

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku,*

Wydawnictwo Naukowe UMK Toruń 2012, ss. 844

(seria Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej)

Historykom zajmującym się dziejami ziem wchodzących w latach 1920–1939 w skład państwa polskiego nieobce są źródła autobiograficzne. Chętnie korzystamy z pamiętników, wspomnień, zbiorów relacji, ale także ze źródeł wywołanych, osobście przeprowadzając wywiady i ankiety. Choć część środowiska pozostaje sceptyczna wobec *oral history*, w wielu aspektach — z powodu braku dostępu do innej bazy źródłowej — jesteśmy na taki materiał skazani. Mimo stałego rozwoju podstaw metodologicznych „historii mówionej”<sup>1</sup> nadal można zauważyć u historyków pracujących z takimi źródłami przewagę zainteresowania tym, co zostało zapamiętane, nad tym, w jaki sposób i dlaczego zostało zapamiętane. Niewątpliwie pierwszym odruchem jest próba ustalenia faktów na podstawie tego, co oferuje pamięć naszego świadka, czyli właściwie traktowanie go tak, jak gdyby był źródłem pisanym, powstałym współcześnie do badanych przez nas problemów. Oczywiście, coraz uważniej śledzimy stanowisko nauk społecznych, stopniowo przyswajamy sobie wiedzę o przemianach pamięci, o czynnikach wpływających na zapamiętywanie i formę zapisywania doświadczeń ludzkich w pamięci. Przekonując się o specyfice tej części ludzkiej świadomości, o zmienności tego, co wydaje nam się na pierwszy rzut oka utwalonym obrazem przeszłości, część z nas traci zainteresowanie takimi źródłami. Skoro nie mówią one o przeszłości, a bardziej o późniejszych wyobrażeniach o niej, stają się rzekomo bezużyteczne. Ten konserwatywny punkt widzenia jest jednak tylko jednym ze stanowisk. Na drugim biegunie mamy rozwijający się nurt badań, które zajmują się właśnie kształtem ludzkiej pamięci (jednostkowej, generacyjnej, kolektywnej). Ich prowadzenie wymaga interdyscyplinarnego podejścia, sięgania po metody i warsztat innych dziedzin<sup>2</sup>. Dla historyków istotne jest

---

<sup>1</sup> Literatura na ten temat systematycznie się poszerza, dzięki czemu wzrasta orientacja w stanowiskach metodologicznych i dyskusjach prowadzonych w nauce zachodniej, gdzie ta metoda powstała przed półwieczem. Szerzej zob.: „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1–4, 2011–2014.

<sup>2</sup> M.in. M. Kurkowska-Budzan, *Antykomunistyczne podziemie zbrojne na Białostocczyźnie. Analiza współczesnej symbolizacji przeszłości*, Kraków 2009; W. Kudela-Świątek, *Odpa-miętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym*, Kraków 2013.

także, jakie są rezultaty badań przedstawicieli innych dyscyplin, którzy sięgają po tematykę historyczną lub tylko częściowo do niej nawiązują<sup>3</sup>.

Bez wątpienia dalsza dyskusja nad tą kwestią, jak również badania nad wsią białoruską czy polsko-białoruskim pograniczem nie będą możliwe bez odniesienia się do wyników wieloletnich prac prowadzonych na tych obszarach przez etnografkę i etnolingwistkę Annę Engelking i związany z nią zespół badaczy. Ta prawie 900-stronicowa książka naukowa jest, przy wszystkich jej zaletach fachowych, także wciągającą lekturą, w której narracja rozwija się wartko i zajmująco. Jest to zasługa nie tylko autorki. Także obficie przez nią cytowani jej „pierwsi nauczyciele Białorusi”, jak nazywa swych rozmówców, mają w tym niepośledni udział. Temat książki dotyczy jednego z najważniejszych dla XX-wiecznej historii Białorusi zagadnień: tożsamości ludności wiejskiej, czyli przeważającej grupy społecznej pośród Białorusinów<sup>4</sup>. W podtytule pracy autorka wskazuje na czasy nam współczesne: ostatni przełom stuleci. Jednak praca wielokrotnie sięga do pierwszej połowy XX wieku, a nawet do „archaicznych pokładów świadomości”, wskazujących jeszcze na obecność świata feudalnego. Pokazuje to, jak odległa już przeszłość ciągle obecna jest w teraźniejszości, jak wpływa na pojmowanie rzeczywistości i funkcjonowanie w niej badanej społeczności. Jest to więc praca o „długim trwaniu” struktur mentalnych, żywotniejszych i trwalszych niż formy państwowe i ideologiczne, a przy tym często z tymi ostatnimi konkurujących. Historykom badającym na tych obszarach relacje władze–ludność, próbującym ocenić wpływ takich działań, jak propaganda i indoktrynacja, analiza Engelking może wiele wyjaśnić.

Tematem książki jest zatem tożsamość wybranej grupy społecznej widziana przez pryzmat antropologicznej interpretacji narracji jej członków. Jak zauważa sama autorka, książka jest także „dokumentem etnograficznym”, utrwaleniem świata teraz już schyłkowego, w którym obok chłopskiej mentalności przednowoczesnej występowała zsovietyzowana etniczność. Engelking porusza się w ramach słowiańskiej kultury chłopskiej pogranicza Europy łacińskiej i bizantyjskiej. Intensywnie penetruje obszar zachodniej Białorusi (dawne wsie chłopskie, jak również zaścianki

<sup>3</sup> Tytułem przykładu przytoczmy wybrane publikacje dotyczące szeroko definiowanego pogranicza polsko-białoruskiego: *Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, red. Ł. Smyrski, Warszawa 2005; I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych” Polaków. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa 1999; K. Kaźmierska, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa 1999; *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa 2007; E. Smułkowa, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa 2002; J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006.

Na materiale autobiograficznym oparte są również prace socjologów. Por. A. Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć. Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem Odzyskanych”*, Toruń 2014; A. Wysocki, *Zderzenie kultur. Polskość i sowietckość na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1939–1941 we wspomnieniach Polaków*, Lublin 2014.

<sup>4</sup> Z ostatnich polskich publikacji wymienimy *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, red. R. Radzik, Lublin 2012.

szlacheckie), uwzględniając — jako materiał porównawczy — wybrane wioski Witebszczyzny, Homylewsczyzny i Homelszczyzny. Badaniami objęto, począwszy od 1993 do 2011 roku, ponad 700 osób, a do książki wykorzystano 400 zapisów. Rozmówcami badaczy były głównie kobiety urodzone przed 1939 rokiem. Wynikało to ze specyfiki tych obszarów (m.in. niska średnia długość życia mężczyzn, ucieczki młodych do miast), jednak dla badań jakościowych reprezentatywność badanej grupy nie jest istotna. Zastosowano całą gamę metod badawczych: od postępowania rekonesansowego po badania stacjonarne i od metody kwestionariuszowej do obserwacji uczestniczącej. Jak zauważyła autorka, z biegiem lat między badanymi a badaczami wytworzyła się silna więź, zaufanie, często przyjaźń. Niewątpliwie w książce można dostrzec sympatię autorki do bohaterów, szacunek dla nich i podziw dla ich siły charakteru i zdolności przetrwania wielu sytuacji ekstremalnych. Czy to oznacza zatracanie dystansu do przedmiotu badania? Z pewnością nie. Autorka dowodzi tego, pisząc także o pewnych negatywnych cechach badanej tożsamości zbiorowej czy o obserwowanych przez nią próbach dostosowania opowieści do zakładanych przez rozmówcę oczekiwań badacza. Jest to zresztą sytuacja charakterystyczna dla badań realizowanych w kontakcie z obiektami/ludźmi poddawanyimi analizie. A. Engelking odwołuje się we wstępie do swego rodzaju duchowych patronów swych badań. Są nimi ważne nazwiska dla polskich (i nie tylko) nauk społecznych: Bronisław Malinowski, Ludwik Stomma, Roch Sulima, a zwłaszcza socjolog Józef Obrębski, uczeń Malinowskiego, badacz m.in. wsi poleskiej przed drugą wojną światową, którego część dorobku w nowym wydaniu przygotowała właśnie A. Engelking<sup>5</sup>.

Punktem wyjścia są dla badaczki rudymentalne pytania: kim jesteśmy jako zbiorowość?, kim są inni?, co jest dla nas najważniejsze?, wreszcie — co i jak pamiętamy? Poszukiwania odpowiedzi na te pytania doprowadzają autorkę do wydestylowania trzech komponentów tożsamości tej części współczesnego społeczeństwa białoruskiego: tutejszość, status kołchoźnika (przy „długiej pamięci” o chłopskim lub drobnoszlacheckim pochodzeniu), wyznanie chrześcijańskie (wiera „ruska” lub „polska”). Brak tu zatem zupełnie kategorii narodowej w nowoczesnym rozumieniu. I stan ten zdiagnozowany zostaje w końcu XX wieku, po wszystkich burzach dziejowych i przemianach społecznych, wieloletniej „wychowawczej” polityce państwowej. Czy to ustalenie nie wyjaśnia wiele historykom zmagającym się z problemem rozpoznania tożsamości ludności tych obszarów w pierwszej połowie ubiegłego stulecia? Ponieważ bycie tutejszym jest „oczywiste jak powietrze” (s. 28), autorka swą analizę zacieśnia do podziałów stanowych (kastowych) i wyznaniowych, które w świadomości badanych odzwierciedliły się w opozycjach: chłop–pan, chłop–Żyd i Polak–Ruski.

Warto zwrócić uwagę na podejście samej autorki do takich kategoryzacji. We wstępie ostrzega ona przed pozorną zbieżnością kategorii, którymi posługuje się badacz i badany, zwłaszcza religijno-narodowych. Jej zdaniem często nie można

---

<sup>5</sup> J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesie i inne eseje*, pod red. A. Engelking, Warszawa 2005; *idem*, *Polesie*, pod red. A. Engelking, Warszawa 2007. Jest to tom 1 (i niestety dotąd ostatni) z serii „Studiów Etnosocjologicznych” Obrębskiego.

rozsądzić, czy ich użycie „odsyła do sfery identyfikacji religijnych, czy narodowo-państwowych (czy jest konfesjonimem, etnonimem, czy też politonimem)” (s. 36). Autorka uznała, że z powodu niemożności rozstrzygnięcia, o którą identyfikację wypowiadającemu się chodzi, nie będzie jej narzucała normą ortograficzną (czyli użyciem dużej litery). Stąd „swego rodzaju prowokacja myślowa” wedle określenia Engelking: pisownia małymi literami takich określeń, jak ruski, białorus, polak, niemiec, litwin. Można się jednak zastanowić, czy przyjmując zasadność takiego stanowiska, na przykład w przypadku „białorusów” i „polaków” czy „ruskich” na pograniczu, jest ono także właściwe w odniesieniu do Niemców — przybyszów z zewnątrz, obdarzonych takimi stygmatami obcości, że musiały być one odczuwalne także dla badanych.

Tysiące godzin rozmów — „chcieliśmy słuchać ludzi i pozwalaliśmy im mówić”, jak określa swe nastawienie Engelking (s. 31) — pozwoliły wyodrębnić trzy wielkie tematy, które były stałymi traumatycznymi doświadczeniami biograficznymi rozmówców: kolektywizacja, wojna i Holocaust. Dla historyka nie są one zaskoczeniem, potwierdzają z perspektywy oddolnej to, co widoczne jest w badaniach nad dziejami politycznymi, społecznymi czy gospodarczymi tych obszarów. Te trzy tematy skrzyżowane ze wspomnianymi dwoma komponentami tożsamości określiły strukturę wewnętrzną książki.

Została ona podzielona na cztery części problemowe, w które wbudowano dziesięć rozdziałów. Pierwsza dotyczy świata kołchozu postrzeganego jako naturalne i akceptowalne, co wydaje się paradoksem, środowisko. Druga skupia się na zasadniczej dla tożsamości rozmówców kwestii: jest nią opozycja między panem a chłopem/kołchoźnikiem. Część trzecia to drugi istotny przypadek postrzegania odrębności grupowej: chłop/kołchoźnik a Żyd. W ostatniej części autorka zajęła się aspektem wyznania i religijności jako komponentem identyfikacji jednostkowej i zbiorowej. Bliższe przedstawienie zawartości tej książki z racji jej objętości, ale i ogromu ciekawych wątków w niej poruszonych jest oczywiście niemożliwe w recenzji. Ze względu na osobiste zainteresowania recenzentka skupi się na pierwszych dwóch częściach książki, w których analizowane są relacje między kołchozem a jego członkami.

Rozmówcami autorki były osoby dobrze pamiętające kolektywizację rolnictwa zachodniobiałoruskiego na przełomie lat 40. i 50. XX wieku. Mimo upływu wielu dekad zmiany porządku politycznego pamięć o odebraniu ziemi jest ciągle żywa. Engelking określa te wydarzenia jako traumatyczne, ale też formacyjne, gdyż stały się podstawą nowej tożsamości indywidualnej i wspólnotowej. „Koniec świata gospodarzy i początek świata kołchoźników”, jak określa ten czas (s. 100). Autorka dostrzega w opowieści o kolektywizacji odtwarzanie mitycznego wzoru chłopskiego myślenia w kategoriach końca świata i jego nowego początku, w tym wypadku powstania wspólnoty poddanych-kołchoźników. Rozmówcy przywołują akty przemocy, różnego typu naciski, osaczanie chłopstwa przez urzędników i propagandzistów. Opowiadają także o chłopskim oporze, lecz wyraźnie zaznaczają jego granicę — jest nią fizyczne przetrwanie rodziny. Najważniejszym bowiem obowiązkiem, jak również wartością, jest żyć i zapewnić byt rodzinie. Pogodzenie się z nową sytuacją jest kolejnym przejawem chłopskiego fatalizmu: uznania wyższości

sił zewnętrznych nad dolą jednostki oraz całej grupy. Analizując zarejestrowane wypowiedzi, Engelking dostrzegła w nich elementy wspólne, które jej zdaniem umieszczają autoopowieść o kolektywizowaniu wsi białoruskiej w stylistycznej konwencji tradycyjnego lamentu i chłopskiej skargi na „czarną dolę”. Należy zgodzić się z autorką, że kolchoz w momencie powstania jest niejako kolejnym wcieleniem chłopskiego odwiecznego nieszczęścia przychodzącego z zewnątrz. Jednak kilkadziesiąt lat później, jak ku swemu początkowemu zdziwieniu stwierdziła — staje się niezbywalną częścią świata jej rozmówców. Został narzucony przemocą, lecz wraz z upływem lat jego przymusowi członkowie twierdzą, że „bez kolchoza życia nie ma” (s. 41). Tylko jeden rozmówca badaczki wypowiedział się za likwidacją gospodarstwa. Ta oddolna akceptacja wydaje się sprzeczna z żałami na zniszczenie dorobku gospodarstw indywidualnych, kolchozową biedę i marnotrawstwo. Wyjaśnienia paradoksu autorka szuka w analizie procesów tożsamości. Jej zdaniem w takich postawach widać kontynuację tożsamości pańszczyźnianej, która jest jedną z oznak „długiego trwania” wzoru feudalnego na tych ziemiach. Przynależność do kolchozu jest elementem tożsamości, którego brak rozbija dotychczasową spójną identyfikację i związane z nią poczucie stabilności egzystencji, swoistego rozumienia świata i jego porządku. Kolchoz widziany byłby więc jako kolejne przetworzone wcielenie folwarku, a kolchoźnicy, jeśli nie uważają się za chłopów pańszczyźnianych (przez wielu kolektywizacja była określana jako powrót pańszczyzny), to widzą swą kondycję jako podobną do statusu parobków folwarcznych. Zaznaczmy, że dla najstarszych rozmówców Engelking czasy przeduwłaszczeniowe były jeszcze częścią żywej pamięci rodzinnej, doświadczeniem ich dziadów. Ta akceptacja trwania kolchozu (znamienne, że rozmówcy ignorują różne nazwy dla tego typu gospodarstwa wprowadzane przez władze w czasach postradzieckich) nie byłaby jednak możliwa bez jego oswojenia przez kolchoźników. To oswojenie oznaczało zmuszenie kolchozu do uwzględnienia pewnych najważniejszych potrzeb jego członków. Kolchoz idealny — wzór znany ze statutu i innych regulacji prawnych bądź propagandy — stawał się kolchozem w konkretnej wsi, „swoim”, w wyniku czego tworzyła się skomplikowana sieć wzajemnych powiązań. W efekcie ani kolchoz nie mógłby istnieć bez zaangażowania kolchoźników, ani oni — jak wierzą — nie przetrwaliby bez swego kolchozu. „Piensiju dajut. Kartoszka swoja. Kabanczyka dierżym. Krowu dierżym” (s. 48), tak dowodził badaczce mocnych podstaw egzystencji swojej rodziny jeden z rozmówców. Kolchoz, mimo osławianej w czasach radzieckich mechanizacji, nie może funkcjonować bez rzesz robotników. Oni zaś w prowadzeniu swojego zminiaturyzowanego gospodarstwa rolnego (działka) muszą liczyć na pomoc kolchozu (pasza, siła pociągowa, wsparcie w razie problemów w rodzinie, zapewnianie rozrywki i przestrzeni do praktyk wspólnotowych, miejsce, gdzie można coś „zorganizować” na swe potrzeby).

Symbioza, relacja oparta na obopólnych korzyściach decyduje o trwałości całego systemu. Odrzucenie go jawi się obecnie jako zbyt wielkie i w istocie niepotrzebne ryzyko. Wtłoczeni do kolchozu pod naciskiem chłopci stopniowo go jednak „rozводnili”, tak by stał się znośny do życia, „przyjazny” dla kolchoźników. Niewątpliwie sprzyjała temu pewna poprawa warunków bytowych od lat 60. XX wieku, kontrastująca z nędzą pierwszych kilku lat kolchoźnianej egzystencji, ale i przedwojenną

biedą przeludnionej i małorolnej wsi. Są to jaskrawe przejawy konformizmu społecznego, procesów dostosowawczych. Engelking nie widzi w tym jednak oznak demoralizacji społecznej w komunizmie, jak często czytamy w analizach społecznych, lecz raczej nowe echa starych chłopskich praktyk i postaw. Należą do nich wspomniany fatalizm i pasywność, swego rodzaju stoicyzm, ale i wygoda wynikająca ze zrzucenia z siebie odpowiedzialności („sowiety wszystko zmarnowali”, s. 158; „sowiety winowate, zarazy, zabrali wszystko”, s. 717), a przede wszystkim wyznawanie imperatywu fizycznego przetrwania. Życie to najważniejsza wartość, a resztę można skwitować krótko: „co zrobisz, tak trzeba musi”, jak mówi jeden z rozmówców (s. 123). To, co służy zachowaniu życia, jest słuszne i w tym sensie moralne (także kradzież własności kolchozu, tak jak kiedyś pańskiej). Takie podejście powoduje, iż reszta staje się względna: w zasadzie nawet osławione chłopskie przywiązanie do ziemi w sytuacji, gdy własna ziemia staje się powodem zagrożenia dla rodziny (represje wobec przeciwników kolektywizacji). Nie oznacza to jednak, że w kolektywizowanej wsi następuje całkowite odrzucenie etosu chłopskiego: część jego elementów pozostaje i jest kultywowana w ramach prowadzenia minigospodarstw kolchoźników czy też w utrzymywaniu się (przynajmniej na poziomie deklaracyjnym) szacunku do pracy na roli (dla chłopów/kolchoźników jest to jedyna czynność zasługująca na miano pracy). Z analizy wypowiedzi kolchoźników Engelking odtwarza etapy narracji autobiograficznej: niezgoda na nowy system — trudne początki życia w nim — stopniowa poprawa bytu — akceptacja systemu. Jej podstawą jest jednak w ocenie badaczki przede wszystkim przyzwyczajenie i niechęć do zmian, a nie — dopowiedzmy — autentyczne i wymarzone przez agitatorów (choć spóźnione) przekonanie o „wyższości kolektywnego gospodarowania nad indywidualnym”, by przytoczyć tytuł masowych pogadanek urządzanych na wsi w dobie kolektywizacji. Niechęć do zmian, zważywszy na pełne przemocy doświadczenie XX wieku, wydaje się zrozumiała, bo zmiany niosą przede wszystkim chaos i zagrożenia dla skromnej egzystencji wiejskich rodzin. To z takiej perspektywy odbierane są wszystkie wydarzenia, ich sprawy i idee, które głoszą mieszkańcom wsi.

Engelking prowadzi swą analizę stopniowo, przede wszystkim dba o udzielenie głosu swym rozmówcom. Nie szczędzi cytatów, co momentami czytelnikowi wydaje się nieco przytłaczające. Dbając bowiem o wierność przekazu, autorka pozostawia wypowiedzi w języku oryginału, słusznie uważając, że przekład na język polski byłby jego zaburzeniem. Jednocześnie jednak w tym, wydawałoby się, dość swobodnym wielogłosie, gdy się z nim oswoimy i wsłuchamy się w niego, autentyczny przekaz mieszkańców wsi jest bardzo wyraźny, widać ich perspektywę (odmienną od „pańskiej”, miejskiej czy państwowej) i sposób oglądu rzeczywistości. Wysnuwając wnioski, autorka odwołuje się do dotychczasowych badań przede wszystkim etnografów nad światem chłopskim XIX i XX wieku, który tylko fragmentarycznie był w tej części Europy światem epoki kapitalistycznej. Kilkakrotnie podkreśla faktyczną refeudalizację wsi i chłopstwa wskutek kolektywizacji. „Nowy system miał być zaprzeczeniem, odwrótnością starego. Zainstalował się na jego gruzach — i zaczął funkcjonować w jego dawnej strukturze” (s. 157). Ta swojego rodzaju feudalna matryca w świadomości była jednak bardzo przydatna, albowiem pozwalała chłopom wytłumaczyć sobie nowy świat z użyciem zrozumiałych dla nich kategorii

i w ten sposób go oswoić, odpowiedzieć strategię postępowania. Własność „pańska” przybrała postać własności państwowej, gminnej, kołchozowej (przy czym wcielenie do niej własności chłopskiej nie wpływało na ocenę jej całościowego charakteru). Folwark przepoczwarzył się w kołchoz, pan przybrał postać jego przewodniczącego, a rządca brygadzysty. W ten sposób to, co miało być dla bolszewików rewolucją, przybierało postać znaną i w pewnym sensie naturalną. Było jedynie kolejną formą opresji wobec chłopów. Wydawanie kołchoźnikom za ich pracę przez pewien czas płodów rolnych zamiast pieniędzy, jak w gospodarce naturalnej, umacniało tylko wizerunek tego kołchozowego feudalizmu. Autorka doszukuje się także odtworzenia dawnej wspólnoty dwór–plebania w relacjach między kołchozem a duchownymi, ale to twierdzenie wydaje się trafne dopiero dla schyłkowego okresu radzieckiego i czasów postradzieckich (s. 175). Narracja o kołchozie i bytowaniu w nim jest oczywiście opowieścią od wewnątrz. Przedstawia sposób myślenia i wyobrażenia osób w nim tkwiących. Engelking z pomocą swych rozmówców tworzy wielobarwny i przekonujący obraz tych zagadnień. Białoruski chłop/kołchoźnik jawić się więc może jako istota pasywna nie tylko politycznie i społecznie, lecz także w sensie osobistej, prywatnej aktywności nieprzekraczającej nigdy rodzinnych opłotków. „A jak dalej bendzie? Biełaruś na razie. — mówi jeden z indagowanych — Hajże, aby spokój był. Nam wszystko jedno. [...] My, o, tak sobie, pomaleńku” (s. 185). Trudno o lepsze zdefiniowanie minimalizmu życiowego, który wiele mówi nam również o korzeniach dzisiejszych postaw obywateli Białorusi. Należy mieć jednak świadomość, co zdaje się nie jest w książce należycie uwypuklone, że na wsi istniał i istnieje równoległe inny sposób myślenia, bynajmniej nie marginalny. Jego wyznawcy za wszelką cenę starali się opuścić kołchozową wieś i zakwestionować postrzegane jako odwieczne (naturalne) rozdanie społecznych ról i miejsc w hierarchii. Byli w tym wspierani przez swych krewnych, w tym i rozmówców Engelking. Chodzi oczywiście o masowe migrowanie do miast i wykorzystanie wiążących się z tym możliwości awansu społecznego (stania się „panem”). Część postfeudalnej mentalności została przez nich zabrana jako bagaż na nową drogę życia, ale nie należy nie doceniać ujawnionej przy tej okazji zdecydowanej niechęci do kołchozu i statusu kołchoźnika. Badania nad tożsamością i autostereotypem tej licznej grupy, jak również ich wizerunkiem kołchoźnika musiałyby być oczywiście przedmiotem odrębnych opracowań. W tym kontekście opowieści o początku nowego kołchozowego świata, podpieranie się podaniami o przepowiedniach Sybilli, Kainowej doli i konieczności pogodzenia się z losem itp. są przede wszystkim racjonalizowaniem własnego jednostkowego losu i narzuconego lub dokonanego wyboru drogi życiowej. Można się zastanowić, czy ustalenia Engelking rewolucjonizują naszą wiedzę na temat reakcji wsi na politykę władzy radzieckiej. Raczej nie, niewątpliwie jednak nasycają ją przykładami z konkretnych biografii, ubarwiają tło „etnograficznym szczegółem”. Z pewnością są ważnym dopowiedzeniem do ustaleń historyka na temat wsi doby kolektywizacji, wysnutych z materiałów urzędowych. Oczywiście, musimy pamiętać o tym, że chodzi przede wszystkim o obecną postawę i obecne oceny uczestników badania, co nie oznacza, że nie mogły one występować w jakiejś części i postaci w tle zachowań i decyzji chłopów z początku lat 50. XX wieku. Na fiasko ich oporu wobec kołchozów wpłynęła jednak przede wszystkim niemożność

dalszego otwartego sprzeciwiania się potędze i brutalności władzy. Społeczność wiejska była już osłabiona represjami wojennymi i tuż powojennymi zarówno niemieckimi, jak i radzieckimi, migracjami (wyjazd części Polaków), powojenną pauperyzacją, ogromnymi kosztami zasilania przez kilka lat ruchu oporu (uczestnicy różnych partyzantek to przecież głównie chłopscy synowie). Kolektywizacja była więc kolejną katastrofą spadającą na chłopów w bardzo krótkim czasie.

„Długie trwanie” feudalizmu jest również nicią przewodnią drugiej części książki. Analizując tożsamość grupową kolchoźników, Engelking rozważa rolę w niej figury pana, który okazuje się bytem trwalszym niż historyczna klasa ziemiańska. Opozycja pan–chłop jest bowiem aktualna nie tylko w okresie radzieckim, lecz także w przedstawianiu współczesnej struktury społecznej wsi, „nie przestaje organizować wyobraźni i wizji świata kolchoźników” (s. 193). Przy czym kategoria chłop (kolchoźnik) jest dość wąska, „pańskość” zaś przybiera wiele postaci. Engelking potwierdza tu ciągłą aktualność refleksji Obrębskiego poczynionych w latach 30. XX wieku na Polesiu. Lektura tej partii książki dowodzi, że tzw. praca masowo-polityczna wśród chłopów po 1944 roku była w dużej mierze od samego początku skazana na porażkę. Sposób myślenia, kategorie, jakimi się posługiwano z jednej i z drugiej strony, były w wielu elementach rozbieżne. Chłopi/kolchoźnicy na swój sposób tłumaczyli sobie treści propagandowe serwowane im przez władzę (a właściwie nowe wcielenie „panów”), pozostając właściwie — jak by się chciało dopowiedzieć wnioski Engelking — permanentnymi, choć utajonymi kontrrewolucjonistami. Bo czyż ktoś inny niż kontrrewolucjonista mógł utożsamiać przewodniczącego kolchozu, szefa władz rejonowych czy nawet nauczyciela z „panem”? Nic tak nie dowodziło odczuwania przez chłopów fasadowości radzieckiej równości społecznej, jak trwanie przy takich właśnie kategoriach. „Pan” przetrzymał nawałnicę propagandową, bo — jak podkreśla Engelking — jego obecność jest potrzebna „do segmentowania i hierarchizowania rzeczywistości społecznej” (s. 325). W inny zrozumiwały dla zwykłych wieśniaków sposób nie można było bowiem wytłumaczyć krzywd, poniżeń, dyskryminacji, których doświadczały. W dodatku prawdziwy pan (czyli ziemianin) odniósł swego rodzaju zwycięstwo zza grobu. Engelking odkryła bowiem żywotność stereotypu „dobrego pana”, dla którego wzorem byli niektórzy przedwojenni właściciele majątków. Rozmówcy charakteryzowali ich jako osoby obdarzone szacunkiem i z szacunkiem odnoszące się do chłopów, na przykład płacące pieniędzmi za pracę na dworskich polach, uczestniczące w życiu wsi (dożynki, pomoc dla biednych). Oczywiście, przedwojenny „polski pan” był kulturalny, wykształcony, bogaty, mówił po „pańsku”, nie pracował, lecz jedynie rządził ludźmi. Wchodził z nimi w stosunki, ale tylko częściowo przynależał do ich świata. W relacji do takiego postrzegania „pańskości” trzeba rozpatrywać autostereotyp chłopski/mużycki, niepozbawiony zresztą negatywnych cech („dzikowaty i bandytowaty”, prosty, a nawet ciemny). By wydobyć genezę pojmowania tego podziału, Engelking przepatruje chłopską mitologię. Oto funkcjonowanie w przetworzonej formie biblijnego podania o Abla i jego mordercy Kainie ma uzasadnić feudalne struktury społeczne i uświęcać je mocą boskiej decyzji. Potomkowie Kaina to chłopi skazani za jego grzech na niewolę i ciężką pracę dla dziedziców Abla, czyli szlachty/panów. Engelking zwraca jednak uwagę na rozpowszechnienie i innej opowieści o narodzinach pana i chama, w której ten pierwszy został wprawdzie stworzony

przez Boga, lecz „przetworzony” i skalany przez psa/diabła. Prawdziwym człowiekiem jest więc tylko chłop, a pan — mimo swych rozlicznych przewag — jest istotą nieczystą/nieludzką.

Niezwykle ciekawe jest pokazanie przez Engelking utrzymywania się na wsi dawnych podziałów na chłopstwo i szlachtę zaściankową. Mimo braku różnic majątkowych, życia pod podobną strzechą przynależność do „mużyków” lub szlachciców odbija się na wiejskich stosunkach bardzo długo. Pobrzmiewa jeszcze w kołchozie, w rozróżnianiu wsi niegdyś szlacheckich od chłopskich. Rozmówcy szczegółowo pamiętają kultywowanie tego podziału kastowego (odrębne zabawy, endogamię, różnice w stroju, zachowaniu codziennym, mowie), co żywo przypomina świat z kart *Nad Niemnem* Orzeszkowej. Różnica odwołująca się do dawnego uprzywilejowanego statusu odczuwana była nie tylko między wsiami prawosławnymi a katolickimi zaściankami, lecz także wewnątrz grupy katolickiej. Sąsiadom ze szlacheckich okolic przypisywano, ale i sami sobie przypisywali, cechy wywodzące się ze stereotypu pana: „szlachta delikatniejsze, kulturniejsze ludzie”. Odróżniali się też na badanym terenie — poza Polesiem — wyznaniem (katolicy) i językiem (polski). Różnica formułowana jako „bycie kulturalnym” ma zasadnicze znaczenie. Chłop, nawet bardzo bogaty, i tak w oczach otoczenia pozostawał chamem. Engelking w tych wiejskich opowieściach o podziałach z nieistniejącego już świata tropi przyczyny negatywnego stosunku do białoruskości i języka białoruskiego. Nawet dla kołchozników „mużyckiego” pochodzenia jest on ciągle językiem prostym, a nawet chamskim, niedelikatnym i niekulturalnym. Używa się go w życiu codziennym, przeklina się w nim, mówi do zwierząt. Nie dostępuje on (a raczej nie dostępował) sakralizacji przez posługiwanie się nim w świątyniach. Pamiętając o odgórnjej rusyfikacji, łatwiej można zrozumieć karierę rosyjskiego jako języka władzy, miasta, awansu i kultury, następcy polszczyzny w tym zakresie. Zaznaczmy jednak, że jest to opinia najstarszego pokolenia. Można w takim razie zadać pytanie, czy analizowana na podstawie rozmów z jego przedstawicielami „tożsamość wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku” ma charakter ponadgeneracyjny. Engelking wskazuje na neutralizowanie odrębności. „Pan” mimo swych odmienności pozostawał człowiekiem, w dalekim sensie „bratem” (braterstwo Kaina i Abla). Po likwidacji ziemiaństwa jako klasy w 1939 roku struktura społeczna ulega spłaszczeniu, by po dekadzie, już w środowisku kołchozu ulec nominalnemu zrównaniu. „Wszystkie równe teraz tutaj” (s. 308). Choć dawne podziały żyją we wspomnieniach, odrębności ustępują zarówno wskutek małżeństw mieszanych, jak i kurczenia się populacji posługującej się polszczyzną. Dawny pan zszedł ze sceny, ale jak zauważa Engelking — dzięki możliwościom awansu społecznego ma wielu następców: kierownictwo kołchozu, urzędnicy i specjaliści, nauczyciele. Są wśród nich i „mużyckie” dzieci. Wszak jedną z oznak szlacheckości było wykształcenie i odejście od pracy fizycznej. Zdobyć wykształcenia jest więc spełnieniem chłopskich tęsknot o awansie, czego dowodzą opowieści rozmówców badaczki o karierach ich potomstwa. Tak zresztą było i przed wojną, czego ślad odnajdujemy we wspomnieniach nauczycieli pochodzenia chłopskiego<sup>6</sup>. Czy stosunki wewnątrz kołchozu postrzegane — raczej naiw-

<sup>6</sup> Por. wspomnienia nauczyciela Jana Konopielki, chłopskiego syna z okolic Oszmiany (woj. Wilno). Biblioteka ZG PTL we Wrocławiu, kolekcja wspomnień sybirackich, sygn. 127/s.

nie — jako równość wpływały na zaakceptowanie kołchozu jako takiego? Czy stało się tak, choć *de facto* nie była to równość powszechna, a w dodatku jej tłem była ogólna bieda, zniszczenie innych wartości chłopskiego etosu? Engelking dochodzi do wniosku, że w warunkach kołchozu zostały z niego dwa elementy — pracowitość i wiara w Boga. Ta ostatnia niekoniecznie związana była z regularnym praktykowaniem, niemożliwym przecież w czasach radzieckich. Engelking potwierdza natomiast ciągle utożsamianie wyznania z „nacją” (katolik = Polak). Praca wykonywana na roli uszlachetniała jej wykonawcę w jego własnych oczach. Związany z nią trud, zmęczenie, jak również zasadniczo ciężki los wieśniaka zbliżały go w jego własnych oczach do Jezusa, cierpiącego na Ziemi boskiego syna. Praca nadaje kołchoźnikowi — jak niegdyś chłopu — godność, uszlachetnia go, cieszy i decyduje o jego człowieczeństwie („Pracu polubisz, czaławiekam budziesz”, s. 396). Pozwala także kultywować poczucie wspólnotowości. Kołchoźnik oczekuje za nią szacunku, nagrody, odpowiadającej dawnym aktom pańskiej łaskawości czy szczodrości bogatego gospodarza. Taka postawa przeciwstawiana jest działaniom różnych „niebieskich ptaków”: leni, pijaków, złodziei, hultai i „sowieckich deputowanych” (sic!). A zatem takie cechy, jak pracowitość, zapobiegliwość, umiejętne gospodarowanie, są cenionymi przymiotami i u zwykłych kołchoźników, i u ich przewodniczącego (wcielającego się w rolę „dobrego pana”). Chyba jednak, zważywszy na rezultaty gospodarki kołchozowej, w istocie ziała przepaść między ich deklarowaniem a codziennym realizowaniem. Czy widzieli to i jak oceniali rozmówcy badaczki, piewcy chłopsko-kołchoźniczych cnót? Antykułacka propaganda doby kolektywizacji, piętnująca zamożność części chłopstwa, jak potwierdzają to słowa uczestników badania, rozmijała się z osądami reszty wsi. Jej większość uznawała, że dostatek ten wziął się nie tyle z wyzysku, posiadania dużej ilości ziemi, ile stałej, ciężkiej pracy i przedsiębiorczości. „Jak czołowiek horemnyj [pracowity], da [...] tady skazali: *kułaki*” (s. 423). Robienie przez władze z zamożniejszych gospodarzy panów-krwiopijców było dla chłopów absurdalne, bo wieś widziała ich fizyczną codzienną pracę we własnym gospodarstwie i uznawała ich za członków własnej wioskowej elity. Jednocześnie jednak te oskarżenia o „pańskość”, jak dowodzi Engelking, nie były całkiem nietrafione. Bogaci gospodarze w oczach swych sąsiadów byli bowiem ideałem chłopu-pana (sobie pana), czyli gospodarza ekonomicznie i społecznie samodzielnego i samorządnego.

W podobny sposób, wychodząc od licznych cytatów, referując stanowisko literatury, a nade wszystko własne obserwacje i wnioski badawcze, autorka analizuje kolejne aspekty tożsamości zbiorowej badanej grupy. Konstruuje wielobarwny i wielowątkowy jej zapis. Uwzględnia w nim różne aspekty chłopskiej/kołchoźniczej doli postrzegane przez samych nosicieli tej tożsamości. Pokazuje, jak wielki wpływ na jej wykształcenie miały relacje nie tyle wewnątrz grupy, ile z zewnętrznymi odnośnikami: panem (obcym społecznie, a często także narodowo i wyznaniowo) i Żydem (obcym, lecz czasem i bliskim, w zależności od kontekstu wzajemnych relacji). Pokazuje kontynuacje o historycznej genezie, śledzi powolną ewolucję i sposoby dostosowywania tego ideologicznego bagażu do współczesności.

Dla historyka zajmującego się dziejami powojennej Białorusi wprowadzana przez Engelking z takim rozmachem perspektywa lokalna i biograficzna nie tylko

jest ciekawa, lecz także może być inspirująca. Autorka dała głos grupie, którą zwykle poznajemy przez ogląd innych (najczęściej z perspektywy dworu, urzędu czy komórki partii komunistycznej). Uczyniła to niemal w ostatnim momencie, gdy jeszcze osoby te mogły swe świadectwa przekazać badaczowi. Oczywiście historyk, zakładając, że podjąłby tak szerokie badania terenowe, szukałby w rozmowach częściej odpowiedzi na pytania (przy całym metodologicznym zastrzeżeniu) „jak to było?”. Może więc poczuć niedosyt, że zabrakło pogłębienia stosunku wsi do Sowietów i różnych elementów ich polityki (w tym zaangażowania w budowę systemu), do różnych ugrupowań partyzanckich, przejawów ewentualnego konfliktu wewnętrznego na wsi (społecznego, narodowego/„między nacjami”), oceny skutków wojny w bardziej konkretnym wymiarze rodziny i danej wsi, postawy wobec powojennych migracji i związanych z nimi wyborów itp. Czy one nie znalazły odbicia w tych opowieściach? Prawdopodobnie w pewnej mierze tak, jednak autorka — i takie jej prawo, a także obowiązek za względu na metody i cel badań — nie uwzględniła ich lub uczyniła to w sposób dla swych badań najbardziej użyteczny. Engelking zastrzegła się, że jej badania nie mają charakteru ilościowego, ale dość dręczące jest pytanie, czy „świat wyobrażony” jej rozmówców był podzielany przez całą ich generację, jaki stosunek mają do niego dzieci i wnukowie, najmłodsze pokolenie kolchoźników, ale i ci którzy z radością porzucili wieś. Jaka jest ich tożsamość, co ma w sobie z tej odziedziczonej? Być może pytania te podejmą kolejni badacze. Wiele wniosków Anny Engelking powinno stać się natomiast przedmiotem refleksji historyków, między innymi taki: „Kolchoźnicza opowieść o Zagładzie i wojnie rozgrywa się w świecie nieprzystającym do kategoryzacji narodowo-państwowych, nowoczesnego myślenia historycznego czy ideologii politycznych. To chłopski uniwersalny świat bosko-człowieczy i zarazem lokalny świat sąsiedzki” (s. 571). Odnosi się to do przełomu XX i XXI wieku! Nie zawsze przez dostępne nam źródła pisane potrafimy, czy raczej jesteśmy w stanie, dostrzec właśnie taką istotę świata naszych bohaterów. Engelking niewątpliwie może nas uwrażliwić na jego specyfikę. A to ona pozwoliła chłopom wytworzyć wały obronne przeciwko ponawianym atakom ideologii i odgórnjej modernizacji, oraz bardzo długo zachować przynajmniej częściową autonomię w kreowaniu własnej identyfikacji.

Małgorzata Ruchniewicz

Marek A. Koprowski,  
*Na gruzach Marchlewszczyzny. Skazani za polskość,*  
„Wołanie z Wołynia” 83, Biały Dunajec-Ostróg 2014, ss. 183

Marek Koprowski swoją książkę poświęca dziejom Polskiego Rejonu Narodowego im. Juliana Marchlewskiego w Dowbyszu i współczesnej sytuacji tego obszaru. Ta niezwykle wnikliwa analiza, nie tylko historyczna, pozwala poznać losy Polaków skupionych na terenie Ukrainy. W dwudziestu rozdziałach pokazane jest niszczenie i budowanie polskości. Problemy poszczególnych ludzi, jak też całej polskiej diaspory.