

## Wstęp

Upadek ZSRR stał się impulsem szerokiej fali odrodzenia narodowego. Narodziny nowych państw w miejsce byłych republik, niespotykane dotąd formy i atrybuty autonomii w Federacji Rosyjskiej doprowadziły do odrodzenia kultur narodowych, skonstruowania „neotradycyjnych” systemów symboli i świąt, budowy panteonów postaci i miejsc, podniesienia roli języka etnicznego itd., czemu poświęciłem wieloletnie badania na Białorusi, w Buriacji i w Jakucji (Wyszyński 2002, 2010, 2012). Jednakże w prezentowanej pracy chciałbym spojrzeć na rozpad ZSRR z perspektywy jednostki, skupiając się szczególnie na indywidualnych przemianach identyfikacji narodowej, związanych z powrotem do własnej grupy etnicznej czy narodu. Destrukcja imperium komunistycznego dawała bowiem również szansę na powrót do ojczyzny milionom osób przymusowo przesiedlonych bądź znajdujących się poza rodzimym państwem po zmianach granic.

Powrotu do „historycznej ojczyzny”, do własnej grupy czy ziemi podjęli się m.in. Niemcy nadwołżańscy, powracający do RFN z miejsc zesłania w Kazachstanie i na Syberii, czynili to także lewantyńscy Grecy, Finowie, Litwini, Tatarzy krymscy, kazachstańscy oralmani – uciekinierzy przed głodem i kolektywizacją, Żydzi zmierzający do Izraela. Jedną z tych grup byli również przymusowo przesiedleni w 1936 r. do Kazachstanu Polacy. Ruszyli w tę drogę sami Rosjanie, niedawni osadnicy zasiedlający podbite ziemie, dla których nie było już miejsca w nowych państwach, gdzie etniczne elity władzy walczyły z postkolonialną spuścizną. Zasadniczym problemem postawionym w tej pracy jest właśnie odpowiedź na pytanie, od czego zależy powodzenie takiej indywidualnej, rodzinnej czy zbiorowej strategii powrotu.

Nie jest to zagadnienie marginalne, choć może trudne do zaobserwowania z perspektywy Polski, dotyczy bowiem milionów ludzi, w tym tysięcy Polaków na Wschodzie, szczególnie gdy uwzględni się przywołany tu przykład Kazachstanu. Problematyką **powrotów do grupy własnej** (nie reemigracji ekonomicznej), **po długim okresie zniewolenia, oraz związanych z tym procesów rekonstrukcji tożsamości i przemian identyfikacji** zajmowano się w polskiej literaturze socjologicznej już

w okresie przedwojennym. Przywołam tu klasyczną pracę Józefa Chałasińskiego dotyczącą przemian identyfikacji mieszkańców Górnego Śląska.

Opisywał on losy osady górniczej, która weszła w skład odrodzonej po 1918 r. Polski. Skupił się na opisie mieszkańców i przemian ich identyfikacji narodowej oraz uczestnictwie w kulturze (język, edukacja, aktywność w życiu publicznym) w ciągu około 40 lat, od przełomu XIX i XX w. do lat 30. XX w. Co warte podkreślenia, obok aparatu pojęciowego związanego z konfliktem i ugruntowanymi w rodzinach stereotypami (antagonizmem polsko-niemieckim) podkreślał on rolę pozycji społecznej jako jednego z elementów wpływających na wybór kultury i na identyfikację. Autor dobitnie nazywał tę osadę „wsią niewolników” bez własnej elity, co przy słabości ekonomicznej wywoływało bierność jej mieszkańców i dużą podatność na wpływ „wyższej” kultury. Kluczowym pojęciem jego pracy był umocniony społecznie, klasowo i religijnie antagonizm śląskich dołów wobec zmieniającej się niemieckiej bądź pochodzącej z centrum Polski warstwy urzędników, inżynierów czy właścicieli. Opierając się na koncepcji kulturowej, autor podkreślał oprócz religii i tradycji również niebywałą rolę gwary i języka literackiego – szczególnie w modlitwie – które wyróżniały konkretnego człowieka, jego osobowość.

Chałasiński cały antagonizm, rugowanie kultury oraz opór części Ślązaków prowadził do walki przeciw poczuciu upokorzenia ze strony stojących obiektywnie wyżej pod względem społecznym (właściciel kopalni, urzędnicy kopalniani, kadra) i przejawiających subiektywne poczucie wyższości przedstawiciele niemieckiej grupy dominującej (można rzec współczesnym językiem – autostereotypu Niemców). Ślązacy nie chcieli być tak samo upokarzani przez „nowych panów” z Polski Centralnej. Jak zauważył badacz, Ślązacy walczyli z obcymi elementami kulturowymi, ponieważ zaatakowano „wartość człowieka” odmiennego kulturowo. Praca ta jawi się jako **opis kulturowych i społecznych zachowań, jak autor sam to nazwał, „społeczności niewolników” czy – już w okresie po powstaniu i plebiscycie – „wyzwoleńców”, walczących z poczuciem niższości, z upokorzeniem, ale tym razem doświadczanym również ze strony „swoich”, urzędników z Polski Centralnej (Chałasiński 1935).**

Ponownie zagadnieniami Śląska i powrotu do własnej grupy zamieszkałych tam autochtonów, w bardzo specyficznym okresie przesiedleń z Kresów oraz umacniania się władzy komunistycznej na terenach tzw. Ziem Odzyskanych, zajął się Stanisław Ossowski. W odróżnieniu od Chałasińskiego autor ten objął badaniami śląską wieś gospodarską.

W swojej analizie odwołał się całkowicie do koncepcji kulturowej, tworząc pojęcie „pnia polskości” – czyli zespołu wartości niezbywalnych, po przekroczeniu/odrzućeniu których przestawało się być uznawanym przez innych za członka grupy. Nieprzekraczalną granicę, szczególnie negatywnie ocenianą, za którą osoba stawała się całkowicie obca, stanowiło porzucenie religii katolickiej. Nawet zmiana

nazwiska czy rezygnacja z języka (gwary) nie były tak negatywnie odbierane, choć dana osoba przestawała być w takich sytuacjach „swojakiem”. Korzystając z własnej koncepcji kulturowej, Ossowski wyróżnił dwa typy ojczyzny: „ojczyznę ideologiczną”, związaną z grupą narodową (w przypadku badanej wsi opolskiej – polską bądź niemiecką), charakteryzującą się łącznością z historią i z terytorium grupy, oraz „ojczyznę prywatną”, z typem więzi nawykowej, opartą na chłopskim tradycjonalizmie i pozbawioną głębszej historycznej refleksji. Zmiana więzi na narodową nie zubaża związku z lokalną, regionalną wspólnotą śląską. Zatem można być Ślązakiem i Niemcem oraz Ślązakiem i Polakiem, ale odrzucenie religii katolickiej ustanawia granicę wykluczenia ze śląskiej wspólnoty regionalnej. Podobnie jak Chałasiński autor podkreślał oportunistycznie osób biednych, zmuszonych do pracy najemnej, które nie mogły sobie pozwolić na opór przeciw zniemczeniu dzieci w szkołach, zmianie nazwisk, używaniu z konieczności języka niemieckiego. Tymi, którzy trwali przy pełnym spektrum wartości śląskich i wyróżniali się więzią ideologiczną z ojczyzną ponadregionalną – Polską – byli zaś z reguły zamożni gospodarze.

Ossowski przeprowadził badania jesienią 1945 r., gdy na ziemi te trafiały transporyt przemieszczających się z Kresów i umacniała się nowa administracja PRL. Ukazując realia tamtych dni, czyli działalność grup szabrowników, obecność naczelników dopuszczających się kradzieży oraz stosunek rozgoryczonych przemieszczających się do ludności autochtonicznej, stwierdził, że więcej zła dla polskości tych ziem zrobił jeden naczelnik przez kwartał niż Niemcy przez stulecia. Naszkicował koncepcję „tła społecznego” jako elementu identyfikacji i wyboru więzi<sup>1</sup>. Obserwując owo „tło społeczne”, którym dla śląskich autochtonów stali się nagle przemieszczający mówiący kresową gwarą, głównie ukraińską, oraz przybysze z Polski Centralnej, uważający Ślązaków za Niemców i dopuszczający się wobec nich różnorodnych szykan, Ossowski zauważył, że w tej nowej sytuacji po powrocie do macierzy Ślązacy poczuli się bliżej Niemców i ich kultury niż Polski, z którą, jak im się wydawało, byli przez wieki związani (Ossowski 1967a).

Opierając się na pracach Chałasińskiego i Ossowskiego, a także używając ich odległego, socjologicznego języka opisu, można stwierdzić, że **społeczność „niewolnicza” w sytuacji wyzwolenia czy chwilowej choćby możliwości wolnego wyboru skłania się ku własnej – w jej przekonaniu – grupie**. Jednak mając obce, w tym wypadku niemieckie, cechy kulturowe, jest **wyraźnie naznaczana i odrzucana**

---

<sup>1</sup> Przytaczam tę zaproponowaną przez Ossowskiego – doprawdy zdawkowo – hipotezę „tła społecznego”, intuicyjnie jest bowiem w niej zawarta idea tożsamości społecznej, czyli nacisku kulturowego, instytucjonalnego, ekonomicznego dominującej większości, która wpływa na działania i decyzje grupy mniejszościowej.

przez, jak to ujmował Ossowski, „niekwestionowanych członków narodu polskiego”. Prowadzi to w efekcie do **przerwania** przez członków odrzuconej społeczności „niewolników” poczucia więzi z własną – tylko w ich przekonaniu – grupą i do **zmodyfikowania** dotychczasowej identyfikacji ku tej kulturze oraz ku tym elitom, które zapewniają im poczucie godności, i równocześnie do **odrzućcia** grupy i kultury będących aktualnie źródłem upokorzeń, poniżenia.

Przywołując klasyczne już opracowania dotyczące kulturowej analizy adaptacji powrotowej, przypomnę tu jeszcze pracę Kazimierza Żygulskiego, opartą na badaniach terenowych i ilościowych<sup>2</sup>. Autor skupiał się na pojęciach adaptacji oraz integracji przybyłych na Dolny Śląsk i w Lubuskie przesiedleńców, a ponadto odwoływał się podobnie jak Ossowski do kategorii ojczyzny, ujmując jej komponenty kulturowo. Wyróżniał różne typy ojczyzn: lokalną, regionalną, narodową i ponadnarodową. Charakteryzował je przez odmienne typy więzi i rodzaje grup związanych z tymi obszarami, terytoriami, regionami. Wprowadził również dwupoziomowy podział, bliski koncepcji Ossowskiego, na „małą ojczyznę” (*Heimat – Vaterland*) i ojczyznę w szerszym znaczeniu, ideologiczną, łączącą się nie tylko z pojęciem terytorium, lecz także z grupą, jaką stanowi naród, z jego historią, kultem bohaterów, wizją przeszłości (pamięcią). Ten zabieg pozwalał Żygulskiemu postawić pytania o integrację przesiedlonych z Kresów, wykazujących niewątpliwie więź z „ojczyzną ideologiczną”, ale jednak nie z „nową ziemią” (Ziemie Odzyskane) na poziomie regionalnym; więź taką mieli dopiero w przyszłości stworzyć przesiedleni tu ludzie. Jak zauważył Żygulski, proces budowy więzi regionalnej to co najmniej kwestia jednego pokolenia. Autor podkreślał ponadto fakt funkcjonowania w szerszej ojczyźnie narodowej.

Główne założenie pracy Żygulskiego wiąże się z określeniem poziomu integracji przesiedleńców z szerszą grupą autochtonów (Ślązaków) oraz wcześniej już osiadłych przybyszy z Polski Centralnej na podstawie wskaźników kulturowych (np. języka) oraz „cywilizacyjnych” (np. używania nawozów sztucznych, urzędzeń). Ukazuje on też trudności w integracji osób szczególnie z drugiej fali przesiedleń w latach 1955–1959. Pozbawieni kontaktu z kulturą polską przez blisko 20 lat, nie używali oni w domach w zdecydowanej większości języka polskiego – dotyczy to zwłaszcza młodzieży wychowanej w szkole rosyjskiej. Obok braku znajomości literackiego języka również obyczaje i styl życia, w tym np. ubiór, powodowały stygmatyzację ze strony przesiedlonych tu wcześniej osób.

---

<sup>2</sup> Wejście w środowisko repatriantów było dla Kazimierza Żygulskiego relatywnie łatwe, gdyż autor pochodził ze Lwowa. Po powtórnym zajęciu miasta przez Rosjan w 1944 r. został schwytyany przez NKWD i jako przedstawiciel Delegatury Rządu na Kraj – skazany na 15 lat łagru. W 1955 r. powrócił do Polski i rozpoczął pracę w PAN-ie. Swe doświadczenia zawarł w biograficznej książce *Jestem z lwowskiego etapu* (Żygulski 1994).

Co niezwykle istotne w moich rozważaniach, Żygulski oprócz kulturowego wskaźnikowania adaptacji przybyszy dokonał obserwacji z zakresu reorganizacji tożsamości i podejmowania różnorodnych strategii adaptacyjnych. Autor zauważył, że powszechny wśród powracających „wyidealizowany obraz” Polski – w konfrontacji z realiami ekonomicznymi, a szczególnie nastawieniem otoczenia – wywoływał wśród przesiedleńców z drugiej fali (1955–1959) tendencję do zamykania się na poziomie własnej rodziny, przy ograniczaniu kontaktów tylko do grupy przesiedlonych, co jasno udowodnił na podstawie danych ilościowych dotyczących egzogamicznego typu zawierania małżeństw w tej właśnie grupie. Specyficzną, jeszcze bardziej zamkniętą grupę, stanowili zdaniem Żygulskiego przesiedleńcy z Wołynia. Zwracam uwagę na tę obserwację, domniemywam bowiem, że można tu odnaleźć ślady traumy pokoleniowej powstałej na tle ludobójstwa (Żygulski 1962).

Problem błędnego rozpoznania powracających jako „obcych” przez „niekwestionowanych członków grupy własnej”, z którą powracający w znacznym stopniu się identyfikują, sprowadza się zasadniczo do głębokiego przekonania, że wyrazem identyfikacji narodowej, w tym wypadku polskiej, jest uczestnictwo w kulturze. Brak znajomości języka, tradycji, zwyczajów, historii przy zatopieniu w kulturze obcej, co jest nieuniknione w sytuacji zniewolonej społeczności, prowadziło w efekcie do ich odrzucenia i naznaczenia.

Chcąc zarysować **zasadniczy problem badawczy pracy – czyli zaobserwowane błędne rozpoznanie na podstawie wskaźników kulturowych, wywołane tym zagrożenie struktury tożsamości oraz podstawowych jej zasad i podejmowane w efekcie strategii obronne** – przywołam koncepcję Antoniny Kłoskowskiej, odwołującej się do uczestnictwa w systemie symbolicznym jako wyrazu identyfikacji narodowej. W swej pracy *Kultury narodowe u korzeni* autorka ta przechodzi od poziomu zbiorowego do jednostkowej identyfikacji. Ukazuje związek kultury grupy narodowej i formy możliwego uczestnictwa jako podstawę do kreowania identyfikacji jednostki.

Naród jest wspólnotą autotelicznych wartości i wyrażających je symboli. Symbole i wartości składające się na kulturę narodu nie w tradycyjnych, lecz rozwiniętych społeczeństwach nie mogą być przyswojone i przeżywane tylko w kontaktach bezpośrednich między nadawcą a odbiorcą. Ich rola nie sprowadza się też do instrumentu przystosowania. Z tych względów proponuję wyodrębnić proces kształtowania się narodowego uczestnictwa pod nazwą „kulturalizacja”.

Kulturalizacja stanowi wprowadzanie i wchodzenie w uniwersum kultury symbolicznej w ogóle, w tym kultury narodowej. W pewnym zakresie ten proces przebiega podobnie jak socjalizacja przez bezpośredni kontakt z członkami grup i instytucji społecznych: rodziny, szkoły, instytucje upowszechniania kultury. Ale personel tych grup i instytucji odgrywa tylko rolę „odźwiernych” według określenia badacza procesów komunikowania. Ci odźwierni na różne sposoby regulują dopływ kulturowych treści i dostęp do tych treści, ale to jest funkcja wstępna, zewnętrzna, choć niepozbawiona znaczenia dla kształtowania także późniejszych kryteriów samodzielnego doboru i oceny dokonywanej przez jednostkę.

Naprawdę istotny dla procesu kulturalizacji jest sam kontakt z treściami kultury, z artystami, uczonymi, myślicielami, wykonawcami dzieł plastycznych i muzycznych (Kłoskowska 1996: 109).

Nabywanie kultury grupy własnej, ale i innych grup, szersze formy zuniwersalizowanego uczestnictwa w niej i uznawanie jej za własną – nazwała badaczka walencją. Wyróżniła przy tym kilka możliwych typów identyfikacji narodowych (integralną, podwójną, niepewną, kosmopolityzm).

Uczestnictwo w kulturze i uznawanie jej za własną, czyli walencja, może nie ograniczać się tylko do jednej kultury, ale przybiera także formę współuczestnictwa w dwu kulturach – biwalencję, możliwe są również głębsza znajomość wielu kultur i partycypacja w nich lub w układach kultury – poliwalencja. Oczywiście niewykluczone jest też odrzucenie kultury etnicznej jako podstawy do budowy własnej tożsamości – ambiwalencja. Autorka badając „ludzi pogranicza”, opierając się na materiale zastanym (dziennikach) i wywiadach, skonstruowała tabelę przedstawiającą podstawowe warianty zbieżności między wskaźnikami narodowości odnoszącymi się do samoidentyfikacji narodowej i do typu walencji kulturowej.

Tabela 1. Identyfikacja narodowa a kulturowa walencja (przyswojenie)

Walencja kulturowa / Identyfikacja narodowa	Uniwalencja	Biwalencja	Ambiwalencja	Poliwalencja
Integralna	1**	2**	3	4**
Podwójna	5	6**	7**	8*
Niepewna	9**	10*	11*	12*
Kosmopolityzm	13	14**	15*	16*

\*\* – związek potwierdzony danymi empirycznymi (w badaniach Kłoskowskiej)

\* – związek hipotetyczny

Pola 3, 5, i 13 zostaną prawdopodobnie kategoriami pustospełnionymi (wniosek Kłoskowskiej).

Źródło: Kłoskowska 1996: 129.

Autorka wyraźnie wiąże typ uczestnictwa w kulturze (w różnych kulturach) z rodzajem identyfikacji z grupą (grupami). Co zatem składa się na ową integralną identyfikację, jaki ekwiwalent kulturowy może w niej występować? Podobnie – na czym polega przejście z jednego typu identyfikacji do jakiegoś bardziej złożonego i czym objawia się to w sferze kultury? Przyjmując wielowymiarowość kategorii kultury symbolicznej, autorka stawia podobne jak Ossowski pytanie o problem granic narodowego

uczestnictwa: „W jakim punkcie krytycznym człowiek przestaje być Polakiem lub członkiem jakiegokolwiek innej narodowości, jeśli kolejno odejmujemy mu cechy uznawane za kryteria narodowej przynależności?” (Kłoskowska 1996: 415). Kłoskowska porównuje naród do budowli składającej się z wielu elementów, cegiełek, twierdzi, że nie może istnieć naród pozbawiony swoistych elementów i niemanifestujący ich.

Na płaszczyźnie redukcji indywidualizującej to samo stwierdzenie trzeba odnieść do jednostki. Można być określonym, jako Polak, lub członek jakiejś innej narodowości, bez posiadania pewnych cech i przejawiania pewnych określonych sposobów zachowania uznawanych za właściwe dla danej kultury narodowej. Niepodobna generalnie wyznaczyć charakteru i liczby niezbędnych dla tego kryteriów.

Stwierdza jednoznacznie, że identyfikacja bez znajomości jakichkolwiek elementów kultury grupy jest niemożliwa. Odwołuje się przy tym do obrazowego porównania:

Condillac w swojej sensualistycznej filozoficznej argumentacji posłużył się metaforą posągu, który przez przydawanie kolejnych władz psychicznych przemienia się ostatecznie w żywego człowieka. Tę metaforę można – *à rebours* – odnieść do członka określonego narodu, którego kolejno pozbawiałoby się wszelkich właściwości nawykowych jego grupy, wszelkich właściwych jej kompetencji, uznania wartości i samoidentyfikacji. Określanie takiej osoby w dalszym ciągu jako członka danego narodu przestałoby być sensowne (oba powyższe cytaty – Kłoskowska 1996: 415–417).

## 1. Ograniczenia koncepcji kulturowej

Dlaczego tak dokładnie opisuję kulturowe założenia licznych koncepcji grupy narodowej i identyfikacji jej członków przez uczestnictwo w kulturze? Czynnikiem tak, bowiem założenia te były dla mnie przez blisko 20 lat podstawą do budowy narzędzi, doboru próby i wreszcie przeprowadzenia badań wśród Buriatów, Jakutów, Białorusinów, ale również wśród Polaków w Kazachstanie oraz studentów polonijnych.

**Moje pierwsze badania w Kazachstanie opierały się na koncepcjach Ossowskiego i Kłoskowskiej.** Przygotowane pod kierownictwem tej ostatniej (była moją promotorką) **doprowadziły do wniosku, z którym nie mogłem się zgodzić. Polacy w Kazachstanie wedle założeń kulturalistycznych nie byli Polakami, całkowicie zatopieni na poziomie wszystkich kategorii w kulturze rosyjskiej, jednak z polską identyfikacją.** Czasami wręcz integralnie polską, ale wskaźnikowanie za pomocą elementów współczesnej kultury polskiej (języka, religii, znajomości wydarzeń i postaci historycznych, sztuki itd.) prowadziło do konstatacji, że respondenci nie są Polakami. Oni jednak twierdzili, że nimi są.

Jak jest to możliwe? Zobrazuję to przykładem osoby, na zaproszenie której udałem się do Kazachstanu na pierwsze badania. Była to nauczycielka języka rosyjskiego,

urodzona już w Kazachstanie. Jej rodzice – Polacy – zostali zabici przez Rosjan: ojciec bezpośrednio w trakcie represji w latach 1937–1938, natomiast matka zginęła później w tragicznych okolicznościach. Polacy przez 20 lat (1936–1956) byli pozbawieni praw, poddawani represjom, przymuszani do niewolniczej pracy za kilka garści zboża dziennie, cierpieli głód, pilnowało ich stacjonujące wojsko w ramach tzw. komendantury. Po śmierci Stalina i osłabieniu represji zwrócono im w 1956 r. paszporty, zaczęto płacić za pracę oraz dano np. możliwość uczestnictwa w „wyborach”. Jednak matka mojej respondentki nie chciała głosować, jak się wyraziła, „na diabła”. Niewyobrażalny lęk zawisł nad rodziną, trauma, jaką wynieśli z 20 lat prześladowań, głodu i masowych egzekucji, doprowadziła do sytuacji, w której kobieta w obawie przed zemstą komunistów na rodzinie opuściła dom i mieszkała na przymie gnoju pod oknem rodzinnej ziemianki. Niestety ciepło wydzielane przez ekskrementy nie ochroniło jej – zamarzyła pod własnym domem na oczach dzieci. Moja respondentka nie mówiła dobrze po polsku, w dzieciństwie w jej domu stacjonowali żołnierze pilnujący wsi w ramach wspomnianego systemu komendantury, którzy zmuszali domowników do mówienia po rosyjsku. Zakaz ten dotyczył szczególnie dzieci i, jak obrazowo wyraziła tę kwestię rozmówczyni, żołnierze pytali: „Czy ty chcesz zepsuć dziewczynie życie?”. W okresie, gdy ją poznałem, pracowała jako nauczycielka rosyjskiego. Na szafie w dużym pokoju, gdzie mieszkałem jako gość, stało popiersie Lenina, ale za szafą schowano dwa obrazy: Matki Boskiej Bolesnej i Serca Jezusowego. Prowadziła ona z innymi starszymi kobietami grupę modlitewną. Modlono się z przepisywanych zeszytów, gdzie polskie modlitwy były zapisane cyrylicą, a same zeszyty okazywały się tak „zacytane”, że na brązowych już stronicach trudno znajdowało się tekst. Książeczki do nabożeństwa były całkowicie nieczytelne i porwane – „najnowsze” pochodziły z 1910 r. Równocześnie osoby modlące się nie rozumiały w większości tekstów czytanych i powtarzanych, nie znały sensu modlitw, które odmawiały. Gdy mówiłem o ówczesnym papieżu Janie Pawle II, moja respondentka wyrażała zdziwienie (pierwsze badania przeprowadziłem w końcu lat 80. XX w.). W obliczu kolejnej, już ostatniej „odwilży” za rządów Gorbaczowa ośmieliła się ona ubiegać o nauczanie języka polskiego w szkole, dobrze go nie znając; to do niej też przywieźliśmy elementarze i modlitewniki. Nic nie wiedziała o Mickiewiczu, za to świetnie znała twórczość Puszkina; nie znała nazbyt języka ojczystego, ale nauczała obcego; gorąca katoliczka ze zdziwieniem przyjmowała wiadomości o Watykanie i żyjącym tam papieżu Polaku. Jej krewni i rodzina mieszkali głównie w Niemczech i w Rosji – ona jednak wróciła do Polski<sup>3</sup>. Do końca życia – w miejscu, gdzie się repatriowała –

---

<sup>3</sup> Wieś, gdzie żyła, jak znaczną część „toczek” w północnym Kazachstanie, wespół z Polakami zamieszkiwali zesłani tam już w 1936 i 1941 r. Niemcy. Przez kilkadziesiąt lat wspólnego



oglądała samotnie rosyjską telewizję, odcięta nie tylko ze względu na niedołężność, ale i barierę kulturową oraz językową, oddzielającą od polskiego otoczenia, które widziało w niej jednoznacznie Rosjankę. Cały czas pozostawała gorliwą katoliczką, choć bierzmowanie przyjęła w wieku około 70 lat. Kim zatem była ta nauczycielka rosyjskiego, wzrastająca i żyjąca w sferze literatury i sztuki rosyjskiej oraz tamtejszej kultury masowej, kobieta, której najbliższa rodzina mieszkała w Rosji i w Niemczech? Kim była wedle wskaźników koncepcji kulturowej? W odniesieniu do tej ostatniej okazuje się niewątpliwie Rosjanką. Ona sama zaś aż do śmierci twierdziła, że jest Polką.

Czy może więc istnieć, używając kulturalistycznego języka Kłoskowskiej, integralna identyfikacja (świadomość) narodowa bez znajomości kultury własnej? Patrząc na powyższy przykład nauczycielki, i wiele innych, jakie zbadałem, sądzę, że tak, jednak taka sytuacja nie jest ujęta teoretycznie we wspomnianej koncepcji kulturowej. Przywołując schemat opracowany przez Kłoskowską, nawet podwójna identyfikacja narodowa przy uniwalencji (znajomość jednej kultury – należy domniemywać, że kultury własnej, mniejszościowej) jest – jak wyraziła się badaczka – tą prawdopodobnie pustospełnioną. Przywołany przykład nauczycielki języka rosyjskiego, przystający do sytuacji kulturowej zdecydowanej większości Polaków w Kazachstanie, jest natomiast jeszcze bardziej skomplikowany, bo mamy w nim do czynienia z uniwalencją – czyli znajomością wyłącznie jednej kultury, ale w tym wypadku obcej, większościowej (rosyjskiej), przy identyfikacji z nieznaną grupą własną (czasami może zaś tu występować podwójna identyfikacja).

## 2. Problem pozakulturowej identyfikacji narodowej

Nie tylko członkom lokalnych społeczności w Polsce, gdzie powracają i osiedlają się potomkowie polskich *spiecpieresielańców* z Kazachstanu, lecz także naukowcom trudno chyba przyjąć możliwość istnienia „pozakulturowej identyfikacji”, a w tym konkretnym przypadku pustej kulturowo kategorii polskości i związanej z tym słabszej czy silniejszej identyfikacji (świadomości). Taka propozycja może budzić zdziwienie, a nawet uśmiech, bo kojarzy się częściowo z szeregiem „zwalczonych” już dawno paranaukowych mitów i pozostaje sprzeczna z nauczaną od pierwszego roku socjologii akademicką definicją kultury, opartą na znajomości (podzielaniu)

---

bytowania powstały więzi rodzinne między zesłańcami. Wszyscy Niemcy wyrażający chęć powrotu udali się z Kazachstanu do RFN już na przełomie lat 80. i 90. XX w. Piszę „wszyscy”, bowiem kontyngent roczny dla powracających z byłego ZSRR do Niemiec był w ostatnich dwóch dekadach XX w. ustalony na poziomie 225 tys. osób rocznie, obecnie to 103 tys. – i nie jest on już wykorzystywany (Elrick, Hut, Frelak 2006: 50–52).

i przekazywaniu pokoleniowym jej elementów w obrębie grupy<sup>4</sup>. Może pojawić się więc zarzut o wrodzoną przynależność narodową czy skłonność do pewnego typu kultury, co już jednoznacznie kojarzy się z rasizmem i kulturą wybranych grup mniejszościowych, a przecież jednostka – wedle założeń teoretycznych – buduje osobowość na podstawie znanych jej elementów kultury grupy, w której wzrasta (kulturalizacja). Przypuszczam, że może nawet pojawić się skojarzenie z jeszcze wcześniejszym romantycznym mitem „dzikich dzieci”, powracających, dzięki swej wrodzonej skłonności i czystości krwi, przez przyswajaną kulturę do własnej grupy<sup>5</sup>.

A czy możliwe jest, aby człowiek mógł egzystować nie tylko poza kulturą własną, ale w ogóle poza kulturą, poza jej wzorami? Odwołam się ponownie do przykładu z moich wcześniejszych badań w Kazachstanie wśród polskich *spiecpieresielańców*. W ich trakcie w ostatnich latach istnienia ZSRR trafiłem do wioski, gdzie toczył się spór o krzyż na cmentarzu<sup>6</sup>. Społeczność polskich zesłańców broniła centralnie usytuowanego (hosannowego) krzyża, który został spiłowany przez władze rejonowe, by „nie psuć” ceremonii pochówku przewodniczącego kołchozu – Rosjanina komunisty. Usunięto również krzyż znad cmentarnej bramy. W tamtych czasach większość nagrobków miała formę „sowiecką”, czyli ostrosłupa zwieńczonego czerwoną gwiazdą. Społeczność zesłańców wygrała ten symboliczny spór i w końcu skrócony o odpiłowaną część krzyż wrócił na centralne miejsce, a drutem przymocowano ponownie krucyfiks na bramie. W dalszej rozmowie z respondentem, który był aktywnym uczestnikiem sporu i opisywał mi ten problem, będąc ze mną właśnie na tym cmentarzu, na tle odbywającego się wtedy pogrzebu zadał mi pytanie. Przedtem opisowo przedstawił, że obowiązującym do niedawna wzorem była orkiestra, czerwone opaski, przemówienie oraz gdzieś w tle babcie szepczące po polsku niezrozumiałe już chyba nawet dla nich samych modlitwy. Jak stwierdził, Kazachowie mają swoje obrządki i chowają zmarłych na oddzielnym cmentarzu, Niemcy protestanci mają zaś własne grupy modlitewne.

---

<sup>4</sup> Ralph Linton zauważa: „Kultura to konfiguracja wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa” (Linton 1975: 44).

<sup>5</sup> Np. powracająca również w wersji filmowej romantyczna, intrygująca antropologicznie opowieść o Kasparze Hauserze.

<sup>6</sup> Prowadząc pierwsze badania w Kazachstanie, przyjąłem zgodnie z założeniami etnograficznymi, że – poszukując obyczajów pogrzebowych – dotrę do dawnych, swoistych wzorów kulturowych, gdyż obyczaje takie ulegają, jak zauważają teoretycy, szczególnie w społeczności wiejskiej, nad wyraz powolnym przemianom. W Kazachstanie we wsiach, gdzie prowadziłem badania w latach 80. XX w. i gdzie do niedawna były tylko grupki starszych osób oraz pokoje do modlitwy w budynkach prywatnych, powstały obecnie parafie, wybudowano kościoły, a nawet klasztory (np. klasztor klauzurowy w Oziornoje, w którym w latach 80. modliły się tylko „babuszki” na czele z panią Pawęską).