

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 przedstawicieli 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 transporthy przesiedleńców z Kresów i umacniała się nowa administracja PRL. Ukazując realia tamtych dni, czyli działalność grup szabrowników, obecność naczelników dopuszczających się kradzieży oraz stosunek rozgoryczonych przesiedleńców 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 więzi¹. Obserwując owo „tło społeczne”, którym dla śląskich autochtonów stali się nagle przesiedleńcy 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**

¹ 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 **odrzućenia** 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 ilościowych². 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.

² 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 strategię 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 osłabnięciu 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 – zamarzła 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 Polski³. Do końca życia – w miejscu, gdzie się repatriowała –

³ 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 grupy⁴. 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 grupy⁵.

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 cmentarzu⁶. 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.

⁴ 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).

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

⁶ 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).

I spoglądając w stronę pogrzebu, zadał mi wreszcie pytanie: „Ale jak my to robimy, nie możemy go po prostu zakopać jak zwierzę!?”.

„Ale jak my to robimy?” – w tym pytaniu zawiera się odpowiedź na nasz problem teoretyczny. Mojego rozmówcę cechowała jednoznaczna identyfikacja, zwrócił się do mnie, obywatela Polski, odwołując się do wspólnego My, lecz nie znał własnego wzoru kultury w tym tak podstawowym aspekcie, nie tylko dla teoretycznego ujęcia związku z polskością, ale w ogóle – człowieczeństwa z kulturą, jakim jest pochówek intencjonalny.

Identyfikacja nie jest tylko produktem znajomości kultury – jak dzieje się to w modelu grupy większościowej czy mniejszościowej na wielokulturowym, stałym pograniczu. W przypadku grupy mniejszościowej i eksterminowanej identyfikacja okazuje się raczej odzwierciedleniem nie tylko przyswojonej kultury, lecz także układu stosunków społecznych, wersji historii i kultury grupy dominującej, wzajemnych stereotypów, przeżyć, jakie przyswoiły jednostka i jej grupa ze strony innych grup, a szczególnie grupy dominującej, często zdecydowanie wrogiej. Koncepcja kulturowa wydaje się więc bardziej przystawać do opisu procesów społeczności osiadłych, dużych, ścierających się na pograniczu, walczących za pomocą instytucji z innymi etnosami, pragnących doprowadzić do asymilacji i przemiany identyfikacji „ludzi pogranicza”. Przesiedleni do Kazachstanu Polacy przez dwa pokolenia byli poddawani przymusowej kulturalizacji w obrębie kultury rosyjskiej, bez żadnej szansy na obronę przez jakiegokolwiek własne instytucje, wychowani poza wzorami kultury rodzimej, która siłą została im odebrana, zakazano im również przekazu pokoleniowego⁷.

Odwołując się do prac Chałasińskiego i Ossowskiego, gdzie Ślązaków wprost nazywano „społecznością niewolników”, ośmielę się zadać pytanie: czy przymusowy robotnik, wręcz niewolnik – wszak taki status mieli *spiecpieresieleńcy* – a po upadku ZSRR wyzwoleniec, posługujący się tylko językiem niedawnych nadzorców,

⁷ Terror i zastraszanie, jakie stosowano wobec polskich dzieci i rodziców w Kazachstanie, prowadził do przerwania przekazu pokoleniowego. Nakładała się na to również trauma pokoleniowa. Powszechne były np. sprawdzanie polskich dzieci przed lekcjami, czy nie noszą medalików, usuwanie nauczycieli za ochrzcenie własnego potomka, kary za mówienie po polsku itd. – i to do końca istnienia ZSRR. Byłem we wsi, w której przed szkołą jeszcze na początku lat 80. XX w. spalono wszystkie polskie książki. Jak mówiono, dla potępienia polskiego buntu Solidarności. Może niektórzy czytelnicy zrozumieją lepiej ten *casus*, gdy odwołam się do braku przekazu rodzinnego – pokoleniowego w PRL, gdy przeszłość podziemia niepodległościowego, czynna walka w okresie powojennym czy służba w polskich formacjach na Zachodzie (nawet walki pod Monte Cassino) były skrywane „dla dobra dzieci” przez rodziców i dziadków. Tylko że w przypadku Polaków w Kazachstanie zaniechanie przekazu nie dotyczyło niektórych wydarzeń z przeszłości rodziców, a przerywało cały przekaz kulturowy, który mógł zagrażać dalszym losom dziecka.

ewentualnie lokalną gwara, któremu zakazano „głupich” wierzeń, który zna wyłącznie wspaniały, „wolny” świat władców oraz narzuconą mu wersję historii, jest członkiem grupy zniewalającej, czy raczej grupy, z której został wyrwany? Twierdzę, że osią tożsamości „wyzwoleńca” są tragiczne przeżycia, jakich doznali on i jego rodzina, a także dążenie do odzyskania poczucia własnej wartości i sprawczości. Jego identyfikacja z nieznaną grupą własną może zaś być w pełni integralna, bez znajomości często zakazanych – przez okres kilku pokoleń – elementów kultury własnej.

Przywołuję założenia koncepcji kulturalistycznej, które są nieadekwatne do opisu i badania społeczności polskich *spiecpieresielańców* powracających z Kazachstanu do Polski, z jeszcze jednego powodu. Stały się one bowiem przez dwie dekady, aż do nowelizacji w 2017 r., podstawą rozwiązań prawnych decydujących o losie dziesiątek tysięcy osób starających się o repatriację do Polski⁸.

Odwołując się więc do własnych, wcześniejszych badań w Kazachstanie, a także obserwując przez lata wzajemnych kontaktów problemy osób, którym udało się osiedlić w Polsce, skłaniam się do zastosowania odmiennego podejścia teoretycznego, które pozwoliłoby te „nierozwiązywalne” na gruncie teorii kulturowej sprzeczności opisać. Przyjmuję jako najbardziej adekwatną płaszczyznę opisu procesualną teorię tożsamości Identity Process Theory – IPT – autorstwa Glynis Breakwell – której założenia przybliżam we wprowadzeniu teoretycznym.

3. Problem badawczy

W tej pracy opisuję proces repatriacji potomków polskich *spiecpieresielańców*, z Jasnej Polany⁹ i kilku okolicznych miejscowości w północnym Kazachstanie, w ramach polskiego, niemieckiego i rosyjskiego systemu. Społeczność ta powstała w wyniku przymusowych przesiedleń ludności polskiej i niemieckiej do Kazachstanu w okresie

⁸ Prawnym wyrazem powszechnie pojmowanego związku między znajomością kultury a identyfikacją są rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 23 grudnia 1997 r. w sprawie szczegółowych zasad, trybu postępowania oraz wzorów dokumentów w sprawach cudzoziemców (Dz.U. 1998 nr 1 poz. 1) oraz nowsza wersja z 15 marca 2001 r. (Dz.U. 2001 nr 26 poz. 294) i stosowane na tej podstawie w praktyce egzaminy z polskości, jakie musieli przejść wszyscy starający się o powrót do Polski w drodze repatriacji. Przed podjęciem decyzji o przyznaniu wizy repatriacyjnej urzędnik był zmuszony przesledzić całą kulturalizację potomka przesiedlonego i na tej podstawie określić jego związek z kulturą polską, ustalić identyfikację narodową i szanse na adaptację w Polsce. Pytania o kulturalizację były nader szczegółowe i ułożone, rzecz można, dokładnie wedle założeń Kłoskowskiej o uczestnictwie w kulturze symbolicznej grupy własnej.

⁹ Jasna Polana (ros. Ясная Поляна) – dawna *toczka nr 5*, wieś położona w północnym Kazachstanie, w obwodzie północnokazachstańskim, w rejonie tajynszynskim (centrum rejonu miasto Tajynsza, dawny Krasnoarmiejsk).

stalinowskich represji, została poddana jeszcze na Ukrainie planowej polityce eksterminacji przez sztucznie wywołany „wielki głód”, a następnie zdziesiątkowana w trakcie tzw. akcji polskiej w latach 1937–1938; zagrożona nieustannie śmiercią i głodem w okresie komendantury, niesie obecnie przekazywane pokoleniowo traumatyczne wspomnienia, stanowiące oś ich identyfikacji. W wyniku rozpadu ZSRR, w obliczu wielkich przemian politycznych, ekonomicznych i własnościowych, a także po wprowadzeniu przez władze odradzającego się państwa forsownego programu kazachizacji wszystkich sfer życia, zostali zmuszeni do ponownego szukania swojego miejsca na ziemi.

Jest to studium procesu przemian tożsamości na poziomie indywidualnym i zbiorowym społeczności w trakcie kolejnej wielkiej migracji, która stała się jej udziałem. Gdy przystępowałem do badań, większość mieszkańców Jasnej Polany narodowości niemieckiej opuściła już rodzinną wieś, a znaczna grupa potomków polskich *spiecpiesieleńców*, jak pokazały dalsze ustalenia, planowała wyjazd. Równocześnie opuszczone domy zasiedlali nowi przybysze, współtworząc tę „wieś na walizkach”. Badania są w założeniu zakresowo ograniczone głównie do mieszkańców Jasnej Polany i kilku pobliskich wsi. Stanowią studium przypadku mające na celu nie tylko opis tej wiejskiej społeczności, lecz także całego złożonego systemu powiązań w polskim, niemieckim i rosyjskim programie repatriacji, w których uczestniczą jej członkowie.

Choć nie chcę stosować uogólnień i uważam je za nieuprawomocnione w sytuacji tak dużej różnorodności możliwych motywacji repatriacji, doświadczeń grupowych, sposobności uczestnictwa w różnych systemach powrotu, wynikających choćby z bardzo odmiennego składu narodowościowego poszczególnych wsi, to jednak staram się poszukiwać właściwego, pogłębionego języka teoretycznego do opisu wspólnych problemów procesu repatriacji. Dlatego odwołuję się do innych studiów empirycznych, w tym również małych, izolowanych społeczności, które uczestniczyły w procesie repatriacji (koreańscy robotnicy przymusowi *zainichi*, czescy *exulanci* zamieszkali w Zelowie, pochodzący z odizolowanych wsi i gospodarstw Mazurzy osiedlający się w RFN). Próbuję na tej podstawie znaleźć nie tylko teoretyczny język dający szansę na pogłębienie opisu, ale też określić charakterystyczne dla repatriacji problemy oraz podejmowane na różnych poziomach strategię działań, wyraźnie widoczne w sytuacji błędnego rozpoznania i odrzucenia przez „swoich”. We wprowadzeniu teoretycznym przeprowadziłem dyskusję z koncepcjami zaproponowanymi przez badaczy do opisu repatriacji, zatem dążyłem do ich weryfikacji. Nie skupiłem się na charakterystycznym dla socjologii poziomie interakcji czy działań grupowych, ale szczególną uwagę zwróciłem na widoczne „koszty psychologiczne” (termin Ossowskiego) podejmowanych prób repatriacji. Szukałem teorii przydatnej do opisu na wszystkich tych poziomach, za zbyt łatwe i ograniczające posunięcie uznałem proste przyjęcie teorii migracyjnych, całkowicie

odrzucałem koncepcje kulturowe, a w dyskusji z pracami Ingeborg Helling uznałem za nieprzydatną metodę biograficzną.

Praca proponuje odmienne podejście do tej klasy migracji, jaką jest repatriacja osób przymusowo przesiedlonych czy zmuszonych do ucieczki, często niosących w wyniku tych procesów głębokie doświadczenie traumy, powracające po pewnym, czasami kilkupokoleniowym okresie przymusowego oddzielenia od centralnej części własnego narodu. Przyjmując taką perspektywę badań i analizy, nie będę zajmował się tu szerzej podstawowymi dla repatriacji zagadnieniami, do których można zaliczyć polską politykę wschodnią, rolę systemów repatriacyjnych innych państw, procesy demograficzne, rozwiązania prawne. W tekście używam często zamiennie pojęć powrotu i repatriacji, dlatego pragnę podkreślić, że opracowanie to jest poświęcone problemom osób uczestniczących w systemie repatriacji, a użycie tego terminu wydaje się być może błędne w sytuacji powojennych przesiedleń ze wschodnich terenów II RP i nie do końca adekwatne pojęciowo w odniesieniu do powrotu z Kazachstanu (repatrianci nie wracają na Wołyń czy Podole, skąd zostali przesiedleni). Chcę jednak podkreślić specyfikę powrotu do grupy własnej osób przymusowo przesiedlonych, poddanych represjom, których powroty są uzależnione od decyzji środowisk politycznych, inicjujących, wspomagających i wykorzystujących do własnych celów proces repatriacji.

Przedmiotem moich badań jest lokalna społeczność potomków Polaków przymusowo przesiedlonych do północnego Kazachstanu, którzy w obliczu przemian politycznych i ekonomicznych po upadku ZSRR rozpoczynają, w ślad za niemieckimi sąsiadami, próby repatriacji. Problemem, który wydaje się zasadniczy i powszechny w tej sytuacji, jest odrzucenie – po przybyciu do Polski – ze strony „własnej”, w przeświadczeniu repatriantów, grupy, które wywołuje poczucie zagrożenia i generuje przemiany tożsamości osób powracających. W szerszym wymiarze opis ten posłuży próbie uzupełnienia dotychczasowych koncepcji analizy repatriacji oraz będzie stanowić podstawę do poszukiwania języka teoretycznego, jaki dawałby szansę na pełniejsze ujęcie problemów zarówno na poziomie jednostkowym, interpersonalnym, grupowym, jak i na poziomie przemian makropolitycznych, inicjujących możliwość powrotu w ogóle.

4. Repatriacja i powrót do grupy własnej

W pracy tej używam pojęcia repatriacji do opisu procesu osiedlenia się w Polsce i w Niemczech badanych mieszkańców Jasnej Polany, ale równolegle stosuję pojęcie powrotu w wymiarze tożsamościowym i grupowym. Wydaje się zatem konieczne, by już na wstępie przybliżyć te kluczowe terminy.

Zagadnienie repatriacji i polska terminologia dotycząca tego procesu były w okresie istnienia PRL uwikłane ideologicznie, dlatego nie mogły rozwinąć się na tyle, by stać się precyzyjnym narzędziem opisu mechanizmów społecznych i tożsamościowych. Pojęcie repatriacji stosowane przez kilkadziesiąt lat zarówno w aktach prawnych, jak i w innych publikacjach stanowiło eufemizm będący kamuflażem kłamliwie podtrzymywanego mitu „bezkonfliktowego współistnienia” z ZSRR. Wydaje się tu konieczne przywołanie jako przykładu bardziej precyzyjnej, uwzględniającej różnorodne aspekty terminologii niemieckiej i francuskiej. Nieobarzczeni komunistyczną poprawnością polityczną Niemcy w RFN mogli stworzyć adekwatny do ich powojennej rzeczywistości aparat pojęciowy, definiować poszczególne kategorie przybywających czy uciekających ze Wschodu, opracowywać odpowiednie akty prawne i otaczać te osoby właściwą wobec ich potrzeb opieką. W prawodawstwie niemieckim i w polityce społecznej są wyróżniane rozmaite kategorie przesiedlonych, uciekinierów, m.in.:

- wypędzony, *Umsiedler* – czyli osoba, która trafiła do Niemiec w trakcie kilku fal powojennych przesiedleń z dawnych terenów Rzeszy na podstawie ustaleń pokojowych,
- wypędzony z ojczyzny (pozbawiony jej), *Heimatvertriebener* – określenie to dotyczyło raczej etnicznych Niemców, którzy osiedliwszy się np. w Wielkopolsce (tzw. Kraju Warty), uciekli potem przed Armią Czerwoną lub zostali przesiedleni w granice Niemiec,
- uchodźca ze strefy sowieckiej, *Sowjetzonenflüchtling* – pojęcie to dotyczy głównie uciekinierów z byłej NRD, zakres pomocy i rekompensat pozostawał odmienny niż w wypadku poprzednich kategorii,
- późny przesiedleńca, *Spätaussiedler* – tak nazywa się współczesnych przesiedleńców, którzy w okresie komunizmu rekrutowali się głównie z Polski (Śląsk), Rumunii (Siedmiogród) i byłego ZSRR, obecnie pojęcie ograniczone tylko do byłego ZSRR,
- przynależny państwowo, *Volkszugehöriger* – np. osoby innej narodowości mające obywatelstwo niemieckie.

Podobnie zróżnicowana, ale odmienna, wynikająca bowiem z postkolonialnych doświadczeń i problemów powstałych na tym tle, jest terminologia francuska. Pojęcie repatriacji i rozwiązania ustawy z 1961 r. są stosowane w odniesieniu do osób urodzonych we Francji bądź w jej byłych koloniach, które – w wyniku wydarzeń politycznych związanych z uzyskaniem niepodległości przez terytoria objęte francuskim zwierzchnictwem – musiały je opuścić. Warto nadmienić, że ustawa ta nadal działa, choć strumień repatriantów jest coraz mniejszy, ale kolejne referenda niepodległościowe, np. w Nowej Kaledonii, czy istniejące nadal w sferze społecznej resentymenty w byłych koloniach wywołują poczucie zagrożenia wśród potomków

osadników. Najliczniejszą grupę francuskich repatriantów stanowią potomkowie kolonialnych osadników z Algierii, tzw. Czarne Stopy (*Pieds-Noirs*). Obok repatriujących się „Czarnych Stóp”, wśród których trzon stanowili Francuzi oraz w dużym stopniu społeczność żydowska, na szczególną uwagę zasługują objęci odrębnymi rozwiązaniami prawnymi i pomocowymi tzw. *harkis*, czyli „Francuzi wyznania muzułmańskiego” (FMR), zasadniczo islamscy żołnierze wierni republice czy urzędnicy kolonialni rekrutujący się z lokalnej ludności. Uciekając przed zemstą pobratymców z Algierii, początkowo byli uznawani za uchodźców, a ich legalizacja we Francji stanowiła długi proces. Nie będę rozwijał tego wątku, pragnę tylko na przykładzie Niemiec i Francji ukazać skutki ideologicznych uwarunkowań charakterystycznych dla Polski, ograniczających budowę własnej terminologii i zmuszających do użycia „jedynie poprawnego” terminu repatriacji w kontekście dwu fal powojennych przesiedleń ludności polskiej i żydowskiej z terenów przyłączonych do ZSRR, jak również – powrotu przymusowych robotników czy żołnierzy po zakończeniu walk na Zachodzie¹⁰.

Rozwój aparatu pojęciowego po upadku PRL, odwołujący się często do terminologii stosowanej współcześnie na Zachodzie, także nie oddaje w pełni specyfiki problemów Europy Środkowo-Wschodniej i prób powrotu części zniewolonych narodów po rozpadzie ZSRR. Na szczególną uwagę zasługuje tu propozycja znanego badacza Pawła Huta, by używać terminu „impatriacja” („uojczyźnienie”) w stosunku do osób osiedlających się w Polsce dzięki prawnym rozwiązaniom repatriacyjnym.

W 2002 r. zostało zaproponowane zupełnie nowe określenie – „impatriacja”. Zastosowanie tego właśnie określenia było uzasadniane uznaniem za priorytetową tożsamość osoby przyjeżdżającej, a jako mniej istotną przesłankę traktując związek z terytorium. Podejście takie oznaczało uznanie osoby za Polaka, przy jednoczesnym uwzględnieniu pewnych różnic wynikających z adaptacji do warunków dotychczasowego kraju pochodzenia – Związku Radzieckiego. W efekcie oznaczało to konieczność procesu „uojczyźnienia”, będącego w istocie zwieńczeniem przywrócenia danej osoby do ojczystego państwa i narodu (Hut 2014: 178, 2002: 13, 2004 a i b).

Uznaję przemożną siłę elit politycznych w tej specyficznej odmianie migracji powrotowej, organizowanej i nadzorowanej przez państwo macierzyste. W pełni zgadzam się więc z Hutem, że repatriacja to nie tylko rozwiązania prawne i system urzędniczy, lecz równie ważną jej płaszczyzną są także procesy tożsamościowe, kulturowe i identyfikacyjne osób powracających do własnej grupy i ojczyzny,

¹⁰ Problem nieadekwatności użycia pojęcia repatriacji w stosunku do dwu powojennych akcji przesiedleń z terenów byłego ZSRR poruszam również we wprowadzeniu historycznym, w podrozdziale opisującym polską politykę powrotową.

błędne rozpoznanie, odrzucenie, rozmaite strategie obronne, co jest zasadniczym tematem mojej pracy.

Jednak nowe pojęcie impatriacji jest już stosowane w literaturze niemieckiej i francuskiej, a także w anglojęzycznej, gdzie przybiera formę inpatriacji, do opisu specyfiki przepływu wykwalifikowanej kadry pracowniczej i naukowej w globalizującym się świecie (Harvey, Buckley 1997; Reiche 2006, 2011, 2012; Armutat, Neumeier 2007; Reiche, Kraimer, Harzing 2009; Metzner 2012). Aby lepiej zobrazować termin, zestawię go z pojęciem ekspatriacji. Stosowana również powszechnie w literaturze zagranicznej i polskiej definicja ekspatriacji (ekspatów) odnosi się do wysoko wykwalifikowanych pracowników, którzy są wysyłani przez własną firmę, korporację za granicę na kilka lat, zazwyczaj z rodzinami, do pracy w filiach i oddziałach macierzystej firmy (Przytuła 2012; D'Andrea, Gray 2013; Simpson 2014; Przytuła, Strzelec 2017). Do podobnego procesu przepływu kadr pracowniczych, ale z podległych pałcówek i filii do centrali położonej w innym państwie, używa się w literaturze o migracji właśnie określenia impatriacji (impatów). Impatriacja podobnie jak ekspatriacja stawia analogiczne wyzwania związane z kontaktami z obcym otoczeniem, językiem i komunikacją w kraju goszczącym, co silnie wpływa na procesy tożsamości i identyfikacji, szczególnie dzieci podróżujących wraz z rodzicami. Problemy tożsamościowe tzw. *third culture kids* na przykładzie doświadczeń rodzin ekspatów – dyplomatów, pracowników amerykańskich baz wojskowych, kadry kierowniczej i specjalistów wielkich korporacji – są opisane w literaturze przedmiotu (Useem, Useem, Donoghue 1963; Useem 1973; Cottrell 2002; Hylmö 2002; Pollock, Van Reken 2009). Sytuacja impatriacji wydaje się jeszcze bardziej złożona niż ekspatriacji i jest z pozoru analogiczna do repatriacji. Impaci przenoszeni z filii wielkiej firmy, położonej z reguły w słabiej rozwiniętym kraju, starają się zmienić strukturę własnej tożsamości w obliczu odmiennych wzorów kulturowych w centrali, a także dostosowują do często etnocentrycznej kultury firmy, wszystko to wpływa na oceny otoczenia, którego akceptacja jest tak ważna w procesie impatriacji, decyduje tym samym o szansach awansu, rozwija poczucie sprawczości, własnej wartości itd. W pełni zgadzam się z Hudem odnośnie do istotności procesów tożsamościowych w państwowym systemie przesiedleń, ale użycie pojęcia impatriacji do opisu przemian tożsamości, związanych z powrotem do grupy własnej w wyniku repatriacji, w sytuacji powszechnego stosowania określeń impatriacji/inpatriacji może jednak prowadzić do pewnego chaosu pojęciowego.

5. Przymus i poczucie zagrożenia jako czynniki wyróżniające repatriację

Repatriacja oznacza wspomagany powrót do ojczyzny opuszczonej wcześniej z różnych „nadzwyczajnych” przyczyn (np. ucieczki przed prześladowaniami bądź w wyniku przymusowych przesiedleń, niewoli), co odróżnia ją od reemigracji z dobrowolnej emigracji (np. ekonomicznej). **W proponowanej definicji repatriacji podkreślam element przymusu lub braku woli opuszczenia kraju w trakcie przesiedlenia, uwięzienia (jeńcy), ucieczki (uchodźcy), a ponadto obecność czynnika zagrożenia w miejscu osiedlenia (np. ewakuacja ludności autochtonicznej w sytuacji wojny, wyjazdy osadników z byłych kolonii).**

Dążę w tej pracy do ponownego zastanowienia się nad pojęciem repatriacji i kwestionuję łatwość, z jaką w dyskursie naukowym i politycznym stosuje się do jej opisu tak powszechne współcześnie kryteria „swobodnego przepływu” i „dobrowolnego powrotu”. W obliczu gigantycznej skali transgranicznego przepływu siły roboczej we współczesnym globalizującym się świecie, liczne i cieszące się dużą popularnością teorie powstałe dla opisu tego typu migracji są wykorzystywane przez część naukowców do analizy repatriacji. Pomijają oni wówczas takie czynniki jak doświadczenie prześladowania oraz obowiązek zadośćuczynienia i wsparcia ze strony państwa macierzystego. Żeby zobrazować rozróżnienie między migracjami „wolnymi” a „wymuszonymi” pod wpływem zagrożenia, odwołam się do aktualnego przykładu różnic pomiędzy uchodźcami, uciekinierami a emigrantami ekonomicznymi i odmienności w pojmowaniu obowiązków państwa i społeczności w tej kwestii. Owo rozróżnienie pomiędzy migracjami podjętymi ze względu na zagrożenia a migracjami wolnymi zmusza niejako środowiska uznające wolność jednostki za jeden z fundamentów ładu politycznego do okazania pomocy zagrożonej prześladowaniami jednostce oraz jej najbliższym. We współczesnym europejskim dyskursie medialnym i politycznym uwidacznia się rozróżnienie na „prawdziwego” uchodźcę i emigranta ekonomicznego, który często udaje tylko uchodźcę, pragnąc „oszukać” przyjmujące społeczeństwo i uzyskać nienależną mu opiekę i pomoc (Morris-Suzuki 2009: 40). Dlaczego „możemy” odmówić pomocy emigrantowi, a nikt nie jest w stanie odmówić przyjęcia i opieki oraz ochrony uchodźcy? Na czym polega różnica? Podobnie w sytuacji repatriacji państwo i własna grupa zobowiązane są do zadośćuczynienia, zorganizowania specjalnej formy wspomaganego reemigracji dla osób (oraz ich potomków), które zostały przymusowo przesiedlone, doznały prześladowań, zniewolenia, eksterminacji albo były zmuszone do ucieczki ze względu na przynależność narodową czy działania własnego państwa (np. skutki wywołanej wojny, skutki systemu kolonialnego).

Nie jest to problem zgola teoretyczny, jak w przypadku zastosowania różnorodnych podejść teoretycznych przez naukowców. Brak zrozumienia w dyskursie polskich elit politycznych dla zasad „polityki zadośćuczynienia”, chęć uzyskania szybkiego PR-owego sukcesu doprowadziły do zniesienia w 2017 r. w nowelizacji Ustawy o repatriacji wymogu przymusowej formy przesiedlenia i doświadczenia prześladowań jako warunku podjęcia starań o repatriację. Pozwoliło to ubiegać się o wspomagane przesiedlenie i niebagatelne środki dające szansę na zakup mieszkania w Polsce osobom, które – same bądź ich przodkowie – dobrowolnie wyjechały na Syberię. Czy nie jest to analogiczna sytuacja do emigrantów udających uchodźców, tylko w tym wypadku pod prześladowanego repatrianta mieszkającego nadal w miejscu przymusowego przesiedlenia podszywają się np. osoby przebywające zaledwie kilka lat na Syberii czy w Kazachstanie w ramach skierowania do pracy po ukończeniu szkoły lub uczelni, a mieszkające obecnie w dużych ośrodkach miejskich w Rosji bądź na Ukrainie?

6. Powrót do grupy własnej

Repatriacja, czyli uczestnictwo w państwowym, ujętym prawnie, wspomaganym systemie przesiedlenia do własnego państwa z kraju czy miejsca deportacji, uchodźstwa, uwięzienia bądź osiedlenia, często w wymiarze tożsamościowym stanowi próbę **powrotu** do własnej grupy po długim, nierzadko wielopokoleniowym okresie. Jest równocześnie próbą uzyskania akceptacji, potwierdzenia identyfikacji od „niekwestionowanych członków narodu”. Dlatego na potrzeby tej pracy dotyczącej potomków polskich *spiecpiesieleńców* będą tych pojęć używał zamiennie, w tym konkretnym przypadku są one bowiem bardzo silnie powiązane i wzajemnie na siebie oddziałują, choć oczywiście nie pozostają równoznaczne. Decyzje podejmowane na poziomie makropolitycznym w Warszawie, dotyczące mechanizmów repatriacji, bezpośrednio wpływają na każdą jednostkę starającą się o powrót do grupy własnej, ograniczają spektrum możliwych działań, zmuszają do podjęcia różnorodnych strategii.

Powrót do grupy własnej to trudna dla tożsamości jednostki próba uzyskania akceptacji przez grupę własną. Powracający oczekują od, w ich przeswiadczeniu, rodaków potwierdzenia podtrzymywanej identyfikacji, włączenia w tożsamość społeczną, „braterstwa”. Jednakże długie, wieloletnie, a nawet wielopokoleniowe oddzielenie generuje nieuchronnie znaczące różnice kulturowe. Odseparowanie prowadzi do braku znajomości aktualnego macierzystego kanonu kultury własnej oraz współczesnej odmiany języka, może też stymulować powstanie odmiennej, regionalnej wersji kultury narodowej, przesyconej

archaicznymi, zapomnianymi już w centrum elementami kulturowymi. Jako oderwana mniejszość, szczególnie w sytuacji przymusowego przesiedlenia, jest w zasadzie zmuszona do przyswajania odmiennych wzorów kulturowych wrogiej, zniewalającej ją grupy.

Przybywający w wyniku akcji repatriacyjnej czy powracający do grupy własnej w konsekwencji wielkich przemian społecznych, politycznych (np. zmiany granic w wyniku wojny i przyłączenia terytorium) członkowie od dawna odizolowani – zostają w znacznej części błędnie rozpoznani przez „niekwestionowanych członków narodu” ze względu na kulturowane obce elementy kulturowe lub separacyjną, regionalną odmianę kultury. Odrzucenie i zaklasyfikowanie powracających jako członków grupy obcej, a nawet wrogiej, prowadzi do zastosowania stereotypu, naznaczenia, ale także, na poziomie państwowym, do postrzegania powracających jako potencjalnego źródła zagrożenia, obcej piątej kolumny, nieprzyjaznej grupy i państwa, którego do niedawna byli obywatelami i „więźniami”. W następstwie powracający mogą być poddani różnym formom kontroli (inwigilacja, ograniczenie praw), a nierzadko represji (np. obozy odizolowania).

Tak niespodziewana reakcja większościowego otoczenia, a równocześnie przedstawicieli własnej – w przeświadczeniu powracających – grupy, jest destrukcyjna dla struktury tożsamości i wywołuje poczucie zagrożenia podstawowych jej zasad. W efekcie podejmowane są zarówno na poziomie intrapersonalnym, interpersonalnym, jak i grupowym całe sekwencje strategii obronnych, aż po odrzucenie dotychczasowej identyfikacji, utrzymywanej z ofiarnością przez pokolenia, czy podjęcie próby powrotu do dawnego miejsca osiedlenia.

Z pozoru przypomina to sytuację migracji oraz typowe problemy emigrantów kontaktujących się w obcym kraju z dominującym otoczeniem, a także podejmowane w obliczu naznaczenia strategię. Zasadniczym problemem wyróżniającym sytuację powrotu jest przeświadczenie powracających o uczestnictwie w dominującej grupie. Wynika stąd też oczekiwanie od własnego – w przekonaniu powracających – otoczenia, od własnych rodaków, potwierdzenia nie tylko identyfikacji, ale i sensu strategii podejmowanych przez przodków wobec traumatycznych prześladowań. Odrzucenie, błędne rozpoznanie uderza w nadrzędne elementy struktury tożsamości, wywołuje o wiele silniejsze destrukcyjne skutki niż w przypadku osiedlania się „obcych” emigrantów zamykających się we własnym getcie. Sytuacja powrotu do grupy własnej generuje również powtarzające się w przywoływanych w tej pracy przypadkach, charakterystyczne, odrębne od emigracji zarobkowej kombinacje strategii obronnych na różnych poziomach.

Repatriacja i powrót do grupy własnej to pojęcia i procesy odmienne, ale często współwystępujące. Chcąc zarysować różnice, przywołam przykład trudnego powrotu Ślązaków po II wojnie światowej w wyniku przesunięcia granic,

opisanego przez Ossowskiego. Równocześnie w latach 1944–1947 toczyła się szeroka akcja tzw. repatriacji, gdzie regionalne odmienności repatriantów ze Wschodu mogły śmieszyć, ale przesiedlana z zajętych przez ZSRR terenów II RP ludność nie była odbierana przez otoczenie jako obca czy nieznaną i nie odczuwała tak silnego odrzucenia oraz naznaczenia. Jednak już druga powojenna fala tzw. repatriacji z lat 1955–1959, przeprowadzona zaledwie po kilkunastu latach rozdzielania i przymusowej rusyfikacji, której skutki uwidoczniły się zwłaszcza w najmłodszym pokoleniu, wywoływała napięcia, odrzucenie, co zmuszało powracających do podjęcia różnorodnych strategii, np. izolacji, zawierania endogamicznych małżeństw (Żygulski 1962; Latuch 1994). Szczególnie boleśnie odczuwały odrzucenie osoby i rodziny powracające z oddalonych terenów byłego ZSRR, całkowicie zatopione przez kilkanaście lat w obcej kulturze i obcym środowisku. Problemy trudnego powrotu do grupy własnej występowały już wcześniej, nie tylko przy okazji repatriacji, ale również w okresie zmiany granic po I czy II wojnie światowej, co widać w pracach Chałasińskiego i Ossowskiego, opisujących przemiany identyfikacji i tożsamości regionalnej grupy śląskiej po zetknięciu się z elitami urzędniczymi i „niekwestionowanymi członkami narodu polskiego” (Chałasiński 1935; Ossowski 1967a). Repatriacja nie musi więc generować automatycznie problemów tożsamościowych, jeśli nie jest poprzedzona długotrwałą separacją i powstaniem różnic.

Trudny i długotrwały proces wspomaganych przesiedleń z Kazachstanu, rozpoczęty w połowie lat 90. XX w., jest niewątpliwie organizowaną przez państwo repatriacją grupy prześladowanej, przymusowo przesiedlonej. Wprawdzie w obliczu kolejnych zmian granic Rzeczypospolitej potomkowie polskich *spiecpieresielenców* nie wracają do swoich gospodarstw na Podole, nad graniczną rzekę Zbrucz, które już w 1936 r. znajdowały się na terenie ZSRR, ale osiedlają się wśród członków własnej grupy podobnie jak Niemcy, Finowie, Grecy czy Czesi. W przypadku obecnej trzeciej powojennej fali przemieszczeń, w obliczu wielopokoleniowego przymusowego przesiedlenia i niemal pozakulturowej formy identyfikacji, w pełni uzasadnione wydaje się użycie pojęcia powrotu do grupy własnej, z całą złożoną specyfiką tożsamościowych przemian uczestników, co jest w istocie zasadniczym przedmiotem badań i analiz ukazanych w tej pracy¹¹.

¹¹ Używanie pojęcia repatriacji do opisu dwu fal powojennych przesiedleń z okresu 1944–1947 i 1955–1959, gdy po zajęciu 50% terytorium II RP przez ZSRR w wyniku wzajemnych umów dokonano, jak to ujęto w dokumentach, „ewakuacji” bądź „wymiany ludności”, uznaję za błędną kontynuację stosowania ideologicznie uwikłanych terminów. Szerzej piszę o tym we wprowadzeniu historycznym, w podrozdziale poświęconym polskiej polityce powrotu (zob. rozdz. 3.4., s. 381–414).

7. Przegląd literatury przedmiotu

W przeglądzie literatury dotyczącej problemów repatriacji potomków polskich *spiecpiesieleńców* z Kazachstanu ograniczę się zasadniczo do prac powstałych w kręgu polskich socjologów, etnologów, psychologów społecznych oraz badaczy zajmujących się polityką społeczną. Nie podejmuję się przeglądu opracowań z zakresu historii, politologii, językoznawstwa czy literatury wspomnieniowej. W dalszych rozdziałach ograniczam się jedynie do przywołania historyków i politologów, których dzieła wykorzystałem bezpośrednio w pracy.

Na początku lat 90. XX w. pojawiły się pierwsze prace badawcze autorstwa Zbigniewa Jasiewicza i Sławoja Szynkiewicza (Jasiewicz 1992, 2004: 207–257; Szynkiewicz 1996 a i b). Należy ponadto przywołać publikacje innego etnologa, Janusza Kamockiego (1996, 1998). W tym czasie przeprowadził wraz z zespołem naukowców szerokie badania terenowe przyszły ambasador RP w Kazachstanie Marek Gawęcki, zaowocowały one kilkoma opracowaniami (Gawęcki 1996 a, b i c, 2004). Trzymając się porządku chronologicznego, trzeba w tym miejscu przywołać liczne prace z zakresu polityki społecznej autorstwa Pawła Huta. Badacz skupia się zasadniczo na procesie repatriacji i adaptacji w szeroko ujętej polskiej polityce wschodniej (Hut 2002, 2005, 2013, 2014). Problematyka adaptacji i powrotów do Polski budziła zainteresowanie dużego grona polskich naukowców. Warto wymienić tu prace i raporty Sławomira Łodzińskiego oraz Haliny Grzymały-Moszczyńskiej i Aleksandry Grzymały-Kazłowskiej, podejmujące tematy integracji i akulturacji repatriantów, a także szerszych uwarunkowań adaptacji kulturowej w ramach migracji (Grzymała-Moszczyńska 1998; Łodziński 2008; Grzymała-Moszczyńska, Grzymała-Kazłowska 2011, 2014). Proces adaptacji osób powracających z Kazachstanu opisała przy użyciu narzędzi psychologicznych również Julia Gorbaniuk, która wraz z mężem Olegiem Gorbaniukiem i Romanem Dzwonkowskim zajmowała się problemami narodowej świadomości studiującej w Polsce młodzieży polskiego pochodzenia z innych terenów byłego ZSRR (Dzwonkowski, Gorbaniuk, Gorbaniuk 2002; Gorbaniuk 2008). Adaptację w lokalnej wspólnocie badała także Katarzyna Piątek (2000). Analizą pamięci zbiorowej deportowanych i ich potomków, prowadzoną z perspektywy „historii mówionej”, zajęła się Wiktoria Kudela-Świątek, skupiając się szczególnie na problematyce represji w narracjach respondentów pochodzących z Kazachstanu (Kudela-Świątek 2009, 2010, 2013, 2014). Zagadnienie adaptacji i samookreślenia repatriantów podjęła Katarzyna Kość-Ryżko, stosując w swoich badaniach warsztat etnologiczny i koncepcje etnopsychologiczne (Kość-Ryżko 2006, 2008, 2011 a i b, 2014). Przemiany tożsamości trzech pokoleń przesiedlonych Polaków w perspektywie kulturowej był tematem socjologicznej pracy Luby Jakubowskiej (2011). Należy też wymienić prace opisujące problemy odmienności

tożsamościowej i kulturowej potomków *spiecpierosieleńców*, autorstwa Anny Naumieckiej, Jacka Leońskiego i Alicji Hess-Leońskiej (Leoński, Hess-Leońska 2007: 205–231; Naumiecka 2010: 201–216). Kwestią powrotu do grupy własnej (greckiej) zajmowała się z kolei Ewa Nowicka (2008, 2010). Wspomnę również o własnych pracach, gdyż w końcu lat 80. XX w. jako pierwszy polski badacz dotarłem do polskich wsi w Kazachstanie i przeprowadziłem tam samodzielne badania terenowe. Korzystając z kulturalistycznych założeń Kłoskowskiej, stanąłem wówczas przed wyzwaniem ukazania w znacznym stopniu pozakulturowej identyfikacji polskich potomków *spiecpierosieleńców* (Wyszyński 1991, 1998, 2000, 2001, 2008, 2011, 2012, 2013). Na szczególną jednak uwagę zasługuje opublikowany doktorat Julii Sałacińskiej-Rewiak. Badaczka prowadząca analizę narracji uzyskanych w trakcie pogłębionych wywiadów, odwołując się do interakcjonistycznych i fenomenologicznych założeń teoretycznych, dokonała typologizacji głównych tożsamościowych problemów repatriantów i podejmowanych przez nich strategii obronnych. W jednym z ostatnich rozdziałów, zatytułowanym *Polskość upokorzona*, skupiła się na charakterystycznym dla sytuacji powrotu i odrzucenia procesie przemiany koncepcji własnej osoby, jak to ujęła w podtytule, od „Polaka w Kazachstanie” do „Ruskiego w Polsce” (Sałacińska-Rewiak 2010, 2014). Temat osiedlenia się i adaptacji w nowej rzeczywistości repatriantów, złożoną problematykę skutków odrzucenia przez polskie otoczenie po przyjeździe, a także związany z tym, jak ujęła to sama autorka, proces redefinicji społeczno-kulturowej tożsamości repatriantów – porusza w swoich publikacjach Joanna Książek (2013, 2018, 2019). Należy również wspomnieć o pracach Marcina Gońdy zajmującego się podobnymi kwestiami „migracji do korzeni”, czyli powrotu trzeciego pokolenia do grupy własnej, do kraju przodków, na przykładzie polskich studentów z byłych krajów ZSRR, którzy uczą się w Polsce. Badacz odwołuje się zasadniczo do założeń metody biograficznej (Gońda 2012, 2015, 2017).

Okres już ponad 30 lat badań i przybliżania rodzimemu czytelnikowi polskiej społeczności w Kazachstanie charakteryzował się, jak widać, różnorodnym podejściem teoretycznym coraz szerszego środowiska polskich badaczy. Pragnę przy tym zwrócić uwagę na znaczący udział w polskich badaniach nad repatriacją eksploratorów, którzy sami są przybyszami z terenów byłego ZSRR lub bezpośrednio repatriowali się z Kazachstanu (Julia Sałacińska-Rewiak, Wiktoria Kudela-Świątek, Julia i Oleg Gorbaniukowie, Luba Jakubowska).

8. Układ pracy

Założenia teoretyczne i cele badań opisane we wstępie podyktowały zasadniczy schemat i podział rozdziałów całej pracy. Część prezentująca wyniki badań terenowych została poprzedzona szerokimi wprowadzeniami o charakterze teoretycznym i historycznym. W poszczególnych podrozdziałach wprowadzenia teoretycznego zaprezentowano koncepcje najczęściej stosowane w opisie procesu repatriacji. Przeprowadzałem dyskusję z założeniami rozmaitych kierunków badawczych, poddając weryfikacji szczególnie wątpliwe założenia na podstawie zgromadzonego przeze mnie materiału badawczego. Odrębny podrozdział poświęciłem procesualnej teorii tożsamości (IPT) Breakwell, która stanowi podstawę analizy zebranego materiału. Podobna część tekstu dotyczy klasycznego ujęcia diaspory według Williama Safrana, do którego odwołuję się w interpretacji polityki repatriacyjnej na poziomie państwa. Chcąc ukazać wspólne problemy charakterystyczne dla procesu repatriacji w szerszej perspektywie, przywołałem również skrótowo, w odniesieniu do prac innych badaczy, zasadnicze kwestie repatriacji grupy koreańskich robotników przymusowych z Japonii, tzw. *zainichi*, opracowania na temat czeskich *exulantów* z Żelowa czy Mazurów osiedlających się w RFN. We wprowadzeniu historycznym starałem się przybliżyć losy badanej grupy polskich *spiecpieresieleńców*, historię deportacji, prześladowań oraz zagospodarowywania poszczególnych kołchozów i sowchozów, w których były prowadzone badania terenowe. Skupiłem się zwłaszcza na ukazaniu współczesnej etnopolityki państwa kazachskiego, chcąc opisać uwarunkowania skłaniające respondentów do rozpoczęcia procesu repatriacji. Po zaprezentowaniu założeń metodologicznych przedstawiłem analizę zebranego w Kazachstanie, Niemczech, obwodzie kaliningradzkim i Polsce materiału na podstawie założeń IPT. W zakończeniu podjąłem się próby zarysowania zasadniczych problemów charakterystycznych dla repatriacji, związanych z tym procesów przemiany tożsamości repatriantów i podejmowanych strategii. Po dyskusji z założeniami stosowanymi w opisie procesów identyfikacji narodowej zaproponowałem podejście psychologii społecznej, a zwłaszcza procesualnej teorii tożsamości, jako nowe ujęcie teoretyczne dające szansę na pełniejsze omówienie i zrozumienie tematyki powrotu do grupy własnej.