Dobrzańskiego, podobnie jak pani Walentyny, jest wyjazd do Polski w celu „bycia bliżej dzieci” oraz „poszukiwania lepszego bytu materialnego”. Zarówno żona pana Dobrzańskiego, jak i mąż pani Walentyny w ślad za małżonkami „przyjęli polską tożsamość”, czego najbardziej wyraźnym dowodem jest ich przejście do wspólnoty katolickiej.

5. **„Polak walczący o tożsamość”** – osoba zabiegająca o przywrócenie identyfikacji narodowej (Narratorzy: 3w, 4w).

Osoby, które zaliczam do tego typu, spotkałam wśród trzeciego pokolenia Polaków. Po części przykładem może być Luba (Narratorka 4w), która zawsze wiedziała, że jest Polką. Toteż gdy pojawiła się możliwość wyboru studiów, stwierdziła, że skoro jest Polką, to w Polsce „odnajdzie swoje miejsce”. Jednak w przypadku Luby, ze względu na ambiwalentny stosunek do ojczyzny, możemy mówić jedynie o jej zbliżeniu się do typu „Polaka walczącego o tożsamość”.

Najbardziej charakterystyczną osobą dla tej kategorii jest Narratorka 3w, która właśnie kraj pochodzenia przodków (czyli Polskę) nazywa swoją ojczyzną, a nie kraj, gdzie się urodziła (czyli Kazachstan), do którego „nie przyjeżdżałaby, gdyby nie rodzice”. Tania, tak samo jak i Luba, od początku identyfikowała się z polską narodowością, z tym że decyzja uczestnictwa, chęć poznania polskiej kultury pojawiła się u niej przed tym, jak zdecydowała się na wyjazd do Polski. Osoba ta świadomie przyjęła wartości i tradycje kultury polskiej, których się „uczyła”, gdy tylko pojawiła się taka możliwość. Po wyjeździe z Kazachstanu Tania – jak sama to określa – „walczyła” o uznanie jej polskości.

Obie narratorki przeżyły kryzys tożsamościowy podobnie jak większość osób, które przyjechały do Polski, gdyż ze zdziwieniem zauważyły, że dla mieszkających tu Polaków „nie są Polkami”. Niemniej tym, co wyróżnia narratorki spośród innych, jest przezwyciężenie kryzysu; ani Luba, ani Tania nie poddały się i, mimo że przez pierwsze kilka lat czuły się zagubione i wyobcowane, z czasem na nowo utwierdziły się w swojej identyfikacji z polską narodowością. „Wywalczyły” sobie także to, że w oczach miejscowych również „stały się

Polkami”. Udało się to przede wszystkim dzięki zniwelowaniu podstawowej różnicy (pomiędzy nimi a rdzennymi Polakami), która dotyczyła znajomości języka polskiego. Obecnie obie narratorki płynnie mówią po polsku, w języku tym rozmawiają nie tylko z rdzennymi Polakami, ale także z osobami, które podobnie jak one wyjechały z Kazachstanu do Polski. Konkludując – „Polak walczący o tożsamość” dąży do całkowitej asymilacji i upodobnienia się do osób zamieszkujących w jego historycznej ojczyźnie. W bardziej radykalnym przypadku (Narratorka 3w) wyrzeka się kultury, w której dorastała.

6. **„Kazachstański Polak”** – osoba, której tożsamość kulturową kształtuje z jednej strony identyfikacja narodowa, z drugiej zaś (i to w większym stopniu) ma na nią wpływ otoczenie lokalne – miejsce, w którym ta osoba dorastała (Narratorzy: 1w, 3d).

Kazachstański Polak jest „obywatelem” miejsca, w którym dorastał. W tym przypadku będzie to Kazachstan bądź rodzima wieś. Osoba ta, mimo iż nie ma wątpliwości co do swojej identyfikacji narodowej, czułaby się obco wśród rdzennych Polaków. Najbardziej jaskrawym przykładem tego typu jest Leonid. Narrator ten zaznacza, iż dla niego Polska „jest jednym z państw na mapie świata”. Mniej obojętny stosunek ma do ziemi przodków pani Helena, która mówi, że pojechałaby do Polski z ciekawości zobaczyć, ale zaznacza, iż mieszkać tam by nie mogła. „Swoją ziemią” osoby te nazywają Kazachstan.

Co ciekawe „Kazachstański Polak” kulturę „swojej ziemi” nie uważa za swoją. Pielęgnowanie tradycji u takich osób wiąże się przede wszystkim z obszarem identyfikacji narodowej. „Kazachstański Polak” zatem za swoje tradycje uważa tradycje kultury polskiej, za swoje wyznanie – katolicyzm. Wartości kultury polskiej czy katolicyzmu zostały przyjęte, ponieważ były promowane przez rodziców, chociaż internalizacja tych wartości nastąpiła dopiero w okresie dojrzałości. Panią Helenę rodzice bali się do końca uświadamiać, gdyż obawiali się utracić pracę. Leonid natomiast w dzieciństwie nie przyjmował narzucanego przez matkę systemu wartości.

Konkludując – „Kazachstański Polak” to osoba mająca świadomość z jednej strony pochodzenia, identyfikacji narodowej, a z drugiej – różnic, które dzielą ją z osobami mieszkającymi na „ziemi przodków.” Dualistyczne kształtowanie tożsamości tych osób spowodowało, iż nie utożsamiają się one do końca ani z autochtoniczną ludnością Kazachstanu, ani z rdzennymi Polakami. Ich tożsamość, którą ukształtowało z jednej strony poczucie przynależności do miejsca urodzenia, a z drugiej identyfikacja narodowa, jest specyficzna – jest tożsamością „człowieka pogranicza.”

7. **„Polak-homo sovieticus”**⁸⁷⁴ – osoba identyfikująca się zarówno z kulturą przodków, jak i z ideologią panującą w okresie jej młodości (Narrator 1d).

Jest to kolejna „dualistyczna tożsamość” kulturowa, którą cechuje w odróżnieniu od poprzedniej większa ambiwalencja.

Przykładem „Polaka-homo sovieticus” jest Narrator 1d. Jest to również specyficzna tożsamość jak poprzednia i zdaje się, że niedługo przestanie być spotykana. Ideologia z jednej strony, a identyfikacja narodowa z drugiej ukształtowały tożsamość „Polaka-homo sovieticus”. Być może udałoby się spotkać podobny typ wśród osób nie mających nic wspólnego z ZSRR, rozpatrując miast ideologii komunistycznej inną, która również mocno wpływałaby na ich tożsamość. Byłabym jednak sceptycznie nastawiona do takich generalizacji, ponieważ

⁸⁷⁴ Odstępuję tu od znaczenia, które zostało nadane terminowi przez ks. J. Tischnera.

propaganda komunistyczna była czymś więcej niż ideologią. Sama niejednokrotnie posługuję się terminem „kultura radziecka”. Dlatego też możliwe, iż nie ma podobnej tożsamości do „Polaka-homo sovieticus” w innych kulturach.

Jak zaznaczyłam na początku, tożsamość „Polaka-homo sovieticus” cechuje ambiwalencja. Pan Hipolit podkreśla, iż jest Polakiem, co więcej, jest dumny ze swojej narodowości. W jego domu są obecne tradycje kultury polskiej i, mimo że Narrator 1d nie może do końca nazwać siebie osobą wierzącą, jest zdecydowany co do wyznania – katolicyzmu. Z drugiej strony pan Hipolit jest patriotą ZSRR i z nostalgią wspomina system socjalistyczny, który w jego mniemaniu był dobry dla niego i jego rodziny. Narrator zdaje się odrzucać zbrodnie popełnioną wobec jego narodu, jaką było wysiedlenie. W obronie swojej ideologii zaznacza, iż nie wolno utożsamiać systemu socjalistycznego z jedną osobą, z „tyranem, jakim był Stalin”. To właśnie na niego zrzuca całkowitą winę i tym samym broni systemu, który był dla narratora dobry – na przykład „dał jemu i jego rodzeństwu możliwość studiowania”.

Pan Hipolit był wychowany w konserwatywnej rodzinie katolickiej. Z domu wyniósł przede wszystkim poczucie mocnej identyfikacji narodowej. Wiara w ideologię komunistyczną była zaszczerpiona w szkole, a później rozwijała się dzięki otoczeniu na studiach. Następnie, jak wiemy, pan Hipolit pełnił ważną funkcję w partii komunistycznej, w ideały której całym sercem wierzył. Pan Hipolit, mimo iż – jak to określił – „kibicuje Polsce”, był i został patriotą przede wszystkim ZSRR. „Polaka-homo sovieticus” nazywam „obywatel-em ojczyzny nieistniejącej” ze względu na przywiązanie do państwa, którego już nie odnajdziemy na mapie świata.

8. **„Rosjanin”** – osoba odrzucająca tożsamość narodową przodków, identyfikująca się przede wszystkim z kulturą dominującą w okresie jej dorastania (Narratorzy: 2w, 7w).

„Rosjanin” również za swoją ojczyznę uważa ZSRR. W odróżnieniu od „Polaka-homo sovieticus” nie żyje jednak przeszłością. Gdy rozpadł się ZSRR, „Rosjanin” ułokował swoje patriotyczne uczucia w państwie, które dominowało nad pozostałymi – Rosji. Ten typ skonstruowałam na podstawie wypowiedzi dwóch narratorów: Aleksandra (Narrator 2w) oraz Igora (Narrator 7w). Należy także podkreślić, iż Narrator 2w, mimo że za swoją ojczyznę (podobnie jak pan Hipolit) uważa Związek Radziecki, bardziej identyfikuje się z kulturą rosyjską niż „radziecką”. O tym świadczy przede wszystkim jego negatywny stosunek do socjalizmu. Określenie „kultura radziecka”, jak już wspomniałam, można rozumieć jako pewną hybrydę kulturową, która się utworzyła na bazie kultury rosyjskiej i ideologii socjalizmu. Można też wyraźnie oddzielić ideologię socjalizmu od wartości kultury rosyjskiej i mówić o dominacji dwóch kultur (dominujących do końca lat osiemdziesiątych), które próbowano połączyć. Jedna z nich (kultura rosyjska) miała właśnie ogromny wpływ na kształtowanie tożsamości Narratorów 2w oraz 7w.

Droga do identyfikacji z narodowością rosyjską u tych narratorów była odmienna. Aleksander czuje się Rosjaninem, jak mówił, od zawsze. Wpływ na kształtowanie się jego tożsamości miały przede wszystkim książki, które czytał od dzieciństwa. Narrator zaznacza, iż bardzo dobrze zna historię Rosjan, która go pasjonuje. Kazachstan dla Aleksandra jest częścią Rosji. Igor również „wybrał” sobie narodowość, z którą identyfikuje się wbrew pochodzeniu. Wybór ten jednak był późniejszy i miał inne podłoże. Jak pamiętamy, narrator ten przed przyjazdem do Polski czuł się Polakiem. Z czasem przez to, że zauważył różnicę pomiędzy nim a rdzennymi Polakami, przestał identyfikować się z narodowością jego rodziców i poczuł, że bliżej mu jest do rosyjskiej kultury, która go otaczała przed przyjazdem do Polski. Ojczyzną dla Igora jest przede wszystkim miejsce urodzenia – Kazachstan. Mimo

to – jak sam zaznacza – jest patriotą Rosji. Tożsamość kulturowa „Rosjanina” odzwierciedlają głównie następujące obszary:

- a) język – uznanie dla rosyjskiego, obojętny stosunek do polskiego;
- b) poczucie patriotyzmu w stosunku do Rosji, obojętny stosunek do Polski;
- c) brak identyfikacji ze wspólnotą katolicką.

Podsumowując – „Rosjaninem” nazywam osobę polskiego pochodzenia, która pod wpływem otoczenia bądź w wyniku przeżycia kryzysu tożsamościowego, zaczęła identyfikować się z narodowością (a przez to kulturą) dominującą w czasach jej dorostania odmienną od kultury rodzimej.

9. **„Polak-emigrant”** – osoba znajdująca się z dala od ziemi przodków, z którą jest jednak mocno związana emocjonalnie (Narrator 5w).

Typ „Polaka-emigranta” zrekonstruowałam na podstawie narracji Eugenii (Narrator 5w). Historię życia narratorki spośród innych wyróżnia to, iż w dość krótkim czasie po „powrocie do ojczyzny historycznej” wyemigrowała z niej do innego państwa Europy – Holandii. Przed wyjazdem z Polski kształtowanie się tożsamości Eugenii wyglądało podobnie jak w przypadku narratorek, które zakwalifikowałam do typu: „Polak walczący o tożsamość”.

Przez okres zamieszkiwania w Polsce (ok. sześciu lat) narratorka w pełni zaadaptowała się w historycznej ojczyźnie, chociaż początki (tak samo jak u innych narratorek) były trudne. Eugenia zaznacza, iż należy do osób, którym ciężko się przyzwyczaić do nowego miejsca, dlatego też po wyjeździe z Polski przeżywała kolejny trudny okres adaptacji do nowego miejsca. Będąc w Polsce, narratorka „tęskniła za Kazachstanem”, będąc w Holandii, „tęskniła za Polską i za rodziną, która została w Kazachstanie”. Obecnie, gdy narratorka mieszka w Holandii, to właśnie Polska stała się dla niej uosobieniem ojczyzny. Grupa, z którą identyfikuje się Eugenia teraz, to Polacy, którzy tak jak ona wyjechali ze swojej ojczyzny. Eugenia nie jest „emigrantką z Kazachstanu” – jest „emigrantką z Polski”. Jest to niezwykle ciekawy przypadek, ukazujący po pierwsze zjawiska charakterystyczne ogólnie dla osób opuszczających ojczyznę. Po drugie zaś osoba, którą opisuję, urodziła się poza granicami kraju, za którym tęskni. Dla niektórych jej rówieśników mieszkających w Kazachstanie Polska jest jednym z „państw na mapie świata”. Eugenia, mimo że również znajduje się daleko od Polski, nazywa to państwo ojczyzną. Jest mocno emocjonalnie związana z tym krajem. Obecnie tylko emigranci z Polski, z którymi przyjaźni się Eugenia, mogą uchwycić różnicę pomiędzy nią a nimi. Natomiast emigranci z innych państw bądź Holendrzy uważają narratorkę za rdzenną Polkę. W tym wypadku Eugenia, będąc w Holandii, może jeszcze „mocniej czuć się Polką” niż wtedy, gdy była wśród rdzennych Polaków w Polsce.

Podsumowując – „Emigrantem” nazywam osobę, której więzi emocjonalne z ziemią przodków nie tylko nie osłabły po opuszczeniu ojczyzny, lecz odwrotnie – wzmocniły się.

10. **„Kosmopolita”** – osoba, dla której narodowość i pojęcie ojczyzny nie mają większego znaczenia (Narratorki: 6w, 4d).

Ten typ tożsamości u Narratorek 6w i 4d powstał w wyniku kryzysu tożsamościowego, który nastąpił po przeprowadzce do Polski. Przed repatriacją obie narratorki identyfikowały się z polską narodowością. Ojczyzną, zarówno dla Narratorki 4d, jak i 6w, był ZSRR. Narratorka 4d zaznacza, iż duże znaczenie oprócz Związku Radzieckiego (którego była patriotką) miała dla niej także Polska. Po rozpadzie ZSRR pani Ola miała nadzieję, iż wówczas Polska stanie się dla niej ojczyzną. W rzeczywistości kraj ten w wyniku negatywnych doświadczeń nie został prawdziwą ojczyzną, odwrotnie – całkowicie utracił znaczenie, które narratorka

nadawała mu przed przyjazdem. Alicja, która dostała się na studia do Polski i mieszka tu od dziesięciu lat, również nie uważa tego kraju za ojczyznę. Zresztą nie obdarza tym mianem obecnie żadnego innego państwa. Podobnie przedstawia się sytuacja w obszarze identyfikacji narodowej. Gdy narratorki spotkały się z opinią rdzennych Polaków, dla których były „osobami ze Wschodu” bądź Rosjankami, mocna dotychczas identyfikacja narodowa osłabła, a z czasem przestała istnieć. Obecnie pani Ola mówi, iż nie wie, kim się czuje pod względem narodowościowym, tak samo jak Alicja, która zaznacza, że czuje się przede wszystkim człowiekiem, a ojczyzny teraz już nie ma.

Dla Alicji ojczyzna to przede wszystkim „miejsce, w którym czujemy się dobrze”. Konstatuje, iż nie ma różnicy, które państwo by to było. Co ciekawe, ani dla pani Oli, ani dla Alicji nie straciły na znaczeniu tradycje kultury polskiej, które pielęgnują w domu. Podobnie jest z wyznaniem. Mimo iż Alicja mówi, że „Bóg jest jeden i nieważne do jakiej wspólnoty człowiek siebie przypisuje”, sama wyraźnie identyfikuje się ze wspólnotą katolicką, tak samo jak pani Ola.

Reasumując – kosmopolitą określam osobę, która w wyniku kryzysu tożsamościowego utraciła swoją dotychczasową identyfikację narodową i nie ma określonego miejsca, które mogłaby obdarzyć mianem ojczyzny. Kosmopolita czuje się przede wszystkim człowiekiem. Osoba ta, mimo utraconej identyfikacji, pielęgnuje tradycje kulturowe, które wyniosła z domu lub które są charakterystyczne dla państwa, w którym mieszka. Należy też zaznaczyć iż tożsamość tych osób w wyniku kryzysu stała się tożsamością „niepewną”, „rozproszoną”.

Typy tożsamościowe przedstawione wyżej, jak można było zauważyć, nie muszą występować w „czystej postaci”. Niektóre z nich są komplementarne, np. „Polak-katolik” i „Człowiek pracy”. Należy zaznaczyć, iż typ „Polak-katolik” jest najbardziej ogólnym w przedstawionej klasyfikacji, gdyż ma powiązanie z wieloma innymi typami tożsamościowymi. Wiąże się to z tym, że osoby, które badałam, w większości identyfikują się z polską narodowością i z wyznaniem katolickim.

Innym aspektem, który może upodobniać poszczególne typy tożsamościowe, jest ambiwalentne poczucie tożsamości, które zdaje się być dość charakterystyczne w przypadku „człowieka pogranicza”, gdyż otaczają go co najmniej dwie, a czasem więcej kultur. To zjawisko możemy zaobserwować na przykładzie kształtowania się tożsamości osób, które określiłam jako „Polak-homo sovieticus” oraz „Rosjanin”. Dla osób z obydwu typów większe znaczenie mają wartości kultury odmiennej od rodzimej. Dualizmem charakteryzuje się też tożsamość „Kazachstańskiego Polaka”, aczkolwiek taka osoba nie uznaje za własne wartości kultury dominującej. W przypadku „Kazachstańskiego Polaka” rozdźwięk polega na tym, iż – mimo że identyfikuje się z narodowością polską – podobnie jak Rosjanin nie czuje się związany z „ziemią przodków”.

Typy tożsamościowe nie są konstrukcją stałą. Niektóre z nich, jak można było zauważyć, powstały w wyniku kryzysu dotychczasowej tożsamości, dlatego część osób badanych przed zmianą klasyfikowała się do zupełnie odmiennego typu od tego, który prezentują po „wyjściu z kryzysu”. Przykładem mogą być osoby, które zaliczyłam do typu kosmopolity bądź „Rosjanina” (w przypadku Narratora 7w).

Reasumując – pragnę zwrócić uwagę na to, iż przedstawione powyżej typy starałam się opisać (na ile to było możliwe) dość ogólnie. Moim celem z jednej strony było uchwycenie i zrozumienie zjawisk charakteryzujących osoby, które określam kazachstańskimi

Polakami⁸⁷⁵. Z drugiej natomiast pragnęłam dzięki tym przykładom przedstawić typy tożsamościowe w szerszym kontekście – jako możliwe postawy wobec kultury – „człowieka pogranicza”.

4.3. Trajektoria tożsamości kulturowej Polaków z Kazachstanu w obrębie trzech pokoleń

Termin „trajektorii” w odniesieniu do tożsamości przyjąłam za A. Giddensem. Wspomniany autor określa ją (trajektorię tożsamości) jako „konstruowanie szczególnych warunków życiowych, w których refleksyjny własny rozwój jednostki nabiera charakteru samozwrotnego”⁸⁷⁶. Proponuję owe indywidualne trajektorie rozpatrywać w kontekście społeczno-historycznym, by prześledzić, jak zmieniała się tożsamość w ramach trzech pokoleń: „dziadków”, „dzieci” i „wnuków”. W tym znaczeniu trajektorię tożsamości traktuję szerzej – zaczyna się ona od narracji tożsamościowych pokolenia „dziadków” i trwa do penetracji sensów i znaczeń nadawanych tożsamości przez „wnuki”. Takie ujęcie pozwala zobaczyć, jak wzory, tradycje, wartości itp. zostały przyjęte, odrzucone bądź zmodyfikowane w kontekście zmian społeczno-kulturowych⁸⁷⁷.

4.3.1. Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu w zaobserwowanych fragmentach rzeczywistości

„Każdy ma inny pogląd na temat tego, które elementy rzeczywistości powinny się znaleźć w opisie, a z których można czy trzeba zrezygnować. Każdemu co innego wydaje się ważne. Ktoś chce mieć na mapie góry i doliny, a ktoś inne zabytki [...].

Komu na mapie brakuje tego, co dla niego jest ważne, ten czuje się oszukany...”

Z. Bauman

4.3.1.1. Środowiska mające znaczenie w kształtowaniu się tożsamości Polaków z Kazachstanu

Rodzina

Trudno byłoby mówić o tożsamości kulturowej Polaków na przestrzeni trzech pokoleń, nie wspominając o rodzicach osób z pokolenia pierwszego i nie próbując zajrzeć w przyszłość, obserwując, na jaką drogę wchodzi pokolenie czwarte. Ten kontekst jest szczególnie istotny, gdy mówimy o tak ważnym dla konstruowania tożsamości kulturowej obszarze, jakim jest rodzina. Z licznych wypowiedzi narratorów wynika, iż model rodziny, w której

⁸⁷⁵ Nazwa ogólna *kazachstański Polak* – którą stosuję do wszystkich osób badanych a nazwa typu tożsamości „Kazachstański Polak” nie powinny być utożsamiane.

⁸⁷⁶ Giddens, *Nowoczesność...*

⁸⁷⁷ L. Jakubowska-Malicka, *Radzenie sobie z kryzysem...*, s. 280.

wychowywały się osoby z „pokolenia dziadków”, był modelem autorytarnym. Rodzice pracowali, kobiety oprócz pracy zarobkowej zajmowały się także domem. Osoby z pokolenia pierwszego dorastały w czasach, gdy formowały się kolchozy na terenie Ukrainy. Zatem tak samo jak ich rodzice zazwyczaj pracowały one na państwowych polach, nie otrzymując za to wynagrodzenia. Tylko osoby nie pracujące fizycznie, które należały do zdecydowanej mniejszości, dostawały wypłatę. Na zdjęciach poniżej (fot. 1 i 2) widzimy rodzinę państwa Strumińskich. Jan – ojciec – był dyrektorem szkoły, matka – Roma – nauczycielką. Dzięki stosunkowo dobrej sytuacji materialnej oprócz trójki swoich dzieci zdecydowali się zaopiekować sierotą, która dotychczas mieszkała z dziadkami w bardzo trudnych warunkach.



Jak zaznaczyłam, takich rodzin było bardzo mało, większość rodziców z trudem mogło utrzymywać swoje dzieci. Osoby z pokolenia pierwszego były zmuszone dorastać w tych samych miejscowościach co ich rodzice, gdyż nie mogły opuszczać wsi bez zgody komendantury. Dlatego też osoby z pokolenia dzieci wychowali nie tylko ich rodzice, ale też dziadkowie. Z narracji osób badanych dowiadujemy się, że zarówno rodzice, jak i przede wszystkim dziadkowie często „narzucali” im tradycje religii katolickiej.

Autorytarny model rodziny tracił na znaczeniu w miarę, jak dzieci osób z pokolenia pierwszego dorastały i wyjeżdżały do innych miejscowości, żeby kontynuować edukację

Fot. 1 i 2. Rodzina Strumińskich
(pierwsze i drugie pokolenie)

w szkołach średnich. Wpływ otaczającego środowiska, głównie szkoły, stawał się mocniejszy. Rodzice od momentu wyjazdu dzieci z rodzimej wsi nie mieli już decydującego wpływu na kształtowanie się ich poglądów. Poniżej widzimy zdjęcie współczesnej rodziny kazachstańskich Polaków. Jak możemy zauważyć, nawet na zdjęciach rodzinnych są widoczne zmiany. Na zdjęciu nr 3 osoby siedzą dość swobodnie, dziewczyna jest ubrana w spodnie, nie ma też specjalnie „zawieszono tła”⁸⁷⁸ jak na zdjęciach powyżej.



Fot. 3. Współczesna rodzina kazachstańskich Polaków (drugie i trzecie pokolenie)

Jak już wspominałam, osoby z pierwszego pokolenia ze względu na ciężką pracę przede wszystkim starały się zapewnić dobre warunki materialne swoim dzieciom. Obecnie, mając więcej czasu wolnego, poświęcają go wnukom lub prawnukom.



Fot. 4. Osoby z pierwszego pokolenia z wnukami (lata osiemdziesiąte)

⁸⁷⁸ Możemy zauważyć że na większości zdjęć z lat trzydziestych–pięćdziesiątych tło było specjalnie konstruowane – wieszano dywany przedstawiające krajobrazy. Po pierwsze – robienie zdjęć było niecodzienną okazją, do której się przygotowywano; po drugie – takie tło „tuszowało” rzeczywistość. Ziemiarki i gołe stopy niechętnie uwieczniano na zdjęciach.

Osoby z „pokolenia dzieci” nie muszą w tak młodym wieku opuszczać domu rodzinnego jak ich rodzice. W większości miejscowości są szkoły średnie, zatem młodzież opuszcza rodziców dopiero wtedy, gdy decyduje się na studia. To, że dzieci dłużej pozostają pod opieką rodziców, nie znaczy, iż rodzina ma mocniejszy wpływ na kształtowanie się tożsamości. Model rodziny uległ transformacji. Dzieci mają większą możliwość podejmowania samodzielnych decyzji. Nie muszą odtwarzać stylu życia ich rodziców – mają o wiele więcej możliwości rozwojowych.



Fot. 5. Polska rodzina mieszkająca w Kazachstanie (drugie i trzecie pokolenie)

Z początkiem lat dziewięćdziesiątych Polacy z Kazachstanu mogą już nie tylko wyjechać z miejscowości, w której mieszkają, mogą też opuścić Kazachstan i wyjechać do Polski. Tych, którzy decydują się wyjechać, jest mało. Większość osób zarówno z drugiego, jak i z pierwszego pokolenia ułożyło sobie życie w Kazachstanie.



Fot. 6. Rodzina repatriantów (drugie i trzecie pokolenie)

Najłatwiej do Polski wyjechać osobom z trzeciego pokolenia, które dopiero poszukują swojej drogi życiowej. Co ciekawe, motywem wyjazdu osób z pokolenia drugiego często jest właśnie chęć bycia bliżej swoich dzieci, które ułożyły sobie życie w Polsce. Na zdjęciu powyżej (fot. 6) widzimy rodzinę repatriantów. Najpierw do Polski na studia wyjechała najmłodsza córka, dwa lata później jej starsza siostra z mężem, rok później dołączyli do nich rodzice.



Fot. 8. Dziecko osób z trzeciego pokolenia.



Fot. 7. Dzieci osób z pierwszego pokolenia

Osoby z pokolenia „pierwszego” były skazane na mieszkanie przez większość życia w jednej miejscowości. Dopiero ich dzieci miały możliwość studiowania, ale wyłącznie w obrębie ZSRR. Osoby z pokolenia trzeciego otrzymały szansę wyjazdu na studia za granicę. Osoby z pokolenia czwartego mają szansę urodzić się na ziemi przodków – w Polsce. Przez trzy pokolenia Polacy wychowywali się na „pograniczu kultur.” Czwarte ma

szansę przerwać ten „zamknięty krąg”, o ile ich rodzice zdecydują się na wyjazd do Polski, a – jak zaznaczyłam – jest dużo osób, dla których to właśnie Kazachstan jest „miejscem na ziemi.”

Szkola

Kolejnym obszarem, który mógł mieć wpływ na kształtowanie tożsamości Polaków z Kazachstanu, jest szkoła. Jak pamiętamy, osoby z pokolenia dziadków uczęszczały do szkół polskich. Żadna z osób przeze mnie badanych reprezentujących to pokolenie nie ukończyła więcej niż 4 klasy, niemniej szkoła z polskim językiem nauczania – z tego co można wnioskować – miała duże znaczenie w kształtowaniu się ich tożsamości. Nikt z osób badanych nie wspominał o indoktrynacji socjalistycznej w szkole, co wcale nie oznacza, że jej nie było,

z tym że trudno byłoby w tak młodym wieku, w tak krótkim czasie zaszczerpić ideologię komunistyczną u dzieci. To natomiast, co narratorzy zawdzięczają szkole, to polski język, którego się w niej uczyli, którego znajomość w przyszłości stała się jednym ze znamion ich polskiej tożsamości. Inaczej było w przypadku jedynie pana Wiślańskiego (Narrator 3dd), który w odróżnieniu od pozostałej czwórki jest młodszy, zatem do szkoły poszedł dopiero w Kazachstanie. W tym momencie należy podkreślić, iż oddziaływanie szkoły było tym silniejsze, iż nauka języka była kontynuacją tego, czego dzieci uczyły się w domu. Osoby z pierwszego pokolenia nie uczęszczały do szkoły w Kazachstanie, ponieważ były już w tym wieku, kiedy mogły pomóc rodzicom w pracy fizycznej. Polacy, którzy ukończyli więcej niż 4 klasy na Ukrainie, mogli uczyć w szkole. Tak było w przypadku rodziców pani Heleny (Narrator 3d). Mimo że jej ojciec podobnie jak inni uczył się w polskiej szkole, w domu nie rozmawiano po polsku; praca w szkole wymagała jeszcze większej dyskrecji w manifestowaniu swojej tożsamości narodowej.



Fot. 9. Jedni z pierwszych nauczycieli w wiosce Konstantinowka



Fot. 10. „Dzieci wojny”, Konstantionowka lata 1944–1945

Po wysiedleniu Polacy nie tylko nie mogli uczyć się języka polskiego – co więcej, osoby z drugiego pokolenia, które nauczyły się mówić po polsku w domu, w szkole spotykały się z szyderstwami i dezaprobatą ze strony innych uczniów. Szkoła stawała się narzędziem rusyfikacji w rękach władzy. Leninowską politykę autochtonizacji zamieniła stalinowska – polityka komunizacji. O ile w rejonach polskich na Ukrainie próbowano uczynić z osób polskiej narodowości Polaków-komunistów, o tyle po wysiedleniu tych osób chciano z nich uczynić komunistów „nie pamiętających o swoich korzeniach”.

Najbardziej mocnego, długotrwałego wpływu ideologii komunistycznej doświadczyło pokolenie drugie. Osoby z pierwszego pokolenia do szkoły w Kazachstanie nie uczęszczały, osoby z „pokolenia wnuków” zaczynały edukację w szkole komunistycznej, a kończyły w czasach obalania tej ideologii. Spójrzmy na poniższe zdjęcia:



Fot. 11. Konstantinowska 1959 rok



Fot. 12. Jasna Polana 1986 rok



Fot. 13. „Pionierzy”, Jasna Polana
1991 rok

Indoktrynacja komunistyczna nie ograniczała się wyłącznie do okresu szkolnego. Na kolejnym zdjęciu możemy zobaczyć grupę przedszkolną, której zdjęcie wykonano na tle portretu Lenina (fot. 15). Już od najmłodszych lat dzieci wiedziały o *dieduszkach* Leninie. Recytowali wiersze ku chwale bohatera komunizmu: *ja maleńkaja diewoczka, ja w szkołu nie chożu, ja Lenina nie widela, no, ja jego lublu*⁸⁷⁹.

Nie wiadomo, jak ukształtowałyby się tożsamość osób z pokolenia trzeciego, gdyby partia komunistyczna nie utraciła władzy w czasie ich dorastania. Mimo mocnej indoktrynacji żadna z osób badanych należących do trzeciego pokolenia nie znalazła się w typie tożsamościowym, który określiłam jako „Polak-homo sovieticus”. Jak już podkreślałam, ideologia komunistyczna propagowana w szkole była akceptowana, ale nie rozumiano jej do końca, nadawano jej inne znaczenie – „dobrze, że byli pionierzy, bo dzieci starały się uczyć”. Nikt

Osoby z drugiego pokolenia przesiedleńców mają takie same mundurki jak i dzieci z następnej generacji. Jediną różnicą jest to, iż osoby na zdjęciu nr 12 nie mają czerwonych chust, ale to tylko dlatego, że w tym wieku jeszcze nie przyjmowano do pionierów. Czerwone chusty możemy zobaczyć na następnych zdjęciach, na których widzimy osoby z klasy czwartej – w tym czasie przyjmowano już do pionierów, o ile oczywiście „były spełnione kryteria”. Pionierem mógł być uczeń, który z dobrymi wynikami ukończył poprzednią klasę i miał nienaganne zachowanie.



Fot. 14. „Pionierka”, szkoła w Kijałach

⁸⁷⁹ *ja maleńkaja diewoczka...* – jestem maleńką dziewczynką, nie chodzę do szkoły, nie widziałam Lenina, ale go kocham

nie powiedział np. „dobrze, że byłem pionierem, ponieważ mógłbym być przydatny partii komunistycznej”.



Fot. 15. Przedszkole w Jasnej Polanie, dzieci urodzone w roku 1980

Najdłużej indoktrynacji komunistycznej doświadczało pokolenie drugie. Tak samo jak i osoby z młodszego pokolenia akceptowały one system panujący w czasach ich dzieciństwa i młodości. Akceptacja ta nie wynikała z internalizacji ideologii komunistycznej, tylko z tego, co jej towarzyszyło, np. dobrze było, że były mundurki, ponieważ „biedniejsze dzieci nie czuły się gorzej”, albo – dobrze było, że były prace społeczne, ponieważ „było wesoło, było ciekawie spotykać się razem”. Na pierwszy plan zatem wysuwały się względy praktyczne, ewentualnie towarzyskie, a nie względy ideologiczne.

Wśród badanych znalazła się tylko jedna osoba, która rzeczywiście utożsamiała się z ideałami partii komunistycznej (fot. 16).



Fot. 16. Wystąpienie na zjeździe partyjnym (lata siedemdziesiąte)

Kościół

Kolejną instytucją, która miała znaczenie w kształtowaniu się tożsamości Polaków z Kazachstanu, był i jest Kościół katolicki. W jego oddziaływaniu można wyróżnić dwa okresy. Pierwszy – przed rokiem 1936, drugi – początek lat dziewięćdziesiątych. Osoby z pierwszego pokolenia uczęszczały do kościoła, będąc dziećmi. Mimo iż po zesłaniu kontakt ten formalnie się przerwał, oddziaływanie Kościoła w tym początkowym okresie było bardzo znaczące. Stało się tak dlatego, że – razem z wychowaniem w rodzinie i nauką języka polskiego w szkole – religia katolicka propagowana w kościele stanowiła spójny element procesu wychowawczego dzieci. Innym ważnym zjawiskiem jest fakt, iż rodzice przesiedleńców byli przez dłuższy okres związani z Kościołem katolickim i wówczas, gdy Kościół przestał być fizycznie dostępny, to właśnie rodzice stali się strażnikami i propagatorami religii katolickiej w domu.



Fot. 17. Ślub katolicki, Czkałowo 2004 rok

Jak wiemy, wychowanie to było na tyle skuteczne, iż osoby z pierwszego pokolenia związały się z religią katolicką na całe życie. Osoby z pierwszego pokolenia próbowały przekazać te wartości także swoim dzieciom, jednak nie odniosły takiego sukcesu jak ich rodzice. Jak pamiętamy, w szkole propagowano ideologię zgoła odmienną. Poza tym osoby z drugiego pokolenia w odróżnieniu od swoich rodziców aż do lat dziewięćdziesiątych, czyli do okresu dorosłości, nie miały kontaktu z Kościołem.

W czasie odradzania się kościoła katolickiego w Kazachstanie osoby z drugiego pokolenia miały około czterdziestu lat. Wyjątkiem były takie postaci jak pani Ola, która mieszkała w Tainczy i razem z rodzicami uczęszczała do kościoła w krótkim okresie „odwilży”, która przetrwała kilkudziesięcioletnią „nagonkę” na Kościół.

Mimo iż, jak wspomniałam, Kościół katolicki nie był obecny w życiu narratorów z drugiego pokolenia, to jednak wraz z odrodzeniem się Kościoła w Kazachstanie osoby te zaczęły aktywnie uczestniczyć w życiu wspólnoty katolickiej. Na zdjęciu (fot. 17) widzimy ślub kościelny pary, która wzięła go po dwudziestu pięciu latach związku małżeńskiego.

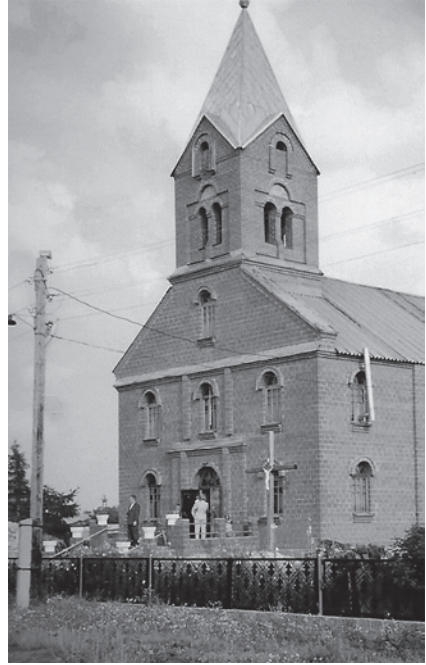


Fot. 18. Chrzest

Na kolejnym zdjęciu (fot. 18) widzimy osobę, która została ochrzczona w wieku ok. 40 lat razem z dziećmi przez księdza z Polski. Zdjęcie to zrobiono w wiosce Kijały. Mimo iż jest to dość duża miejscowość, kościoła tu nie wzniesiono. Kijały nie są wsią „zbudowaną” przez przesiedleńców, zatem Polacy są tu zdecydowaną mniejszością. Niemniej i tu dzięki zorganizowaniu przyjazdów księdza Polacy mają kontakt z Kościołem katolickim. Spotkania



Fot. 20. Kościół w Kokczetawie



Fot. 19. Kościół w Jasnej Polanie

z księdzem odbywają się w domach osób zainteresowanych. Inaczej jest w miejscach, do których wysiedlano Polaków z Polski. Tam we wszystkich większych miejscowościach (fot. 21), a nawet w średniej wielkości wsiach (fot. 9) zbudowano kościoły. Piękne świątynie na potrzeby osób wyznania katolickiego powstają oczywiście także w miastach (fot. 20 i 22).

Odrodzenie się kościoła katolickiego było także ważnym wydarzeniem dla osób z trzeciego pokolenia. Narratorzy, którzy uczyli się języka polskiego, często poszukiwali kontaktu z kulturą polską we wszystkich możliwych sytuacjach. Takim miejscem, gdzie młodzi Polacy mogli



Fot. 21. Budowa kościoła w Czkałowie



Fot. 22. Kościół w stolicy Kazachstanu – Astanie

poznawać kulturę swoich przodków, był także Kościół katolicki. Jak wiemy, kościoły katolickie w Kazachstanie oprócz funkcji duchowej były i są także prężnymi ośrodkami propagowania kultury polskiej. Odbywają się tam kursy języka polskiego, wspomina się o świętach świeckich obchodzonych w Polsce, a dla dzieci organizowane są wyjazdy kolonijne do Polski. Godnym podkreślenia wydaje się

fakt, iż w niektórych rodzinach to właśnie dzięki dzieciom rodzice wstąpili do wspólnoty katolickiej. Oczywiście nie wszystkie dzieci uczestniczyły i uczestniczą w życiu Kościoła katolickiego. Jak już wspominałam, niektóre z nich nie miały możliwości, inne nie czuły takiej potrzeby.

4.3.1.2. Symbole i pomniki kultury kazachstańskich Polaków

Wszystkie badane osoby z pierwszego pokolenia mniej lub bardziej możemy zakwalifikować do typu tożsamości kulturowej, który określiłam jako „Polak-katolik”. O znaczeniu religii dla osób z pokolenia dziadków mówiłam niejednokrotnie. W domu każdej osoby badanej z tego pokolenia są święte obrazy przywiezione jeszcze przez ich rodziców z Ukrainy (fot. 23 i 24). Podobnie u osób z drugiego pokolenia także widziałam święte obrazy, które dostały od swoich rodziców.

Innymi symbolami kultury przodków w domu narratorów są modlitewniki oraz książki w języku polskim. Chociaż tego typu



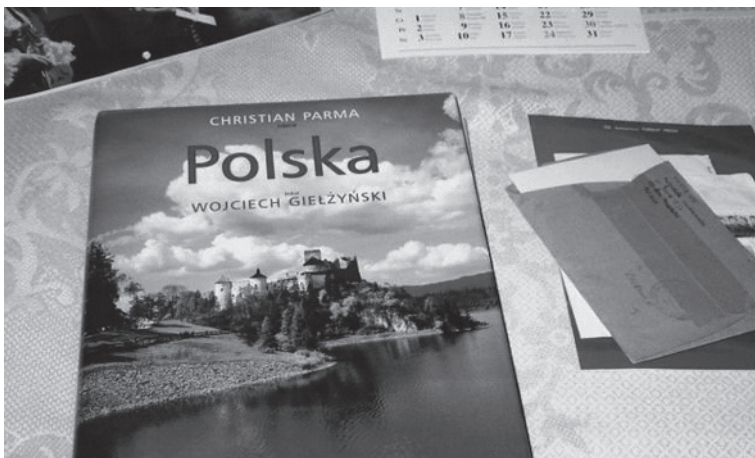
Fot. 23 i 24. Obrazy święte przywiezione z Ukrainy

przedmioty w odróżnieniu od obrazów świętych widziałam zaledwie w kilku domach. Częściej możemy spotkać książki polskich autorów w języku rosyjskim. Najczęściej są to utwory H. Sienkiewicza. Na zdjęciu widzimy książki, które rodzina Dobrzańskich przechowuje jako pamięć o przodkach (fot. 25).

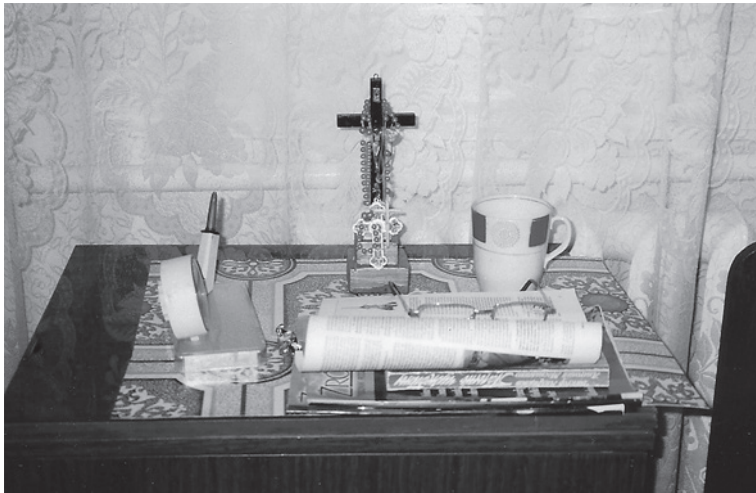


Fot. 25. Książki przywiezione z Ukrainy: J. I. Kraszewski, *Matka Królów* (czasy Jagiellonów), Nakładem M. Glucksberga, 1897; *Historia naturalna. Kurs niższy. Ułożony podług zbiorowisk przez B. Dyakowskiego*, Kijów 1817, Nakładem Rady Okręgowej, w czwartym roku wielkiej wojny, w pierwszym wyzwolenia; *Wybór modlitw. Z roku 1858*, Dozwolono cenzurą w 1869 roku, Nakładem Gebethnera i Wolffa; A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, 1954, wyd. „Czytelnik”, Warszawa 1954.

Po zniesieniu żelaznej kurtyny sprowadzanie książek i czasopism przestało być problemem. W miejscowych ośrodkach kultury oraz przy kościołach powstają polskie biblioteki z bogatą literaturą (fot. 26 i 27).



Fot. 26. Książka o Polsce, kalendarz katolicki, listy od rodziny z Polski



Fot. 27. Stół w domu pani Olesi, na zdjęciu między innymi czasopismo katolickie „Źródło”

Bardzo interesująco przedstawia się kolejne zdjęcie (fot. 28): na ścianie wiszą dwa kalendarze: jeden państwowy kazachstański, drugi – katolicki z portretem Jana Pawła II (dwa kalendarze obok siebie widziałam w wielu polskich rodzinach). Kolejne dwa obrazy na tym zdjęciu również mają międzykulturowy charakter: na górze widzimy obraz *Ostatniej wieczerzy*, a w centrum kazachstańskie brzozy.



Fot. 28. Fragment ściany w domu rodziny przesiedleńców (II pokolenie), Konstantinowka

Oprócz przedmiotów, które opisałam wyżej, we wsiach zbudowanych przez przesiedleńców możemy zobaczyć także symbole kultury pierwszych kazachstańskich Polaków w zachowanych elementach „architektury”, które nazywam „pomnikami”. Do tych pomników należą studnie i ziemianki (fot. 29). Ziemianki z 1936 roku obecnie możemy zobaczyć głównie w mniejszych miejscowościach. Niektóre z nich, jak na fotografii 7, nie utraciły swojej funkcji – są domami mieszkalnymi.



Fot. 29. „Stalinka” – ziemianka z 1936 roku, Konstantinowka
(w początkowym okresie w takich chatach mieszkało nawet ok. 10 osób)

Takich „domów mieszkalnych” pozostało bardzo mało. Od lat sześćdziesiątych, kiedy zaczęto budować większe mieszkania, ziemianki są wykorzystywane latem jako kuchnie, a w zimie przechowuje się tam produkty żywnościowe. Na zdjęciu poniżej (fot. 30) widzimy „dobudowany” do ziemianki dom. Według tego wzoru budowano większość mieszkań.



Fot. 30. Ziemianka z 1936 roku oraz dom zbudowany w latach sześćdziesiątych, Konstantinowka

Na następnym zdjęciu (fot. 31), które było wykonane pod koniec lat sześćdziesiątych, możemy zobaczyć dom podobny do tego, który przedstawia fotografia 30.



Fot. 31. Dom polskiej rodziny, Konstantinowka, lata siedemdziesiąte

Kolejne zdjęcie, wykonane w tym samym czasie, przedstawia wnętrze jednego z pokoi tego domu.



Fot. 32. Wnętrze dużego pokoju, Konstantinowka, lata siedemdziesiąte

W wielu domach meble były wykonywane ręcznie (jak szafka i stół na powyższym zdjęciu). Podobnie ręcznie wykonywano poduszki, ozdobne serwetki. Obecnie ten zwyczaj

zanikł, dlatego taki wystrój możemy zobaczyć tylko w nielicznych domach osób starszego pokolenia. Osoby z pierwszego pokolenia uczyły się haftowania od swoich rodziców. Obecnie, gdy można „kupić wszystko w sklepach”, coraz mniej rzeczy wykonuje się ręcznie.



Fot. 33. „Zderzenie epok” – ziemianka z 1936 roku i antena satelitarna

Ciekawy widok przedstawia kolejne zdjęcie (fot. 33). Gdy przyjechałam do Konstantinowki, miałam wrażenie, że w tej wsi przez kilka dziesięcioleci nic się nie zmieniło. Nic bardziej błędnego. Obecnie mieszkańcy nawet najmniejszej wsi mogą „podróżować po świecie”, nawet jeśli nie dosłownie, to za pomocą telewizji, która dociera wszędzie. Widok uwieczniony na zdjęciu ziemniaki z 1936 roku i anteny satelitarnej można by nazwać „spotkaniem dwóch epok”, jakże różniących się od siebie.

„Świadcami” czasów stalinowskich są także studnie. Jest to dość ważny symbol, mimo że te pierwsze studnie nie były robione rękoma przesiedleńców. Osoby badane, z którymi przeprowadzałam wywiad, opisując miejsce, w które zostały zesłane, mówiły: „Była tam tylko studnia i tablica z numerem.” Z czasem studnie stały się pamiątką po najcięższych czasach stalinowskich. Z większości z nich nadal ludzie biorą wodę, a z innych zrobili pomnik w sensie dosłownym – odrestaurowując je. Taką studnię zobaczyłam w wiosce Jasna Polana (fot. 35).

O historii i ludziach epoki stalinowskiej przypomina także cmentarz. Jest sakralnym miejscem dla przesiedleńców i ich potomków. Odkryłam to odwiedzając małe miejscowości zamieszkiwane przez Polaków, w których cmentarz jako sacrum funkcjonuje do tej pory.



Fot. 34. Studnia z 1936 roku, Konstantinowka



Fot. 35. Odrestaurowana studnia z 1936 roku,
Jasna Polana

Panuje tu bowiem niepisana zasada, iż nie wolno nigdy nic wziąć z cmentarza. W odróżnieniu od podobnych miejsc w miastach czy większych miejscowościach zasada ta jest niezwykle srogo przestrzegana i jest dla mieszkańców wsi czymś oczywistym. Dlatego też bez obawy pozostawiają otwarte drzwi z różnorodnym sprzętem używanym przy pochówku i sprzątaniu. Kolejnym ważnym wskaźnikiem owej świętości miejsc pochówku jest niezwykła solidarność mieszkańców w sytuacjach, gdy bliskie osoby zmarłych nie mogą przyjechać, by posprzątać groby; często osoby mieszkające w pobliżu (które jedynie znały zmarłego) dbają o groby za nieobecnych. Innym zjawiskiem ukazującym ważność tego miejsca jest fakt, iż osoby z pierwszego pokolenia zastrzegają, że chcą być pochowane na cmentarzu znajdującym się obok wsi, do której zostali przesiedleni, nawet jeśli już od dawna tam nie mieszkają. Gdy dochodzi do takich sytuacji i rodzina przywozi zmarłego do rodzimnej miejscowości, to cała wieś idzie pożegnać tę osobę. W każdej kulturze obowiązuje szacunek dla osób zmarłych. Mówiąc o cmentarzu kazachstańskich Polaków,



Fot. 36. Symboliczna kapliczka, cmentarz w Konstantionowce

chcę zaznaczyć, iż w tym przypadku nie chodzi jedynie o ten zwyczajowy szacunek. Cmentarze te były także jedynym miejscem, gdzie w trudnych czasach stalinowskich Polacy mogli

manifestować swoją religijność. Władze sowieckie nie zabraniały stawiać krzyży na grobach zmarłych. Zastanawiając się nad symboliką, Sławoj Szynkiewicz zauważa, iż cmentarz kazachstańskich Polaków „pełnił funkcję granicy między swojskością i obcą przestrzenią. Jednocześnie zastępował on wiejskie centrum sakralne”⁸⁸⁰. Na Ukrainie takim „miejscem sakralnym” był krzyż lub kapliczka w centrum wsi⁸⁸¹. Ze zrozumiałych względów we wsiach, które Polacy zbudowali po przesiedleniu, takiego symbolu nie mogli umieścić w centrum wsi, więc „przeniesiono go” na cmentarz, gdzie nie obowiązywała cenzura religijności. Cytowany autor wspomina o centralnym punkcie cmentarza, który symbolizował krzyż⁸⁸². Taką symbolikę, którą zaobserwowałam na cmentarzu w Konstantinowce, możemy zobaczyć na poniższym zdjęciu.



Fot. 37. Tablica na cmentarzu w Konstantinowce z nazwiskami osób poległych w II wojnie światowej; wśród nazwisk: Palaszyński O., Dobrzański G., Żukowski K., Nowosiłski W., Popławski R., Paciurkowski R., Rudkowski R., Śliwiński F., Sokołowski S., Falkowski I., Falkowski T., Żukowski S., Jakubowski A.

⁸⁸⁰ S. Szynkiewicz, *op. cit.*, s. 251.

⁸⁸¹ *Ibidem.*

⁸⁸² *Ibidem.*

4.3.1.3. Tradycje kazachstańskich Polaków

Jak już niejednokrotnie wspominałam, najważniejszymi świętami dla osób z pierwszego pokolenia były święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Potrawami charakterystycznymi dla świąt Bożego Narodzenia była kutia, a dla Wielkanocy jajka, które farbowano, gotując w łupinie cebuli. Były to rodzinne święta, często organizowane właśnie przez osoby z pierwszego pokolenia, do których przyjeżdżały ich dzieci i wnukowie. Zwyczaj śpiewania kolęd nie przetrwał, natomiast często na rodzinnych świętach śpiewa się piosenki w językach polskim i ukraińskim, których osoby z drugiego pokolenia nauczyły się od swoich dziadków. Język polski, jak już wcześniej podkreślałam, przetrwał głównie w modlitwach. Dlatego też na pogrzeby zaprasza się starsze kobiety, które odmawiają modlitwy, zazwyczaj po polsku, rzadziej po ukraińsku czy rosyjsku. Ani razu nie udało mi się zaobserwować, by w odmawianiu modlitw na pogrzebie uczestniczyły osoby z drugiego lub trzeciego pokolenia. Sądzę zatem, iż w przyszłości ten rytuał może zaniknąć, tym bardziej że znaczenie tego zwyczaju było tak naprawdę szczególnie istotne w czasach, gdy nie można było zaprosić na pogrzeb księdza.

Wracając do rodzinnych świąt, należy wspomnieć o urodzinach. Obchodzenie imienin wśród osób z drugiego oraz trzeciego pokolenia nie było popularne. Niektórzy nawet nie rozumieli bądź nie zastanawiali się nad znaczeniem tego słowa. Wnioskuje o tym na podstawie niejednokrotnie zasłyszanego przeze mnie określenia osoby, która ma urodziny, *imieninikom*, co dosłownie znaczy – ten, który ma imieniny.

Natomiast świętem, które osoby z drugiego pokolenia obchodziły wraz z przyjaciółmi czy kolegami z pracy, był Nowy Rok. Co ciekawe, w wielu domach choinkę traktowano jako drzewko, które kojarzy się właśnie z tym świętem. Dlatego też w wielu domach choinkę przystrajano często po Bożym Narodzeniu.

Innym ważnym wydarzeniem rodzinnym, na które zapraszano nawet bardzo dalekich krewnych, było i jest wesele. W tradycyjnych polskich wsiach, w których mieszkali przesiadłeńcy, na wesele przychodziła cała wieś. Jeśli niektórzy nawet nie siadali później do stołu, to wychodzili popatrzeć na parę młodą, gdyż było to duże wydarzenie dla osób we wsiach, gdzie wszyscy dobrze się znali (fot. 38).



Fot. 38. W oczekiwaniu na młodą parę



Fot. 39. Pan młody prowadzony przez drużny i drużbów

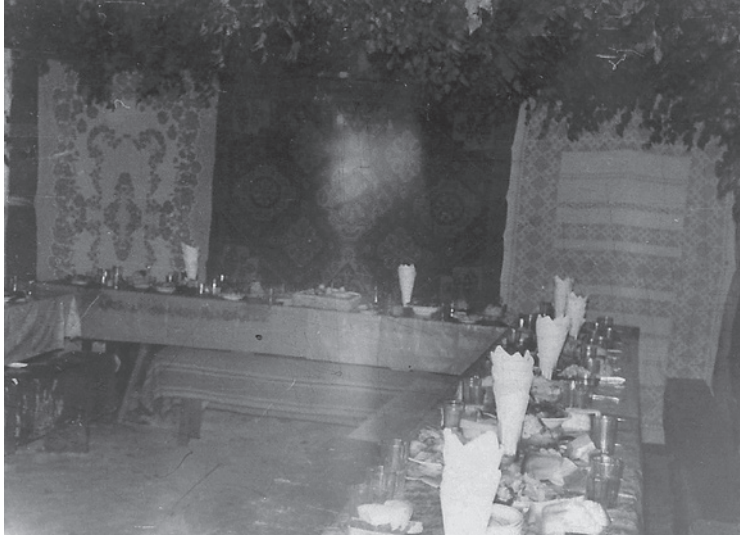
Parę młodą witano chlebem i solą. Chleb był specjalnie wypiekany na tę okazję przez wiejskie kobiety. Zwyczaj witania ważnych gości chlebem i solą pozostał żywy do dziś.



Fot. 40. Dzieci witające młodą parę chlebem i solą

Zwyczaj nakazywał, by wesele trwało jeden dzień w domu panny młodej, a drugi w domu pana młodego.

Stół weselny stawiano w przygotowanym na tę okazję dużym namiocie, który zdobiono gałęziami z brzozy i dywanami (fot. 41). W małych wsiach do tej pory istnieje taki zwyczaj. Natomiast w większych miejscowościach, a tym bardziej w miastach, wesela obecnie odbywają się w restauracjach. Chociaż, jak widzimy na zdjęciu nr 42, nawet wtedy dekoracja zaskakująco może przypominać tę sprzed trzydziestu lat – analogiczne ustawienie stołów, dywan i gałęzie brzozy.



Fot. 41. Stół weselny, Konstantinowka 1971 rok



Fot. 42. Stół weselny, Czkałowo 2000 rok

Natomiast współczesna ceremonia ślubna nie różni się od tych, które możemy zaobserwować w Polsce. Tak jak wszędzie, obecnie jest możliwość wzięcia ślubu nie tylko cywilnego (fot. 43), ale i kościelnego (fot. 44) – co jeszcze w latach osiemdziesiątych było niewykonalne.

Ponieważ wesela organizuje się w restauracjach, zanikł też zwyczaj świętowania przez dwa dni: w domach panny młodej i pana młodego. W polskich rodzinach na wsiach zachował się obyczaj oczepin oraz błogosławienia pary młodej przez rodziców. Praktykuje się też zwy-



Fot. 43. Ślub cywilny, Stiepnogorsk

czaje powszechne wśród innych narodowości. Należą do nich: „wykupiny panny młodej”⁸⁸³, „porwanie panny młodej”⁸⁸⁴, na wsiach też często odbywa się wozenie rodziców młodej pary na tacze, którą czasem ozdabia się kwiatami i balonami (fot. 45).



Fot. 44. Ślub kościelny, Jasna Polana



Fot. 45. Zabawy weselne

⁸⁸³ Przyjście do domu panny młodej drużbów wraz z panem młodym i symboliczne targowanie się z druhanami czy innymi bliskimi osobami panny młodej, by pozwoliły panu młodemu zabrać przyszłą żonę z jej domu.

⁸⁸⁴ Umowne uprowadzenie panny młodej przez młodzież i żądanie okupu od drużbów w postaci tańca bądź śpiewu.

4.3.1.4. Promowanie kultury polskiej w Kazachstanie

W poprzednim podrozdziale opisywałam zwyczaje, które przetrwały głównie dzięki osobom z pokolenia trzeciego lub były efektem kontaktu z innymi kulturami. W tej części chciałabym się skupić na bardzo istotnym zjawisku, jakim jest odrodzenie i promowanie kultury polskiej w Kazachstanie.

Jak już wspominałam, ważnym ośrodkiem kultury jest Kościół katolicki. Przy niektórych kościołach są nawet żłobki prowadzone przez zakonnice z Polski.



Fot. 46. Żłobek prowadzony przez zakonnice z Polski, Czałowo

Wychowanie w tych żłobkach nie ma charakteru *stricte* religijnego. Dzieci poznają tradycje związane z kulturą polską, przygotowują występy na różne święta. Są to rosyjskojęzyczne żłobki. Decyzję o nauce języka polskiego niektóre z tych dzieci podejmą dopiero w szkole.



Fot. 47. Symbole religijne i świeckie – żłobek prowadzony przez zakonnice z Polski, Czałowo

Obecnie powstaje coraz więcej organizacji i stowarzyszeń o charakterze świeckim, ale i one często w dużej mierze zawdzięczają swoje istnienie wsparciu, którego udziela im Kościół. Będąc w Jasnej Polanie, odwiedziłam takie miejsce promocji kultury polskiej. W Domu Polskim (fot. 48), jak nazwano to miejsce, mieści się biblioteka z bogatą literaturą w języku polskim, wypożyczalnia kaset wideo oraz sklep prowadzony przez Kościół. W miejscu tym odbywają się posiedzenia osób należących do stowarzyszenia polonijnego, zajęcia z języka polskiego dla dzieci. Organizowane są także święta religijne i państwowe dla najmłodszych.



Fot. 48. Dom Polski w Jasnej Polanie

Jednym z największych świeckich ośrodków polskiej kultury w obwodzie północno-kazachstańskim jest stowarzyszenie „Kopernik” z siedzibą w Małej Assamblii Narodów Kazachstanu ulokowanej w stolicy obwodu – Pietropawłowsku. (zdjęcie 49).



Fot. 49. Pietropawłowsk – „Mała assamblea”, Filia *Assamblei Narodów Kazachstanu* – organizacji promującej kulturę mniejszości narodowych w Kazachstanie, powołanej 1 marca 1995 roku

Stowarzyszenie „Kopernik” istnieje od 1997 roku. Jak powiedziała działaczka stowarzyszenia, z którą przeprowadziłam wywiad, „początkowo wszystko wychodziło od kościoła”. Ksiądz Z. Kotliński zaproponował osobom uczęszczającym do kościoła, by zaczęły się uczyć języka polskiego i zaprosił w tym celu nauczycielkę, której kościół opłacał drogę. W kościele narodził się pomysł założenia stowarzyszenia i tam też odbyło się pierwsze zebranie. Dzięki ogłoszeniu w telewizji i dzięki „poczcie pantoflowej” krąg zainteresowanych zwiększył się.



Fot. 50. Spotkanie osób działających w stowarzyszeniu „Kopernik” z księdzem i zakonnicami z Polski

Z czasem stowarzyszenie otrzymało pokój w budynku Małej Assamblei Narodów Kazachstanu, gdzie dotąd ma swoją siedzibę (fot. 51 i 52). Stowarzyszenie rozwijało się w szybkim tempie: „Dużo kościół pomagał w nauce języka, a później, kiedy przyszło coraz więcej dzieci, coraz więcej Polaków się zgłosiło, wtedy zgłosiliśmy się do ministerstwa i dali nam nauczycielkę. Na początku nie było stałego miejsca do nauki języka, póki nie otworzyli szkołę nr 17. Jest to szkoła Narodowych Jednoczeń, tam są różne klasy prowadzone w ojczystych językach: kazachskie, tatarskie, ormiańskie, czeczeńskie, razem 18. Nauczycielka



Fot. 51. Wnętrze siedziby polskiego stowarzyszenia „Kopernik”; na zdjęciu: portrety prezydenta Kazachstanu N. Nazarbijewa i ówczesnego prezydenta RP A. Kwaśniewskiego oraz mapa Polski

przyjeżdżała do nas z Bielska-Białej, później druga z Białej Podlaskiej, teraz już będzie trzecia, miejscowa, z obwodu koczetańskiego. Kiedy była nauczycielka z Polski, ona prowadziła zajęcia również dla dorosłych, dlatego wszystko co wiemy, jest dzięki niej. Tak powoli nasze stowarzyszenie się rozwijało, aż przerosło się w tak poważne, jakim jest obecnie” (Narratorka 5d).

Początkowo obchodzono święta wyłącznie religijne. Pierwsze kostiumy działaczki



Fot. 52. Skrawek ojczyzny – dekoracja w siedzibie stowarzyszenia „Kopernik”



Fot. 53. Święta Wielkanocne w stowarzyszeniu „Kopernik”

szły własnoręcznie (fot. 53). Z czasem zaczęto zamawiać coraz więcej kostiumów (fot. 55 i 56), już nie tylko na własne potrzeby, ale również dla dzieci uczących się w polskich klasach.

Działalność stowarzyszenia obecnie wspiera miasto, które finansuje między innymi festiwal kultury. Festiwal ten odbywa się jesienią, zatem członkowie stowarzyszenia mogą wówczas świętować 11 listopada (fot. 57). Innym ważnym wydarzeniem jest Kazachstańskie Święto Jedności Narodów Kazachstanu, które również odbywa się w czasie zbliżonym do ważnej uroczystości państwowej Polaków (3 maja). Wtedy działacze stowarzyszenia świętują to wydarzenie występami na temat Konstytucji Trzeciego Maja (fot. 55 i 56).

Pierwszy koncert członków stowarzyszenia odbył się w Święta Wielkanocne, kilka miesięcy po przeprowadzce stowarzyszenia do obecnej siedziby. Początkowo obchodzono wyłącznie święta religijne (fot. 53). Natomiast obecnie, jak widzimy, dla działaczy stowarzy-

szenia bardzo istotne są także polskie święta państwowe, o których wiedzą dzięki kontaktom z nauczycielami z Polski, wyjazdom, literaturze i polskiej telewizji. Działaczka stowarzyszenia zaznacza, iż obecnie coraz bardziej praca w stowarzyszeniu skupia się wokół dzieci: „Nasze dzieci uczą się polskiej historii, geografii, ogólnie teraz skierowaliśmy nasze działania bardziej ku dzieciom, a oni później nam to wszystko przedstawiają na koncertach” (Narratorka 5d). Dowiedziałam się, że większość dzieci, które jako pierwsze zaczynały uczyć się języka polskiego, obecnie studiuje albo już ukończyła studia w Polsce. Podobnie

niektórzy dorośli działacze także mają zamiar wyjazdu do „historycznej ojczyzny”; między innymi właśnie z tego powodu by, być bliżej swoich dzieci, które zdecydowały się w Polsce pozostać.



Fot. 54. Siedziba stowarzyszenia „Kopernik” – pierwsze stroje ludowe



Fot. 55. Święto Jedności Narodów Kazachstanu, Pietropawłowsk 1 maja 2003 roku, na zdjęciu: występ polskiego dziecięcego zespołu ludowego



Fot. 56. Rok Kardynała Wyszyńskiego (2001), występ polskiego zespołu ludowego



Fot. 57. Występ najmłodszych chórzystów na cześć 11 listopada

Na zdjęciu poniżej (fot. 58) widzimy panią Ewę i jednego z jej siedmiu prawnuków. Denis, chłopak, którego widzimy na zdjęciu, uczeń polskiego przedszkola. Czy będzie chciał uczyć się języka przodków, okaże się dopiero z czasem. Inna prawnuczka pani Ewy od kilku lat uczy się języka polskiego i już dwa razy była w Polsce na koloniach. Podobnie



Fot. 58. Pierwsze i czwarte pokolenie

jest z wnukami – jedna wnuczka ukończyła studia w Polsce, pozostali uczą się bądź ukończyli studia w Kazachstanie. Ta sama rodzina – różne drogi. Zatem nie wydaje się, by uczestnictwo najmłodszych Polaków w rodzimej kulturze zależało wyłącznie od rodziców. Rodzice mogą taką drogę pokazać, a czy dzieci będą chciały nią podążać – zależy wyłącznie od nich.

Podsumowując – pierwsze pokolenie zachowało wartości wyniesione ze środowiska rodzinnego. W pokoleniu dru-

gim mocną konkurencją okazała się szkoła. Osoby z pokolenia trzeciego po kryzysie wartości wyniesionych ze szkoły i niezbyt zdecydowanym pielęgnowaniu tradycji dziadków w domu rodzinnym zaczęły poszukiwać wartości same.

4.3.2. Podsumowanie. Trajektoria tożsamości kulturowej Polaków z Kazachstanu w świetle wybranych koncepcji teoretycznych

„Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze”

Jan Paweł II

Podrozdział ten jest próbą podsumowania interpretacji materiału badawczego, a zarazem głębszego zrozumienia tychże interpretacji dzięki odniesieniu się do myśli wybitnych znawców zagadnienia poruszanego w niniejszej pracy. Na początek podsumujemy dotychczasowe spostrzeżenia w ramach obszarów badawczych wyodrębnionych w niniejszej pracy tak, by spostrzeżenia te obejmowały wszystkie trzy pokolenia kazachstańskich Polaków.

Z badań wynika, iż środowiskami, które odgrywały największą rolę w kształtowaniu się tożsamości kazachstańskich Polaków, były dla osób z pokolenia dziadków przede wszystkim rodzina i Kościół (nawet wówczas, gdy formalnie nie było kontaktu z tą instytucją) oraz szkoła – o ile do niej uczęszczali.

Na osoby z pokolenia drugiego początkowo duży wpływ miała rodzina, następnie szkoła i rówieśnicy, natomiast w późnej dorosłości niektóre z nich zaczęły uczęszczać też do kościoła, powracając do tożsamości rodzimej; inne osoby pozostały przy dotychczasowej tożsamości.

Osoby badane należące do ostatniego, trzeciego pokolenia są najbardziej zróżnicowane pod tym względem. Początkowo możemy mówić o wpływie rodziny i szkoły, niemniej nie są to oddziaływania decydujące o kształcie terażniejszej tożsamości tych osób. Młodzi kazachstańscy Polacy już w wieku kilkunastu lat „wybierali” sobie tożsamość. Zatem niektórzy z nich wybrali tożsamość polską i wówczas możemy mówić o wpływie Kościoła katolic-

kiego na takie ich ukształtowanie. Inni natomiast przyjęli tradycje kultury rodzimej, ale nie na tyle, by mówić o mocnym zaangażowaniu się tych osób w ową kulturę. Jeszcze inni związali swoją tożsamość z kulturą dominującą w czasach ich dorastania (mam tu na myśli kulturę rosyjską odseparowaną od ideologii komunistycznej).

Model rodziny kształtowany w obrębie tych trzech pokoleń przeszedł transformację od autorytarnego do partnerskiego.

Odnosząc powyższe spostrzeżenia do podziału kultur zaproponowanego przez Margaret Mead, możemy dostrzec wiele ważnych prawidłowości. Wydaje się, iż pokolenie dziadków (I pokolenie) można przypisać kulturze postfiguracywnej. Osoby z pokolenia drugiego (dzieci) odpowiadają kulturze kofiguracywnej. Natomiast przedstawiciele z pokolenia wnuków zaliczyć można do kultury prefiguracywnej.

Zacznijmy od osób najstarszych (pokolenie pierwsze). Środowisko, w którym osoby te dorastały i żyły przez dłuższy czas, miało charakter społeczeństwa tradycyjnego, zamkniętego, przy czym owo „zamknięcie” wynikało zarówno z warunków, w jakich znaleźli się ci ludzie, jak i z tradycyjnej autorytarności. Dla osób badanych z tego pokolenia autorytetem byli rodzice bądź starsze osoby z najbliższego środowiska – krewni, sąsiedzi i dziadkowie.

Wraz ze zmianą pokolenia nie możemy od razu mówić o przejściu do kultury kofiguracywnej. Dzieciństwo osób z generacji drugiej miało w warunkach zbliżonych do tych, w których żyli ich rodzice. Aczkolwiek dostrzegam tu pewne zmiany. Osoby badane podkreślały, iż ich dziadkowie byli bardziej radykalni i konserwatywni niż ich rodzice. Sytuacja całkowicie ulega zmianie, gdy osoby te idą do szkoły, najpierw do wiejskiej, w której zaczynają dostrzegać rozbieżność pomiędzy wychowaniem rodzinnym a szkolnym oraz sygnałami od rówieśników. Następnie osoby te całkowicie opuszczają rodziną wieś i dom rodzinny i wyjeżdżają do szkół znajdujących się w miastach bądź większych miejscowościach. Od tego momentu wpływ ze strony środowiska rówieśniczego staje się coraz większy, powiększa się też znaczenie wychowania szkolnego. Okres adaptacji szkolnej krótko przed i po opuszczeniu domu rodzinnego jest okresem przejściowym dla osób funkcjonujących dotąd w kulturze postfiguracywnej, które z czasem stają się uczestnikami kultury kofiguracywnej. Mimo że rodzice wciąż są bardzo ważnymi postaciami, to jednak autorytet rodzicielski coraz bardziej staje się autorytetem „formalnym”, przez to iż rodzice coraz mniej mogą wpływać na decyzje i plany oraz zachowania dzieci, które znajdują się daleko od nich.

W ostatnim pokoleniu model rodziny uległ tak daleko idącej transformacji, że wpływ dziadków, a nawet rodziców na dzieci został mocno ograniczony. Dzieci te nie odczuwają również specjalnych różnic pomiędzy wychowaniem szkolnym i rodzinnym. O wejściu w kulturę prefiguracywną w ich przypadku zdecydowała transformacja ustrojowa. Uczenie się rodziców czy dziadków od dzieci (co jest charakterystyczne dla kultury prefiguracywnej) możemy dostrzec na płaszczyźnie właśnie kulturowej. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich rodzin. Przypomnijmy osoby badane z pokolenia drugiego, które zaznaczały, że np. wstąpiły do wspólnoty katolickiej za sprawą dzieci albo zaczęły gotować potrawy narodowe, które poznały dzięki dzieciom. Podobnie było w przypadku osób z pierwszego pokolenia. Ponieważ przez całe swoje życie były odseparowane od państwa narodowego i jego kultury, przez to zaczęły przypominać sobie, a nawet uczyć się, różnych tradycyjnych elementów kultury polskiej od swoich wnuków. Z pewnością są i inne płaszczyzny, na których dziadkowie i rodzice uczą się od młodszego pokolenia. Przykładem może tu być obszar nowoczesnych technologii i to wszystko, co wynika z szybko rozwijającej się cywilizacji.

Inną ważną zmianą, którą obserwujemy w młodym pokoleniu, jest zmiana rozumienia słowa „autorytet”. Dzięki mass mediom i literaturze dla przedstawicieli pokolenia trzeciego

krąg osób znaczących znacznie się poszerzył. Niemniej osoby te często utożsamiały autorytet z brakiem własnej indywidualności, ze ślepyim naśladowaniem innej osoby. Dlatego też mimo iż znajdowały cechy, które im imponowały, u osób spoza kręgu rodzinnego, zaznaczały, że nie chcą się do nikogo upodobić.

Reasumując – można stwierdzić, że rozważania będące owocem odwołania się do teorii M. Mead mogłyby sugerować, iż mamy do czynienia z ogromną przepaścią pomiędzy tożsamością kulturową dziadków a tożsamością kulturową wnuków. Sądzę, że tak jednak nie jest. Powyżej przedstawiłam sposób kształtowania się tożsamości kulturowej. To, że droga kształtowania się tożsamości u dziadków, rodziców i wnuków była odmienna, nie oznacza, iż „treść” tożsamości uległa daleko idącemu zróżnicowaniu. Do owej „treści” tożsamości, czyli do próby określenia identyfikacji kulturowej, wrócę w dalszej części tego rozdziału.

Analizując tożsamość kazachstańskich Polaków, powinniśmy pamiętać, iż specyfika jej wiąże się przede wszystkim z tym, że kształtowała się ona w warunkach „pogranicza kulturowego”. Zatem oprócz naturalnych środowisk mających znaczenie dla osób, które badałam, bardzo ważnym aspektem była konieczność kontaktu z różnymi kulturami, a przez to niejako „możliwość” wyboru tożsamości. W przypadku osób z pokolenia pierwszego wpływ rodziny oraz fakt zamieszkiwania przez dłuższy czas w społeczności zamkniętej spowodował, że osoby te identyfikowały się głównie z kulturą rodzimą. Większą różnorodnością cechują się dwa następne pokolenia.

Rezultatem obcowania z odmiennymi kulturami jest powstanie różnych typów tożsamościowych, które charakteryzowałam wcześniej. Spróbujmy odnieść te właśnie typy tożsamościowe do typologii opracowanych przez innych autorów. Jedną z takich typologii możemy odnaleźć u Antoniny Kłoskowskiej. Autorka przedstawia typy tożsamościowe w oparciu o kryterium relacji pomiędzy zjawiskiem identyfikacji narodowej a procesem przyswajania kultury, który to proces określa terminem „walencja”. Zaprezentowane przez A. Kłoskowską typy tożsamościowe (występowanie niektórych z nich zostało potwierdzone empirycznie, inne zaś zostały skonstruowane hipotetycznie) ukazuje opracowana przez cytowaną autorkę tabela:

Tabela 14. Identyfikacja narodowa a kulturowa walencja

Identyfikacja narodowa \ Walencja kulturowa	uniwalencja	biwalencja	ambiwalencja	poliwalencja
	integralna	1 **	2 **	3
podwójna	5	6 **	7 **	8 *
niepewna	9 **	10 *	11 *	12 *
kosmopolityzm	13	14 **	15 *	16 *

* – „związek hipotetyczny”

** – „związek potwierdzony danymi empirycznymi”

Pola 3,5 i 13 „zostaną prawdopodobnie kategoriami pusto spełnionymi”

Źródło: A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni...*, s. 129.

Ze względu na specyfikę środowiska, które badałam, nie jest możliwe jednoznaczne zakwalifikowanie typów skonstruowanych przeze mnie do obszarów powyższej klasyfikacji. Gdyby wziąć pod uwagę poczucie identyfikacji narodowej deklarowane przez kazachstańskich Polaków oraz kulturę uznawaną za własną, to w większości przypadków poza typem, który określiłam jako kosmopolityczny, nie zobaczylibyśmy żadnych różnic pomiędzy przedstawionymi przeze mnie typami. Większość osób bez wątpliwości deklarowało, że są Polakami i w związku z tym „naszą kulturą” jest kultura polska.

Teoretycznie mamy zatem do czynienia z integralną tożsamością i uniwalencją kulturową. Nawet w przypadku typu, który określiłam jako „Rosjanin”, również mamy do czynienia z integralną identyfikacją. Różnica polega jednak na tym, że „Rosjanin” identyfikuje się z narodowością odmienną i tym samym uważa za swoją kulturę odmienną od kultury przodków.

Spróbujmy się zastanowić nad tym, skąd takie zdecydowanie u większości osób w określaniu się jako Polacy, mimo że żadna z nich z Polski nie pochodziła. Powinniśmy pamiętać, iż osoby, które badałam, pochodziły głównie z miejscowości wiejskich, które przez dłuższy czas miały charakter zamknięty. Dlatego też tylko nieliczne osoby, które badałam, pochodziły z rodzin mieszanych. Po drugie w ZSRR mieliśmy do czynienia – używając określenia Z. Jesiewicza – z tożsamością tzw. „paszportową”. Autor ten dość szeroko opisuje ten termin, który między innymi oznacza deklarowanie narodowości (tj. polskości) dzięki wpisowi do paszportu⁸⁸⁵. Używam tego terminu jako pewnego rozumienia narodowości, której określenie nie tylko dla Polaków, ale i dla innych osób zamieszkujących ZSRR nie stanowiło szczególnych problemów i nie było powodem do refleksji. Mechanizm był nadzwyczaj prosty – narodowość dzieci zapisywano po ojcu (podkreślam – zapisywano w paszporcie). Oczywiście osoba, która ukończyła 16 lat, mogła wybrać narodowość matki, ale nie było to powszechnie praktykowane. Poza tym w moich badaniach większość osób nie pochodziła z rodzin mieszanych, zatem wątpliwości co do narodowości nikt nie miał. Oprócz dwóch osób (przy czym jedna z nich utraciła dotychczasową identyfikację z polską narodowością w wyniku kryzysu tożsamościowego) badani zadeklarowali, że są Polakami. Natomiast gdy rozpatrywałam poszczególne obszary, wyraźnie można było zauważyć u niektórych osób, że dostrzegają one dużą różnicę pomiędzy Polakami z Polski a sobą.

Kwestia kolejna – Polacy kazachstańscy byli oderwani od państwa narodowego, dlatego też stopień uczestnictwa w kulturze polskiej z przyczyn od nich niezależnych (między innymi brak wiedzy) jeszcze do niedawna był znikomy. Jak pamiętamy, ograniczał się głównie do obszaru religijnego. Przy czym nawet ten obszar zawężał się do świętowania tylko najważniejszych świąt, w tym wypadku przyczyną także była niewystarczająca wiedza, co wynikało z braku kontaktu z Kościołem katolickim. Natomiast osoby z każdego pokolenia są „osobami pogranicza” i – jak wynika z badań – uczestniczą w kulturze innych narodowości. Na przykład Polacy z pierwszego pokolenia uczestniczyli w kulturze ukraińskiej oraz poniekąd rosyjskiej, Polacy z drugiego i trzeciego – w rosyjskiej i ukraińskiej, w mniejszym stopniu kazachskiej. Niemniej za swoją uważają kulturę polską, w której nie zawsze w pełni mieli możliwość uczestniczyć. W tym wypadku trudno mówić o uniwalencji. Weźmy pod uwagę np. taki obszar jak język – wyraźnie możemy zauważyć biwalencję, a nawet poliwalencję, np. na poziomie deklaracji chęci nauki języka u młodszego pokolenia. Dlatego też, by

⁸⁸⁵ Z. Jasiewicz, *Wymiary kultury i tożsamości etnicznej i narodowej* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *op. cit.*, s. 514.

pokazać poczucie tożsamości kulturowej, proponuję rozpatrzyć je w kontekście także innej typologii zaproponowanej przez J. Nikitorowicza⁸⁸⁶.

Autor ten wyróżnił następujące typy charakterystyczne dla osób mieszkających na pograniczu kultur:

1. Silna identyfikacja z dwiema kulturami (bikulturalizm, człowiek pogranicza).

2. Silna identyfikacja z dominującą kulturą (akomodacja, tożsamość negatywna do socjalizacji rodzinnej).

3. Silna identyfikacja z etniczną grupą mniejszościową (separacja, etnocentryzm, dążenie do zachowania własnej tożsamości, odnalezienie i zrozumienie siebie i własnej kultury, odbudowanie tożsamości).

4. Brak identyfikacji z którąkolwiek z grup, marginalizacja.

Typy wyróżnione przeze mnie można odnieść do wymienionej klasyfikacji następująco:

a) do pierwszej kategorii można zaliczyć typy, które określiłam jako: „Polak-homo sovieticus”, „Kazachstański Polak”;

b) do drugiej – „*Rosjanin*”;

c) do trzeciej – „Polak walczący o tożsamość”, „Polak uprawiający kulturę”, „Obywatel ziemi obiecanej”, „Polak-katolik”, „Człowiek pracy”, „Polak-emigrant”;

d) do czwartej kategorii typ, który określiłam jako „kosmopolityczny”.

Podkreślam, iż należy bardzo ostrożnie traktować powyższe porównywanie, ponieważ, określając typy tożsamościowe, zaznaczałam, że niektóre z nich: po pierwsze – są komplementarne, po drugie – jako kryterium przy konstrukcji stosowałam nie tylko identyfikację z kulturą, ale też uwzględniałam np. powód „wyboru” tożsamości. Dlatego też np. typ „Kazachstański Polak”, gdyby brać pod uwagę identyfikację z kulturą w dosłownym rozumieniu, należałoby zakwalifikować do trzeciej kategorii. Niemniej ze względu na to, iż tymi osobami rządzą dualistyczne uczucia, pozostawiam ten typ w kategorii pierwszej.

Wracając do powyższej klasyfikacji, możemy zauważyć, że najwięcej typów tożsamościowych skupia w sobie kategoria trzecia, określana przez J. Nikitorowicza jako „silna identyfikacja z grupą etniczną”. W przypadku moich badanych będzie to utożsamianie się z polską narodowością. Pozwala to stwierdzić, iż mimo licznych oddziaływań innych kultur oraz kryzysów wynikających z przemian ustrojowych, a także idących w ślad za tym kulturowych, identyfikowanie się z kulturą rodzimą może przetrwać lub odrodzić się w kolejnych pokoleniach. Jest to niezwykle ważne zjawisko, gdyż ukazuje, jak ogromne znaczenie może mieć kultura rodzima dla „człowieka pogranicza”.

Innymi trajektoriami jest identyfikowanie się z kulturą odmienną oraz rozproszenie tożsamości. W przypadku badanych przeze mnie osób wynikało to bądź z zaabsorbowania ideologią, kulturą innej narodowości, bądź z poczucia odrzucenia przez grupę etniczną. Moje obserwacje pozwalają jednak stwierdzić, iż w rodzinach takich osób także może dojść do odrodzenia się tożsamości kultury rodzimej w kolejnym pokoleniu.

Czy w takim wypadku powinniśmy się obawiać unifikacji kulturowej, której przyczyną może być globalizacja?

Trudno tu o jednoznaczną odpowiedź. Niemniej wcześniejsze rozważania wskazują, że przynajmniej w przypadku człowieka pogranicza globalizacja może nie tylko nie osłabić, ale odwrotnie – umocnić identyfikację z kulturą rodzimą.

⁸⁸⁶ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość...*, s. 86.

Przyjrzymy się nieco bliżej tej kwestii. Istnieją obawy, że procesy globalizacyjne ukształtują „cywilizację uniwersalną”. Termin ten przytaczam za S. Huntingtonem, który mianem cywilizacji uniwersalnej określa: „kulturowe jednoczenie się i coraz poważniejszą akceptację wspólnych wartości, przekonań, orientacji, zwyczajów i instytucji przez narody całego świata”⁸⁸⁷. Kultura globalna miałaby kształtować się na wzór Zachodu – kultury Europy i Ameryki (westernizacja⁸⁸⁸), przy czym częściej się mówi o ekspansji kultury amerykańskiej (amerykanizacja⁸⁸⁹). Z badań nie wynika, by kultura zachodnia miała jakieś głębsze znaczenie dla osób badanych. Odwrotnie – niektóre z nich wyraziły swoje niezadowolenie podyktowane tym, iż ich ojczysty język „niektórzy zaśmiecają zwrotami anglojęzycznymi”. Podobnie niekorzystnie jedna z narratorek wypowiedziała się odnośnie rozpowszechniania Macdonald'sów czy KFC, gdyż „polska kuchnia jest o wiele zdrowsza i smaczniejsza”. Obszary, gdzie możemy mówić o obecności kultury Zachodu, to muzyka, kino i literatura.

Niemniej w muzyce priorytetowe znaczenie dla osób badanych miał tak naprawdę styl, a nie język. Natomiast oglądanie filmów, jak i czytanie książek (które tak jak muzykę można zaliczyć głównie do rozrywki) jedynie mogą ilustrować elementy kultury zachodniej, nic jednak nie wskazuje na to, że mamy do czynienia z dyfuzją kulturową. Być może dlatego, iż oddziaływanie kultury przez tego typu bodźce nie trwa jeszcze zbyt długo. Kazachstan jest bardzo młodym państwem i tak jak i w innych republikach byłego ZSRR mamy tu do czynienia raczej z polaryzacją, a nie ujednocnianiem się kulturowym.

Bardzo wnikliwą interpretacją procesów zachodzących na terenie byłego ZSRR po jego rozpadzie jest pogląd S. Huntingtona: „W świecie jaki nastąpił po zakończeniu zimnej wojny, flagi bardzo się liczą, to samo dotyczy innych symboli kulturowej tożsamości, takich jak krzyże, półksiężycy, a nawet nakrycia głowy. Liczy się bowiem kultura, a kulturowa tożsamość jest tym, co dla większości ludzi ma najważniejsze znaczenie. Ludzie odkrywają nowe tożsamości będące często starymi, maszerują pod nowymi nieraz starymi sztandarami, wywołując wojny z nowymi – też niejednokrotnie starymi – wrogami”⁸⁹⁰. Wydaje się, iż ten cytat ilustruje to, co się stało i dzieje obecnie na terenie byłego ZSRR od roku 1992. Symbole państwowe mocarstwa, które czczono tam z niezmierną powagą, zostały zastąpione innymi, mającymi znaczenie dla autochtonów nowo utworzonych państw. To samo stało się z historią – jedna wspólna, dotychczas obowiązująca została okrzyknięta kłamstwem i zaczęły w każdym państwie powstawać inne „historie”, takie, które miały uczyć nowego patriotyzmu – patriotyzmu tych nowo utworzonych państw. Kolejna istotna kwestia to pojawienie się symboli religijnych. Były one w niektórych rodzinach i wcześniej, ale nie były tak widoczne. W rodzinach kazachstańskich Polaków do tej pory takimi symbolami były obrazy święte przywiezione jeszcze z Ukrainy, obecnie – co jest najbardziej wyraźnym znakiem „aktualności” kultury – w rodzinach tych pojawił się kalendarz katolicki. Powszechność zjawiska uczestnictwa Polaków w życiu wspólnoty katolickiej ukazuje wypowiedź jednego z moich narratorów: „ci, co wczoraj głosili ateizm, dziś idą do kościoła”. Po raz pierwszy od dziesięcioleci rodzice mogą ochrzcić swoje dzieci

⁸⁸⁷ S.P. Huntington, *op. cit.*, s. 77.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, s. 58.

⁸⁸⁹ P.L. Berger, S.P. Huntington (eds.), *Many Globalizations. Cultural Diversity In the Contemporary World*, Oxford University Press, New York 2002.

⁸⁹⁰ S.P. Huntington, *op. cit.*, s. 14.

w kościele. Młode pary nierzadko idą do chrztu przed własnym ślubem kościelnym, więcej – osoby, które przekroczyły czterdziesty rok życia, mimo iż były kiedyś ochrzczone przez „babkę”, przystępują ponownie do tej ceremonii, bo chcą, by je ochrzcił „prawdziwy ksiądz”. Tak samo starsze osoby decydują się na ślub.

Polska kultura zaczęła się odradzać w Kazachstanie przede wszystkim dzięki otwarciu granic. Przy czym to otwarcie powinniśmy rozumieć bardzo szeroko – wiąże się z tym pojęciem nie tylko „mobilność fizyczna”, ale także „podróże” za pomocą książek, czasopism, telewizji, Internetu. Jak widzieliśmy na zdjęciu, telewizja satelitarna dociera nawet do najmniejszych wsi w Kazachstanie. Zresztą w wielu miejscowościach zamieszkałych przez Polaków istnieje możliwość oglądania kanału polskiego „Polonia” przeznaczonego dla całej diaspory polskiej. Podobnie jest z dostarczaniem literatury, i to najróżniejszej. W Domu Polskim w Jasnej Polanie widziałam nie tylko książki na temat historii czy geografii polskiej, zobaczyłam tam także pozycje napisane przez znanych polskich dziennikarzy, polityków albo książki również w języku polskim, ale zupełnie z Polską nie związane, opisujące np. kulturę islamu. Wcale nie trzeba obecnie mieszkać w Polsce, by uczestniczyć pośrednio w kulturze czy polityce tego państwa. W tym miejscu należy podkreślić, iż poważne zmiany dotyczące dotychczasowego uprawiania kultury wyrażają się w tym, że oprócz wzbogacenia wymiaru religijnego dzięki jego instytucjonalizacji pojawia się inny wymiar – świecki. Jak widzieliśmy, kultura to już nie tylko obchodzenie świąt religijnych, ale także wiedza o świętach państwowych oraz dostęp do aktualnych informacji dotyczących Polski.

Można oglądać polskie wiadomości, można chodzić do kościoła na polskie msze lub rozmawiać po polsku z nauczycielami czy osobami duchownymi. Osoby mające dostęp do Internetu mogą przeglądać polskie strony lub pisać e-maile zamiast listów. Coraz częściej listy, które „idą” około dwóch tygodni do Kazachstanu, zastępuje telefon, za pomocą którego od dawna rodzice mogą kontaktować się ze swoimi dziećmi mieszkającymi w Polsce. Obecnie coraz częściej osoby te nawiązują kontakt też za pomocą telefonii komórkowej, wysyłając sms-y, które są szybszym, współczesnym odpowiednikiem telegramów. Polska nie jest już tak daleka i nieosiągalna jak kiedyś. Zjawiska towarzyszące globalizacji spowodowały niezwykle duże zmiany w samoświadomości i funkcjonowaniu kazachstańskiej Polonii. Jak pisze Z. Jasiewicz, mniejszość etniczna Polaków przekształca się w mniejszość narodową – czyli taką, która jest świadoma związku z państwem narodowym⁸⁹¹. Badania moje pokazują, iż to stwierdzenie jest dość trafne, aczkolwiek stronię tu od generalizacji, gdyż poczucie związku z Polską nie jest charakterystyczne dla całej polskiej diaspory.

Z. Bauman w swoich licznych pracach ukazuje, że globalizacja jest szansą dla jednych i powodem wykluczenia dla drugich. Owszem – nieraz podkreślałam, iż nie wszyscy kazachstańscy Polacy chcą do Polski wyjechać, natomiast jest też wielu takich, którzy z różnych przyczyn nie mogą przeprowadzić się do Polski.

Zauważmy, że jedni, wyjeżdżając do Polski, coraz bardziej utwierdzają się w polskiej tożsamości, inni, decydując się zostać w Kazachstanie, zaczynają widzieć różnice zarówno między sobą a rdzennymi Polakami, jak i pomiędzy sobą a kazachstańskimi Polakami mieszkającymi w Polsce. Kiedy na wakacje przyjeżdżają z Polski studenci do rodzinnych kazachstańskich wsi, przez miejscowych są określani jako „Polacy”. Dla kazachstańskich

⁸⁹¹ Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna...*, s. 237.

Polaków osoby, które wyjechały do Polski, stają się bardziej „polskie”, tym samym stają się „innymi”.

W pracach poruszających zagadnienie tożsamości Z. Bauman współczesną tożsamość określa jako niepewną, zmienną – jako „maskę”⁸⁹², „oponę”⁸⁹³, koszulę⁸⁹⁴, które są zmieniane – które trzeba zmieniać. „Budowa tożsamości jest potrzebą powszechnie dziś odczuwaną i wzywają do niej, i zachęcają najbardziej wpływowe autorytety kulturowe; ale posiadanie tożsamości mocno osadzonej i na zmiany odpornej, »tożsamości na całe życie«, okazuje się rychło nie przewagą, lecz zawadą w życiu człowieka, który nie panuje w pełni nad okolicznościami swej życiowej wędrówki – kulą u nogi utrudniającą ruchy – balastem, który trzeba wyrzucić za burtę, by wolność ruchów odzyskać”⁸⁹⁵. Sądzę, że takie rozumienie może być zbyt pesymistyczne, gdyż przynajmniej w tak małym odcinku rzeczywistości, który badałam, miałam do czynienia z sytuacją zgoła odmienną. Być może właśnie dlatego, że osoby przeze mnie badane znalazły się w dość specyficznym kontekście kulturowym. Zauważyłam, iż osoby, które przyjechały do Polski na studia, z całych sił próbowały „budować lub odbudowywać tożsamość kulturową na stałe”. Skąd taka determinacja? Sądzę, że mamy tu do czynienia z dwoma zjawiskami uzupełniającymi się wzajemnie.

Po pierwsze osoby te, mieszkając w Kazachstanie, przyzwyczyły się, iż są traktowane przez innych jako Polacy, za takich też się uważały. W momencie, gdy przyjechały do Polski, z otoczenia odbierały sygnały zgoła odmienne – przez rdzennych Polaków nie byli za Polaków uważani, gdyż w tym państwie większą rolę w potocznym rozumieniu dla określenia tożsamości odgrywa kraj, w którym osoba się urodziła, a nie „więzy krwi”. Ta sytuacja spowodowała napięcie w dotychczasowej koncepcji rozumienia tożsamości u kazachstańskich Polaków.

Po drugie sytuacja ta była niekomfortowa dla repatriantów z powodu odczuwanego odrzucenia, gdyż nie tylko czuli się od rdzennych Polaków inni, ale także gorsi. Przypomnijmy sobie np. relację pani Ani, która wiedząc, iż jest traktowana jako „osoba ze Wschodu”, jednocześnie spotkała się z opiniami, że „osoby ze Wschodu są nielubiane”, ponieważ „ze Wschodu przyszła wojna”. Zjawisko to najlepiej ilustruje teoria, którą odnajdujemy u Ervinga Goffmana – osoby te czuły się napiętnowane. Przypomnijmy, terminem „piętna” Goffman określa „atrybut dotkliwie dyskredytujący, przy czym – dodaje autor – należy mieć świadomość, że w tym miejscu przydatny jest tak naprawdę język relacji, a nie atrybutów”⁸⁹⁶. Ponieważ sam w sobie atrybut, który może dyskredytować jedną osobę, wcale nie musi być dyskredytującym dla osoby, która znajduje się w innym otoczeniu, w innej sytuacji⁸⁹⁷. Takim „piętnem” w przypadku Polaków przyjeżdżających do Polski był **język** oraz **miejsce pochodzenia**. O ile miejsca pochodzenia zmienić kazachstańscy Polacy nie mogli, to z językiem sprawa wyglądała inaczej. Takie rozumowanie tłumaczyłoby, dlaczego młodzi Polacy z Kazachstanu dążyli do asymilacji językowej. Przypomnijmy – po kilku latach zaczęli rozmawiać w języku polskim nie tylko z rdzennymi Polakami, lecz także między sobą. Pozbywając się dotkliwej właściwości poprzez doskonalenie języka polskiego, „przestawali być innymi”, co w tym kontekście oznacza – „przestawali być gorszymi”. Osobę „napiętnowaną” cechuje

⁸⁹² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 49.

⁸⁹³ Z. Bauman [w:] J. Naliwajko, *op. cit.*

⁸⁹⁴ Z. Bauman, *Życie na przemiał...*, s. 182.

⁸⁹⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 52.

⁸⁹⁶ E. Goffman, *Piętno, rozważania o zranionej tożsamości*, GWP, Gdańsk 2005, s. 33.

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

ambivalentne poczucie tożsamości⁸⁹⁸, co możemy zauważyć na przykładzie Narratorki 4w. Przypomnijmy – mimo że manifestuje ona całkowitą przynależność do grupy, jaką są rdzenni Polacy (czyli tych, których w terminologii teorii Goffmana można określić jako „normalnych”), osoba ta deklaruje, że również wśród swojej grupy (czyt.: w Kazachstanie, w Rosji) będzie się czuła jak u siebie. Podobnie jest z Narratorką 3w, która, mimo że wyrzeka się miejsca, w którym się urodziła, wciąż pozostaje związana z dotychczasową grupą „osób ze Wschodu”, co przejawia się między innymi wtedy, kiedy opowiada o różnicach w tradycjach kulturowych pomiędzy polskimi rodzinami w Kazachstanie a w Polsce. Narratorka stosuje określenie „Polacy” wtedy, gdy mówi o autochtonach z Polski, tak jakby Polacy z Kazachstanu Polakami nie byli. Ambivalencja w tych przypadkach dotyczy identyfikacji pomiędzy Polakami z Polski a Polakami z Kazachstanu.

Przykład „Walczącego o tożsamość Polaka” pokazuje jedną z trajektorii budowania tożsamości. Zjawiska, o których pisałam powyżej, związane są z kryzysem tożsamościowym. W przypadku kazachstańskich Polaków to właśnie kryzys jest tym momentem, kiedy osoby mogły zmienić swoją tożsamość bądź ją przewartościować. Takie momenty nie występują dość często w życiu człowieka. W przypadku kazachstańskiej Polonii dla pierwszego pokolenia wydarzeniem przełomowym było wysiedlenie, dla średniego pokolenia – pójście do szkoły oraz rozpad ZSRR, dla młodszego – rozpad ZSRR. Pierwsze pokolenie w trudnych warunkach jeszcze bardziej się utwierdziło w swojej polskości. „Deportacja w 1936 roku przyjęta została przez większość wysiedlonych, a także ich otoczenie jako dokonane z zewnątrz zakwalifikowanie przez władze do grupy polskiej. Wywiezienie oznaczało zatem rozstrzygnięcie spraw niejednoznacznych niekiedy w warunkach wyborów etnicznych i wyrwanie ze środowiska odbierającego polskość jako zagrożenie”⁸⁹⁹. Polakom na każdym kroku dawano do zrozumienia, że są inni, przy czym są „wrogimi Polakami”, chociażby dlatego, że pozbawiano ich wraz z Niemcami praw, które miały inne narodowości. Tak samo jak Niemcy byli zagrożeniem. Dopiero w latach 1944–1945 Polaków przestano traktować jako wrogów państwa i powołano ich do wojska (w tym czasie niektórzy z nich zdołali wrócić do Polski)⁹⁰⁰. Jednak ci, którzy nie opuścili granic ZSRR, wciąż pozostawali pod radziecką komendanturą, tym samym wciąż byli „inni”.

Uświadamianie swojej odrębności w tej grupie występowało także wtedy, gdy spotykali się z Polakami z Polski⁹⁰¹ albo gdy – jak pamiętamy z badań – odwiedzali ziemię, na której się urodzili – Ukrainę. Polacy ci nigdy nie przestali się uważać za Polaków. Zniesienie speciosiedlenia i odrodzenie się Kościoła dla osób z tego pokolenia spowodowało przejście od ukrytej praktyki religijno-kulturowej do jej jawnej manifestacji.

Kolejnym istotnym wydarzeniem, które dotknęło wszystkie pokolenia, ale przede wszystkim drugie i trzecie, jest rozpad ZSRR. Jedno ze zjawisk towarzyszących tym zmianom opisywałam wcześniej, mam na myśli upadek „żelaznej kurtyny” – zniesienie granic. O drugim wspominałam – oprócz możliwości rozwoju kultur mniejszościowych wraz z upadkiem ZSRR pręźnie zaczęły się rozwijać kultury autochtoniczne, szczególnie rozwój ten jest widoczny w obszarze religii i w obszarze języka, który S. P. Huntington trafnie określił „babelizacją”⁹⁰².

⁸⁹⁸ E. Goffman, *op. cit.*, s. 148.

⁸⁹⁹ Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna...*, s. 232.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

⁹⁰¹ *Ibidem*.

⁹⁰² S. P. Huntington, *op. cit.*, s. 200.

O ile pokolenie drugie i trzecie częściowo poddało się wcześniej dominującej kulturze (radzieckiej), o tyle obecnie dominująca kultura (kazachska) przez społeczność rosyjskojęzyczną jest uznawana za kulturę obcą. Tylko niektóre osoby badane deklarowały, że chciałyby się nauczyć języka kazachskiego, przy czym głównie dlatego, iż chciałyby rozumieć to, co mówią Kazachowie. Kultura rosyjska była poniekąd bliska niekazachskiej społeczności, gdyż była to kultura chrześcijańsko-słowiańska. Z czym innym mamy do czynienia w przypadku kazachskiej kultury – zupełnie odmienny język, inna religia. W tej sytuacji część osób pozostała przy wcześniejszej tożsamości, a część zaczęła powracać bądź poszukiwać korzeni. „Dla ludzi borykających się z kryzysem tożsamości liczą się więzy krwi, przekonania, wiara i rodzina. Lgną do tych, którzy mają podobnych przodków, religię, język, system wartości i instytucje, dystansują się natomiast od wszelkich odmienności”⁹⁰³. Sądzę, że jest to dość trafne spostrzeżenie. Być może dlatego też uczestnictwo w kulturze u osoby wychowującej się na pograniczu kulturowym, bądź u emigranta, jest często bardziej widoczne niż u osób mieszkających w państwie narodowym. Człowiek pogranicza dostrzega możliwość wyboru „tożsamości”, co stawia go przed koniecznością podjęcia decyzji i wzbudza refleksję.

Wracając do powyższych rozważań, chcę jeszcze raz przypomnieć koncepcję tożsamości pojawiającą w pracach Z. Baumana. Sądzę, iż przynajmniej w przypadku człowieka pogranicza, a ściślej – osób, wśród których prowadziłam badania, nie możemy mówić o tożsamości jako czymś „krótkoterminowym” i „tymczasowym”. Owszem – w przypadku niektórych osób badanych dostrzegliśmy metamorfozę tożsamościową. U innych być może nie było radykalnych zmian, ale były widoczne przewartościowania bądź ambiwalencja. Niemniej jednak zmiany te były skutkiem bardzo istotnych wydarzeń i przemian zewnętrznych. Niektóre osoby wyszły z kryzysu i utwierdziły się w swojej tożsamości, inne skierowały się ku tożsamości odmiennej (odeszły od kultury rodzimej), jeszcze inne przestały się identyfikować z jakąkolwiek narodowością, ale nie zerwały z kulturą. Zatem czy możemy mówić o tożsamości „łatwo zmiennej”? Nie sądzę. Każda z tych osób przeżywała poważne rozterki, aż odnalazła właściwą drogę. Myślę, że w przypadku tożsamości kulturowej możemy dostrzec pewne stałe elementy, które ją budują, takie na przykład jak religia, tradycje, język, identyfikacja narodowa. Oczywiście elementy te są o tyle stałe, o ile osoba nie przeżyje poważnego kryzysu. Względna stałość pewnych elementów nie neguje koncepcji procesualnego charakteru kształtowania się tożsamości, ponieważ zmienia się stosunek oraz znaczenia, jakie nadają osoby poszczególnym wartościom. Poza tym kultura rozumiana jako wartości i tradycje zaczerpnięte od przodków powinna zawierać podobne elementy, inaczej nie będzie mowy o dziedziczeniu tychże wartości i tradycji. Aczkolwiek to, że tradycje mogą być podobne, wcale nie znaczy, że muszą mieć takie same znaczenie dla wnuków, jakie miały dla dziadków – w tym właśnie przejawia się „niestałość kultury”.

Na koniec chcę podkreślić, iż wnioski, które pojawiły się w tej pracy, wyprowadzone zostały na podstawie narracji nielicznej grupy osób. Materiał badawczy, co prawda, został poszerzony dzięki obserwacji, niemniej jest to dość ograniczony teren badań. Dlatego też stronię od daleko idących generalizacji. Ukazuję wycinek rzeczywistości, który nawet nie musi odzwierciedlać całej Polonii kazachstańskiej. Jest jednak jednym z głosów opowiadającym o współczesności i to głosem – jak sądzę – ważnym, ponieważ tożsamość kulturową każdej społeczności budują jednostki.

⁹⁰³ *Ibidem*.

Zakończenie

Koncepcja koła hermeneutycznego, którą uczyniłam fundamentem, a zarazem ideą poszukiwań badawczych, uniemożliwia mi poprzestanie na odpowiedziach uzyskanych w toku interpretacji. Uwieńczeniem obranej drogi badawczej winny być pytania. Jednym z ważniejszych, które towarzyszyło mi przez cały proces badawczy, jest pytanie o kulturową tożsamość kolejnych pokoleń kazachstańskich Polaków. Wszystkie trzy pokolenia opisywane przeze mnie przeszły drogę od internacjonalizacji ku globalizacji. Kolejne generacje młodych Polaków zaczynają kształtować swoją tożsamość w zupełnie innej rzeczywistości. Jaką rolę w kształtowaniu się ich tożsamości odegra odradzająca się kultura kazachska? Czy kultura polska stanie się dla nich naturalnym środowiskiem, czy też obiorą oni zupełnie inną tożsamość, być może o charakterze globalnym?

Inne pytanie, które zadałam już w części teoretycznej, dotyczy przyszłości kultury polskiej w Kazachstanie. Problem ten wiąże się z poprzednim, gdyż przetrwanie odradzającej się kultury narodowościowej będzie zależało między innymi od stopnia zainteresowania się nią przyszłych pokoleń.

Wracając natomiast do grupy osób badanych, chciałabym postawić pytanie o przyczyny powstawania kryzysów tożsamościowych oraz o działania im zapobiegające.

Dylematy tożsamościowe przeżywane przez osoby, które w ramach repatriacji przyjechały do Polski, w wielu przypadkach były wynikiem braku porozumienia pomiędzy nimi a rdzennymi Polakami.

Jak wynika z niektórych narracji, wciąż mamy do czynienia z luką w wiedzy na temat losów kazachstańskich Polaków, którzy przez niektóre osoby uważane są za „Rosjan”. Większość badanych przeze mnie osób w wyniku głównie socjalizacji rodzinnej ukształtowało w sobie poczucie „bycia Polakiem”. Stąd po przyjeździe do Polski, spotykając się z odmiennym traktowaniem, doświadczali bolesnego rozczarowania. Wśród niektórych osób rozczarowanie to było tak ogromne, że doprowadziło do odstąpienia od identyfikacji narodowej oraz do porzucenia dotychczas uznawanych wartości.

Tego typu przeżycia, być może, byłyby mniej dramatyczne, gdyby nie inne źródła braku porozumienia, które korelują z wyżej przedstawionymi. W niektórych środowiskach w Polsce – jak wynika z badań – wciąż mamy do czynienia z antagonistyczną postawą wobec Rosjan. Tego typu postawa wydaje się wywodzić z pamięci i niechęci wybaczenia krzywd i zbrodni popełnionych przez władzę sowiecką. Nasuwa się zatem pytanie: dlaczego i jak długo wśród niektórych ludzi wciąż będzie panowała niechęć do osób nie mających nic wspólnego z historycznymi zbrodniami? Co zrobić, by historyczna przeszłość nie wpływała w tak negatywny sposób na teraźniejszość?

Globalizujący się świat ułatwia przejście pomiędzy granicami terytorialnymi, mimo to dialog międzykulturowy może wciąż utrudniać przekroczenie szeregu innych granic „zbudowanych” w umysłach ludzkich. Takie granice wynikają przede wszystkim z braku postawy otwartej na odmienne kultury, z niepodjęwania prób nawiązania dialogu w obawie przed innością. Umiejętność wchodzenia na pogranicza kulturowe, która wiąże się z wzajemnym wzbogacaniem się poprzez dialog, przy jednoczesnym zachowaniu wartości własnych⁹⁰⁴, staje się koniecznym warunkiem funkcjonowania współczesnego człowieka. Taki człowiek powinien posiadać kompetencje związane z wartością, jaką jest tolerancja. Kształtowaniem tychże kompetencji winna zająć się edukacja międzykulturowa, bowiem proces ten nie przebiega samoistnie⁹⁰⁵.

Wchodzenie na pogranicza kulturowe to także refleksja nad własną tożsamością. Osoby przeze mnie badane w kwestii identyfikacji narodowej zazwyczaj przyjmowały postawę albo-albo: „jestem Polakiem” bądź „nie jestem Polakiem”. Taka postawa również mogła być jedną z przyczyn kryzysu tożsamościowego, gdyż zauważając różnice pomiędzy sobą a rdzennymi Polakami, repatrianci z jednego stanowiska przechodzili na drugie, to znaczy przekonanie „jestem Polakiem” ustępowało na rzecz stwierdzenia „nie jestem Polakiem”. Sądzę, że repatriantom łatwiej byłoby odpowiedzieć na pytania o swoją tożsamość, gdyby zaakceptowali i przyjęli postawę „człowieka pogranicza”, tak jak uczyniły to niektóre z osób badanych, deklarując, iż są „Kazachstańskimi Polakami”. Dopiero świadomość przynależności do kultury przodków połączona ze świadomością związku z kulturą otoczenia, w którym te osoby urodziły się, dorastały, pozwoli na podtrzymywanie poczucia przynależności do nowego środowiska mimo dostrzeżenia występujących różnic.

Kolejna kwestia, którą chciałabym w tym miejscu poruszyć, wiąże się z przeżywaniem i radzeniem sobie jednostki z radykalnymi zmianami społeczno-kulturowymi. Jak już niejednokrotnie podkreślałam, każde pokolenie osób, które badałam, było świadkiem zmian traumatogennych. Przy czym potwierdza się stwierdzenie P. Sztompki, iż nawet korzystna zmiana może mieć charakter traumatyczny. Przykładem takiej zmiany może być możliwość repatriacji – wielu Polaków z Kazachstanu nie radzi sobie z adaptacją w nowym środowisku. O ile osoby deportowane utwierdzały się w swojej rodzimej tożsamości mimo licznych sankcji ze strony sowieckiego rządu, o tyle Polacy powracający do „ojczyzny przodków” tożsamość tę tracili bądź – podobnie jak ich dziadkowie – „walczyli” o nią.

Inną zmianą, która dotknęła wszystkie osoby badane, był rozpad ZSRR. Zaskakującym może wydawać się fakt, że w subiektywnym odczuciu narratorów ów przełom nie był postrzegany jako wydarzenie korzystne. Badania wykazują, iż tylko niektóre osoby z biegiem czasu uważają to wydarzenie za neutralne, większość natomiast wciąż postrzega je negatywnie. Wyzwolenie spod wpływów totalitarnych – pisze A. Szerląg – jest „procesem złożonym i długotrwałym. Człowiek funkcjonuje bowiem, przynajmniej w pierwszym etapie owego wyzwolenia, na pograniczu znaczeń, pochodzących ze starego i nowego porządku świata, co doprowadza niejednokrotnie do swoistej ambiwalencji w zakresie percepcji samego siebie i świata”⁹⁰⁶. Sądzę, że jednym z powodów takiego stanu rzeczy w przypadku badanych przez mnie osób jest fakt, iż rozpad ZSRR większość z nich odczuła nie tylko jako utratę dotychczas obowiązującego systemu aksjologicznego, lecz również jako utratę

⁹⁰⁴ A. Szerląg, *Ku międzykulturowości...*, s. 104.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

ojczyzny. Odnalezienie się w posttotalitarnej rzeczywistości wiąże się zatem z koniecznością refleksji tożsamościowej.

Wiele osób skorzystało z faktu, że upadek żelaznej kurtyny przyczynił się do odradzania kultur narodowościowych. Wówczas osoby takie zwróciły się ku tożsamości rodzimej, rekonstruując ją bądź budując od nowa. Inne, które nie miały możliwości kontaktu z odradzającą się kulturą narodową bądź zbyt mocno były utwierdzone w dotychczasowej tożsamości, wciąż odczuwają pustkę albo kierują się ku kulturze rosyjskiej.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, iż globalizacja, uważana przez wielu obserwatorów za źródło zagrożenia dla tożsamości kulturowej, w przypadku niektórych badanych przeze mnie osób miała wręcz odwrotny charakter. Nie zaobserwowałam tendencji ulegania kulturze Zachodu, natomiast niektórzy z narratorów właśnie dzięki procesom globalizacyjnym otrzymali szansę budowania tożsamości rodzimej. Bowiem „nieszczelność granic” umożliwiła nie tylko spotkania z inną kulturą. Dla osób mieszkających z dala od państwa narodowego jest to także możliwość kontaktu z kulturą przodków. Sądzę zatem, iż globalizujący się świat nie powinien kojarzyć się wyłącznie z zagrożeniem, jest to także świat licznych szans, z których powinniśmy uczyć się korzystać.

Bibliografia

- Ablewicz K., *Hermeneutyka i fenomenologia w badaniach pedagogicznych* [w:] S. Pałka (red.), *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Aleksander T. (red.), *Andragogiczne problemy współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.
- Anies G., *Deportirowanyje narody Kazachstana*, Arys, Ałmaty 1998.
- Abyłchożyn Ż.B., *Istoria Kazachstana. Biełyje piatna*, Kazachstan, Ałmaty 1991.
- Adamiak M., *Foucault i peryferie podmiotu*, „Przegląd Filozoficzny” 2002, Nowa seria, R. 11, nr 2 (42).
- Archiw przyzidenta republiki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, 1936–1956 g.g.*, Sbornik dokumentow, Kazachstan, Ałmaty 2000.
- Assambleja narodow Kazachstana: 10 let w mirie i soglasii, analiticeskij obzor*, Siewiero-Kazachstanskaja Nauczna Biblioteka, Informcyonno-bibliograficeskij otdiel, Pietropawłowsk 2005.
- Badowski R., *Polscy piewcy Kazachstanu*, Bernardinum, Pelplin 2004.
- Banaszak-Karpińska E., *Naród w perspektywie kultury. Biografia a tożsamość* [w:] I. Szlachcicowa (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Banaszak-Karpińska E., *Tożsamość jako kategoria badawcza*, [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Religia. Przekonania. Tożsamość*, „Socjologia” XXVI, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Barron J., *KGB. Tajna działalność sowieckich tajnych agentów*, MŁ & AB, Warszawa 1990.
- Bauman Z., *Wieczność w opałach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowoczesności*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, numer specjalny.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa, 1995.
- Bauman Z., *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

- Benton T, Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, DSWE, Wrocław 2003.
- Berger P.L., Huntington S.P. (eds.), *Many Globalizations. Cultural Diversity In the Contemporary World*, Oxford University Press, New York 2002.
- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, PWN, Warszawa 2004.
- Bierdinskich W., *Spiecposelecny. Politiceskaja sсыłka narodow sowietsoj Rossii*, Nowoje Litieraturnoje Obozrienije, Moskwa 2005.
- Błaszczyk M., Pluta J., *Tożsamość układu lokalnego a problem reintegracji* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Religia. Przekonania. Tożsamość*, „Socjologia” XXVI, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Bogusławski F., *Z kazachstańskich stepów do Sejmu RP*, Comandor, Warszawa 2005.
- Bokszański Z., *Tożsamość interakcja grupa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2005.
- Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H., *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1992.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań, 1998.
- Burszta W.J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, MUZA SA, Warszawa 2005.
- Burszta W.J., *Różnorodność i tożsamość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Butkiewicz K., *Halloween przez 365 dni w roku. Po co nam rzeczywistość* [w:] W.J. Burszta (red.), *Ekran. Mit. Rzeczywistość*, Twój Styl, Warszawa 2003.
- Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przekł. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2003.
- Chabior A., *Pytanie o tożsamość współczesnego człowieka*, „Edukacja” 2003, nr 2.
- Chmielewski A., *Dwa pojęcia jedności*, „Odra” 2003, nr 1.
- Ciesielski S., Hryciuk G., Srebrakowski A. (red.), *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Ciesielski S., *Kresy wschodnie II Rzeczypospolitej i problemy identyfikacji narodowej* [w:] S. Ciesielski (red.), *Przemiany narodowościowe na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Ciesielski S., Kuczyński A. (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Ciesielski S., *Polacy w Kazachstanie w latach 1940-1946. Zesłańcy lat wojny*, Oficyna Artystyczno-wydawnicza „W kolorach tęczy”, Wrocław 1997.
- Ciesielski S. (red.), *Przemiany narodowościowe na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi 1994.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., *Wkraczanie na pole badań jakościowych*, wprowadzenie do podręcznika, „Acta Universitas Nicolai Copernici” 1997.

- Diaczyński A., *Teraźniejszość i przyszłość polskiej diaspory w Kazachstanie* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Dołżenko G., *Wlijanije kulta licznosti I.W. Stalina na obsiesticwienno-politicieskuju. Socjalno-ekonomiceskuju i kulturnuju žyżn strany*, „Istoria Kazachstana” 2004, nr 5.
- Dubas E., *Zmieniająca się dorosłość. Od dorosłości konwencjonalnej ku dorosłości subiektywnej* [w:] E. Przybylska (red.), *Andragogiczne wątki, poszukiwania, fascynacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001.
- Dyczewski L., *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1.
- Dymow O., *Tiepło kazachstanskoj ziemi*, „Arys”, Ałmaty 1999.
- Dyrda T., *Samowychowanie jako wyzwalenie i umacnianie poczucia odpowiedzialności (rozważania z pogranicza filozofii, pedagogiki i andragogiki)*, T. Aleksander (red.), *Andragogiczne problemy współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.
- Dziemidok B., *Tożsamość narodowa a sztuka i nowe media w epoce globalizacji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 1.
- Dzwonkowski R., *Praca księży polskich w Kazachstanie po II wojnie światowej* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Erikson E.H., *Tożsamość a cykl życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Ertysbajew E., *Kazachstan i Nazarbajew. Logika pieriemien*, Elorda, Astana 2001.
- Frakfort-Nachmias Ch., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, J. Brzeziński (red. naukowy wydania polskiego), przekł. E. Hornowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Fitzpatrick S., *Everyday Stalinism. Ordinary Life In Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, USA 2000.
- Flis M., *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej* [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Nomos, Kraków 2004.
- Flis M. (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Nomos, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004.
- Gajda J., *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, cz. I, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Gajda J. (red.), *O nowy humanizm w edukacji*, Impuls, Kraków 2000.
- Gajda J. (red.), *Pedagogika kultury*, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Gałdowa A. (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Gawęcki M., Jaskulski J. (red.), *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*, Poznań–Ałmaty 1997.
- Gawęcki M., *Polacy w strukturze etnicznej postsowieckiego Kazachstanu* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.

- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2002.
- Giddens A., *Socjologia*, PWN, Warszawa 2006.
- Giza A., *Życie jako opowieść. Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*, PWN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, GWP, Gdańsk 2005.
- Granosik M., *Badania biograficzne i obserwacja uczestnicząca. W stronę zintegrowanego podejścia badawczego* [w:] Koczanowicz L., Nahirny R., Włodarczyk R. (red.), *Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, DSWE, Wrocław 2005.
- Grochmalski P., *Kazachstan. Studium politologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006.
- Grzelak J.Ł., Jarymowicz M., *Tożsamość i współzależność* [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, GWP, Gdańsk, 2000.
- Hammersley M., Atkinson P., *Metody badań terenowych*, przekł. S. Dymczyk, „Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Hlebowicz A., *Kościół katolicki w Kazachstanie. Polacy w Kazachstanie* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Rebis, Poznań 1997.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, MUZA S.A., Warszawa 2005.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przekł. J. Sikorek, cz. 1, PWN, Warszawa 2000.
- Iwanow M., *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*, PWN, Warszawa–Wrocław 1991.
- Jakob G., *Wywiad narracyjny w badaniach biograficznych* [w:] D. Urbaniak-Zajęc, J. Piekarski (red.), *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, „Studia i Materiały”, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Jakubowska-Malicka L., *Dylematy tożsamości Polaków z Kazachstanu* [w:] D. Lałak (red.), *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Żak, Warszawa 2007.
- Jakubowska-Malicka L., *Miejsce dla ojczyzn na pograniczu kulturowym* [w:] A. Kobyłarek (red.), *Wspólnota akademicka na pograniczu nauk humanistycznych. Analizy interdyscyplinarne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008.
- Jakubowska-Malicka L., *Radzenie sobie z kryzysem tożsamościowym w sytuacji przesiedlenia* [w:] J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobecki (red.), *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok 2009.
- Jakubowska-Malicka L., *Tożsamość jako narracja o auto/biografii* [w:] A. Kobyłarek (red.), *Wspólnota i różnica. Interdyscyplinarne studia, analizy i rozprawy*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Jakubowska-Malicka L., *Trajektoria autobiografii badacza*, tekst w druku.

- Jakubowska-Malicka L., *Uczenie się z biografii*, tekst w druku.
- Jakubowska-Malicka L., *Wirtualna tożsamość Internetowego Forum Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego* [w:] J. Semków, A. Kobylarek (red.), *Edukacja uniwersytecka w warunkach zmiany kulturowej*, Atut, Wrocław 2008.
- Jakubowski W., *Edukacja i kultura popularna*, Impuls, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- Jankowski H., *Tło socjolingwistyczne kazachskiej ustawy o języku* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Jasiewicz Z., *Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Jasiewicz Z., *Wymiary kultury i tożsamości etnicznej i narodowej* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Jerschina J., *Naród w świadomości młodzieży*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1978.
- Kalaga W. (red.) *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków 2004.
- Kalina-Prasznic U. (red.), *Regulowana gospodarka rynkowa*, Atut, Kraków 2003.
- Kalitko K., *Zamieszkiwanie przestrzeni wirtualnych. Miasto jako struktura wizualna* [w:] W. Kalaga (red.) *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków 2004.
- Kamińska M., *Nowy kształt. Cyberkomunikacja jako narzędzie przeformułowanych tożsamości usieciowionych* [w:] W. Kalaga (red.) *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków 2004.
- Kan G., *Istoria Kazachstana*, Arkaim, Ałmaty 2002.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.
- Kasonicz A., *Kak Polaki okazalis w Kazachstanie*, „Okzjetpes-Ekspress”, 26 kwietnia 1996 r.
- Kijas A., *Naród ukarany* [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *W stepie dalekim, Polacy w Kazachstanie*, Poznań–Ałmaty 1997.
- Kubica G., *Chwalebna polskość. Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych. Analiza narracji autobiograficznych* [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii kulturowej*, NOMOS, Kraków 2004.
- Klein N., *Fences and windows. Dispatches from the front lines of the globalization debate*, Vintage Canada 2002.
- Klein N., *No Logo*, Świat Literacki, Izabelin 2004.
- Klus-Stańska D., *Narracje w szkole* [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2001.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 2.

- Kłoskowska A., *Od pragmatycznych aspektów globalizacji i integracji kultur do wspólnot narodowych współczesnego świata*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 3.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981.
- Kłoskowska A., *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.
- Koczanowicz L., Nahirny R., Włodarczyk R., (red.), *Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, DSWE, Wrocław 2005.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna: Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 2004.
- Konarzewski K., *Jak uprawiać badania oświatowe*, WSiP, Warszawa 2000.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Świat Książki, Warszawa 2000.
- Kozakiewicz H., *Zwierciadło społecznego świata*, PWN, Warszawa, 1991.
- Kożynow W., *Prawda stalinskich riepriesij*, Algoritm, Moskwa 2006.
- Krajeński J., Lewowicki T., Nikitorowicz J. (red.), *Problemy współczesnej metodologii*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2001.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania, rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, PWN, Warszawa 1986.
- Kryśko W.G., *Etnopsychologia i międzynarodowe relacje*, Ekzamen, Moskwa 2002.
- Kuberska M., *To było życie. Wspomnienia z Kazachstanu 1936–1996*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968.
- Kulbajew, *Biełyje piatna istorii, Nasilstwiennaja deportacja narodow w Kazachstan*, „Naczniem s Poniedielnika” 2001, nr 27.
- Kubinowski D., Nowak M. (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Impuls, Kraków 2006.
- Kunce A., *Tożsamość i postmodernizm*, Elipsa, Warszawa 2003.
- Kurczewski J. (red.), *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu*, Trio, Warszawa 2006.
- Kuzembajuly A., Abil E., *Istoria Kazachstana*, Sołat, Sankt-Peterburg 2004.
- Kvale S., *InterViews, Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*, S. Zabiel-ski (przeł., red.), Trans Humana, Białystok 2004.
- Kwieciński Z. (red.), *Nieobecne dyskursy*, cz. III, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1993.
- Lejeune F., *Wariacje na temat pewnego paktu* [w:] R. Lubas-Bartoszyńska (red.), *O autobiografii*, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Universitas, Kraków 2001.
- Lenik S., *Tożsamość narodowa młodych Polaków*, WSP, Częstochowa 2002.
- Leppert R., Melosik Z., Wojtasik B. (red.), *Młodzież wobec (nie)gościnniej przyszłości*, DSWE, Wrocław 2005.
- Leppert R., *Tożsamość młodzieży w społeczeństwie naśladowczym* [w:] R. Leppert,

- Z. Melosik, B. Wojtasik (red.), *Młodzież wobec (nie)gościnnej przyszłości*, DSWE, Wrocław 2005.
- Levinson P., *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przekł. H. Jankowska, MUZA SA, Warszawa 2006.
- Lewiasz I.J., *Kulturologia*, Ajris Press, Moskwa 2004.
- Liwszin A., Orłow I., *Własť i obsistwo. Dialog w pismach*, ROSSPEN, Moskwa 2002.
- Lorenc W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Foucault, Lévinas, Rorty, Gadamer*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998.
- Łastawski K., *Od idei do integracji europejskiej*, WSP, Warszawa, 2003.
- Łobocki M., *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Impuls, Kraków 2005.
- Łobocki M., *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Impuls, Kraków 1999.
- Łoś-Nowak T., *Stosunki międzynarodowe. Teorie – Systemy – Uczestnicy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
- Malewski M., *Metody jakościowe w badaniach nad edukacją. Spór o metodologiczną komplementarność*, „Kultura i Edukacja” 1997, nr 1–2.
- Malewski M., *Teorie andragogiczne. Metodologia teoretyczności dyscypliny naukowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Mamzer H., *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2003.
- Mamzer H., *Tożsamość kulturowa w świetle społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, t. 2., Trans Humana, Białystok 2001.
- Maruszewski T., *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk 2005.
- Maruszewski T., *Pamięć autobiograficzna jako podstawa tworzenia doświadczenia indywidualnego* [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, GWP, Gdańsk, 2002.
- Maruszewski T., *Psychologia poznania*, GWP, Gdańsk 2001.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2000.
- Melosik Z., *Epistemologia postmodernizmu* [w:] Z. Kwieciński (red.), *Nieobecne dyskursy*, cz. III, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1993.
- Melosik Z., *Kultura „instant” – paradoksy pop-tożsamości*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2000, numer specjalny.
- Miller N., *Auto/biografia w badaniach nad edukacją i uczeniem się całożyciowym*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2003, nr 1 (2).
- Mozochin O.B., *Prawo na represji*, „Kuczukowo Pole”, Moskwa 2006.
- Munczajew Sz.M., Ustinow W.M., *Istoria Sowieckiego Gosudarstwa*, Norma, Moskwa 2002.
- Naliwajko J., *To, co najważniejsze, nie zostało jeszcze powiedziane*, wywiad z Z. Baumanem, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 1.
- Narody Kazachstanu, Encyklopedyczny sprawocznik*, Arys, Almaty 2002.

- Nazarbajew N.A., *Ewrazijskij Sojuz: idieji, praktika, pierspektiwy, 1994–1997*, wyd. FSRSiP, Moskawa 1997.
- Niedźwiecka A., *Pamięć autobiograficzna* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Nikitorowicz J., *Młodzież w procesie kreowania tożsamości kulturowej*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2000, numer specjalny.
- Nikitorowicz J., *Pluralizm i ekumenizm orientacji badawczych z perspektywy społeczeństwa wielokulturowego i tożsamości kulturowej* [w:] J. Krajeński, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz, (red.), *Problemy współczesnej metodologii*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2001.
- Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 2001.
- Nikitorowicz J., Sobecki M., Misiejuk D, (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna: konteksty edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok 2000.
- Nikitorowicz J., *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna” t 1, *Nauki o wychowaniu społecznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.
- Nikitorowicz J., *Wymiary edukacji w dobie globalizacji (edukacja regionalna, wielokulturowa, międzykulturowa)* [w:] J. Gajda (red.), *O nowy humanizm w edukacji*, Impuls, Kraków 2000.
- Nowak S., *Metodologia badań socjologicznych*, PWN, Warszawa 1970.
- Nowak-Dziemianowicz M., *Doświadczenia rodzinne w narracjach*, DSWE, Wrocław 2006.
- „O Polakach z Kazachstanu”, *Wystąpienie F. Bogusławskiego, prezesa stowarzyszenia na Zjeździe Polonii Świata w Krakowie, 1992* [w:] F. Bogusławski, *Z kazachstańskich stepów do Sejmu RP*, Comandor, Warszawa 2005.
- Olesen H.S., *Podmiot uczący się i „historia życia” – jakościowe podejście do badań nad uczeniem się*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2004, nr 2 (26).
- Olechnicki K., *Antropologiczne penetrację wizualnych przestrzeni rzeczywistości: fotografia jako narzędzie badawcze*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 3.
- Omarów A., *Internacjonalizacja – globalizacja. Dwa obrazy odnogo jawlenija*, „Mysl”, 2003, nr 3.
- Orla-Bukowska A., *Dwie kultury, dwa etosy. Być Amerykaninem i Polakiem* [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Nomos, Kraków 2004.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa 1984.
- Palka S., *Ilościowo-jakościowe badania pedagogiczne*, „Ruch Pedagogiczny” 1998, nr 1.
- Palka S. (red.), *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Pamuk O., *Śnieg*, przekł. A. Polat, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Parzymies S., *Polska wobec projektu traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej*, „Sprawy Międzynarodowe” 2003, nr 2.

- Patek A., *Polska diaspora w republice Rosji i Wspólnocie Niepodległych Państw* [w:] A. Walaszek (red.), *Polska diaspora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Patek A., *Polska diaspora w Rosji Radzieckiej i Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich* [w:] A. Walaszek (red.), *Polska diaspora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Pawlak J., *Odraczanie decyzji o tożsamości: problemy z dojrzałością emocjonalną jako przyczyna przedłużania moratorium* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Pawlak J., *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Pihan-Kijasowa A., *Realia zesłańcze a język Tomasza Zana* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Piekarski J., *O drugoplanowych warunkach poprawności praktyki badawczej w pedagogice – perspektywa biografii* [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Impuls, Kraków 2006.
- Pilch T., Bauman T., *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Żak, Warszawa 2001.
- Plewko J., *Polski kościół katolicki wobec diaspy* [w:] A. Walaszek (red.), *Polska diaspora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Podgórski M., *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-tnografii* [w:] J. Kurczewski (red.), *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu*, Trio, Warszawa 2006.
- Pryszmont M., *Ekлекtyzm metodologiczny, czyli interparadygmatyczne przygody badawcze*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2004, nr 1 (25).
- Przybylska E. (red.), *Andragogiczne wątki, poszukiwania, fascynacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001.
- Rifkin J., *Wiek dostępu, Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, przekł. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
- Rosner K., *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktywistycznego rozumienia tożsamości jednostki ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 3.
- Sadowski A., *Polacy a większości narodowe na wschodnich pograniczach* [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, t. 2, Trans Humana, Białystok 2001.
- Sałykżanow R., Ajekieszow N., *Samoidentyfikacja sowremennej mólodeży*, „Mysl” 2004, nr 7.
- Sapargalijew G., Djakow W., *Polacy w Kazachstanie w XIX wieku*, Czytelnik, Warszawa 1982.
- Sapargalijew G., *Jedni z pierwszych* [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*, Poznań–Ałmaty 1997.

- Semków J., *Edukacja a kryzys tożsamości współczesnego człowieka* [w:] I. Wojnar (red.), *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, Elipsa, Warszawa 2003.
- Skorny Z., *Cywilizacja konsumpcyjna*, „Problemy” 1991, nr 4.
- Smith L. M., *Biographical Method* [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi 1994.
- Sołżenicyn A., *Archipelag GULag*, „Nowe Wydawnictwo Polskie”, Warszawa 1990.
- Starnawski M., *Wybierając odpowiedzialność, odpowiadając za wybór. Rozmowa z Zygmuntem Baumanem*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2005, nr 2 (30).
- Stemplewska-Żakowicz K., *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego Ja* [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2001.
- Strelau J. (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, GWP, Gdańsk, 2002.
- Stroński H., *Deportacje polskiej ludności z Ukrainy do Kazachstanu w 1936 r. Przyczyny, przebieg, skutki* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Suchodolski B., *Wychowanie mimo wszystko*, WSiP, Warszawa 1990.
- Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Znak, Kraków 1998.
- Szerłaż A., *Fenomenologia obcego i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej* [w:] A. Szerłaż (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Impuls, Kraków 2005.
- Szerłaż A., *Ku międzykulturowości – aksjologiczne imponderabilia* [w:] A. Szerłaż (red.), *Edukacja ku wartościom*, Impuls, Kraków 2004.
- Szerłaż A., *Ku wielokulturowości, aksjologiczny sens wychowania w rodzinie na litewskim pograniczu kulturowym*, Impuls, Kraków 2001.
- Szerłaż A., *Międzykulturowość i jej edukacyjne konotacje*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2000, numer specjalny.
- Szerłaż A., *Narodowościowe zróżnicowanie litewskiej oświaty pod koniec XX wieku* [w:] A. Szerłaż (red.), *Wymiary współczesnej edukacji na Litwie. Wybrane aspekty*, Impuls, Kraków 2005.
- Szerłaż A. (red.), *Edukacja ku wartościom*, Impuls, Kraków 2004.
- Szerłaż A. (red.), *Wymiary współczesnej edukacji na Litwie. Wybrane aspekty*, Impuls, Kraków 2005.
- Szkudlarek T., *Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Socjologia wychowania* XIII, zeszyt 317, 1997.
- Szlachcicowa I. (red.), *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Szlachcicowa I. (red.), *Religia. Przekonania. Tożsamość*, „Socjologia” XXVI, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998
- Szlachcicowa I., *Trwanie i zmiana: międzygeneracyjne różnice w strategiach opracowywania zmiany* [w:] I. Szlachcicowa (red.), *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

- Szmyt W., *Zasady i kierunki polityki pomocy regionalnej w Unii Europejskiej* [w:] U. Kalina-Prasznic (red.), *Regulowana gospodarka rynkowa*, Atut, Kraków 2003.
- Sztalt K., *Tożsamość narodowa jako jeden ze sposobów klasyfikowania społecznej rzeczywistości* [w:] S. Szlachcicowa (red.), *Biografia a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002.
- Sztompka P., *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, PWN, Warszawa 2005.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.
- Szynkiewicz S., *Polacy kazachstańscy. Początki przystosowania się do środowiska* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie, Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Tesser A., Felson R.B., Suls J.M. (red.), *Ja i tożsamość, perspektywa psychologiczna*, tłum. A. Karolczak, GWP, Gdańsk 2004.
- Teusz G., *Logika konstruowania biografii w wywiadzie narracyjnym*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2002, nr 4 (20).
- Tobera P., *Niepokojąca nowoczesność*, „Kultura i społeczeństwo” 2000, nr 3.
- Trela-Mazur E., *Losy dzieci polskich w Kazachstanie, domy dziecka i szkoły w latach 1940–1946* [w:] S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie, Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Truchlińska B., *U podstaw pedagogiki kultury – myśl filozoficzna Bogdana Suchodolskiego* [w:] J. Gajda (red.), *Pedagogika kultury*, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Trzebiński J., *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2001.
- Trzebiński J. (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2001.
- Tylikowska A., *Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Trud rozwoju ku tożsamości i osobowości* [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Urbaniak-Zajęc D., Piekarski J., *Badania jakościowe, uwagi wprowadzające* [w:] D. Urbaniak-Zajęc, J. Piekarski, *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, „Studia i Materiały”, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.
- Urbaniak-Zajęc D., Piekarski J. (red.), *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, „Studia i Materiały”, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Urbaniak-Zajęc D., *Pedagogiczna perspektywa w badaniach narracyjno-biograficznych* [w:] L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, DSWE, Wrocław 2005.
- Urbaniak-Zajęc D., *W poszukiwaniu kryteriów oceny badań jakościowych* [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Impuls, Kraków 2006.
- Urbaniak-Zajęc D., *Wywiad narracyjny na tle innych technik wywiadu*, „Edukacja” 1999, nr (4).

- Ucher R., Bryant I., Johnston R., *Podmiot poznający w badaniach edukacyjnych (perspektywa postmodernistyczna)*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”, 2001, nr 2 (14).
- Ustawa z dnia 9 listopada 2000 roku – O repatriacji*, Dz.U. z 2004 r. Nr 53, poz. 532.
- Walaszek A. (red.), *Polska diaspora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Woodward K., *Identity and difference*, Sage Publications, Londyn 1997.
- Wojnar I. (red.), *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, Elipsa, Warszawa 2003.
- Wroczyńska J., *Wspólnota... i inni* [w:] M. Gawęcki, J. Jaskulski (red.), *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*, Poznań–Ałmaty 1997.
- Wyka A., *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Wyka A., *Ku nowym wzorom badań społecznych w Polsce, cechy badań jakościowych w ostatnich latach*, „Kultura i Społeczeństwo” 1990, nr 1.
- Zaręba E., *Badania empiryczne ilościowe i jakościowe w pedagogice* [w:] S. Pałka (red.), *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Zerkist R., *Globalizacja z pozycji nieliniejności*, „Mysl” 2003, nr 9.
- Zielińska H., *Postmodernizm a edukacja* [w:] Z. Kwieciński (red.), *Nieobecne dyskursy*, cz. III, Toruń 1993
- Zięba R., *Unia europejska jako aktor stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Zwierzchowski P., *Bóg, miłość, wolność, Kaczor Donald, enter: tradycyjne wartości i kultura popularna*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, nr 1 (9).
- Żakowski J., *Anty TINA, There Is No Alternative?, Sic!*, Warszawa 2005.

Materialy archiwalne

- Bajmahanow, zam. narkoma proswiesienija KazSSR, *Iz informacii narkomata proswiesienija KazSSR*, 7.01.1937, Ałma-Ata, APRK. F. 141. Op. 1. D. 12 263. L. 19-21., Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Brieżniew L., Sekretar' CK KP Kazachstana, *Postanowlenije siekretariata CK Kompartii Kazachstana, o rabotie partijnych organizacij w swiazi s postanowleniem CK PSS od 5 ijunia 1954 g. „O sniatii niekatorych ograniczenij w prawowom polożenii specposielencew”*, 5.08. 54, Sb. „Iz istorii nemcew Kazachstana, Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Churmuchamiedow Ch., Narkom zdrowoochranienija KSER, *Iz prikaza narkoma NUMER zdrowoochranienija KSER o miedycynskom obsłużywanii pieriesielencew*, 20.09.1936, APRK. F. 141. Op. 1. D. 12 263. L. 6-9., Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Kuzniecowa, Zaw. Sielchozotdielom Siewiero Kazachstanskogo obkoma WKP, *Sprawka sielchozoziajstwiennoego oddiela Siewiero Kazachstanskogo obkoma WKP (b)*, 15.02.1936, APRK.F.141.Op1.D. 12 289. L. 29-30, Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Miedwiedienko, Alechnowicz, Prikaz UMWD *Karagandinskoj oblasti o sniatii c ucieta spieczosielenija Polakow, pieriesielennyh w Kazachstan w 1936 g.*, 2.02.1956, g.Karaganda, GA KO. F. 239. Op. 1. D. 20. L.110. Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Passport Czkałowskiego rajona po sostojaniju na 1.01.1997*, Taincza.
- Sałowchowa O.A., *Nasilno pieriesielonnyje. Tragiedija i prozrienije*, Sbornik Archiwnych matieriałow, Akimat Siewiero-Kazachstanskog obłasti, Sowiet Wietieranow, SKGU, Pietropawłowsk 2002.
- Sklarienko, Zam. Priedsiedatiela obispolkoma, *Informacja Siewiero-Kazachstanskogo obispolkoma o prawach i obiazannostiach pieriesielencew*, 2.9.1936, GA g. Koksze-tau. F. 254. Op. 1. D. 22. L.71, Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Swiedinija o spieczosielencach Polakach i Niemcach, przybyszch iz Ukrainskoj SSR*, 27.06.1936, GASKO. F. P-22.OP.1.D.864. L.51., Archiw przyzidenta rzespubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.

- Szkele, Nacjalnik OMZ TP SKOU NKWD, *Pis'mo oddiela MTP NKWD po Siewiero-Kazachstanskoj oblasti ob. otpuskie spieczosielencom owosieji protiwo cyngotnych aparatow*, APRK.F.141.Op.1. D. 12 277. L.53., Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Tkacienko, Instruktor sielchozoddiela Kazkrajkoma WKP(b), *Informacja Sielskochozajstwiennogo oddiela Kazkrajkoma WKP(b)*, 1.12.1936, APK.F.141.OP.1.D.12 263.L. 1-5., Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wnukow, Zam. Nacz. Czkałowskiego PO MGB, letinant GB, *Iz sprawki Czkałowskiego Rajotdela MGB Kokcietawskomu Obkomu KP(b)K*, 10.10, 1952, APRK.F.708. Op.16/2. D.54. L.150-154, w: Archiw Prezidenta riezpubliki Kazachstan Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wołodzko, Zam. Narkomwnutdieł KazSSR, major gosbezopasnosti, *Iz pis'ma NKWD KazSSR o niedostatkach w socjalno-kulturnom obsłużywaniju spieczieriesielncew*, 14.03.1937, APRK. F. 141. Op. 1.D.12 277. L.51., Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wspomnienia W.P. Cycwero, *Siemja była głęboko wierujusiej*, Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wspomnienia F.I. Cycwero, *Obidy nie dierżu, no pomniu*, Archiw priezidenta republiki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wspomnienia A. K. Mizier (Skobowicz), *Trudnaja żyźń*, Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty 2000.
- Wospominanija N.L. Kotwickoj, *Nowaja rodina*, Archiw priezidenta riezpubliki Kazachstan, Iz istorii Polakow w Kazachstanie, „Kazakstan”, Ałmaty, 2000.

Netografia

- Położenije o Assambleje Narodów Kazachstanu*, z 26 kwietnia 2002 roku, nr 856, <http://www.mank-taldyk.kz/rus/docs/polassembly>, dostęp: 16.01.2007, godz.12.19.
- Bolz N., *Ekshibicjonizm on-line*, <http://wiadomości.onet.pl/1350745,720,1,1,kioskarz.html>, dostęp dnia 23.08.2006. godz.08.49.
- Cukiernik T., *Ze Lwowa przez Kazachstan do Berlina*, <http://www.tomaszcukiernik.pl/jan.htm> dostęp: 25.06.20007. godz. 12.58.
- Hut P., *Repatriacja z Kazachstanu – stan realizacja programu*, http://www.wspolnota-polska.org.pl/indeks.php?id=ak61125_3, dostęp: 18.03.2007, godz.14.17.
- Majkrzak H., *Kazachstan. Kraj i Kościół katolicki*, <http://scj.pl.misje/kazachstan/kazachstan.html>, dostęp: 20.03.2007 godz. 14.21.
- Małyje Assamblei, *Assamblea narodow Kazachstana*, <http://www.assembly.kz/small.shtml>, dostęp 16.01.2007, godz.12.55
- Pismanik M.G., *Sowieckaja szkoła i religija. Socjalno-gumanitarnyje znanja*, Moskwa 2000, <http://www.auditorium.ru/boks/288/indeks.html>, dostęp: 20.03.2007. godz. 09.53.
- Strategia Assambleji narodow Kazachstana na sriedniesrocznyj period (do 2007 goda) ot 26 apriela 2002 goda*, № 856, <http://www.mank-taldyk.kz/rus/docs/stratassembly> dostęp: 16.01.2007, godz.12.37.

Spis treści

Podziękowania	5
Wstęp	7

ROZDZIAŁ 1

Tożsamość kulturowa w kontekście tendencji globalizacyjnych

1.1. „Trajektoria” tożsamości kulturowej „człowieka pogranicza”	11
1.1.1. Tożsamość – definicja	11
1.1.2. Tożsamość zbiorowa	18
1.1.3. Tożsamość społeczna a tożsamość jednostkowa	20
1.1.4. Tożsamość narodowa. Nacjonalizm	23
1.1.5. Tożsamości kulturowa „człowieka pogranicza”	28
1.2. Tożsamość współczesnego człowieka w globalizującym się świecie	36
1.2.1. Wokół pojęcia globalizacji	36
1.2.2. Tożsamości globalne	44
1.3. Podsumowanie. Pytania o współczesne znaczenie tożsamości kulturowej	59

ROZDZIAŁ 2

Zarys historyczno-kulturowy życia kazachstańskich Polaków

2.1. Wstęp	61
2.2. Polacy w Kazachstanie przed rewolucją bolszewicką	63
2.2.1. Kazachstan pod panowaniem Rosji	63
2.2.2. Polityka przesiedlenia w carskiej Rosji	65
2.2.3. Wybitni polscy zesłańcy	67
2.2.4. Koniec carskiego imperium	69

2.3. Polacy w radzieckim Kazachstanie	71
2.3.1. Polityka bolszewików wobec ludności polskiej zamieszkującej Ukrainę	71
2.3.2. Deportacja 1936 roku – przyczyny i przebieg	74
2.3.3. Adaptacja Polaków na terenie Kazachstanu	79
2.2.4 Edukacja osób deportowanych	86
2.3.5. Kolejne fale deportacji	88
2.3.6. Zniesienie statusu specposiedlenia	91
2.4. Polacy w suwerennym Kazachstanie	95
2.4.1. Pieriestrojka. Droga Kazachstanu do suwerenności	95
2.4.2. Odrodzenie się kultury polskiej w Kazachstanie. Repatriacja	98
2.4.3. Kultura polska w Kazachstanie jako czynnik podtrzymywania tożsamości narodowej	103
2.4.4. Przecistawianie się kościoła katolickiego ateizacji	105
2.4. Podsumowanie. Od rusyfikacji i sowietyzacji ku tożsamości kulturowej	110

ROZDZIAŁ 3

„Tożsamość jako narracja o autobiografii” – metodologia badań własnych

3.1. Cel, problemy główne i teren badań	115
3.2. Model badań	116
3.3. Podłoże filozoficzno-metodologiczne badań auto/biograficzno-narracyjnych	118
3.4. Przebieg postępowania badawczego, obszary badawcze	125
3.5. Techniki zbierania materiału badawczego	129
3.6. Analiza, opracowanie wyników	137
3.7. Podsumowanie. „Trajektoria »ja« badacza” – moje miejsce w badaniach	140

ROZDZIAŁ 4

Tożsamość kulturowa kazachstańskich Polaków

4.1. Tożsamość kulturowa na tle biograficznym	145
4.1.1. Historie życia osób z „pokolenia dziadków”	146
4.1.1.1. Pani Olesia (Narrator 1 dd)	146
4.1.1.2. Pani Ludmiła (Narrator 2dd)	151
4.1.1.3. Pan Wiślański (Narrator 3dd)	153
4.1.1.4. Pani Ania (Narrator 4dd)	158
4.1.1.5. Pani Ewa (Narrator 5dd)	164
4.1.1.6. Podsumowanie	170

4.1.2. Historie życia osób z „pokolenia dzieci”	173
4.1.2.1. Pan Hipolit (Narrator 1d)	173
4.1.2.2. Pan Dobrzański (Narrator 2d)	178
4.1.2.3. Pani Helena (Narrator 3d)	182
4.1.2.4. Pani Ola (Narrator 4d)	187
4.1.2.5. Pani Walentyna (Narrator 5d)	189
4.1.2.6. Podsumowanie	194
4.1.3. Historie życia osób z „pokolenia wnuków”	197
4.1.3.1. Leonid [Narrator 1w]	197
4.1.3.2. Aleksander [Narrator 2w]	200
4.1.3.3. Tania [Narrator 3w]	204
4.1.3.4. Luba [Narrator 4w]	207
4.1.3.5. Eugenia [Narrator 5w]	213
4.1.3.6. Alicja [Narrator 6w]	216
4.1.3.7. Igor [Narrator 7w]	219
4.1.3.8. Władysław [Narrator 8w]	220
4.1.3.9. Podsumowanie	224
4.2. Typy tożsamości „człowieka pogranicza”	230
4.3. Trajektoria tożsamości kulturowej Polaków z Kazachstanu w obrębie trzech pokoleń	239
4.3.1. Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu w zaobserwowanych fragmentach rzeczywistości	239
4.3.1.1. Środowiska mające znaczenie w kształtowaniu się tożsamości Polaków z Kazachstanu	239
4.3.1.2. Symbole i pomniki kultury kazachstańskich Polaków	250
4.3.1.3. Tradycje kazachstańskich Polaków	258
4.3.1.4. Promowanie kultury polskiej w Kazachstanie	262
4.3.2. Podsumowanie. Trajektoria tożsamości kulturowej Polaków z Kazachstanu w świetle wybranych koncepcji teoretycznych	268
Zakończenie	279
Bibliografia	283
Materiały archiwalne	295
Netografia	297



seria wydawnicza

Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy



ISBN 978-83-61389-17-0



9 788361 389170