

KATARZYNA ANNA SZAFRAŃSKA
Uniwersytet Łódzki

MŁODZI ŻYDZI POLSKIEGO POCHODZENIA — DYLEMATY I ROZTERKI IDENTYFIKACYJNE

Pojęcie tożsamości ostatnimi czasy nadzwyczaj często pojawia się na kartach rozpraw naukowych. Przyczyną jest zmieniająca się rzeczywistość, która czyni tożsamość społeczną zagadnieniem godnym wnikliwej analizy. Stabilna tożsamość jest gwarantem homeostazy społecznej i jednostkowej, spójna i pozytywnie postrzegana przyczynia się do umacniania „dobrostanu psychicznego” (zob. Sołoma 1996, s. 341–342). Pytania dotyczące tego zagadnienia stają się liczniejsze i bardziej doniosłe, gdy tożsamość przestaje być postrzegana jako narzucona i niezmienna, gdy uznaje się, że podlega ona przemianom. Tak właśnie jawi nam się w ponowoczesności — jako stojące przed człowiekiem zadanie, trafnie nazwane przez Anthony’ego Giddensa (2001, s. 47) „refleksyjnym projektem”, obiektem nieustannego procesu konstrukcji i rekonstrukcji. Jednostka w ponowoczesności żywi przekonanie, że w swych wyborach nie jest ograniczona, że jeszcze wiele w jej życiu może się wydarzyć i że nic nie jest ostateczne, co daje więcej możliwości w zakresie budowania tożsamości. Jednak obok stron pozytywnych istnieje jeszcze niepewność tych czasów, ciągle zmiany, wieloznaczność i niemożność odnalezienia spójności w rzeczywistości, co powoduje, że odnalezienie równowagi wewnętrznej jest trudne. Poniższe rozważania poświęcone są jednostkom ponowoczesnym szczególnie narażonym na dylematy identyfikacyjne — młodym Żydom, którzy naznaczeni ponowoczesną zmiennością i nietrwałością, mają odwagę postrzegania i realizowania nowych możliwości w sferze tożsamości. Zamierzam więc podjąć próbę prześledzenia uwarunkowań składających się na złożony proces budowania, przekształcania i podtrzymywania ich tożsamości.

Adres do korespondencji: katszafranska@op.pl

W celu uzyskania informacji posłużyłam się techniką wywiadu narracyjnego zaproponowaną przez Fritza Schützego¹, a do ich analizy wykorzystałam zarówno jego pojęcia, jak i te skonstruowane przez Anselma L. Straussa. Za podstawę moich rozważań uznałam tezy podejścia interakcjonistycznego oraz dokonania Herberta Blumera (1969) oparte na procesualnym podejściu do problematyki tożsamości, a także ustalenia zawarte na kartach prac Williama Jamesa (1910), Charlesa H. Cooleya (1902), George'a H. Meada (1975). Sięgnęłam też do koncepcji Roberta E. Parka (1928) oraz jego kontynuatora Everetta V. Stonequista (1961), co umożliwiło dostrzeżenie wpływu marginalizacji na przemianę identyfikacji jednostek w cyklu życia. Główni bohaterowie analiz — młodzi Żydzi — są tu bowiem traktowani jako przedstawiciele kategorii „ludzi marginalnych”. Badani jednak tym różnią się od typowych ludzi marginalnych, iż wypracowują nową jakość, która prowadzi do ukonstytuowania tożsamości dualnej, jej dwoistość stabilizuje sytuację, wprowadzając homeostazę relacji z samym sobą i z innymi.

Wybór wywiadu narracyjnego, umożliwiającego poznanie zdarzeń, epizodów interakcyjnych, prześledzenie procesów na podstawie relacji o doświadczeniach biograficznych, przy ograniczonej interwencji badacza w rzeczywistość, był podyktowany między innymi dążeniem do wyróżnienia w życiu jednostki marginalnej etapów, na których w różny sposób kształtują się ustalenia tożsamościowe. Możliwość prześledzenia przemian tożsamości, ich uwarunkowań i konsekwencji, utwierdziła mnie w przekonaniu o dużej wadze funkcji poznawczych narracji. W znaczący sposób strukturalizuje ona życie człowieka opowiadającego o swych doświadczeniach, porządkuje jego wiedzę o świecie zewnętrznym i wewnętrznym, sprzyjając kształtowaniu własnej tożsamości i kontaktów z innymi. Podzielałam tezę Jerzego Trzebińskiego (2002, s. 17): „Narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi. W strumieniu otaczających ich zdarzeń i problemów ludzie widzą historie. Uniwersalność narracyjnego rozumienia świata wyraża się w powszechności formy opowiadania w różnych wytworach kulturowych, począwszy od religii, mitów, legend, baśni, a skończywszy na beletrystyce, operze, filmie, serialach telewizyjnych i reportażach z życia”. Człowiek poznaje i odczytuje świat nie tylko za pomocą narracji, jest ona jednak formą podstawową, a pozbawienie szansy narracyjnego porządkowania doświadczeń, zwłaszcza tych istotnych, przynosi negatywne skutki dla dalszego funkcjonowania jednostki (zob. Nelson 1989). Gdy jej udziałem stają się gwałtowne wydarzenia, które przyjmuje z zaskoczeniem i strachem, gdy pojawia się perspektywa rychłych zmian, gdy należy uporać się z klęską, niepowodzeniem czy koniecznością zmiany spojrzenia na własną sytuację, znalezienie historii, które zniosą chaos, wprowadzając ład, wydaje się nieodzowne. Bardzo ważna jest więc umiejętność posługiwania się schematami narracyjnymi,

¹ Metodę wywiadu narracyjnego opisali między innymi Fritz Schütze (1983), Marek Prawda (1989), Harry Hermanns (1987).

które umożliwiają postrzeganie wydarzeń biograficznych jako skończonych historii. Jednostka wierna tym schematom otrzymuje w zamian swoistą nagrodę w postaci bardziej stabilnej i lepiej wyartykułowanej tożsamości². Zapisem tego jest narracja. Analiza jej przebiegu pozwala opisać tożsamość narracyjną, która nie stanowi sztywnego zespołu raz wyznaczonych cech, lecz jest historią świadczącą o zmiennych kolejach życia jednostki — podlega przekształceniom w zmieniających się kontekstach.

Dla dalszych rozważań nad tożsamością istotne wydaje się przybliżenie wypracowanej z tez Michaiła Bachtina (1983) i Lwa Wygotskiego (1989) koncepcji „ja” dialogowego. Jak wyjaśnia Hubert J. M. Hermans — jest to „dynamiczna wielość pozycji «ja» w wyobraźniowej przestrzeni naszego umysłu. Dynamika polega na ciągłym ruchu «ja» i nawiązywaniu między nimi relacji dialogu” (Oleś 2001, s. 51). Jednostka funkcjonuje więc odkrywając w sobie z biegiem czasu coraz to nowe „ja”, co ma konsekwencje dla jej tożsamości. Według Roma Harré, ludzi charakteryzuje zarówno stałe poczucie samego siebie, jak i różnorodność tożsamości, która nie jest ciągła. Sądzi on, iż „ja” pojawiające się w narracji odpowiadają różnym „Me” Meada, w cyklu życia są one stopniowo utrwalane przez akceptację pozycji, w jakich jednostka sytuowała siebie i była sytuowana przez innych (*positioned*) (Davies, Harré 1990, s. 43–63). Pozwala to założyć pewną polifoniczność tożsamości potwierdzaną przez analizę narracji, w których jednostka wyraża siebie w różny sposób, używając odmiennych praktyk dyskursywnych. W celu zachowania homeostazy wewnętrznej oraz pozytywnych relacji z otoczeniem wiele odmiennych tożsamości musi skłaniać się ku wzajemnemu „dialogowaniu”. Wewnętrzna „negocjacja” umożliwia zaistnienie ostatecznych decyzji i świadomości własnego „ja” dominującego. Można przypuszczać, iż liczba ludzi posiadających jedną spójną tożsamość jest znikoma, brakuje im wiedzy dotyczącej tkwiącej w nich różnorodności. Wizja monolitycznej tożsamości jest projektem kulturowym, kształtującym mylne przekonanie o możliwości zniesienia niespójności dla zachowania jedności. W rezultacie podejmowane są starania mające na celu skonstruowanie jednolitej tożsamości, a ich zaniechanie spotyka się z krytyką.

Wywiady narracyjne przeprowadzałam z osobami, które do pewnego czasu tkwiły w kręgu mitu „spójności”, by potem zdecydować się na świadomy wybór dwoistości. Słuszne wydaje się w tym kontekście powołanie na Anthony’ego G. Greenwalda, który porównał ideał spójnego „ja” do reżimu totalitarnego, którego zachowaniu towarzyszy przemoc wewnętrzna. Metaforą różnorodności „ja” i gwarantem równowagi jest zaś demokracja — pluralizm dopuszczający do głosu kolejne „warianty” tożsamości, które toczą ze sobą ożywczy dialog (Greenwald 1980, s. 603–618). Narracja, dialog, który kształtuje tożsamość, myślenie i światopogląd, pozwalając na dostrzeganie wielu „ja”, umożliwia

² Zob. Trzebiński 1995, s. 74–87 — zawarty tam opis badań przeprowadzonych przez autora potwierdza tę tezę.

odkrywanie wielości autodefinicji, rozbudowując tym samym podmiotowość jednostki. Jest to szczególnie istotne dla jednostek funkcjonujących w globalizującym się świecie wielokulturowości i zmienności, w którym pytania dotyczące własnej tożsamości nabierają niekiedy dramatycznego charakteru.

Badania moje oparłam na wywiadach narracyjnych przeprowadzonych w latach 2001–2002 z piętnastoma osobami pochodzenia żydowskiego mieszkającymi w Łodzi. Próba składała się z 8 kobiet i 7 mężczyzn w wieku od 20 do 24 lat, 11 z nich pochodziło z małżeństw mieszanych, 4 miały matkę i ojca pochodzenia żydowskiego. Za szczególnie interesującą uznałam sytuację małżeństwa mieszanego, chociażby z tego względu, że stanowi ona odmianę strategii asymilacyjnej oraz przyczynia się do zwiększenia liczby kryteriów budowania tożsamości. Badani dowiadawali się o swoim żydowskim pochodzeniu w różnych momentach życia. W próbie znalazły się również osoby od początku wychowywane w kulturze żydowskiej. Jednak u wszystkich uświadomienie sobie własnej odmienności pociągało za sobą wiele problemów natury psychologicznej i społecznej, tym głębszych, że nakładających się na okres adolescencji.

PROBLEMY Z ŻYDOWSKĄ TOŻSAMOŚCIĄ

„Kiedy ludzie zaczynają mówić «jak to dobrze mieć tożsamość», znaczy to najpewniej, że zwątpili, czy aby na pewno ją mają i nie bardzo wiedzą, co należałoby zrobić, by ją mieć. Tymczasem mieć tożsamość to nie czuć potrzeby zastanawiania się nad nią. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy okazuje się, że odpowiedź na pytanie «kim jestem?» i «gdzie należę?» — co w praktyce wychodzi na jedno — wcale nie jest jasna ani prosta”.

Zygmunt Bauman (2001, s. 8)

Na podstawie analizy narracji można stwierdzić, że jednostki na swej drodze życiowej doświadczają dylematów, które sprawiają, iż zawieszone między dwoma porządkami nie mogą doprowadzić do jasnych ustaleń tożsamościowych. Dodatkowy czynnik z całą pewnością stanowią wahania okresu adolescencji, przez badanych wspomniane niemiłe, gdyż zmierzenie się z oczekiwaniami ze strony otoczenia oraz ograniczeniami własnej psychiki przerasta wówczas jednostkę. Niepewność odczuwana wobec konieczności dokonania wyboru, podjęcia ważnych życiowych decyzji stwarza napięcie. Wypowiedzi sześciu osób świadczyły niezbicie o pojawieniu się u nich w tym okresie tożsamości negatywnej (zob. Erikson 1959, t. 4, s. 56–121). U dwóch narratorów dostrzegłam znamiona wykluczenia tożsamościowego, wybór przebiegu ich kariery zawodowej określony był przez rodziców i krewnych, sami badani nie sprzeciwiali się temu, lecz ściśle odgrywali narzucone im role. Pozostałych siedmiu nie przechodziło w okresie adolescencji tak skrajnych stanów kryzysowych, etap ten zdominowany został u nich przez eksperymentowanie z rolą, co objawiało

się wielością podejmowanych zajęć, zmianą kierunku studiów, uczestnictwem w różnych organizacjach. Erik H. Erikson (1997, s. 272) ów okres wolnego, nieskrępowanego podejmowania odmiennych ról nazywa psychospołecznym moratorium, ucieczka od zobowiązań wobec społeczeństwa sprzyja wówczas podjęciu działań przyczyniających się do przeformułowań tożsamości.

Wywiady narracyjne wykazały, że przebieg adolescencji jest bolesny i gwałtowny. Pojawiające się wątpliwości, kręte drogi poszukiwania samookreśleń, które przystają do wyobrażeń o sobie i umożliwiają dopasowanie do otoczenia, są przyczyną trudnych do przezwyciężenia doznań kryzysowych. Każda sytuacja kryzysowa wiąże się z koniecznością przededefiniowania i zakwestionowania wcześniejszych ustaleń, mogących przecież prowadzić do powstania zintegrowanej tożsamości. Czynnikiem najsilniej warunkującym dochodzenie do niej jest pozytywna identyfikacja z rodzicami. Potwierdzają to przeprowadzone w Montrealu badania nad Żydami w okresie adolescencji (Anisfeld, Munoz, Lambert 1963, s. 31–36). Wykazano w nich, że osoby korzystnie oceniające swoich rodziców, identyfikujące się z nimi, uznające ich za znaczące autorytety nie miały wielkich kłopotów z kształtującą się tożsamością, pozostawały wolne od poczucia społecznego niedopasowania oraz nienawiści. W przypadku badanych przeze mnie osób również zauważam duże znaczenie interakcji w rodzinie dla późniejszych wyborów tożsamościowych najmłodszych jej członków. Problem znaczenia przekazu międzygeneracyjnego dla sprawnego funkcjonowania osób należących do żydowskich rodzin podjęła w swych badaniach Lena Inowlocki (1993). Dostrzegła odmienną aktywność komunikacyjną poszczególnych generacji, czyli babć, matek i wnuczek podejmujących się „pracy generacyjnej”. Wobec zablokowania komunikacji i wyraźnej niechęci do mówienia o przeszłości ze strony pokolenia najstarszego największa odpowiedzialność za zrozumienie historii i stosunek do tradycji w pokoleniu najmłodszych spoczywa na generacji środkowej. Analiza moich wywiadów narracyjnych wykazuje, że w średnim pokoleniu występuje blokada procesów komunikacyjnych — to rodzice badanych, wybierając najczęściej asymilację i tając fakt żydowskiego pochodzenia, ingerują w wybory identyfikacyjne swych dzieci. Te zaś najczęściej odrzucają praktyki asymilacyjne, obierając drogę dwoistości. W kilku relacjach pojawia się motyw dziadków — osób chętnie rozmawiających o przeszłości, tradycji, będących przewodnikami w początkowo obcym świecie kultury żydowskiej.

Ważną rolę w biografii badanych może pełnić punkt przełomowy (zob. Strauss 1969), po którym następuje fala przemian. Narratorzy w różnym stopniu dostrzegają punkty przełomowe i nadają im różną ważność, jednak we wszystkich przypadkach odkrywają one prawdę o żydowskim pochodzeniu. Reakcja na tę wiadomość jest zróżnicowana — najczęstsze są postawy eskapistyczne, zamykanie się w sobie, bunt czy obwinianie bliskich z powodu zatajenia pewnych faktów. Wiadomość o żydowskim pochodzeniu jest więc trudna do zaakceptowania i witana z obawą, stanowi jednak początkowy element se-

rii wydarzeń przybliżających jednostki do pogłębienia autorefleksji i podjęcia problemu identyfikacji.

Nieziemnym elementem życia badanych są rozterki związane z celowością procesu asymilacji. Przed punktem przełomowym lub wcześniej, gdy w umyśle jednostki nie pojawiła się jeszcze „świadomość rasy” (zob. Stonequist 1961, s. 122) asymilacja nie wchodzi w zakres jej refleksji, nie jest przedmiotem wyboru. Problemy pojawiają się wraz ze świadomością dwoistości i dostrzeżeniem możliwości przechodzenia z jednego świata do drugiego. Wątpliwości dotyczą wtedy najczęściej zakresu asymilacji („jak daleko mogę się posunąć?”), zgody na nią ze strony otoczenia oraz lojalności wobec osób i kultury świata odrzucanego. Ich zakres i nasilenie zależą przede wszystkim od tego, na jakim etapie życia się pojawiły oraz od relacji z rodzicami, którzy podejmują odmienne strategie przeciwdziałające marginalizacji. Najtrudniejsze są doświadczenia jednostek dowiadujących się o swym żydostwie w okresie adolescencji, na problemy tego etapu życia nakładają się wówczas dotkliwe doświadczenia marginalizacji. Ponieważ aż jedenaście badanych osób pochodzi z małżeństw mieszanych, które w większości (oprócz kilku przypadków wychowywania dzieci w obydwu kulturach, gdy każde z rodziców kultywowało własne tradycje) obrały drogę asymilacji, narracje najczęściej ilustrowały na początku podobną strategię. Dzieci zasymilowanych rodziców, trwając początkowo w chaosie, próbowały nadal podtrzymywać budowane do tej pory sytuacje, w których funkcjonowały jako Polacy, po pewnym czasie jednak — na skutek gromadzonych doświadczeń i obserwacji rodziców — dochodzą do przekonania, iż dążenie do całkowitego dostosowania nie okazało się zbyt korzystne dla ich najbliższych. Asymilacja z czasem jest więc postrzegana jako doświadczenie kłopotliwe, nie pozbawiające Żydów wątpliwości, a wręcz przysparzające niejasności identyfikacyjnej i poczucia niewygody. Większość badanych odrzuca ją, traktując jako przeżytek — sytuacja społeczna bowiem zezwala teraz młodym Żydom na dwoistość, nie wymuszając konieczności wybrania jednego ze światów. Jak wykazały wywiady, chcą oni swe żydostwo przeżywać świadomie w świecie kultury polskiej. O nieskrępowanej możliwości wyboru mówi jedna z badanych:

„Wiem, że moi rodzice też są ze mnie dumni, w pewnym sensie udało mi się to przed czym oni/³ czego się wystraszyli. Ale ja wychowałam się w innych czasach niż oni, nie wspominając już o dziadkach. Dziadek swoim pochodzeniem przekreślił sobie karierę, musiał zrezygnować z pracy w instytucie, wtedy zamknął się w sobie. A potem śmierć najbliższych, to bardzo go podłamało. Moi dziadkowie nie mieli takiej szansy jak ja... że że mogli sami zdecydować, że mogli być zadowoleni z tego kim byli, oni byli zawsze rozdarci, chcieli być lojalni wobec obydwu stron, ale nie zawsze mogli, wiesz... inni ludzie... Kiedy czytam dziennik dziadka, który babcia cudem ocaliła i chroniła jak skarb, to to czuję rozpacz, zwątpienie... Dziadzio pewnych rzeczy nie zrozumiał do końca... Moi

³ W transkrypcji wywiadów / oznacza przerwanie wypowiedzi, pokreślenie akcent położony na dane słowo, kropki zaś pauzę narratora.

rodzice nie chcieli tego. A ja, hm... mogłam żyć inaczej i zrobiłam to" [IV, s. 12, M.Ż., O.Ż., dualna, 20⁴].

Jeżeli z punktu widzenia badanych asymilacja nie jest możliwa, to podejmują oni strategię przez Anselma Straussa (1969) nazywaną *passing*, która stanowi kolejny krok do osiągnięcia świadomie doświadczanej i przeżywanej dwoistości. Everett V. Stonequist w tym kontekście używał terminu *crossed over*, podkreślając fakt przechodzenia na drugą stronę. „Żyd, który nie został zaakceptowany na zasadzie równości — pisał Stonequist (1961, s. 184) o marginalnej sytuacji Żydów — może «uchodzić za», pod warunkiem, że język, nazwisko i inne społeczne charakterystyki nie zdradzają go”. Towarzyszyć temu powinny starania mające na celu dopasowanie psychiczne oraz kulturowe. Podejmowanie działań składających się na strategię *passing*, często podyktowane jest pobudkami wewnętrznymi. Ujawniają się one zwłaszcza wtedy, gdy wątpliwości związane z marginalizacją i niepewność tożsamości zmuszają do bardziej intensywnej refleksji nad własną identyfikacją i relacjami z otoczeniem. Dominujące wówczas lęki oraz wyolbrzymianie znaczenia faktów skłaniają do ukrywania pochodzenia — jednostki odczuwają wstyd i wydaje im się, że z tytułu bycia Żydem są traktowane inaczej. Na skutek marginalizacji w świadomości jednostki może pojawić się myśl o własnej niższości, pociągająca za sobą brak pewności siebie, co ma wpływ na przebieg interakcji. Aby oddalić moment, w którym trzeba będzie zmierzyć się z problemami i doprowadzić do jakichś ustaleń tożsamościowych, podejmuje się działania asekuracyjne składające się na strategię *passing*. Rozpoczęcie swoistej gry udawania, uchodzenia za kogoś, kim się do końca już nie jest, gdyż zmienił się sposób postrzegania siebie, na początku może dawać poczucie bezpieczeństwa. Po częściowym opanowaniu destabilizacji rodzą się jednak dylematy natury moralnej. Wszyscy badani posługujący się tą strategią, początkowo uznający jej praktyczne znaczenie, po pewnym czasie mieli poczucie dezorganizacji osobistej i społecznej. „Uchodzenie za” stymuluje bowiem, jak twierdzi Stonequist (1961, s. 195), powstanie *mistaken identity* — tożsamości źle rozumianej, zbudowanej na bazie negacji jasno sformułowanych i żywo tkwiących w świadomości autodefinicji.

„Było to podwójnie skomplikowane, no bo tak... Kiedy dowiedziałem się o swoich korzeniach, no po tym zaskoczeniu i tym wszystkim, zacząłem już myśleć o sobie jakoś inaczej. Yy, tak... Ale to jakby no... nie, nie, wia/ nie/ no kłóciło się z tym, co wiedziałem wcześniej, no to... pewnie, że chciałem żeby nikt się o tym nie dowiedział, no ale, tak jakoś przekornie to dużo czytać zacząłem o Żydach, naszej religii, kulturze, no o wszystkim... A potem kiedyś w jakiejś rozmowie z kumplami, tak coś o jakiś świętach rozmawialiśmy i no, yy oni to zastanawiali

⁴ Wywiady zostały opisane w następujący sposób: pierwsza cyfra oznacza numer wywiadu, kolejną stronę, z której pochodzi cytowany wyjątek, Ż. — żydowskie, P. — polskie pochodzenie rodziców (M. — matki, O. — ojca) badanego, przedostatni człon odnosi się do deklarowanej przez niego identyfikacji (możliwości to „polski Żyd”, „Żyd pochodzenia polskiego” oraz „Polak i Żyd”, czyli identyfikacja dualna), ostatni to wiek badanego.

się czy my mamy Wielkanoc, czy coś takiego. Powiedziałem, że niby skąd mam wiedzieć. Potem pomyślałem, że yy coś jest nie tak... To jak właściwie ze mną jest? Mam przez całe życie oszukiwać?" [II, s. 11, M.Ż., O.P., dualna, 24].

Utrzymywanie ciągłej dyskrecji, kontrolowanie swego zachowania czy negowanie ustaleń treści tożsamości jest trudne na dłuższą metę. W odróżnieniu od nieświadomej asymilacji *passing* to działanie świadome i podejmowane z namysłem, wymagające od jednostki umiejętności posługiwania się wybiegami. Towarzyszące temu pytania natury moralnej nurtują jednostkę do tego stopnia, że zmęczona odgrywaniem ról wymierzonych poniekąd w nią samą rezygnuje z tej strategii, uświadamiając sobie, że w rozrachunku zysków i strat przeważają te drugie.

Marginalizacja niesie ze sobą problemy tożsamościowe związane z postrzeganiem i oddziaływaniem „znaków rasy”, czyli — jak pisze Everett V. Stonequist (1961, s. 185) — „odróżniających fizycznych lub społecznych rysów grupy”. We wszystkich narracjach pojawiają się relacje dotyczące zmagania się z nimi. Problem ich zauważania i interpretowania przez innych jest często wyolbrzymiany, uaktywnia się zwłaszcza w życiu tych jednostek, których los naznaczony jest destabilizacją i chaosem. Dostrzeganie „znaków rasy” przez partnerów interakcji w fazie adolescencji przez dziewięciu badanych było uznane za wyraz ataku i niechęci. Często zmagania z nimi stawały się podstawą do budowania identyfikacji negatywnej. Jednostki, nie rozumiejąc, dlaczego są postrzegane wyłącznie przez pryzmat owych znaków, czuły się zagubione, szukały winy w sobie, w rezultacie chaos się pogłębiał. Prawie wszyscy badani doświadczający takich wątpliwości jako antidotum stosowali odrzucanie „znaków rasy” lub ich niedostrzeganie.

„Wtedy zaczęłam chyba nienawidzić swojego nazwiska, tego, że tym się wyróżniamy, że przez to mój brat musi cierpieć. I kiedy byłam mała yy i ktoś pytał się, jak się nazywamy, to ja zaraz uprzedzając brata szybko odpowiadałam za niego — „Kowalscy”” [III, s. 2, M.Ż., O.Ż., polska Żydówka, 21].

„Znaki rasy” mogą też, w zależności od rodzaju doświadczeń osobistych nabytych w relacjach z otoczeniem, być podstawą identyfikacji pozytywnej, choć w badanej grupie tylko jedna osoba to potwierdziła:

„Mama powiedziała mi o Żydach, o tym ilu było ich pisarzy, lekarzy, prawników, artystów, i co, no uwierzyłem przecież. Zobaczyłem, że to byli ludzie inteligentni, o wielkich umysłach, którzy tylę zrobili dla świata, innych ludzi. Przestałem się wstydić, bo pomyślałem, że rob/ że dobrze jest być Żydem... Widząc tą rzeszę intelektualistów też chciałem być jednym z nich” [IX, s. 8, M.Ż., O.P., dualna, 23].

„Znaki rasy” w fazie adolescencji, podczas nieodłącznych kryzysów psychicznych, które odbijają się na kontaktach społecznych, są rodzajem piętna, które jednostki starają się wyeliminować ze swego życia. Zwracanie uwagi na niektóre cechy jednostek marginalnych wywołuje ich niechęć, stając się

przyczyną napięć i zakłóceń w konstruowaniu autodefinicji. Umiejętność integrowania elementów składających się na tożsamość w przypadku większości badanych ogranicza koncentracja na *racial marks* postrzeganych przez innych.

Niemalą trudność sprawia badanym identyfikacja pojęć związanych z przynależnością narodową. We własnych samookreśleniach posługują się oni następującymi kategoriami: „Polak”, „Żyd”, „Polak żydowskiego pochodzenia”, „polski Żyd”. Droga przybliżająca do wyborów najbardziej przystających do specyfiki ich życia była kręta i wyboista, naznaczona wieloma przemianami, wprowadzającymi bezład i niepewność. Marginalizacja przyczyniała się do narastania wątpliwości naruszających wstępne konstrukcje tożsamości, budowane z mozołem wiele razy z powodu dającej o sobie znać fluktuacji⁵. Dlatego określenia przynależności narodowej zmieniały się kilkakrotnie. Jednak w wyniku ostatecznych ustaleń (choć nie można wykluczyć zmiany w przyszłości) jedenastu badanych (3 osoby wywodzące się z małżeństw żydowskich i 8 z mieszanych) wskazało na podwójną identyfikację, łącząc w swych wypowiedziach terminy „Polak” i „Żyd”. Dwie osoby określiły siebie jako „polskich Żydów” (jedna pochodząca z małżeństwa mieszanego, a druga z żydowskiego), a określenie „Polak żydowskiego pochodzenia” pojawiło się w dwóch innych narracjach (badani ci pochodzili z małżeństw mieszanych). Wszyscy moi rozmówcy o podwójnej identyfikacji z całą stanowczością starali się zaznaczyć, że urodzenie się w Polsce, posługiwanie się językiem polskim i tkwienie w polskiej kulturze czyni ich Polakami. Określanie siebie jako Żyda było bardziej skomplikowane, na jego zawiły rodowód składało się przede wszystkim pojawienie się punktu przełomowego wnoszącego świadomość żydostwa. Pojęcie „Żyd” w odniesieniu do siebie samego w myśleniu badanych pojawiło się stosunkowo niedawno. Reakcja na to bywa różna, część badanych jedynie przyjmuje ten fakt do wiadomości, zachowując bierną postawę, inni zaś podejmują działania, które wypełniają treścią pojęcie „Żyd” — poznają kulturę i tradycję żydowską, uczą się języka hebrajskiego, zdobywają wiedzę na temat religii, uczestniczą w świętach żydowskich czy zapisują się do żydowskich organizacji. Droga dochodzenia do świadomej dwoistości na skutek doświadczeń marginalnych jest jednak trudna:

„Ja nie wiedziałam jak mam o sobie myśleć, mówić... dręczyło mnie to bardzo... Od urodzenia uważałam siebie za Polkę, kiedy yy gdzieś jeździliśmy to mówiłam, że jestem Polką, a kie/ a tu pojawia się to słowo Żydówka, i i nie wiem yy co z tym zrobić? Co od tej chwili robić, czy jestem inną osobą, czy tą samą? Czy dalej mam prawo mówić o sobie Polka? I co powiedzą na to inni, wiesz wtedy nie myślałam, o tym yy, że przecież mieszkał tu już mój pradziadek, ale że był Żydem i co będzie jak się ktoś dowie... Teraz już mnie to tak nie nurtuje, bo powiedziałam sobie, że jestem i Polką i Żydówką, a ludzie niech myślą sobie co chcą. Taka jest prawda

⁵ Zgodnie z koncepcją Stonequista, fluktuacja — obok ciągłego przeplatania się przeciwstawnych emocji i uczuć — polega również na pojawianiu się, w krótkich odstępach czasu postaw skrajnych, co świadczy o niekonsekwencji schematu działania. Fluktuacja jest źródłem udręki, gdyż wciąż sytuuje jednostkę w centrum problemów tożsamościowych.

o mnie, bo ja tak postanowiłam, przestałam myśleć o innych, tylko zapytałam się siebie, kim jestem” [XII, s. 10, M.P., O.Ż., dualna, 21].

Tłumaczenia badanych co do celowości przyjęcia obydwu identyfikacji były różne, jednak ze wszystkich relacji można wywnioskować, iż zaakceptowanie dwoistości niesło ze sobą ukojenie i pokonanie skutków marginalizacji, dając szansę nastania porządku i stabilizacji. Problem podwójnej identyfikacji podejmuje Małgorzata Melchior (1990) w badaniach nad tożsamością społeczną osób pochodzenia żydowskiego (urodzonych w latach 1944–1955). Wszystkie te osoby łączyły w swych wypowiedziach poczucie bycia Żydem i bycia Polakiem. Melchior wyróżnia wśród nich cztery kategorie: słabo identyfikujących się zarówno z żydostwem, jak i polskością, wykazujących silną identyfikację z polskością przy słabej identyfikacji z żydostwem lub odwrotnie i grupę najliczniejszą — osób deklarujących silną identyfikację i z żydostwem, i z polskością, podobnie jak nasi rozmówcy, którzy starają się za wszelką cenę pogodzić ze sobą świat polski i żydowski, nadając im równoważne znaczenia.

Relacje badanych świadczą o pojawianiu się świadomej kontroli nad własnym życiem, co wzmacnia jednostki w ich walce ze skutkami marginalizacji. Chodzi więc o „kontrolę postrzeganą”, która wyrasta z przeświadczenia o tym, iż „możemy wywierać wpływ na nasze środowisko w sposób, który decyduje o tym, czy doświadczamy pozytywnych czy negatywnych wyników” (Aronson, Wilson, Akert 1997, s. 599). Gdy następuje moment przełomowy, życie jednostek marginalnych nabiera nowego sensu, zostaje zdominowane przez zmiany nieoczekiwane i nie do końca chciane, zaczynają królować w nim chaos, niepewność i ambiwalencja. W krytycznych chwilach u większości badanych na skutek pojawienia się faktów do tej pory ukrytych lub nie rozumianych powstaje poczucie całkowitej utraty kontroli nad przebiegiem własnych doświadczeń biograficznych. W dwunastu narracjach wydarzenia tego okresu nosiły znamiona „trajektorii” (jednej ze struktur procesowych wskazanych przez Fritza Schützego; zob. Riemann, Schütze 1992). Uczuciom odrętwienia, izolacji oraz cierpienia wywołanego dotkliwością problemów tożsamościowych towarzyszyła wówczas dezorientacja wynikająca ze świadomości, iż każdy ruch czy najmniejszy krok zależy od sił pozostających poza kontrolą. Tak mówią o swych uczuciach i związanych z nimi decyzjach dwie badane osoby:

„Zostałem pozostawiony samemu sobie yy, z tymi tymi problemami, no bo nie wiedziałem, jak się yy z tymi/ z tym uporać. Jeszcze nie miałem żadnej pomocy z zewnątrz, no chodzi mi o moich rodziców. Mama myślała pewnie, że muszę sobie sam poradzić tak jak ona, a ojciec to to yy chyba nie widział problemu... Wszystko co robiłem obracało się przeciwko mnie, byłem zdenerwowany i bezradny” [IX, s. 8, M.Ż., O.P., dualna, 23].

„Ja wtedy dostawałam bez mała świra... yy no wszystko mi było jedno, to tak jakbym znalazła się w jakiejś otchłani takiej, i i ona nie miała ani początku, ani końca, gdzie się ruszyłam tam było to samo, znowu byłam w punkcie wyjścia.

Coś próbowałam robić, szamotałam się, ale na próżno. Jak taki blazen, ktoś pociągał za sznurki, ja tylko poruszałam ustami, a głos wydobywał się niezależnie ode mnie... To wszystko było okropne... ja taka opanowana, spokojna, wszystko miałam takie, takie... uporządkowane, a tu nagle trach i i... straciłam kontrolę nad tym co robiłam, co się ze mną działo... nad życiem" [XII, s. 13, M.P., O.Ż., dualna, 21].

O utracie kontroli nad przebiegiem życia świadczą pewne doświadczenia biograficzne. Badani tak wplatają je w strukturę narracji, aby je przysłonić, zbagatelizować ich istnienie i zminimalizować znaczenie. Czynią to nieświadomie, nie zdając sobie sprawy, iż wpływają one na koleje ich losu, wymykając się nadzorowi. Takie fragmenty narracyjne Rae Carlson (1981, s. 501–509) nazwał „scenami nuklearnymi” (*nuclear scenes*) — są to bolesne doświadczenia z okresu dzieciństwa, które nieświadomie odtwarzane w życiu dorosłym, warunkują rozumienie świata oraz reguł rządzących funkcjonowaniem w nim. Według Dana McAdamsa (1985), jednostka przez całe życie pozostaje pod przemożnym wpływem wydarzeń składających się na owe „sceny nuklearne”. Choć próbuje o nich zapomnieć, wciąż jej myśli powracają do traumatycznych zdarzeń, które bez jej woli kształtują zarys tożsamości.

Badanych różnicuje podejście do własnego żydostwa i polskości. Wszyscy są zgodni, że polski aspekt ich tożsamości jest istotny. Polskość do momentu uświadomienia sobie możliwości akcesu do innej kultury jest czymś naturalnym, towarzyszącym od chwili narodzin. Związki emocjonalne z Polską, językiem polskim czy polską kulturą, są silne i jasno zaznaczone w narracji. Owa pewność identyfikacyjna zostaje częściowo zburzona przez pojawienie się drugiej opcji. Początkowy niezdecydowany stosunek do własnego żydostwa, wobec mocno zakorzenionej polskości, jest pogłębiany przez marginalizację. Odkrycie czy uświadomienie sobie własnego żydowskiego pochodzenia wywołuje chęć zgłębienia żydowskiej kultury, tradycji i religii. Jednak w okresie chaosu bywa to źródłem postawy niechęci czy wręcz nienawiści wymierzonej we wszystko, co żydowskie, więc i w nich samych. Na kwestię żydowskiej samonienawiści zwraca między innymi uwagę Kurt Lewin (1941, s. 219–232). Z jego badań wynika, że zasymilowani członkowie grupy mniejszościowej, obserwując dyskryminację ze strony grupy dominującej, wykazują ogromną frustrację, prowadzącą do agresji wymierzonej w siebie lub we własną grupę. Co ciekawe, odkrycie przez badanych drugiego świata, żydowskiego, i związane z tym zaskoczenie, nigdy nie pociągało za sobą odrzucenia kultury polskiej.

Wszyscy badani wykazali się dobrą znajomością kultury polskiej, która od początku uznawana była za własną — bez problemów wskazywali ulubionych polskich pisarzy, utwory literackie. Mówili o kultywowaniu niektórych świąt i polskich tradycji, które zostały przejęte w procesie socjalizacji. Tylko w pięciu przypadkach badani byli wprowadzani w obydwie kultury jednocześnie, głównie przez rodziców, którzy starali się w ten sposób uchronić swe dzieci przed koniecznością wyboru. Dziesięć narracji stanowi przykład stopniowego

dochodzenia do stanu satysfakcjonującej dwoistości. Wynika z nich, że poznanie kultury żydowskiej było podyktowane świadomą decyzją. Do jej podjęcia przyczyniały się interakcje z innymi — najczęściej mocno zaznaczone, bo bolesne i powiązane z uprzedzeniami otoczenia. Często też o potrzebie zgłębiania drugiej kultury decydował wpływ znaczących innych, tkwiących mocno w żydowskim świecie lub wewnętrzna potrzeba. Badani obierający tę strategię zrozumieli bowiem, że dobra znajomość obydwu kultur stanowi szansę pokonania marginalności. Najpewniej do dwoistości, stanowiącej częściowe antidotum na ich problemy, dochodzą ci, którzy byli przygotowywani do funkcjonowania w obydwu kulturach przez rodziców, starających się wpoić potomstwu, iż znajomość obydwu światów stanowi wartość i ich dziedzictwo. W relacjach kilku osób z całą stanowczością zaznaczył się jednak strach przed dwoistością, traktowaną na równi z innością. Nagłe pojawienie się w nowym świecie, przytłoczenie nieznaną kulturą, gdy tymczasem otoczenie traktuje jednostkę jako pełnoprawnego jej członka (co nie do końca jest przez nią akceptowane), przynosi zwątpienie. Pomocni okazują się wówczas bliscy:

„No rozmawiałem z dziadkiem o tych atakach na mnie, z powodu mojego imienia, on był yy uosobieniem spokoju, zawsze przeprowadzał ze mną długie rozmowy, zawsze tak spokojnie. Wtedy to też usiedliśmy u niego w gabinecie i yy powiedział żebym że nie powinienem się martwić. Że imiona mogą być najróżniejsze i to nie zna/ nić nie znaczy. Zaczął mi pokazywać jakieś ilustracje roślin i i opowiadał o nich, jedna miała fioletowe kwiaty, a druga chyba żółte, tak to była dziwanna. Zapytał mnie, która mi się bardziej podoba, powiedziałem, że ta pierwsza. A dziadek na to, że ta nazywa się Hyzop lekarski. Czy ty chciałbyś się nazywać Hyzop, zapytał, no powiedziałem, że że nie. No widzisz można być pięknym na zewnątrz i wewnątrz i mieć takie imię, bo to nie ma znaczenia jak to się nazywa, tylko jakim jest człowiekiem. No i już się nie smuciłem. Wierzyłem mu jak nikomu innemu. Taka sobie yy historyjka, ale jej nie nigdy nie zapomnę” [II, s. 2, M.Ż., O.P., dualna, 24].

Konsekwencją marginalizacji jest poczucie napiętnowania i obcości, będące najczęstszą reakcją na oznaki antysemityzmu. W wyniku wahań identyfikacyjnych i kryzysu tożsamościowego jednostki wykazują skłonność do czasowej nadwrażliwości, która objawia się poszukiwaniem wszelkich, nawet najmniejszych sygnałów świadczących o postawie antysemickiej. Towarzyszy temu wyolbrzymianie zjawiska i nadinterpretowanie śledzonych faktów, w efekcie czego poczucie krzywdy, napiętnowania i odrzucenia zaczyna dominować, a zakres zagrażającej grupy rośnie. Oto relacje osób dotkliwie odczuwających ekskluzję:

„Zostałam sama z tymi problemami. Nikt nie mógł mi pomóc po/ raz, że zamknęłam się w sobie, a a dwa to to, że nie wiedziałam o co chodzi tak do końca... Jak tak patrzyłam na siebie, to czułam, że jestem sama, ale to było coś więcej niż samotność, bo czułam jeszcze, że/ czułam brak akceptacji” [VI, s. 13, M.Ż., O.Ż., dualna, 22].

„No niezły posag dostałam na życie, nikt mi się jeszcze nie pytał czy tego chcę, czy nie. Ale ale zaczęłam się bać, że moje koleżanki tego nie rozumieją, że że nie mam prawa do mieszkania tutaj, czy ja wiem, czy yy do myślenia o sobie tak jak kiedyś. Więc ograniczyłam nasze kontakty, nie było mi lekko, bo bo widziałam w ich oczach, że nie jestem jedną z nich” [IV, s. 14, M.Ż., O.Ż., dualna, 20].

Nadwrażliwość i wyolbrzymianie znaczenia faktów możemy tłumaczyć zamknięciem w „fałszywym kręgu” (Stonequist 1961, s. 151). Jednostka bowiem w obliczu piętrzących się problemów (związanych z oddziaływaniem stereotypizacji i wrogości) zaczyna budować wypaczony obraz świata oraz siebie — tym samym jej postępowanie zmienia się, prowokuje pojawienie się antagonizmu i niechęci. Nieświadomie emituje impulsy wywołujące uprzedzenia, których sama jest obiektem.

Przedstawione problemy pojawiające się na drodze życia badanych wzmacniają natężenie wahań identyfikacyjnych, których pokonanie musi zostać okupione ciężką pracą na rzecz wykształcenia stabilnej tożsamości.

PRACA NAD TOŻSAMOŚCIĄ

„Zastanawiałam się, jak to jest z tym podziałem w nas: dokąd jesteście jeszcze Polki, a odkąd Żydówki? Czy to się dzieli pionowo? Poziomo? Miałam z tym okropny problem, naprawdę, a potem skojarzyło mi się to z karimatą, która jest sklejana z dwóch płaszczyzn, lub z kartką brulionu, która ma dwie strony, czy lepiej — z dwiema sklejonymi kartkami. I w każdym punkcie jest się i tym, i tym. Taki ewenement matematyczny, że to nie jest pięćdziesiąt i pięćdziesiąt procent, tylko sto i sto. I że właśnie o to chodzi”.

Agnieszka, uczennica, lat 18 (Pragier 1992, s. 210)

Badanych łączy to, że wszyscy (choć na różnych etapach swego życia) podejmują wysiłek zmierzający do zastosowania konkretnych rozwiązań prowadzących do przekształceń i ostatecznych ustaleń tożsamościowych. Kierują się różnymi pobudkami, jednak cele tych zabiegów są zbieżne — po długim okresie męczącego chaosu identyfikacyjnego, chęć wypracowania stabilnej tożsamości jest duża, powinna ona bowiem wnieść w życie badanych porządek, satysfakcję i spokój. W rozpatrywanych przeze mnie wywiadach dostrzegłam również znamiona motywacji nazywanej przez Jerzego Trzebińskiego „narracyjną” (2002, s. 38), na którą składają się dwa mechanizmy motywacyjne. Pierwszy prowadzi się do tego, że narracja daje narratorowi możliwość poznania dynamiki kształtowania się własnych intencji — często nieznane zamiary stają się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy zostaną włączone w obieg danej opowieści. Drugi mechanizm polega na tym, że motywy działań kształtowane są w toku interpretowania przez jednostkę jej własnych poczynań, wydarzeń biograficznych,

będących jej udziałem. Teza ta potwierdzana jest w ostatnich latach wieloma badaniami (zob. Sarbin 1989, s. 78–99).

Do czynników sprzyjających wzmożonej autorefleksji należy zaliczyć stan obezwładniającego kryzysu, w którym trwanie jest bolesne i uciążliwe. Relacje narratorów wskazują, iż stopień natężenia sytuacji kryzysowej był skorelowany z siłą dążenia do zniesienia jej przyczyn. Ocena poczynionych postępów zaś związana była z przewidywaniem pozytywnego rezultatu działań, nawet jeśli postęp był nikły i powolny, motywował do dalszego wysiłku. Do rozmyślań nad własnym położeniem niejako stymuluje jednostkę niepewność tożsamości. Pojawianie się wielu pytań dotyczących tej problematyki wywołuje konieczność poczynienia konkretnych ustaleń, które zlikwidują niejasność odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Zawieszenie między dwoma porządkami, podtrzymywane przez marginalizację, jest na tyle uciążliwe, że badani jasno formułują potrzebę takiego samookreślenia, które zminimalizuje domysły otoczenia i własną niepewność. Do autorefleksji motywuje również chęć uzdrowienia kontaktów z innymi.

Duże znaczenie motywacyjne miały dla moich rozmówców również pragnienia dotyczące przyszłości, jej wizja, która tkwiła w umysłach, kierując działaniami przybliżającymi do wymarzonego celu. Opisy optymalnego obrazu własnej osoby i własnego życia znajdują się we wszystkich narracjach. Były to dwa typy opowieści: historie przedstawiające warianty najbardziej prawdopodobne i najbardziej pożądane — co odpowiada wprowadzonym przez Hazel Marcus (1977, s. 63–78) pojęciom „ja możliwego” (*possible self*) oraz „ja chcianego” (*wanted self*). Oprócz mówienia o tym, co miało miejsce w przeszłości, a także dzieje się obecnie, dużo miejsca poświęcano własnym wyobrażeniom, mającym się zrealizować w czasie przyszłym. Przedstawienia „ja realnego” wzbogacane więc były o opisy „ja idealnego” — zarówno zaś zagrożenie tego pierwszego (problematyczna tożsamość), jak i obecność drugiego motywowały jednostkę do podjęcia odpowiednich kroków. Józef Koziński (1981) zastąpił „ja idealne” pojęciem „standardów osobistych”, które E. Tory Higgins (1987, s. 4) dzieli na „ja powinnościowe” (*ought-self*) oraz „ja idealne”. Według niego, na „ja realne” składa się zespół samoocen i opisów charakteryzujących jednostkę, a „ja powinnościowe” to reprezentacja tego, jakim się ma obowiązek być, co stoi w zgodzie z przekonaniem własnym lub żywionym przez inne osoby na ten temat.

Już samo pojawienie się w świadomości zarysu sytuacji oczekiwanej i chcianej, która uzdrowi chaotyczność, wprowadzając jasność identyfikacyjną, jest istotnym początkiem procesu terapeutycznego. Dlatego też obecność „ja idealnego” w wywiadach była podkreślana, a jego treść pielęgnowana i dopracowywana:

„Zdałem sobie sprawę z tego, że yy jestem nadwrażliwy, że zbyt się wszystkim przejmuję, że każdy yy człowiek dla mnie jest potencjalnym wrogiem, który chce mnie upokorzyć, czy choćby wyśmiać. Jak już zacząłem robić sobie w myślach taką listę wad, to yy po/ postanowiłem zdobyć się na wyznanie prawdy przed

sobą, nie chciałem już udawać, że wszystko jest w porządku. Kiedy to sobie uświadomiłem, to to się przeraziłem, pomyślałem, że przecież kiedyś taki nie byłem. Miałem takie plany, no chciałem przecież pracować z ludźmi, być otwarty tak, jak moja siostra, nie brać sobie tak wszystkiego do siebie, no i najważniejsze to... nie dręczyć się tak tym byciem Żydem, po prostu to przyjąć i już" [XI, s. 13, M.Ż., O.P., polski Żyd, 24].

Analiza wywiadów wykazała, iż do sposobów radzenia sobie z problematyczną tożsamością możemy zaliczyć zabiegi skoncentrowane na zmaganiach z subiektywnymi wyobrażeniami oraz na pracy nad interakcjami. Te pierwsze polegają na budowaniu schematów interpretacyjnych dotyczących własnej sytuacji. Już samo objęcie przez jednostkę marginalną fragmentu zrelacjonowanej przeszłości krytyczną refleksją stanowi swojego rodzaju przełom w procesie rozumienia siebie. Pozwala na nowe ukierunkowanie interpretacji dotychczasowej, częściowo wadliwej, przyczyniającej się do destabilizowania własnych definicji i obniżania poczucia wartości. Na schematy interpretacyjne badanych składają się odpowiedzi na pytania: „kim jestem?”, „czego chcę?”, „czego się boję?”. Dokonuje się ponadto interpretacji własnych emocji oraz intencji. Wychodzenie z chaosu tożsamościowego to złożony proces, który u większości narratorów rozpoczyna się od dostrzeżenia możliwości dwoistości. Relacje dotyczące tych spostrzeżeń są różne, niezmiennie jest jednak zdziwienie i niktę jeszcze zadowolenie z pojawienia się szansy dla siebie. Następnie wiadomość o dwoistości powoli jest wprowadzana do świadomości, próbom tym towarzyszy uważna obserwacja zmian własnego samopoczucia i reakcji otoczenia.

„Musiałem jakoś się w tym odnaleźć, nie było to łatwe, bo wcześniej to przy/założyłem sobie, że to patowa sytuacja i nie ma z niej wyjścia. Miałem być kolejnym cierpiętnikiem, tak jak to bywało w rodzinie mojej mamy. Aż tu nagle coś takiego. Wiesz, wydałem się sobie yyy odkrywczy jak Kolumb, ale tak wtedy czułem. Dobrze pomyślałem mogę spróbować tego, byle tylko nie popadać tylko w taką beznadziejną melancholię" [V, s. 17, M.Ż., O.P., dualna, 23].

Dalsze starania badanych skoncentrowane są na szukaniu korzyści wynikających ze zmian w myśleniu. Nowe pozytywne elementy postrzegania mogą sprzyjać wyeliminowaniu negatywnych aspektów marginalizacji. Zmiany interpretacji idą w dobrym kierunku, jednostki bowiem uświadamiają sobie możliwość wyboru kształtu własnej przyszłości. Pojawienie się schematów interpretacyjnych dopuszczających w autodefinicji harmonijne występowanie obok siebie pojęć „bycie Żydem” i „bycie Polakiem” wydaje się właściwym początkiem rozpoczęcia prac nad ustabilizowaniem tożsamości.

Jednostki po „przebudzeniu” zaczynają również rozprawiać się z tymi kontekstami świadomościowymi (zob. Glaser, Strauss 1964, s. 669–679), które wzmagają niepewność oraz poczucie braku stałości. Utrzymywany przez długi czas „kontekst zamknięty” funkcjonujący w kontaktach rodzinnych — czyli pozbawianie dzieci wiedzy na temat ich żydowskiego pochodzenia, co ma być korzystną dla nich strategią informacyjną, miało strzec przed nieprzyjemnościami

ze strony otoczenia oraz dylematami natury psychicznej — stał się przyczyną tym większego szoku i silniejszej frustracji po odkryciu prawdy. Dlatego też otwieranie kontekstu świadomościowego było tak istotne dla dalszych losów ludzi marginalnych.

„Wychowywałem się w tej błogiej nieświadomości. Rodzice chcieli mnie chronić, tak mi się teraz wydaje, ale prze/ już na początku to kształcili we mnie przekonanie, że jak ktoś jest yy Żydem, to to jest coś złego” [IX, s. 11, M.Ż., O.P., dualna, 23].

Postępowanie rodziców okazało się mało skuteczne, prowadziło do powstawania „kontekstu podejrzeń”. Narastające wątpliwości nie wystarczają do rozwiązania zagadki własnego pochodzenia. Atmosfera podejrzeń zostaje zlikwidowana wraz z pojawieniem się punktu przełomowego. Prawda jednak częstokroć jest trudna do przyjęcia, przynosi „kontekst udawania”. Obydwie strony interakcji są teraz świadome tożsamości żydowskiej jednej z nich, lecz powodowane obawami jednostki marginalne udają, że nie mają nic wspólnego z żydostwem. Otoczenie zaś, wiedząc, że partner jest Żydem, próbuje pokazać, iż nie ma to znaczenia i nie wpływa na przebieg interakcji. Taka sytuacja również jest męcząca, stanowi przyczynę niepewności i wahań podczas nawiązywania relacji społecznych. Praca nad jasną identyfikacją opiera się na staraniach o wytworzenie „kontekstu otwartego”. Wzajemna wiedza o tożsamościach ułatwia przebieg interakcji. Badani w wywiadach narracyjnych kładą nacisk na dążenie do wykrycia „kontekstu otwartego”. Zaświadczają o swej żydowskiej tożsamości na wiele sposobów. Żydostwo przestaje być problemem, więc mówienie o nim czy prezentowanie się w roli Żyda nie jest już kwestią wstydliwą — świadomość bycia Żydem, do tej pory prywatna, staje się publiczna.

Badani w swych dążeniach do stabilizowania własnej tożsamości wykazują znaczną odwagę i determinizm. Zaczynają podejmować starania mające na celu rewidowanie istniejących w ich umysłach stereotypów. Ich własne doświadczenia osłabiają moc sprawczą uogólnień. Już samo uświadomienie sobie równorzędności pozycji członka grupy mniejszościowej i grupy dominującej stanowi ważny krok naprzód. W konsekwencji badani dążą do sytuacji, które niosą im poprawę własnego wizerunku:

„Wszystko zaczęło się od warsztatów edukacyjnych w Bielsku-Białej. Pojechałem tam za namową koleżanki. Było sympatycznie, poznałem kilku Żydów, nawet te znajomości przetrwały do dziś. Wiesz tam yy robiliśmy różne rzeczy i Polacy i Żydzi, no młodzi ludzie, tak się nie różnili od siebie. Patrzyłem tak na nich, i myślałem, że nie jestem ani gorszy ani lepszy. Te warsztaty miały nas zintegrować i mo/ myślę, że tak się częściowo stało. Przesłanie było takie, że ktoś kto jest inny, wcale nie musi być gorszy i nie trzeba się go bać” [VIII, s. 2, M.P., O.Ż., dualna, 24].

Podejmując pracę nad interakcjami, jednostki wykazują dużą wrażliwość na wszelkie niuanse życia społecznego. Zachowanie innych nie jest definitywnie odrzucane, lecz rozpatruje się jego uwarunkowania oraz cele. Bohaterowie

wywiadów narracyjnych stosują „przekładalność perspektyw” (Schütz 1984, s. 148–150), przyjmując punkt widzenia innych. Ułatwia to wzajemne zrozumienie, przyczynia się do powodzenia podejmowanych kontaktów:

„Nie no tak to nie było, nie byłem zły na nich, nie. Po prostu starałem się postawić się w ich sytuacji. Bo pomyślmy, że zjawia się ktoś, o kim nic nie wiesz, krążą tylko podejrzenia że pra/ że jest Żydem. No to wzbudza sensację, w małym miasteczku tym bardziej. Słuchasz co mówią rodzice, o Żydach, o ich majątkach i i nagle myślisz źle o usłyszanych Żydach, ale tak samo też o tym nowym, no bo tylko o nim tylę wiesz. Tak to sobie wyobrażałem, dopiero jak mnie poznali to zaczęli się inaczej zachowywać, a początki to yy były dość trudne” [V, s. 13, M.Ż., O.P. dualna, 23].

Opowieści narratorów świadczą o ich dużej intuicji, która pozwala odpowiednio postępować z ludźmi i decyduje o biegłości w odczytywaniu sposobu ich rozumowania. Badani wykazują również zdolność do empatii oraz starań, których celem jest pomaganie osobom przeżywającym podobne problemy.

Badani wielokrotnie zwracali uwagę na fakt postrzegania ich przez pryzmat stereotypów. Negatywnie oceniano tych partnerów, którzy dostrzegali jedynie, że mają do czynienia z osobą pochodzenia żydowskiego, nie zważając na to, jaka jest ona naprawdę. Tego typu interakcje Anselm L. Strauss nazwał „monostrukturalnymi”. Dominacja jednego elementu tożsamości była deprymująca dla badanych zarówno wtedy, gdy własne żydostwo nie było jeszcze w pełni przez nich zaakceptowane, jak i wtedy, gdy pojawiała się już świadomość dwoistości:

„Oburzałam się jeśli ktoś nazywał mnie Żydówką, to mia/ to było kiedy zostałam uświadomiona i dowiedziałam się o historii naszej rodziny. Wtedy nie czułam się jak Żydówka i nawet by mi to yy przez myśl nie przeszło. Tak, ale wiesz wszystko się zmienia, ja też. Hm, potem dłu/ dużo później to no dostawałam szalu jak znowu słyszałam Żydówkę. I to nie o to chodziło, że się te/ że to, że się wypierałam, ale no jak można tylko to o sobie słyszeć. Zaprzyjaźniona sąsiadka przyszła kiedyś i powiedziała do mnie — wiesz ta z piątego to znowu mnie zaczęła i mówiła, że wy pewnie Żydami jesteście. Już mnie to nudziło, jak słyszałam cały czas jedno i to samo” [XII, s. 14, M.P., O.Ż., dualna, 21].

Takie kontakty są więc odrzucane, dąży się do interakcji „polistrukturów”, których uczestnicy mają w zwyczaju operować wieloma statusami. Najczęściej wiąże się to z poszukiwaniem atmosfery zaufania i wzajemnej akceptacji, którą zapewnić mają ludzie dobrze znani, o przewidywalnych reakcjach. Badani walczą z własną nadwrażliwością, biorąc pod uwagę racje innych osób. Nie koncentrują już własnego świata wokół żydostwa — mówienie o nich „Żyd”, „Żydówka” nie stanowi pretekstu do unikania kontaktów społecznych. Powrót do „normalności” opiera się na traktowaniu żydostwa i polskości na równi, jako dwóch równorzędnych elementów tożsamości.

Poszukując stabilnej tożsamości, badani podejmują rozmaite działania, snują refleksje nad postępowaniem własnym oraz otoczenia. Obierane strategie zmieniają się wielokrotnie, przynosząc zarówno doświadczenia pozytywne,

które przybliżają do zintegrowanej tożsamości, jak i te, które od niej oddalają, budząc nowe wątpliwości. Wszystkie skumulowane przeżycia poddawane są analizie, a wyciągnięcie wniosków oznacza kolejny etap pracy nad własnym „ja”. Podczas analizy wywiadów narracyjnych posłużyłam się obejmującą opisane niżej kategorie typologią, którą zaproponowały Julia Vajda i Eva Kovacs (2000, s. 176–194), na podstawie badań nad małżeństwami mieszanymi na Węgrzech. Autorki wyróżniły postawę, którą obierają „pseudo-Żydzi”. Polega ona na chęci ukrycia własnego żydostwa, choć akceptuje się ten fakt i pojęcie identyfikacyjne „Żyd” uznaje za własne. Relacje pięciu osób świadczą o przyjęciu podobnej postawy. Oto opis doświadczeń jednej z nich:

„Tak, obracałam się już wtedy w środowisku/ wśród wielu Żydów, oni się z tym nie kryli, ale nikt nie wiedział, że jestem Żydówką. To była tajemnica, yy postanowiłam, że tak będzie najlepiej. Wtedy to byłam zafascynowana historią, dużo czytałam o przejściach Żydów, no pasjonowało mnie to. Ale moi rodzice nie podzielali tego entuzjazmu, yy myślałam, że będą się cieszyli, w końcu są Żydami i myślałam, że, no rozczarowałam/ byłam rozczarowana. Ale czułam się bezpiecznie, bo yy zyskałam pewien spokój, nie stałam już przed żadną decyzją. Na razie to robiłam tak, żeby wszyscy myśleli, że lubię Żydów, szanuję ich, i tak dalej, tak zresztą było yy i jest dalej. Ale nie mogłam im jakoś powiedzieć, że jestem jedną z nich” [IV, s. 16, M.Ż., O.Ż., dualna, 20].

Pojęcie *interchanged identity* można odnieść do osób, które na skutek wielu okoliczności, decydują się na kroki zmierzające do kilkakrotnej wymiany tożsamości. Zmiany poczynione w tym zakresie wydają się jednostkom sensowne, dobrze dopasowane do kontekstu i odpowiadające potrzebom indywidualnym. W świetle narracji biograficznych takie rozwiązanie problemów okazało się dość popularne:

„Ja od dłuższego już czasu czułam takie yy przyciąganie kultury żydowskiej, tego co może zaoferować, chciałam się do niej jakoś włączyć, ale no miałem pewne obiekcje. Bo byłem wtedy związany z dziewczyną, która nie zaakceptowała by by mnie jako Żyda, no czułem to, po prostu, dobrze ją znałem. I tak zostawiłem to wszystko jak było, nie brnąłem w to. Czegoś mi brakowało, ale nic... Potem się rozstaliśmy a ja żałowałem. Dopiero kiedy poznałem moją obecną żonę, to no ona nie miała nic przeciwko temu. Powróciłem więc do tych, do jakby korzeni” [XI, s. 8, M.Ż., O.P., polski Żyd, 24].

Tożsamości przyjmowane wymiennie pozornie rozmiągają się, ale i tak ostatecznie się spotykają, tworząc zintegrowany zespół autodefinicji. *Hide-and-seek of identities* to szczególny przypadek budowania tożsamości, na który składają się złożone działania mające na celu odtwarzanie dwóch występujących wielokrotnie po sobie stanów — ukrywania tożsamości oraz jej ponownego poszukiwania:

„Nie wiem dlaczego to tak ciągnęłam, ale to jakby było poza mną. Jak raz już mi się wydawało, że no jestem Żydówką, to yy spotkałam kolegę, też Żyda, on/ my zaczęliśmy rozmawiać, o religii, zapytał o coś, o jakiś rytuał, a ja no nie

wiedziałam prawdę mówiąc. Bo to były no dopiero początki, dopiero zaczynałam, ale on dalej coś drążył i wyśmiał mnie, że nic nie wiem o Żydach, a zaczęłam chodzić na spotkania i tak dalej. Popłakałam się i od tego czasu przestałam/powiedziałam sobie jesteś Polką, taka się urodziłaś i dałam sobie spokój. To tam trwało yy jakiś czas, bo potem to unikałam tego tematu, ale no spotkałam miłych ludzi, wyjechaliśmy do Izraela, i to znowu spowodowało, że to, co, no czego nie chciałam, to to stało się bliskie. Wszystko zaczęłam od początku, ale wtedy może byłam już na to gotowa, yy bardziej dojrzała?" [XIV, s. 12, M.Ż., O.P., dualna, 23].

Opisane zabiegi pozwalają badanym dzięki cennym doświadczeniom zarówno porażek, jak i zwycięstw na polu walki o klarowność identyfikacyjną uzyskać wskazówki pomocne w ustaleniu ostatecznej wersji tożsamości, bliskiej postaci zamierzonej. Są formą eksperymentowania służącą wykazaniu zalet oraz wad obieranych dróg. Jednostka może wielokrotnie zmieniać strategię, gdy wydają się one pomocne w danej sytuacji (fluktuacja jest tu przyczyną zmiany stanów psychicznych, co rzutuje na sferę kontaktów społecznych). Najpełniej jednak badani „odradzają się” dzięki zaakceptowaniu własnej dualności, która przywraca w ich życiu to, co nazywają normalnością.

TOŻSAMOŚĆ ŻYDOWSKA W PONOWOCZESNOŚCI

„Napisałam kiedyś taki wiersz, nie pamiętam go dokładnie, zaczynał się tak: «Kropla po kropli, łącząc się z wiekami, stajemy się Żydami». Chodzi o to, że nasze pokolenie, ja i moi koledzy, dzieci z mieszanych małżeństw, z bardzo zasymilowanych domów — dopiero stajemy się Żydami. Dostaliśmy pewną dziurę, którą zapelniamy i najbardziej do tej dziury pasuje żydostwo. Przy tym — musimy je sobie sami stworzyć, bo w domach nie zachowało się literalnie nic — ani świecznika ani książki. «Kropla po kropli, kałuże rozpryskane w snach biegamy po żydowskich ulicach. Kropla po kropli, nie bez zachwyty przesuwamy palec po żydowskim świeczniku»”.

Bogna, uczennica, lat 17 (Pragier 1992, s. 226)

Istotę ponowoczesności stanowi tajemnica, a irracjonalność i działania bez z góry ustalonego celu nikogo nie dziwią. Następczyni nowoczesności przynosi nieufność wobec wszelkich pewników, nie roszcząc sobie prawa do ustanawiania uniwersalnych zasad oraz dawania wskazówek na przyszłość. Ma to dwojakie konsekwencje — skłania do poszukiwania praw, które wypełnią istniejącą lukę i sprawia, że każdy jednostkowy wybór jest równie dobry jak każdy inny, przywołując tym samym poczucie niepewności i zagubienia, potęgowane przez płynność ram działania. W rezultacie życie ponowoczesne składa się z wielu nie powiązanych ze sobą, odrębnych epizodów — nie połączonych w łańcuch następujących po sobie przyczyn i skutków, jako twory samodzielne mogą one nawet zostać pominięte (Bauman 1996, s. 211). Człowiek boryka się z ciągłą

tymczasowością występującą w większości sfer życia. Ma to związek z naporem nowości i różnorodności, co pociąga za sobą szansę, ale i konieczność dokonywania wyborów.

Tożsamość w ponowoczesności to stawiane jednostce skomplikowane zadanie, wymagające dużych nakładów pracy, związane ze znacznym napięciem emocjonalnym i aktywnością na polu interpersonalnym. Rozważając kwestię mechanizmów powstawania tożsamości ponowoczesnej oraz jej cech strukturalnych, rzecz można, iż jest ona poddawana ciągłym procesom konstrukcji i rekonstrukcji, w odróżnieniu od tożsamości nowoczesnej, która miała być jak najbardziej stabilna (zob. Keller 1992). Nader często kwestionowana, staje się rodzajem gry czy obranym w danym momencie projektem własnego „ja”. Formuje się przez połączenie elementów odmiennych tradycji, które zostają zamknięte w obrębie tożsamości jedynie na krótko, gdyż niebawem zostaje ona poddana kolejnym przekształceniom. Konieczność poszukiwania tożsamości może prowadzić do chwilowego załamania się procesu, do kryzysu tożsamości, co stymuluje jeszcze sytuacja marginalizacji. Albowiem człowiek żyjący między dwiema kulturami, do których drogi na początku nie potrafi odnaleźć, zaczyna doświadczać stanu nazwanego przez Charlesa Taylora „dramatem uznania”: „od chwili gdy aspirujemy do samookreślenia, zwłaszcza oryginalnego, pojawia się potencjalna niezgodność między istnieniem, do którego pretendujemy, a istnieniem, które inni gotowi są nam przyznać” (Taylor 1995, s. 14). Działania jednostek są więc skoncentrowane na walce o uznanie partnerów interakcji, które może być przyznane, a potem odebrane.

Anthony Giddens, opisując wyznaczniki późnej nowoczesności, zwraca uwagę na narcyzm, który wpływa na kształtowanie się autodefinicji jednostki. Powoduje on zaburzenia charakterologiczne i w konsekwencji skrajny egotyzm oraz zajmowanie się własną tożsamością. Jednak zabiegi te są głównie bezproduktywne, gdyż pobudki kierujące jednostką skłaniają ją nie tyle do poszukiwania tożsamości, co do postrzegania świata przez pryzmat własnych potrzeb i pragnień (Giddens 2001, s. 231–237). Podobne działania były stosowane przez uczestników moich wywiadów narracyjnych, którzy w okresie nasilenia się skutków marginalizacji budowali swe tożsamości podobnie jak ich przodkowie w nowoczesności. Analizując najbardziej dotkliwe etapy ich życia, zauważyłam znamiona tych dylematów tożsamości, na które zwraca uwagę Giddens (2001, s. 274), w tym wahań między fragmentacją a unifikacją, bezsilnością a kontrolą czy autorytetem a niepewnością. Jednak trwając w wywalczonym stanie stabilizacji, starają się oni budować swe tożsamości w myśl założeń ponowoczesności, nie zgadzają się jedynie na charakterystyczną dla niej przygodność, gdyż są miejsca i ludzie, którzy stanowią dla nich punkt odniesienia, zakotwiczenia i są stymulatorem przemian tożsamościowych.

Obserwując proces przechodzenia Żydów od nowoczesności ku ponowoczesności, możemy stwierdzić, iż uzyskali oni jakże ważną dla ich poczucia wartości własnej możliwość nieodróżniania się od innych. Otoczenie straciło bowiem

instrumenty umożliwiające zezwalanie lub zakazywanie obcym na budowanie własnej tożsamości. „Skazani na odkrycie przygodności i wieloznaczności bytu — Żydzi pierwsi zakosztowali smaku egzystencji ponowoczesnej. Później ich bezdomność przestała być stygmatem odrębności, nie wcześniej jednak, zanim sam świat, w jakim żyli, stał się ponowoczesny. Utracili więc swą szczególność — ale tylko dlatego, że stan «bycia szczególnym» stał się jedynym prawdziwie powszechnym znamieniem kondycji ludzkiej” (Bauman 1995, s. 213–214). Żydzi utracili więc coś ze swej wyjątkowości, choć jak wskazuje przeprowadzone przeze mnie badanie, młode pokolenie wypracowało własną wyróżniającą ich jakość — dualizm jako strategię radzenia sobie z problemami identyfikacyjnymi (w ich mniemaniu zasługuje ona na miano szczególnej, gdyż zasadniczo różni się od skierowanych na asymilację poczynań rodziców). Obecne wyodrębnianie się Żydów polskich, francuskich, rosyjskich jest bardziej znaczące dla samo-identyfikacji niż niegdysiejsze utożsamianie się z całą religią czy tradycją. Żydzi żyjący w diasporze w coraz mniejszym stopniu identyfikują się więc ze światową wspólnotą, skłaniają się raczej ku poszanowaniu związków ze społecznościami lokalnymi. Dziś w Polsce nadal istnieją Żydzi kultywujący swe tradycje, jednak wielu z nich odeszło od korzeni na rzecz asymilacji. Najbardziej nowatorska i oryginalna wydaje się postawa najmłodszych Żydów, dla których żydostwo nie jest kwestią przymusu, lecz świadomie dokonanego wyboru. Jest ono odkrywane od podstaw, pielęgnowane i wprowadzane do własnej tożsamości. Gdy już tam się znajduje, zajmuje miejsce obok polskości — te dwa elementy wzajemnie się uzupełniają i wspierają w długiej drodze kreowania tożsamości.

Żydem można być na wiele sposobów, o czym przekonałam się na podstawie analizy moich wywiadów, w których narratorzy zdawali relacje z krętych dróg, jakie przeszli odkrywając swoje żydostwo. Alan Unterman (1989, s. 23–29) wyróżnia kilka niezależnych kryteriów, które należy rozważyć, aby lepiej zrozumieć tożsamość żydowską. Po pierwsze, jest to pochodzenie biologiczne — tradycja żydowska uznaje za Żyda osobę, która ma żydowską matkę. Potocznie jednak uznaje się, że warunkiem jest posiadanie jednego żydowskiego rodzica. Badani nie odnosili się do tradycyjnego podejścia, ci, którzy mieli ojca Żyda, również włączali siebie do wspólnoty żydowskiej. Kolejne kryterium to wyznanie — zarówno przedstawiciele reformistycznego, jak i konserwatywnego nurtu judaizmu zakładają, iż osoba nie będąca żydem może się nim stać, poddawszy się konwersji. Towarzyszyć ma temu powrót do żydowskiej nauki, zwyczajów, kultury i wiary. Narratorzy moich wywiadów nie byli tak restrykcyjni w tej kwestii — znaleźli się wśród nich zarówno tacy, których wprowadzono w tajniki wiary, jak i osoby ochrzczone, chodzące od dzieciństwa do katolickiego Kościoła, które wychowując się w rodzinie zasymilowanej, przyjmowały katolicyzm jako coś oczywistego, judaizm zaś stanowił dla nich nową fascynację. Zdarzają się też przypadki chęci pogodzenia obydwu wyznań. Niezwykle istotna dla bycia Żydem jest, zdaniem Untermana, przynależność do wspólnoty kulturowej. Ma on tu na myśli poczucie zespolecia zarówno ze wszystkimi Żydami,

jak i z małymi grupami żydowskimi. Moi rozmówcy po podjęciu świadomej decyzji o wkroczeniu do świata żydowskiego próbują włączyć się w struktury żydowskich wspólnot lokalnych. Chodzą więc na spotkania w klubie żydowskim, starają się uczestniczyć w działaniach gminy, poszukując osób podobnych do nich, które w okresie kryzysowym przeżywały zbieżne problemy. Nie identyfikują się jednak ze wszystkimi Żydami świata, zauważają różnice dzielące ich od osób pochodzenia żydowskiego z innych krajów. Wiele jest więc możliwych form stawania się i podtrzymywania „bycia Żydem”, jednak pewność co do własnej żydowskiej identyfikacji jest bardzo ważna dla badanych, staje się od pewnego momentu niezmiennym elementem ich tożsamości.

Badane osoby wypracowały swoisty sposób postrzegania i traktowania kultury polskiej i żydowskiej. Dążyły do ich dogłębnego poznania, wyzbicia się stereotypów, co miało kultury te do siebie przybliżyć. W umysłach niektórych zaczęły one się wzajemnie uzupełniać. Przez realizowanie programu dwoistości życie badanych stało się, ich zdaniem, pełniejsze i bardziej zajmujące. Ważnym wydarzeniem było uświadomienie sobie, że oba porządki są ich własne i nikt nie jest upoważniony do odmawiania im prawa dostępu do nich. Czerpanie z tradycji żydowskiej i polskiej w równym zakresie powoduje, że zlewają się one w jedną, może nie do końca spójną całość. Jak twierdzą badani, oddzielenie ich jest trudne i niepotrzebne, gdyż trwanie w centrum dwóch światów jest jak najbardziej korzystne. Tak opisuje to jedna z badanych:

„Żyję w świecie, w którym *yy* jest miejsce i na czytanie Mickiewicza i i Słowackiego, czy Kraszewskiego, którego bardzo lubię, i na czytanie Singera, Sforima i wielu innych. Dla mnie to wszystko tworzy jeden świat, nie mogę tego nagle rozdzielić, nie chcę zresztą” [IV, s. 3, M.Ż., O.Ż., dualna, 20].

Kreacja przestrzeni, z ulokowanymi w niej dwiema kulturami, z których czerpie się potrzebne elementy, jest efektem planu projekcyjnego w zamyśle badanych stanowiącego rozwiązanie problematycznego jestestwa. Koncepcję, która przystaje do propozycji badanych, a zakłada tworzenie „trzeciej kultury” przyczyniającej się do sprawniejszego przebiegu komunikacji międzykulturowej, sformułował Fred L. Casmir (1996). Budowanie takiej kultury polega na kształtowaniu w toku procesów interakcyjnych wielokulturowych struktur, które sprzyjają przezwyciężaniu stosunków podporządkowania i panowania. Dominuje wówczas współpraca, wzajemna pomoc, unikanie napięć i zagrożeń, co daje korzyści obydwu stronom. Casmir porusza również kwestię małżeństw mieszanych. W obrębie związku, którego partnerzy różnią się pod względem etnicznym, kulturowym, rodzą się problemy dopasowania dwóch odmiennych systemów kulturowych i pojawia się konieczność wykreowania nowych zasad funkcjonowania, godzących powstałe sprzeczności. W przypadku badanych (pochodzących głównie z małżeństw mieszanych) również została wywołana pewna otwartość, umożliwiająca dialog zarówno z samym sobą, jak i z otoczeniem. Wiązało się to z ryzykiem złożonych poszukiwań w sferze kultur, które miały dać odpowiedź na niewiadomą przyszłego bytowania.

Antonina Kłoskowska (1992) pisząc o tożsamości narodowej wskazuje na możliwe postawy wobec identyfikacji narodowej oraz kultur narodowych. Ambivalencja przynosi jednostkom niepokój, niepewność i napięcie, powodowane brakiem pełniej akceptacji zarówno kultury pierwotnej, jak i dominującej. Poliwalencja zaś polega na częściowym przyswojeniu elementów odmiennych kultur, które zostają włączone do własnego systemu kulturowego, przypomina to postawy zwolenników kosmopolityzmu. Jednak najbardziej przystaje do wyborów badanych postawa biwalencji narodowej. Obranie jej prowadzi do rozwiązania dylematów związanych z rozterkami ludzi pogranicza i tych, którym przyszło funkcjonować w diasporze. „Jest to możliwe rozwiązanie problemu sąsiadów z etnicznego pogranicza, rozwinięcie problemu krajowości, rozwikłanie sytuacji małżeństw narodowo mieszanych, a zwłaszcza dzieci takich małżeństw, rodzin o złożonej, ale przede wszystkim dwoistej, narodowej genealogii” (Kłoskowska 1992, s. 141). Rozwiązanie to polega na umiejscowieniu się w dwóch kulturach i akceptacji własnej podwójnej tożsamości. Badane osoby w swych barwnych opowieściach wykazały, że opowiadają się za biwalencją kulturową, która po wielu poszukiwaniach, obfitujących w porażki, ale i zwycięstwa, okazuje się najbardziej skutecznym sposobem funkcjonowania.

Bohaterowie wywiadów narracyjnych zdają relacje z gromadzonych doświadczeń, które wynikają z ich sytuacji i wymuszają takie poprowadzenie interakcji, aby została zaspokojona potrzeba stabilizacji. Jest to możliwe dzięki nawiązaniu komunikacji zarówno z własnym wnętrzem, które podpowiada rozwiązania dotyczące przyszłych autodefinicji, jak i z partnerami interakcji. Stosunek otoczenia wpływa na decyzje dotyczące współistnienia obu kultur: polskiej i żydowskiej, a współpraca pozwala na projektowanie pola obejmującego obydwie kultury.

Mimo wielu zbieżności z koncepcją Casmira postępowanie badanych jest jednak w większej mierze obieraniem „trzeciej drogi”, a nie ustanawianiem „trzeciej kultury”. W wyniku ich działań nie powstaje bowiem kultura o nowej jakości, lecz twór złożony z dwóch kultur, zachowujących swą odrębność i swoistość, umiejętnie pogodzonych i splecionych ze sobą. „Trzecia droga” jest więc zdecydowanie lepszym sposobem na marginalność niż wyjazd do Izraela czy asymilacja, pozwala bowiem na równe traktowanie obydwu części tożsamości: polskiej i żydowskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Ansfield M., Munoz S. R., Lambert W. E., 1963, *The Structure and Dynamics of the Ethnic Attitudes of Jewish Adolescents*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, t. 66, nr 1.
- Aronson E., T. D. Wilson, R. M. Akert, 1997, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. A. Bezwińska i in., Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Bachtin M, 1983, *Dialog — język — literatura*, PWN, Warszawa.

- Bauman Z., 1995, *Wieloznaczność nowoczesna — nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 1996, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 2001, *Tożsamość — jaka była, jest i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
- Blumer H., 1937, *Social Psychology*, w: E. P. Schmidt (red.), *Man and Society: A Substantive Introduction to the Social Science*, Prentice Hall, Inc., New York.
- Blumer H., 1969, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Carlson R., 1981, *Studies on Script Theory: Adult Analogs of a Childhood Nuclear Scene*, „Journal of Personality and Social Psychology”, t. 40, s. 501–510.
- Casimir F. L., 1996, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Cooley Ch. H., 1902, *Human Nature and Social Order*, Scribner's, New York.
- Davies B., Harrè R., 1990, *Positioning: the Discursive Production of Selves*, „Journal of the Theory of Social Behaviour”, t. 20, s. 43–63.
- Erikson E. H., 1959, *The Problem Ego Identity*, „Journal of the American Psychological Association”, t. 4, s. 56–121.
- Erikson E. H., 1997, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań.
- Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Glaser G., Strauss A. L., 1964, *Awareness Contexts and Interaction*, „American Sociological Review”, t. 29, s. 669–679.
- Greenwald A. G., 1980, *Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History*, „American Psychologist”, t. 35, s. 603–618.
- Hermanns H., 1987, *Narrative Interview — a New Tool for Sociological Field Research*, w: Z. Bokszański, M. Czyżewski (red.), *Approaches to the Study of Face to Face Interaction*, „Folia Sociologica”, t. 13, Wyd. UŁ, Łódź.
- Higgins E. T., 1987, *Self-discrepancy: A Theory Relating Self and Affect*, „Psychological Review”, t. 34, s. 319–340.
- Inowłocki L., 1993, *Grandmother, Mothers and Daughters. Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities*, w: D. Bertaux, P. Thompson (red.), *Between Generations, Family Models, Myths and Memories*, „International Yearbook of Oral History and Life Stories”, t. 2, Oxford University Press, Oxford.
- James W., 1910, *The Principles of Psychology*, Macmillan, London.
- Keller D., 1992, *Popular Culture and Constructing Postmodern Identities*, w: S. Lash, J. Friedman (red.), *Modernity and Identity*, Blackwell, Oxford.
- Kłoskowska A., 1992, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Kozielecki J., 1981, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, PWN, Warszawa.
- Lewin K., 1941, *Self-Hatred Among Jews*, „Contemporary Jewish Record”, t. 4, s. 219–232.
- Marcus H., 1977, *Self-schemata and Processing Information about the Self*, „Journal of Personality and Social Psychology”, t. 35, s. 64–78.
- McAdams D. P., 1985, *Power, Intimacy and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, The Dorsey Press, Homewood, Ill.
- Mead G. H., 1975, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa.

- Melchior M., 1990, *Společna tożsamość jednostki*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Nauk Społecznych, Warszawa.
- Nelson K., 1989, *Narratives from the Crib*, Harvard University Press, Cambridge.
- Oleś P., 2001, w rozmowie z H. J. M. Hermanssem, *Które moje „ja”*, „Charaktery”, nr 12.
- Park R. E., 1928, *Human Migration and the Marginal Man*, „American Journal of Sociology”, t. 33, nr 6, s. 881–893.
- Park R. E., 1950, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Ill.
- Pragier R., 1992, *Polacy czy Żydzi?*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Prawda M., 1989, *Biograficzne odtwarzanie rzeczywistości (o koncepcji badań biograficznych Fritza Schütze)*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Riemann G., Schütze F., 1992, „*Trajektoria*” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, tłum. Z. Bokszański, A. Piotrowski, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2.
- Sarbin T., 1989, *Emotions as Situated Actions*, w: L. Cirillo, B. Kaplan, S. Wapner (red.), *Emotions in Ideal Human Development*, Erlbaum, Hillsdale, NJ.
- Schütz A., 1984, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, PIW, Warszawa.
- Schütze F., 1983, *Biographieforschung und Narratives Interview*, „Neue Praxis”, t. 3, s. 283–293.
- Sołoma E., 1996, *Tożsamość jednostki a zachowania społeczne na przykładzie funkcjonowania mniejszości etnicznych i emigranckich*, w: M. Ofierska (red.), *Społeczeństwo i kultura. Rozprawy*, Oficyna Akademicka, Warszawa.
- Stonequist E. V., 1961, *The Marginal Man: A Study in Personality and Cultural Conflict*, Russel & Russel Inc., New York.
- Strauss A. L., 1969, *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, Sociology Press, San Francisco.
- Taylor Ch., 1995, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kra-ków.
- Trzebiński J., 1995, *Narrative Self, Understanding and Action*, w: A. Oesterwegel, R. Wiclund (red.), *The Self in European and North American Culture. Development and Processes*, Kluwer Academic Publishers, London.
- Trzebiński J. (red.), 2002, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Unterman A., 1989, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Wygotski L. S., 1989, *Myślenie i mowa*, tłum. E. Fleszerowa, J. Fleszer, PWN, Warszawa.
- Vajda J., Kovacs E., 2000, *Jews and Non-Jews Living Together After the Transition in Hungary*, w: R. Breckner, D. Kalekin-Fishman, I. Miethe (red.), *Biographies and the Division of Europe. Experience, Action and the Change on the Eastern Side*, Leske+Budrich, Opladen.

YOUNG POLISH JEWS AND THEIR IDENTITY DILEMMA

Summary

The article familiarizes the reader with reasons and consequences of the actions undertaken by young Polish Jews, which contribute to the construction of the Jewish

identity. The first part of the text deals with the struggle of the youngsters with identity problems built on the feeling of exclusion and inadequacy of individuals who discover their Jewish descent. The second part is devoted to the work on identity, which entails actions undertaken by the respondents to transform the subjective imagery concerning their marginal situation as well as work on further interactions. The Jewish identity is analyzed here in the postmodern context, which allows us to treat it as a project with many possible ways of its completion.

Key words/słowa kluczowe

Identity / tożsamość, minority group / grupa mniejszościowa; marginalization / marginalizacja; work on identity / praca nad tożsamością; postmodernity / ponowoczesność.