



Joanna Cukras-Stelągowska*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Konflikty, kompromisy i rezerwuar międzykulturowości w małżeństwach mieszanych

KEYWORDS

mixed marriages, compromises, interculturalism, Polish-Jewish marriages, biography

ABSTRACT

Joanna Cukras-Stelągowska, *Konflikty, kompromisy i rezerwuar międzykulturowości w małżeństwach mieszanych* [*Compromises and a reservoir of inter-culturalism in mixed marriages*]. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 2(22) 2022, Poznań 2022, pp. 145–164, Adam Mickiewicz University Press. ISSN 2300-0422, ISSN (Online) 2719-2717. DOI 10.14746/kse.2022.22.07

In this article, I discuss the issues of mixed marriages, referring to research conducted by Polish sociologists, psychologists and educators. On this basis, I try to show possible areas of conflict in this type of relationships, various strategies for working out compromises as well as various relations with the social microstructure. I emphasise problems related to bringing up children in a bi-cultural family environment, in particular aspects of bi-religious home education. My intention is also to identify potential areas of intercultural enrichment and the emergence of new cultural capital in mixed families. I also reflect on Polish-Jewish marriages by recalling the biography of a representative of the third generation of the Holocaust survivors, married to a Catholic, who has introduced, together with her husband, a model of dualistic education. The research was based on the biographical method, unstructured/in-depth interviews. The article presents one of the elements of broader research, which focused on the construction of the socio-cultural identity of the narrators.

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0120-9693>.

Wprowadzenie

Masowe migracje społeczne, powstanie wspólnot ponadnarodowych, możliwość szybkich podróży transkontynentalnych, czy też wzrost aktywności mniejszości kulturowych, polifoniczność tożsamości jednostkowych i społecznych – wszystko to tworzy świat wielokulturowy – w którym współwystępują na tej samej przestrzeni (w bezpośrednim sąsiedztwie lub w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwie lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach dystyngtywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości – przyczyniających się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami (Golka, 1997). Tak zdefiniowana wielokulturowość daje nam opis pewnej rzeczywistości społecznej i wskazuje na współistnienie różnorodnych kultur w danym społeczeństwie. W wersjach rozszerzonych może być również pewną ideą, doktryną, filozofią postulującą równość szans w społeczeństwie, a także podstawą teoretyczno-aksjologiczną praktyki społeczno-politycznej na szczeblu lokalnym, regionalnym, narodowym i międzynarodowym (Burszta, 2005). Z kolei gdy współistniejące w obrębie jednego społeczeństwa grupy wchodzą ze sobą w otwarte, regularne i trwałe relacje i tworzą harmonijne formacje ponad różnicami, wzajemnie szanując zróżnicowane style życia i wartości, możemy mówić o międzykulturowości. Przemysław Grzybowski (2004) podkreśla, iż zgodna koegzystencja różnych grup wymaga jednak nabycia szeregu kompetencji interkulturowych (empatii, otwartości i elastyczności zachowania, dystansu do własnej roli, rozpoznania granic akceptacji, policentryzmu, gotowości do interkulturowego uczenia się, opanowania języka obcego, tolerancji wieloznaczności). Obecnie do jednych z najważniejszych wyzwań zglobalizowanego świata należy poszukiwanie najlepszych dróg dla (między)kulturowego porozumienia:

Wielokulturowość to synonim polietnicznej struktury społeczeństwa, natomiast „interkulturowość” wskazuje na zaawansowane procesy i dynamikę współżycia w heterogenicznym kulturowo kontekście. Jeżeli w wielokulturowej grupie interkulturowość jest słabo rozwinięta, jej członkowie egzystują „obok siebie”. I odwrotnie, jeśli interkulturowość jest dobrze rozwinięta, członkowie grupy współżyją i współpracują ze sobą niezależnie od kulturowej tożsamości (Bartz, 2003. s. 191).

Spoleczne konsekwencje procesów dyfuzji kultur przyczyniają się do znaczącego wzrostu liczby małżeństw dwukulturowych, a te z kolei wzmacniają pluralizm i powstawanie transkulturowej przestrzeni społecznej. Przy czym termin „transkulturowość” definiowany jest zazwyczaj jako „cecha procesów historyczno-społecznych i zjawisk, których skutkiem jest przeniesienie wartości właści-

wych określonej kulturze na grunt innej kultury, która zdolna jest do rozumienia i adaptowania owych wartości” (Kostyrko 2004, s. 22). Małżeństwa z przedstawicielem innej kultury niż własna określane są w literaturze przedmiotu jako heterogamiczne, międzykategorialne, ze względu na różne cechy partnerów: religię, pochodzenie etniczne, rasę, narodowość oraz obywatelstwo. Uwzględniając dwie ostatnie cechy, możemy używać pojęcia „małżeństwo binacjonalne” lub „transgraniczne”. Bardzo często różnicuje je więcej niż jedna cecha, stąd kolejne określenia: interkulturowe, międzykulturowe, dwukulturowe (Lendzion, 2017, s. 140). Czynnikiem ograniczającym dostępność małżeństw mieszanych są zakazy religijne i normy, umacniające segregację społeczną i spójność grupy własnej. Z kolei sprzyja im duża częstość kontaktów w sytuacjach umożliwiających zaangażowanie emocjonalne oraz uznawanie norm grupowych jako niewiążących, gdy dominuje osobista interpretacja norm, jak również wyjątkowe sytuacje: wojna, emigracja, utrata więzi z grupą pochodzenia w warunkach osłabienia wiary czy akulturacji. Kolejnym powodem jest świadome naruszenie norm dla uzyskania specyficznych nagród społeczno-kulturowych, ekonomicznych czy psychologicznych. Ważne może być również pragnienie spełnienia personalnych celów lub potwierdzenie własnej tożsamości, jak i chęć alienacji, czy wręcz rebelia wobec norm grupowych oraz autorytetów (Miluska, 2018, s. 53–54).

Ostatnie dwie dekady zaowocowały licznymi badaniami nad fenomenem małżeństw mieszanych. Dysponujemy ugruntowanym dorobkiem polskich psychologów, socjologów, antropologów oraz pedagogów. Jest to związane z przemianami społeczno-gospodarczymi, przede wszystkim otwarciem polskich granic i poszerzeniem UE oraz migracjami tranzytowymi (Herudzińska, 2007, s. 186). Najczęstszy model to związek pomiędzy Polką a obywatelem Niemiec, Wielkiej Brytanii lub Włoch. W drugim typie małżeństw binacjonalnych, w których mężczyzna jest obywatelem Polski – partnerki pochodzą głównie z Ukrainy, Rosji oraz Białorusi (Sowa-Behtane, 2016b, s. 81). Polskie prace badawcze dotyczą przede wszystkim problematyki nieporozumień w małżeństwach mieszanych, doboru małżeńskiego, jakości i trwałości tego typu małżeństw oraz zakresów partnerstwa. Na drugim biegunie (lub też niekiedy pojawiające się jako wnioski równoległe z doniesień badawczych) znajdują się konkluzje na temat przekraczania ograniczeń i barier międzykulturowych, dialogu międzyreligijnego, wypracowywania porozumienia oraz rosnącego potencjału rodzinnej mikromiędzykulturowości, w szczególności gdy chodzi o małżeństwa zwierane na pograniczach, pomiędzy członkami mniejszości narodowych/etnicznych i przedstawicielami kultury dominującej. Celem zaprezentowanego artykułu jest wskazanie pozytywnych oraz negatywnych obszarów charakterystycznych dla

małżeństw międzykulturowych. Chciałabym także przywołać biografię reprezentantki „trzeciej generacji po Holokauście”, aby wskazać na istotny kontekst kulturowy – małżeństwa dwureligijnego: polsko-żydowskiego.

Obszary konfliktowe

Na możliwe czynniki stresowe w małżeństwach mieszanych zwróciła uwagę między innymi Jolanta Miluska (2018, s. 54). Należą one do trzech kategorii: personalnych, zewnętrznych oraz losowych. Czynniki osobiste są związane z interakcjami między dwoma partnerami i ich indywidualnymi problemami. Do zewnętrznych czynników wywołujących stres należą: konfrontacja rzeczywistości z wyobrażeniami; rola stereotypów grupy, z której wywodzi się partner; trudności w komunikowaniu się związane z różnicami ich społeczno-kulturowego backgroundu; problem dwujęzyczności; niezrozumienie lub nieprzestrzeganie reguł komunikacyjnych obowiązujących w odmiennej kulturze (Miluska, 2018, s. 55). Źródłem stresu mogą być także krewni, nieakceptujący małżeństwa. Obiektem sporu kulturowego stają się również dzieci, co może się przyczyniać do wzajemnej wrogości w rodzinie. Natomiast wśród losowych czynników stresu doświadczanego przez małżeństwa mieszane Miluska (2018, s. 56) wyróżnia proces zmiany społecznej, przekształcający przede wszystkim status kobiety. Ponadto ważnym czynnikiem stresogennym jest zawsze emigracja i zamieszkanie pary małżeńskiej w środowisku obcym kulturowo.

W małżeństwach mieszanych do nieporozumień mogą prowadzić wszystkie odcienie odmienności kultur narodowych: różnice językowe, różne kody językowe i niepoprawna interpretacja sygnałów niewerbalnych, stereotypy i uprzedzenia, inny system wartości, lęki i napięcia, niepewność i stres, etnocentryzm i przekonanie o „wyższości” własnej kultury, szok kulturowy, różnice w postrzeganiu ról małżeńskich, odmiennosc religijna, a nawet kulturowe modele zaspokajania głodu (Sowa-Behtane, 2016b, s. 27–29). Potencjalnych problemów w związkach międzykulturowych jest zatem wiele. Małgorzata Jodłowska (2001, s. 219) rozpatruje te małżeństwa w kategorii „spotkania” bądź „zderzenia kultur”. Wskazuje przy tym na możliwe konflikty w sferze rozumienia roli kobiety w małżeństwie i rodzinie (podziału pracy w gospodarstwie, samorealizacji małżonków, rekreacji i komunikacji). Kolejną sferą konfliktogenną staje się wychowanie religijne – na przykład przejście dzieci na islam. W świetle cytowanych badań do źródeł potencjalnych konfliktów należą: wyznanie współmałżonka i stopień jego religijności; świadomościowe modele idealnej kobiety/mężczyzny, żony/męża, matki/ojca, dziecka,

rodziny, małżeństwa; wzór małżeństwa ich rodziców; wykształcenie współmałżonków; jakość komunikowania się, w szczególności w sferze emocjonalnej; staż małżeński; sytuacja materialno-bytowa rodziny oraz aktywność zawodowa współmałżonków (Jodłowska, 2001, s. 221–227).

Interesujących danych dostarczył sondaż przeprowadzony wśród 44 par międzykulturowych z Europy, Azji, Ameryki Południowej i Ameryki Północnej. Odsłonił między innymi fakt, iż dopiero po około pół roku badani zdają sobie sprawę z istnienia znaczących barier kulturowych (Kozioł, 2016, s. 23–25). Zdecydowana większość respondentów mimo starań od czasu do czasu błędnie interpretuje zachowania z powodu założenia podobieństwa myślenia oraz stereotypów, a to prowadzi do konfliktów i zaskoczenia działaniem partnera. Pojawia się skłonność do tworzenia sądów wartościujących (różne pojmowanie miłości, ról męskich i kobiecych, rodziny, partnerstwa, autorytetu, rozbieżność systemów wartości). Szok kulturowy odczuło 23% ankietowanych w okresie od 2 do 12 miesięcy od momentu poznania kraju partnera, najczęściej z powodu niewystarczającej wiedzy na temat danej kultury i zwyczajów. Jednocześnie pary wykazują chęć poznania drugiej religii, wspólnie obchodzą święta religijne, interesują się wiarą partnera, deklarują potrzebę tolerancji. W kontekście wychowania dzieci ponad 1/3 par zaznaczyła różne odpowiedzi w kwestii idei wychowania religijnego. Konflikty mogą się nasilać, gdy partnerzy nie ustalą przed ślubem wspólnych zasad (Kozioł, 2016, s. 27–32). W artykule pojawia się ważna konkluzja:

Wysoka świadomość pozytywnych i negatywnych aspektów wstępowania w związek z obcokrajowcem oraz sprzyjających temu korzyści i stron ujemnych, a także dążenie do kompromisu obu stron jest nieodzownym czynnikiem podtrzymującym więź międzykulturową. Z czasem dochodzi również do asymilacji kulturowej, partnerzy przyzwyczajają się do nawyków i odrębności kulturowej, a szok kulturowy zanika (Kozioł, 2016, s. 33–34).

Istotne obszary konfliktowe to przede wszystkim kwestia wychowania dzieci, relacje z otoczeniem społecznym oraz praktyki religijne. Swoiste problemy pojawiają się w małżeństwach dwureligijnych na pograniczach kultur. Jak zauważa Elżbieta Czykwin (1997, s. 223), „nieoczywistość własnej tożsamości narodowej w sytuacji małżeństwa mieszanego oznacza podważenie, już i tak kruchej, tożsamości społecznej przez podanie w wątpliwość jej przynależności do prawosławia”. Według niej małżeństwa mieszane stanowią miejsce wymuszonego wyboru identyfikacyjnego, szczególnie trudnego i dramatycznego dla przedstawicieli mniejszości. Czykwin (1997, s. 223–230) wskazuje na liczne przeszkody, jakie może napotkać takie małżeństwo: czynnik doktrynalny, decyzja, gdzie wziąć ślub, ostracyzm społeczny, chrzest dziecka i jego dalsza edukacja religijna, pierwsza komunia święta,

niedzielne nabożeństwa, terminy obchodzenia świąt. W świetle badań autorki, aby uniknąć alternatywy „prawosławie” czy „katolicyzm”, w rodzinie następuje proces ateizacji. Jest to pragmatycznie podejmowana decyzja. Dodatkowo problemy małżeństw mieszanych niejednokrotnie stają się publiczne, angażują znajomych, instytucje obu Kościołów, przedszkole, szkołę (Czykwin, 1997, s. 230–231).

Obszary konfliktowe – wypracowywanie kompromisu

Religia stanowi ważną sferę życia partnerów w związkach międzykulturowych, jednak niekoniecznie zawsze stanowi obszar najważniejszy. Osoby w tego rodzaju związkach nierzadko rezygnują bowiem z obrządku religijnego lub praktykują tylko te elementy, które wpisane są w kulturę. W małżeństwie związanym z dwiema tradycjami wyznaniowymi, gdzie współwystępują zarówno różnice wyznaniowe, jak i narodowe oraz odmienności kulturowe, dostrzega się dwa odmienne procesy na płaszczyźnie religijnej: sekularyzację i akulturację (Moroz, 2014, s. 32). Małżeństwa katolicko-prawosławne wyrażały na ogół pozytywną opinię na temat związków mieszanych wyznaniowo, jednak odczuwały pewną tęsknotę za byciem w związku jednowyznaniowym. Temat zmiany wyznania przez jedno z małżonków pojawiał się, jednak miało to zazwyczaj formę zapytania bądź sugestii oraz odbywało się z poszanowaniem zdania drugiej strony (Moroz, 2014, s. 41–42). Małżeństwa te tworzą własny wzorzec religijności, w każdym przypadku będący wynikiem odmiennych wyborów i starań. W opinii Anny Moroz (2014, s. 45) „to właśnie ta dowolność i wynikająca z niej różnorodność będącą wynikiem indywidualnych, a także racjonalnych wyborów – jakby powiedział Max Weber – powoduje, że małżeństwa mieszane wyznaniowo należy uznać za przejaw tendencji sekularyzacyjnych w społeczeństwie”. Skutkuje to pojawieniem się rytualizmu religijnego – na przykład na miejsce ślubu wybiera się cerkiew, z uwagi na „ładniejszą” ceremonię. Marginalizacja roli religii w życiu przejawia się także w łatwości podjęcia decyzji o ślubie z osobą innego wyznania oraz nieuwzględnianiu zdania duchownych w tej kwestii (Moroz, 2014, s. 45).

Na jednym biegunie znajdują się zatem postępujące tendencje sekularyzacyjne, na drugim zaś akulturacja, gdzie czynnik religijny staje się czynnikiem determinującym wszelkie działania oraz podstawą funkcjonowania rodziny. Moroz uznaje, że dwa procesy nie przeczą sobie nawzajem, co więcej – współwystępują:

Akulturacja może być przejawem sekularyzacji, ponieważ samo wstępowanie w związek mieszany wyznaniowo wymusza przyjęcie którejś z postaw akulturacyjnych; równocześnie chęć zawarcia takiego związku pokazuje osłabienie normy religijnej zawierania ślubu

z osobą własnej konfesji – co preferują oba Kościoły. Tym samym podjęcie decyzji o ślubie z osobą innego wyznania – nie zważając na niechętny stosunek obu Kościołów do tego typu związków – można uznać za przejaw sekularyzacji (Moroz, 2014, s. 44).

Związki mieszane nie są łatwe, nie zawsze pozostają związkami o wysokiej trwałości i jakości małżeńskiej, ale z drugiej strony nie są z definicji skazane na porażkę. Wyniki badań Małgorzaty Herudzińskiej podważyły stereotypowe myślenie o małżeństwach mieszanych, bowiem: „najistotniejszym czynnikiem są wzory doboru małżeńskiego oraz zakres zdobywania wiedzy o kulturze współmałżonka i zbieżna hierarchia systemu wartości, zamieszkiwanie w środowiskach wielkomiejskich oraz oderwanie jednego ze współmałżonków (cudzoziemca) od kultury macierzystej” (Herudzińska, 2008, s. 59, 57–59). Pary zazwyczaj dążą do jednorodności na kilku poziomach: wykształcenie, pochodzenie społeczne i środowiskowe, a także dojrzały wiek nowożeńców, mała różnica wiekowa między współmałżonkami, taki sam poprzedni status małżeński, pozytywna reakcja rodziców na decyzję o zawarciu związku z obcokrajowcem, dobre porozumienie pomimo bariery językowej i łatwe wyrażanie myśli i uczuć jeszcze przed zaślubinami (Jodłowska-Herudzińska, 2002, s. 184). Wśród motywów zawarcia związku mieszanego dominowała miłość i przekonanie o poznaniu właściwej osoby. Ponadto małżeństwa cechowały trwałość i wysoka jakość małżeństwa. Uzyskujemy od autorki badań następujące wyjaśnienie:

Siłą stanowiącą o wysokiej jakości badanych małżeństw jest głównie charakter związków jakie tworzą, a mianowicie są to przede wszystkim wspólnoty emocjonalne i uczuciowe, w których można mówić o symetryczności wzajemnych uczuć, gdzie partnerzy nie tylko żyją „obok siebie”, ale i „ze sobą”. Są to również małżeństwa trwałe, w których współmałżonkowie nie tylko wyrażają wzajemną gotowość do wytrwania przy mężu/żonie w trudnych chwilach, ale wierzą w nierozzerwalność związku do śmierci jednego z nich (Jodłowska-Herudzińska, 2002, s. 186–187).

W małżeństwach dwukulturowych niezwykle istotnym staje się wypracowanie kompromisu. W toku analiz badawczych nad małżeństwami mieszаныmi wyznaniowo na Śląsku Cieszyńskim Alicja Hruzd (2011, s. 265) wyróżniła następujące obszary negocjowania i kompromisów: preferowane wyznanie, miejsce ślubu, miejsce chrztu dziecka, wyznanie dziecka, postawa rodziny. Jednocześnie wyodrębniła potencjalne obszary wykluczenia: utrudnione relacje rodzinne, odwrócenie się rodziny, zmiana wyznania jako źródło konfliktu i nieporozumień. Jej zdaniem wraz ze stażem zmienia się nastawienie rodziny i znajomych do zawartego małżeństwa na nieco bardziej przychylne i neutralne. Wynika to także ze specyfiki Śląska Cieszyńskiego, w którym codzienne obcowanie z przedsta-

wicielami innych religii jest ważnym elementem ekumenizmu regionu (Hruzd, 2011, s. 266).

W budowaniu nowej dwukulturowej wspólnotowości rodzinnej kompromisy stanowią punkt wyjścia, ale równie istotna jest asertywność. Niebagatelna staje się umiejętność obrony własnych praw i własnej tożsamości kulturowej, przy jednoczesnym poszanowaniu praw i tożsamości kulturowej współmałżonka. Asertywna postawa w małżeństwie wielokulturowym to nieodzowny czynnik dla prawidłowego funkcjonowania związku (Sowa-Behtane, 2018, s. 136–137).

Zwielokrotniony kapitał kulturowy

W małżeństwach mieszanych dostrzec można liczne przejawy transkulturowości na poziomie mikro. Badacze zwracają uwagę na potencjał międzykulturowości w relacjach partnerskich, społecznych, jak i w kontekście tożsamości dwukulturowej dzieci. W związkach mieszanych dochodzi do swoistej „teorii przyciągania” odmiennego kapitału społecznego. Ewa Sowa-Behtane (2016a, s. 127–129) twierdzi, że kapitał kulturowy jednostki zbudowany jest obecnie w znacznej mierze na przekazie wielokulturowym. Recepcja kultury męża jest zatem czymś powszechnym i naturalnym. Bez wątplenia w rodzinach mieszanych czynnikiem wzbogacającym jest nabywanie kompetencji językowych (bilingwizm) oraz kształtowanie otwartych postaw i światopoglądu w rodzinach zróżnicowanych wyznaniowo. Jak wnioskuje z kolei Alicja Hruzd-Matuszczak:

Wydaje się, że prawdziwą wartością jest to, że małżeństwa mieszane i ich rodziny każdego dnia pracują nad tym, by lepiej poznać siebie, partnera, swoją kulturę, język, religię i tradycje. Wyposażenie potomstwa w wiedzę oraz wskazanie potencjalnych możliwości, jakie daje wychowanie w takim środowisku, wydaje się nieporównywalne z innymi działaniami. Dzieci posiadające zaprezentowane zasoby otrzymują niezaprzeczalny kapitał do życia w społeczności wielokulturowej – społeczności na miarę XXI wieku (Hruzd-Matuszczak, 2012, s. 56).

Rodzina kształtuje nasz stosunek do grupy własnej i innych grup. Decyduje o otwarciu się na innych, akceptacji, odrzuceniu lub obojętności wobec innych oraz preferowanych przez nich wartości, wzorów i norm. „W małżeństwach mieszanych dochodzi do szczególnego rodzaju kontaktów mających znaczenie dla edukacji międzykulturowej. Następuje w nich bezpośrednia konfrontacja różnych wzorów zachowań i wartości” (Kabzińska, 1997, s. 120–124).

Najważniejszą kwestią dla antropolożki jest konfrontacja światopoglądów, w tym także różnic wyznaniowych. W swoich refleksjach z badań terenowych

wskazuje, że w małżeństwach mieszanych ma miejsce konsensus: jedno dziecko chrzci się kościele, drugie w cerkwi, dzieci otrzymują imiona katolickie i prawosławne, w religijnym wychowaniu uczestniczą przeważnie babcie. Tym samym dziecko otrzymuje mieszankę wiedzy religijnej, dwutorowy przekaz zbioru modlitw i pieśni oraz wyuczonych zachowań obowiązujących w kościele i cerkwi. W tych rodzinach nie ma problemu różnic językowych, niewielkie są również różnice kulturowe między małżonkami (Kabzińska, 1997, s. 125).

Warto w tym kontekście – za Hanną Bojar (2006, s. 169) – postawić kluczowe pytanie: jak rodzina radzi sobie z wielokulturowością oraz jak wielokulturowe otoczenie wpływa na jej funkcjonowanie. Różne mogą być bowiem strategie radzenia sobie z problemem różnicy kulturowej: odrzucenie jednej z kultur; włączenie elementów obu kultur w spójną całość; świadome wybieranie elementów obu kultur i wykorzystywanie ich do budowania określonych tożsamości etnicznych. Rodzina mieszana – zdaniem badaczki – to dobry obiekt badań procesów tożsamościowych na pograniczu i rozbieżności identyfikacji (Bojar, 2006, s.171).

Nieoczywista tożsamość. Kontekst małżeństw polsko-żydowskich

Większość polskich Żydów pochodzi z mieszanych rodzin bądź zasymilowanych. Młode pokolenie Żydów (reprezentujące trzecią generację po Holokauście) konstruować musiało swoją tożsamość żydowską od podstaw (Gudonis, 2003; Lorenz, 2016; Reszke, 2013). Spoiwem łączącym ich tożsamości jest głęboka refleksyjność, zmienność w toku życia (odkrycie korzeni następowało najczęściej przypadkowo w okresie adolescencji), dynamiczność, zależność od kręgów społecznych (i stopnia akceptacji jako członka grupy) oraz instytucji wspierających rozwój tożsamości żydowskiej. Na jej kształt wpływ ma również przypadkowość trajektorii biograficznych oraz stopień zaangażowania i aktywności w zakresie uczenia się nowej tożsamości religijnej/kulturowej. Dodatkowo jest ona konfrontowana z tożsamością przypisaną (rodzinną/polską/katolicką), jak i z zewnętrznymi kryteriami przynależności (niehalachiczne pochodzenie stanowi problem przy angażowaniu się religijnym i wymaga konwersji).

Proces włączenie do kultury i społeczności żydowskiej w przypadku tego pokolenia miał charakter w znacznej mierze rówieśniczy i odbywał się ze zróżnicowanym wsparciem instytucjonalnym. W przypadku osób zaangażowanych religijnie tożsamość została umocniona pobytami w Izraelu i wsparta ukończeniem tam szkół religijnych. Dopełnieniem tych poszukiwań identyfikacyjnych było znalezie-

nie partnera równie zdeteminowanego, aby tworzyć tradycyjną rodzinę żydowską. Z żydowskim współmałżonkiem dylematy tożsamościowe odchodzą na plan dalszy. Większość religijnych Żydów pozostała na stałe w Izraelu, gdzie stara się prowadzić żydowskie życie wspólnotowe i rodzinne. W Polsce stawanie się żydowskim rodzicem nie jest jednak zadaniem prostym i wymaga ugruntowania własnej tożsamości oraz zbudowania związku, aby wspólnie wspierać się w formowaniu życia rodzinnego (Cukras-Stelągowska 2020, s. 95–97).

Pokolenie zwane „odnalezionym” formuje życie rodzinne na podstawie różnych modeli, w tym powiela schemat rodziców, budując związki mieszane. Wynika to niejednokrotnie z niemożliwości znalezienia odpowiedniego partnera. Dla innych młodych Żydów natomiast kwestia etniczna nie ma takiego znaczenia przy wyborze współmałżonka. W moim projekcie starałam się skierować uwagę na różnorodne modele tożsamościowe, w tym również na doświadczanie pluralizmu oraz rozwiązywanie dylematów tożsamościowych w rodzinach polsko-żydowskich oraz wychowanie dzieci w (do) dwukulturowości. Badania zostały zaprojektowane z wykorzystaniem metody biograficznej, w perspektywie symbolicznego interakcjonizmu. Składa się na nie 15 wywiadów pogłębionych z kobietami i mężczyznami mającymi żydowskie korzenie, związanymi z gminami żydowskimi, wychowującymi dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym (w tym 12 osób wywodzi się z tzw. „generacji odnalezionej”). W badaniach uczestniczyły osoby o różnym stopniu religijności, jak i niereligijne. Cały projekt realizowano w latach 2018–2022. Wywiady trwały zazwyczaj około 2–2,5 godziny i poddane zostały transkrypcji oraz analizie kodowania i kategoryzowania. Zebrany materiał grupowano w tabelach z kategoriami i ich własnościami (Gibbs, 2011). Przy doborze badanych kierowano się zasadą teoretycznego nasycenia próby.

W niniejszym artykule chciałabym przywołać przykład typowej biografii reprezentantki trzeciej generacji, budującej tożsamość żydowską w dorosłym życiu od podstaw. Łucja¹ odziedziczyła strach swoich dziadków oraz matki, ma w sobie swoistą posttraumę. Jest przy tym zdeteminowana i jednocześnie osamotniona w budowaniu tożsamości żydowskiej. Jako pierwsza dokonała przełomu rodzinnego. Jest osobą religijną, ma za sobą próbę konwersji. Brak halachicznego pochodzenia stanowił w jej przypadku czynnik wykluczający ze społeczności ortodoksyjnej i skutkowało brakiem uznania w gminie (por. Cukras-Stelągowska, 2018, s. 127–132). Łucja obecnie jest w związku małżeńskim z katolikiem. Stara się wychowywać dziecko w dualizmie kulturowym i religijnym. Jej biografia stanowi przykład funkcjonowania w małżeństwie dwukulturowym, w sytuacji gdy

¹ Imię narratorki zostało zmienione.

tożsamość społeczno-kulturowa narratorki jest niejednoznaczna, nieoczywista, w procesie stawania się, ciągłej re(konstrukcji). Wymaga się od niej konfrontowania identyfikacji zarówno ze środowiskiem żydowskim, jak i nie-żydowskim. Łucja otrzymuje wsparcie od partnera, który akceptuje włączanie siebie oraz dziecka do kultury żydowskiej. W swojej narracji koncentruje się na: 1) budowaniu nowej tożsamości społeczno-kulturowej; 2) zmianie religii; 3) funkcjonowaniu w małżeństwie dwureligijnym, stawaniu się żydowską matką. Na potrzeby tego artykułu chciałybym zrekonstruować ten ostatni wątek.

Łucja zmieniła religię w dorosłym życiu, przeszła na judaizm. To była najtrudniejsza decyzja w jej życiu, bo dotyczyła nie tylko jej, ale całej rodziny. Jak większość przedstawicieli tego pokolenia nie wychowała się w żydowskim domu. O swoim pochodzeniu dowiedziała się przypadkiem. Pod koniec szkoły podstawowej opowiedziała mamie dowcip o Żydach, na który jej matka zareagowała słowami: „dziecko, ty się nie śmiejesz, sama jesteś Żydówką, to znaczy twój dziadek był, ale wiesz o tym nie wolno mówić, gdyby ktoś taki jak Hitler znowu doszedł do władzy, to też pójdziesz do gazu. Twój ojczym o tym też wie, ale my o tym nie mówimy”. To było dla niej traumatyczne doświadczenie. Nie mówiła o tym nikomu. Poznała jednak dobrze historię żydowskiej części swojej rodziny z okresu wojny. Jej pradziadek był halachicznym, religijnym Żydem. Dopiero w elitarnym liceum pochodzenie żydowskie okazało się pozytywnym wyróżnikiem. Zaczęła rozmawiać, ponieważ w tej szkole wszyscy byli inni. Z kolei później, w szkole filmowej oraz w środowisku artystycznym, w którym obecnie pracuje, takie pochodzenie to wręcz przywilej. Nadal rozwija żydowską tożsamość. W wywiadzie określa siebie jako polską Żydówkę. Odczuwa wspólnotę ze swoim pokoleniem. Czuje się odpowiedzialna za podtrzymywanie pamięci o starszych pokoleniach, chce pielęgnować żydowskość, która stanowi dla niej synonim intelektualizmu.

Jej pierwszy partner miał też żydowskie pochodzenie, razem zaczęli chodzić do synagogi. Łucja od zawsze miała potrzebę wiary i rytuałów. Jest osobą bardzo religijną. W dzieciństwie chodziła do kościoła. Synagoga otworzyła jej nowe drzwi. Potrzebowała nie tylko kultury żydowskiej, ale też religii, spotkania z Bogiem. Ponadto intelektualne podejście w judaizmie było dla niej bardzo ważne: „Tutaj wszystko jest dla mnie logiczne, spójne, mogę się ciągle uczyć. W synagodze czułam się swojsko, jak w domu”.

Po rozstaniu z narzeczonym cała rodzina myślała, że to koniec jej poszukiwań w kierunku judaizmu. Ale ona została. Jest to do tej pory trudne dla jej mamy, która nadal ma w sobie lęk przed ujawnieniem korzeni. Łucja bardzo długo chodziła do synagogi, ale z racji braku konwersji, nie mogła w pełni uczestniczyć w życiu religijnym gminy. Trwała jednak przy tym, „bo chodziła do Boga, nie do ludzi”.

Mama przeszczepiła w niej strach, a ona ma z kolei w sobie strach dziadka, który był ukrywany podczas wojny. „Moja mama, gdy pisałam scenariusz na temat mniejszości żydowskiej, to się trzęsła ze strachu, a to że przyszła na spektakl – to był cud”. Tylko babcia (niemająca żydowskiego pochodzenia) doceniała żydowskie święta, kochała Purim, cieszyła się, że Łucja pragnie przejść na judaizm, opowiadała jej o pradziadkach, pokazywała zdjęcia. Od niej pochodzi cała wiedza o żydowskiej części rodziny.

Przełamanie rodzinne nastąpiło podczas jednego ze spektakli. Przestała się wówczas bać, otwarcie powiedziała na scenie o swoim pochodzeniu – miała dosyć rodzinnego strachu. Teraz sama jest matką i ponownie czuje ten sam lęk, który czuła jej matka. Zgadza się z Grinbergiem, że „my jesteśmy w jakimś sensie naznaczeni i Auschwitz cały czas jest w nas [...]. W nas jest trauma, ta trauma też jest we mnie, tak czuję jakbym cały czas musiała być gotowa, jakbym była na wojnie, choć nigdy wojny nie przeżyłam”.

Do gminy chodziła coraz mniej regularnie. Pięć lat temu poznała swojego obecnego męża. Gdy była z poprzednim narzeczonym, chciała dokonać konwersji, ale później nie czuła już takiej potrzeby. Mąż jest praktykującym katolikiem. „On mnie nigdy nie namawiał do zmiany, jednak dla jego rodziny to był szok, przede wszystkim dlatego, że mamy ślub cywilny. Jego babcia próbowała to zmienić. Bardzo mnie lubiła dopóki nie dowiedziała się, że jestem Żydówką, wtedy była na nie!”.

Na pewnym etapie swojego życia Łucja przestała chodzić do synagogi, bo wiedziała, że jest to gmina ortodoksyjna, a z powodu niedopełnienia konwersji nie spełniała podstawowego kryterium przynależności. „Bardzo mi jednak gminy brakowało, w takim sensie, że sama robiłam Purim. Mój mąż też się tego nauczył. Chciałam, aby mi pomagał w spektaklach, przy scenie sederu, więc przeczytał ze mną Hagadę i robił ze mną sedery, to było genialne. Do spektaklu postarzyliśmy go, wyglądał jak prawdziwy Żyd, to było trzy tygodnie po ślubie. Jego babcia chyba była załamana, że trzy tygodnie po ślubie jej wnuk jest «Żydem». Wpadł kapitalnie”.

Przełomem w jej religijnym życiu było pojawienie się nowego rabina – „to było nowe otwarcie, są prawdziwie żydowscy, ich droga jest prosta, oni nie mają dylematów. Ja pojmuję to bardzo intelektualnie, to coś, czego nie wyssałam z mlekiem matki, a wręcz we mnie to jest walka pomiędzy tym, co myślę, że chcę a tym strachem”. Ponownie zaczęła uczęszczać na spotkania w gminie. Teraz ma znowu tam swoją przestrzeń. Może uczestniczyć w szabatach z mężem i córką. Córka została włączona do formalnej żydowskiej edukacji. Rebecyn nie widziała problemu w braku halachicznego pochodzenia. „Zaakceptowali mojego męża, pozwolili cór-

ce uczęszczać do żydowskiego przedszkola. Liczyłam się z tym, że mogą się nie zgodzić, ale oni wykazali zrozumienie”.

Zdaniem Łucji w Polsce nie ma żydowskiego życia w Polsce. Jest bardzo mało rodzin żydowskich w jej mieście, które dość rzadko spotykają się w gminie na szabacie. „Na szczęście są gminy. Nowego rabina zesłał nam Bóg, ta gmina jest moja, czuję się jej częścią. Oni się mną interesują, opiekują się nami. Teraz mamy wzór do naśladowania, bo my nie wiemy jak się zachowywać po żydowsku. Mam czasami taką bolączkę, nie wiem jak się w niektórych sytuacjach zachować”.

Łucja obecnie działa aktywnie w gminie, zarówno społecznie, jak i artystycznie. „Wcześniej nie pozwolili mi na inicjatywy, ponieważ nie miałam halachicznego pochodzenia. W gminie nie miałam nikogo, w domu nie miałam nikogo. Byłam w rozkroku. Nie chodziłam już do kościoła, źle się też czułam w gminie. Ja się starałam, obchodziłam szabat, jadłam koszernie, byłam bardzo zaangażowana. Rozmawiam na ten temat dużo z mężem”.

Do żydowskiego życia włącza swoją kilkuletnią córkę, która dobrze się czuje w tych rytuałach. „One są mądre, one są jej potrzebne. W gminie nie musimy się tłumaczyć z żydowskiego imienia córki”. Zdecydowała się na wychowanie dualistyczne: „Stwierdziliśmy, że córka sobie wybierze później. Jestem zwolenniczką takiego wychowania. My mamy jej pokazać świat, wytłumaczyć, dalej ona sama zdecyduje, bo to jest jej życie. Ona chodzi też do kościoła z babcią. Nie ma problemu. Ale jak zapalamy świece chanukowe, ona też zapala. Ja nie wygram w Polsce z Mikołajem, z choinką. Córka ma Chanukę i Gwiazdkę. Dostaje podwójne prezenty, bardzo jej się to podoba”.

Wychowaniem religijnym zajmuje się również ojciec dziecka. „Razem z córką chodzą do dominikanów na mszę. Tata jej wszystko tłumaczy Mąż chodzi do kościoła, córce tłumaczy dlaczego on chodzi, a ja nie”. W domu wypracowano system dwureligijny: „przyjmujemy kolędę, ubieramy choinkę, ja pomagam w przygotowaniu Wigilii. Jeśli chodzi o potrawy – będą koszerne. (Śmiech). W domu jest krzyż i mezuzah. Ja noszę gwiazdę Dawida, on krucyfiks. Oboje mamy takie potrzeby”.

Wychowanie córki stawało się wielokrotnie przedmiotem rozmów i obecnie jest efektem wypracowanego wspólnie rozwiązania. Jednocześnie Łucja stara się włączać męża w żydowskie życie społeczne: „Mąż jest tego samego zdania. Mężowi to odpowiada. Jest tu wspaniała atmosfera dzięki rabinowi i rebecyn. Mąż dobrze się w tym środowisku czuje. Ja też jak jestem w środowisku ortodoksyjnym, to chodzę w długich spódnicach, przykrywam włosy, dostosowuję się”.

Wydaje się, że rodzina zmierza obecnie w kierunku mikromiędzykulturowości. Łucja doskonale odnajduje się w kulturze żydowskiej, mąż uwielbia żydowską

kuchnię, chce aby tylko takie potrawy mu gotować. Z córką przygotowują wspólnie bajgle. „Mój mąż ma mentalność żydowską, nawet wygląda na Żyda, ma brodę, chodzi w czapce, jest artystą, może ma jakieś korzenie po stronie babci, ona by się nie przyznała – (śmiech)”. Cała rodzina bierze udział w życiu gminy żydowskiej „Mąż mnie w tym wspiera. Ja się śmieję, że on jest w tym bardziej żydowski niż ja [...]. Bałam się, że będzie gorzej, ale on dobrze czuje się w tym żydostwie. Razem chodzimy na szabaty, byliśmy też na szabatonach – mówił, że tam się dobrze czuł [...]. Ja go nie nagabuję, nie napieram, ale on powiedział, że bardzo chętnie pójdzie do synagogi. On chce, żeby córka uczyła się judaizmu”. Łucja stara się także, aby mąż traktował ją „jak żydowską kobietę. W judaizmie kobieta jest wywyższona. Uczę tego swojego męża”.

W narracji pojawiają się jednak również rozterki na temat wychowania dwukulturowego: „Zastanawiam się cały czas nad tym. Rozmawiałam z koleżankami psycholożkami, co będzie jak my będziemy żyć w takim dualizmie. Ale świat teraz taki jest. Jak ja się będę w tym dobrze czuła, mój mąż będzie się w tym dobrze czuł, to mnie się wydaje, że ona też będzie się w tym dobrze czuła”. Łucja zdaje sobie sprawę, że to jest trudne dla całej rodziny. „Mama na przykład stresuje się, żeby mi przypadkiem nie podać czegoś z wołowiną. Ja mam silną osobowość. Chcę tej żydowskości w swojej rodzinie”.

Z najtrudniejszą reakcją spotkała się ze strony rodziny męża. „Teściowa się popłakała, że wnuczka jest w żydowskim przedszkolu. Teraz już się pogodziła z tą sytuacją, pyta gdzie jest gmina, chce przyjeżdżać po wnuczkę. Teściowa szybciej niż moja mama nauczyła się gotować dla nas koszernie”. Obawy ma cały czas również mama Łucji. „Mama nie lubi, gdy eksponuję swoje pochodzenie, ona w ogóle nie lubi być na świeczniku. Uważa, że wykluczam córkę, stygmatyzuję. Mówi «zobacz, ona znowu będzie inna, dzieci będą się z niej naśmiewać, dlaczego ty ją tak naznaczasz?». Mama to mówi z troski, ja ją rozumiem. Tłumaczę jej cały czas ideę przedszkola”. Ponadto rodzicom Łucji nie podoba się, że nie miała ślubu kościelnego.

Łucja pragnie, aby córka kontynuowała przekaz dziedzictwa żydowskiego. „Jeśli będzie chciała przejść konwersję, ja jej w tym pomogę. Ma moje wsparcie, to nie jest trudne. Ja to wszystko robię, żeby mogła być halachiczną Żydówką. Uważam, że bycie Żydem jest dobre. Życie według *Tory* jest dobre. *Tora* to instrukcja życia. Ostateczny wybór będzie należał do córki”. Jest zwolenniczką wychowania przez naśladowanie. Myśli o dalszej edukacji żydowskiej, na etapie szkoły podstawowej, jeśli tylko będzie tego chciała. Łucja przyznaje, że dla jej córki przynależność do wspólnoty żydowskiej jest czymś naturalnym: „to nowe pokolenie, jemy bajgle, zapalamy świece, ona przyzwyczała się, że zakładam chustkę na głowę, gdy idę do gminy. Chodzenie córki do przedszkola będzie mnie bardziej mobilizować do

przestrzegania reguł. To ona mnie będzie mobilizować, będę robić szabaty w domu, będę organizowała Pesach”.

Kwestia etniczna w doborze partnera jest dla Łucji znacząca: „Bardzo chciałam wyjść za Żyda, jedyny minus mojego męża, że nie jest Żydem. (Śmiech). Chciałam stworzyć żydowski dom, nawet lepiej gdyby mąż był obcokrajowcem, Żydem od którego mogłabym się uczyć, ale nie spotkałam takiego. Podobały mi się małżeństwa żydowskie w mojej gminie, sama miałam żydowskiego narzeczonego. Nie ma lawiractwa, są konkretne decyzje o małżeństwie, jasne kryteria. W tym środowisku mężczyźni spotykają się, aby znaleźć żonę, lecz trudno o kandydata, mało jest młodych Żydów. Niektóre kobiety szukają wśród przyjezdnych Żydów, obcokrajowców. Mój mąż mentalnie jest Żydem. (Śmiech). To jest właściwa dla mnie osoba”.

Jej przyszły mąż też początkowo miał wątpliwości, czy Łucja się nim zainteresuje, właśnie z uwagi na różnice kulturowe. „Widocznie mamy z mężem przejść takie doświadczenie, najcudowniej byłoby mieć całą dalszą rodzinę żydowską, obchodzić wspólny Pesach, ale nie mam, widocznie mam nie mieć. Jest dobrze, akceptuję tę sytuację”. Ponadto w wywiadzie Łucja podkreśla, że chciałaby również, aby córka wyszła za Żyda, gdyż wówczas byłoby jej łatwiej w dorosłym życiu.

Kiedyś Łucja nie zaznała pomocy w gminie: „dostawałam kopniaki, ale zawsze wracałam. Teraz mam wsparcie, czuję się silniejsza, bo jestem matką. Mój mąż też stanie za mną”. Nie planuje wyjazdu do Izraela ze względu na tęsknotę za rodziną, a ponadto „z dziadkami łatwiej wychowywać dziecko. Zostaniemy tutaj. Tu jest nam dobrze”. Pragnie kontynuować przerwany łańcuch tradycji, co wyjaśnia w następujący sposób: „Prababka której nie znałam, zginęła w getcie, ale podobno jestem do niej podobna. Czuję, że się cieszy, gdy zapalam świece szabasowe, że jest dumna z mojej odwagi, ona mi jakby nakazuje kontynuować tradycję. My jesteśmy duchem *Tory*, duchem żydowskim”.

Próba podsumowania

Powyższą biografię cechuje niezwykła aktywność: poczynając od poszukiwań genealogicznych żydowskich przodków, samodzielnego uczenia się kultury i religii żydowskiej, poprzez niepoddawanie się mimo poczucia braku akceptacji w gminie, po wprowadzanie elementów kultury i religii żydowskiej we własnej rodzinie. W autonarracji dostrzec można asertywność w budowaniu relacji społecznych oraz ogromną pracę nad tożsamością. Łucja ma zaplanowane działania biograficzne, a jej biografia składa się z kilku punktów zwrotnych: odkrycie korzeni, próba konwersji, żydowski partner i akulturacja żydowska, odrzucenie ze strony gminy, mąż

katolik, nowe otwarcie gminy na osoby z pochodzeniem niehalachicznym, włączenie córki i męża w żydowskie życie społeczne. W wypowiedzi daje się wyczuć pewną nostalgię za byciem w związku jednowyznaniowym, jednak rozwiązaniem dylematów staje się własny wzorzec wychowania oraz wynegocjowanie codziennych sposobów radzenia sobie ze zróżnicowaniem kulturowym. W praktyce oznacza to świadome wybieranie elementów obu kultur i wykorzystywanie ich do budowania tożsamości kulturowych, jak również symetryczny podział obowiązków w zakresie edukacji religijnej dziecka – dwie religie, dwa miejsca modlitwy, podwójne święta.

Wydaje się, że najistotniejsze w debatach nad małżeństwami mieszanymi pozostają kwestie socjalizacji dzieci, przekazu wartości i tradycji, a także budowania relacji z otoczeniem społecznym. Rodzą się pytania o zakres negocjowania tradycji / rytuałów rodzinnych / praktyk religijnych, zagrożenia związane z możliwą dominacją lub rezygnacją z własnych wartości kulturowych na rzecz partnera. W przytoczonej biografii narratorka negocjuje przede wszystkim sama ze sobą, bowiem jej tożsamość żydowska jest przedmiotem ciągłej refleksji. W relacjach małżeńskich Łucja wydaje się być „dominantą kulturową”, ponieważ wyznacza całej rodzinie nową kulturową i religijną ścieżkę, włącza do życia żydowskiego zarówno córkę, jak i męża katolika. W tradycji żydowskiej przynależność wyznaniowa dziecka zależy od wyznania matki. W małżeństwach dwukulturowych ma to szczególnie znaczenie. Do pewnego stopnia gwarantuje transmisję treści kulturowych, kontynuację przekazu żydowskiego dziedzictwa. Dzieje się tak zresztą również w innych kręgach kulturowych. Dla przykładu, na podstawie rezultatów badań prowadzonych przez Anielę Różańską (2000, s. 72–82) oraz Alicję Hruzd (2011, s. 251–267) wśród małżeństw katolicko-ewangelickich na Śląsku Cieszyńskim można stwierdzić, że wychowaniem religijnym dzieci z rodzin niejednorodnych wyznaniowo najczęściej zajmuje się matka.

Socjalizacja religijna dziecka Łucji zorientowana jest obecnie dualistycznie, co stanowi przedmiot jej ciągłej refleksji i pewnych obaw o córkę. Dogmaty wiary rzymskokatolickiej oraz judaizm stanowią także jeden z podstawowych wątków tożsamościowych narratorki (odejście od katolicyzmu). W swojej rodzinie Łucja wprowadziła system obchodzenia świąt obu obrządków. Nie stanowi to problemu z organizacyjnego punktu widzenia, gdyż święta nie nakładają się terminowo. Zdecydowała się na ślub cywilny, co jest najczęstszym rozwiązaniem w małżeństwie mieszanym religijnie. Trudno wnioskować o dalszym rozwoju religijnym dziecka, gdyż jej córka nie osiągnęła jeszcze wieku, w którym rodzina staje przed dylematem: „pierwsza komunia święta czy bat micwa”. Póki co, takie kwestie jak ewentualna konwersja – na poziomie deklaratywnym narratorki – pozostawiane są późniejszej autonomicznej decyzji jej córki.

Poprzez pryzmat biografii Łucji widać wiele pozytywnych aspektów zróżnicowania oraz kulturowego potencjału wychowania w rodzinie na styku kultur (por. Szerląg, 2014). Starałam się pokazać za pomocą przywołanej biografii, iż w małżeństwach mieszanych występują liczne **obszary wzbogacenia**. Należy do nich zarazem wiedza o innej kulturze nie-żydowskich członków rodziny, jak i rozwój świadomości i tożsamości społeczno-kulturowej obu partnerów oraz możliwość uczenia dziecka otwartości na różnorodność. Córka Łucji otrzymuje podwójny kapitał kulturowy i społeczny, nowe zasoby edukacyjne i językowe (język hebrajski). Za takie obszary uznać można również potencjał nieżydowskich członków rodzin w gminach żydowskich, co z kolei skutkuje wzrostem tolerancji dla małżeństw dwureligijnych w środowiskach ortodoksyjnych.

Obszary konfliktowe w małżeństwie na tle etnicznym/religijnym albo nie zostały przez Łucję wyartykułowane, albo faktycznie nie istnieją między małżonkami. Problemy ujawniły się natomiast w kręgu rodzinnym. Źródłem stresu okazali się krewni (matka) oraz teściowa i babcia męża. Zdaje się, że prowadzony dialog i czas na „oswojenie się” z nową sytuacją te konflikty zażegnały. Natomiast **obszary wykluczenia** z racji bycia w związku mieszanym w biografii Lucji dotyczą głównie funkcjonowania w sferze instytucjonalnej w gminie żydowskiej, z powodu braku halachicznego pochodzenia. Jest to jeden z głównych problemów większości młodych osób pochodzenia żydowskiego, zmuszonych do konfrontowania swojej subiektywnej przynależności grupowej z zewnętrznymi wymogami etnicznymi. W tym wypadku ten problem został pokonany poprzez niespodziewane pojawienie się nowego rabina.

Z kolei **obszary kompromisów** w małżeństwie mieszanym w tym wypadku obejmują zarówno sferę wychowawczą, styl życia rodziny, jak i dotyczą wyborów grupy (grup) odniesienia. Małżeństwo wypracowało porozumienie w kwestii organizacji świąt i opieki religijnej nad córką (kościół – ojciec i jego rodzina; synagoga – matka). Dodatkowo – co warto zaakcentować – mąż aktywnie uczestniczy w życiu gminy żydowskiej. W związku dwureligijnym możliwe jest także konfrontowanie ról społecznych. Łucja czuje się kobietą żydowską i chce, aby mąż traktował ją tak jak Żydzi traktują swoje małżonki. Jej zdaniem status kobiety w judaizmie jest wyższy niż w innych religiach.

Należy po raz kolejny zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, a mianowicie swoistą homogeniczność społeczną w małżeństwie mieszanym. Łucja i jej mąż mają wspólny system wartości, podobne wykształcenie, zainteresowania artystyczne. Wspólnota uczuciowa dominuje nad etnicznym aspektem zawarcia małżeństwa. Para, zdaniem narratorki, tworzy jednolity front wychowawczy i ma zbieżną hierarchię wartości.

Dalsze budowanie tożsamości żydowskiej u Łucji jest możliwe u boku wspierającego partnera i przy akceptacji dalszej rodziny. Z kolei akulturacja partnera do żydowskiego życia społecznego, jak również instytucjonalne (edukacyjne) przypisanie córki do społeczności żydowskiej, mogło udać się przynajmniej z trzech powodów: otwartość męża na kulturę żydowską, zmiana instytucjonalna w gminie oraz determinacja Łucji.

Wskazane obszary współlistnieją w biografii Łucji, choć wydaje się, że w najmniejszym zakresie ujawniły się wątki konfliktowe pomiędzy małżonkami. Związki dwukulturowe w praktyce codziennego życia zapewne charakteryzują się taką właśnie wieloznacznością, własną dynamiką i nieoczywistością. To, co może wydawać się początkowo zagrożeniem dla partnerów dwureligijnych, może w rzeczywistości być mniej lub bardziej uświadomionym rezerwuarem międzykulturowości. Z kolei nadmiar ustępstw i kompromisów skutkuje rozmyciem i zagrożeniem dla stabilności tożsamości każdego z małżonków oraz dzieci wychowanych w rodzinie dwureligijnej. Wówczas powstać mogą kolejne nowe **obszary zagrożenia**: stresy w kontaktach małżeńskich, konflikty rodzinne, wymuszona dominacja jednego obszaru kulturowego czy indyferentyzm religijny.

Bibliografia

- Bartz, B. (2003). Interkulturowa edukacja wobec wizji światowego społeczeństwa. *Prace Naukowe. Pedagogika*, 12, 187–201.
- Bojar, H. (2006). Rodzina w sytuacji wielokulturowości. W: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności: różnorodność miejsc i czasu* (s. 164–179). Wydawnictwo IFIS PAN.
- Burszta, W. (2005). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Cukras-Stelągowska, J. (2018). Kulturowe wzbogacenie, zagubienie czy wykluczenie? Konsekwencje wychowania w żydowskiej rodzinie mieszanej w kontekście europejskich raportów. *Edukacja Międzykulturowa*, 1(8), 117–132.
- Cukras-Stelągowska, J. (2020). The Jewish identity of the „unexpected generation” in the context of the upbringing model in a mixed family. *Colloquia Humanistica*, 9, 85–100.
- Czykwin, E. (1997). Problemy małżeństw prawosławno-katolickich. W: J. Nikitorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej* (s. 220–231). Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Gibbs, G. (2011). *Analizowanie danych jakościowych*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Golka, M. (1997). Oblicza wielokulturowości. W: M. Kempny, A. Kapciak., S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości* (s. 48–58). Oficyna Naukowa.
- Grzybowski, P. (2004). Perspektywa pointegracyjnego zbliżenia paradygmatów badań edukacji w warunkach zróżnicowania kulturowego i etnicznego. W: A. Paszko (red.), *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku* (s. 171–180). Wojewódzka Biblioteka Publiczna.

- Gudonis, M. (2003). Particularizing the universal: new Polish Jewish identities and a new framework of analysis. W: Z. Gitelman, B. Kosmin, A. Kovács (red.), *New Jewish Identities: Contemporary Europe And Beyond* (s. 243–262). Central European University Press.
- Herudzińska, M. (2007). Małżeństwo mieszane jako przedmiot obaw społecznych. W: A. Wachowiak (red.), *Rodzina i mikrostruktury społeczne w socjologicznym lustrze* (s. 183–196). Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Herudzińska, M. (2008). Rola badań interdyscyplinarnych nad małżeństwami mieszanymi w poszerzaniu i akceptacji granic wielokulturowości. W: A. Wachowiak (red.), *Socjologia jako społeczna terapia* (s. 41–60). Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Hruz, A. (2011). Małżeństwa mieszane na Śląsku Cieszyńskim – problem wyboru: kompromis czy wykluczenie? W: T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta, J. Suchodolska (red.), *Pedagogika międzykulturowa wobec wykluczenia społecznego i edukacyjnego* (s. 251–267). Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Hruz-Matuszczyk, A. (2012). Kapitał społeczny i kulturowy małżeństw mieszanych i ich rodzin. *Ruch Pedagogiczny*, 4, 51–58.
- Jodłowska, M. (2001). Konflikty w międzykulturowych małżeństwach mieszanych. W: Z. Tyszcza (red.), *Współczesne rodziny polskie: ich stan i kierunek przemian* (s. 215–228). Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jodłowska-Herudzińska, M. (2002). Kwestie doboru małżeńskiego w międzykulturowych małżeństwach mieszanych. *Roczniki Socjologii Rodziny*, 14, 173–189.
- Kabzińska, I. (1997). Rola rodziny w kształtowaniu tożsamości i w edukacji międzykulturowej w warunkach kulturowej unifikacji. Przypadek Białorusi. W: J. Nikitorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej* (s. 115–128). Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Kostyrko, T. (2004). „Transkulturowość” w ujęciu André Malraux – przyczynek do pojmowania terminu. W: K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa* (s. 21–29). Wydawnictwo Universitas.
- Kozioł, L. (2016). Szanse i zagrożenia partnerskich i małżeńskich związków międzykulturowych. W: E. Sowa-Behtane (red.), *Relacje międzykulturowe* (s. 13–36). Akademia Ignatianum w Krakowie.
- Lendzion, J. (2017). Małżeństwa kulturowo mieszane wyzwaniem wieku migracji. *Multicultural Studies*, 2, 137–150.
- Lorenz, J. (2016). Polish newcomers to Jewishness: A reflection in the wake of the revival. W: N. Fisher, T. Parfitt (red.), *Becoming Jewish: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalized World* (s. 167–184). Cambridge Scholars Publishing.
- Miluska, J. (2018). Małżeństwo w perspektywie badań międzykulturowych. *Edukacja Międzykulturowa*, 1(8), 42–60.
- Moroz, A. (2014). Małżeństwa mieszane wyznaniowo – w stronę sekularyzacji czy akulturacji? *Pogranicze. Studia Społeczne*, 24, 31–47.
- Reszke, K. (2013). *Powrót Żyda. Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holocaustzie*. Wydawnictwo Austeria.
- Różańska, A. (2000). Wychowanie w rodzinie mieszanej wyznaniowo – przykład wychowania międzykulturowego. W: T. Lewowicki, J. Suchodolska (red.), *Rodzina – wychowanie – wielokulturowość* (s. 72–82). WSP ZNP w Warszawie.
- Sowa-Behtane, E. (2016a). Recepcja kultury obcej przez Polki tworzące małżeństwa binajonalne. *World Journal of Theoretical and Applied Sciences*, 2(5), 121–131.

- Sowa-Behtane, E. (2016b). *Rodziny wielokulturowe*. Wydawnictwo WAM.
- Sowa-Behtane, E. (2018). The assertiveness in the process of transformation of identity in multicultural marriages. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Pedagogika*, 1(35), 125–137.
- Szerląg, A. (2014). Kulturowy potencjał wychowania w rodzinie na styku kultur – orientacje rodziców i dzieci. *Wychowanie w Rodzinie*, 1(9), 23–40.