



QSR – Edycja Polska

Przegląd Socjologii Jakościowej

Tom IV, Numer 1 – Luty 2008

Marek Dziewierski
Uniwersytet Śląski, Polska

Duchowość i etnosymbolika

Abstrakt

Tekst stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o związek pomiędzy duchowością a praktykami symbolicznymi odwołującymi się do narodowego kontekstu. W tym celu analizowane będą działania charakterystyczne dla duchowości grekokatolickiej i ukraińskiej tożsamości narodowej – obserwowane na poziomie światów lokalnych. Dość powszechnie bowiem uznaje się fakt strukturalnego odrodzenia Kościoła Katolickiego Obrządku Biznatyjsko–Ukraińskiego za czynnik stabilizujący sytuację mniejszościową Ukraińców w Polsce. Jak zatem, na terenach autochtonicznych oraz obszarach diaspory, w tradycji wschodniego katolicyzmu zostają aktualnie zapośredniczone wątki nacjonalne. Dotyczy to zwłaszcza takich reprezentacji, jak krajobraz ideologiczny, pamięć i mit etniczny, konstrukcja miejsca martyrologii jako miejsca świętego. W tekście wykorzystuję dane pochodzące z badań etnograficznych, wyniki obserwacji uczestniczącej oraz dokumentację fotograficzną stanowiącą wizualizację opisywanego problemu.

Słowa kluczowe

Grekokatolicyzm, mniejszość ukraińska, krajobraz ideologiczny, miejsce święte, mit etniczny, praktyki znaczące, mobilizacja etniczna.

„...idea nienależenia do żadnego narodu wymaga od dzisiejszej wyobraźni nie lada akrobacji”.

Ernest Gellner: Narody i nacjonalizm

Wstęp

Za jeden z kluczowych czynników stabilizowania się sytuacji etnicznej Ukraińców w Polsce uważa się odrodzenie struktury organizacyjnej Kościoła Katolickiego Obrządku Biznatyjsko–Ukraińskiego (nazywanego też „grekokatolickim” lub „unickim”). Na ten fakt zwracają uwagę badacze problematyki ukraińskiej, liderzy mniejszościowych stowarzyszeń, duchowieństwo oraz wierni praktykujący w obrządku wschodnim. Sam proces instytucjonalnego odrodzenia rozpoczął się z końcem lat osiemdziesiątych. Jego

symbolicznym zwieńczeniem był przemyski ingres podnoszący osobę Jana Martyniaka do godności zwierzchnika Cerkwi grekokatolickiej (13.04.1991). Uroczyste objęcie wakującej funkcji stanowiło zamknięcie trwającego ponad 40 lat okresu marginalizacji wyznaniowej grekokatolików w Polsce. Nas jednak, bardziej niż problemy instytucjonalne, interesować będą dalej związki tworzące się pomiędzy tradycyjną duchowością a kulturą etniczną i tożsamością; jak na terenach autochtonicznych oraz obszarach diaspory tradycja wschodniego katolicyzmu pośredniczy dzisiaj w praktykach znaczących¹ o narodowym charakterze? Aby odpowiedzieć na te pytania odwołamy się do danych pochodzących z badań terenowych prowadzonych w latach 1998 – 2002 na terenie gmin (mazurskich i bieszczadzkich), zamieszkałych przez ludność ukraińską. Były to gminy: Kruklanki i Wydminy – na Mazurach oraz Komańcza i Zagórz w Bieszczadach. Badania miały charakter jakościowych studiów nad kulturą etniczną i tożsamością lokalnych wspólnot narodowych, ze szczególnym uwzględnieniem podziałów wyznaniowych oraz terytorialnych (miejsca diaspory i rdzenne sadyby). Obok narracji, gromadzonych w ramach wywiadów nieskategoryzowanych, kolejną grupą danych wykorzystywanych w tym studium będą wyniki obserwacji uczestniczących prowadzonych w obszarze miejsca świętego, miejsca pamięci oraz miejsc służących inscenizacji narodowej kultury i tradycji (np. święto „Watry”, muzea kultury etnicznej, spotkania folklorystyczne, festyny). Dane pochodzące z obserwacji uczestniczącej gromadzono na przestrzeni ostatnich pięciu lat. Trzecią grupę danych, które przywołane zostaną w aneksie, tworzą fotografie ilustrujące większość z omawianych tu kwestii. Powyższe źródła, jak sądzę, pozwolą wskazać na zakorzenienie praktyk znaczących w życiu społeczności lokalnych oraz w miejscach istotnych dla podtrzymania etniczności i formowania się narodowej pamięci. Ponadto zobrazują proces tworzenia się nowego krajobrazu symbolicznego - nowej etnosymboliki - za pośrednictwem praktyk duchowych.

Przedtem jednak winniśmy przywołać te cechy, które pozostają ważne zarówno dla długiego trwania grekokatolicyzmu w Polsce, jak i stawianego wyżej problemu.

Grekokatolicy na terenie Polski

Po pierwsze, należy pamiętać, że obok Ukrainy i Rumunii grekokatolicyzm w Polsce stanowi przypadek licznej i dobrze zorganizowanej społeczności o bardzo wysokim stopniu homogeniczności. W jej skład wchodzi praktycznie tylko Ukraińcy i Łemkowie – znikomy odsetek stanowią tu przykładowo osoby pochodzenia polskiego (rezultat małżeństw mieszanych).

Po drugie, ponieważ od 1595 roku ludność ukraińska na trwałe pozostaje podzielona pomiędzy dwa wyznania i dwa rywalizujące (przede wszystkim na wschodnim pograniczu) ośrodki życia duchowego (prawosławie, grekokatolicyzm) warto zwrócić uwagę na geograficzne rozmieszczenie obu grup wiernych. Ograniczając się do ostatniego tylko stulecia można zauważyć, iż w okresie międzywojennym wśród Ukraińców przeważali grekokatolicy. Szczególnie było to widoczne na obszarze Galicji, do którego będziemy się tu dalej odwoływać. Liczba prawosławnych Ukraińców w tym czasie była szacowana na około 30% całej populacji. Na orientacjach wyznaniowych ważyły dosyć wyraźnie podziały terytorialne. Prawosławni Ukraińcy stanowili w dużym stopniu pochodną zaboru rosyjskiego oraz konsekwencję procesów związanych ze zwalczaniem unitów przez cerkiew prawosławną. Dlatego prawosławie występowało nader często wśród ludności ukraińskiej zamieszkałej w południowej części Lubelszczyzny oraz na Chełmszczyźnie. Po 1947 roku nastąpiła przymusowa fala konwersji wyznaniowych na prawosławie, spowodowana deportacjami ludności

autochtonicznej – z jednej strony, a polityką państwa zmierzającego do unicestwienia struktury kościoła grekokatolickiego – z drugiej, co rzecz jasna zaburzyło wcześniejsze szacunki i skład wyznaniowy lokalnych społeczności. Zwłaszcza na obszarze całego Podkarpacia, gdzie w wyniku zastraszenia lokalnej ludności i odbierania przez państwo świątyń, wprowadzono prawosławie do tych miejsc kultu, które wcześniej były własnością Cerkwi grekokatolickiej.

Po trzecie, sama kultura etniczna, postępujący od końca XIX wieku jej rozkwit, bardzo silnie związana jest z grekokatolicyzmem i jego instytucjami. Używając dystynkcji Floriana Znanieckiego, duchowni stanowili zaczyn narodowej inteligencji i pełnili rolę „przodowników kulturowych” – tutaj nazywanych „buditelami”. Apogeum tego procesu przypadło na okres międzywojenny. Nawet w traumatycznym i niepewnym dla Cerkwi czasie, po przeprowadzeniu akcji „Wisła”, zachowywała ona swoje istotne znaczenie narodowe – odwołując się do tradycji Rusi Kijowskiej, eksponując narodowe symbole – jednak przede wszystkim stanowiła taki fragment przestrzeni publicznej, który na trwałe związany był z uzusem języka ukraińskiego – jego odświeżeniem i wykorzystaniem. Cerkiew prawosławna, zwłaszcza na obszarze diaspory, z różnych przyczyn tego nie gwarantowała.

Po czwarte, wraz z uzyskaniem osobowości prawnej i odtworzeniem hierarchii, pojawiają się spontaniczne akty rekonwersji (czasem nawet całymi wsiami) do wyznania grekokatolickiego. W świadomości pewnej części ludności ukraińskiej oraz unickiego duchowieństwa działania takie noszą znamiona aktów patriotycznych. Silne, emocjonalne przywiązanie do tradycji wyznaniowej, udział w liturgii mogą być traktowane przez członków zbiorowości etnicznej jako zachowanie o podłożu narodowym. Ów kontekst unarodowienia – partykularyzacji religii – jest dosyć typowy dla realiów naszego wschodniego pogranicza i przejawiania się tam sytuacji mniejszościowej Litwinów, Białorusinów i rzecz jasna Ukraińców. Przykładowo, jak zauważył jeden z badaczy serbskiego mitu politycznego Ivan Čolović, prawosławni duchowni i teologowie w publicznym dyskursie skłonni są nadawać terminom „duchowość”, „życie duchowe” głównie narodowe i polityczne znaczenia, stawiając tym samym znak równości pomiędzy „świętym prawosławiem”, a „sprawą serbską”, czy polityką etnonacjonalnego państwa (Čolović, 2001: 107-111, 128-131). Więc kontekst jest szerszy i wskazuje na istnienie nowoczesnych narodów etnicznych, dla których religia może pozostawać ważnym obszarem identyfikacji i etnosymbolizmu.

Według raportu dla Sekretarza Generalnego Rady Europy w Polsce mieszkają aktualnie przedstawiciele 13 mniejszości etnicznych i narodowych, których liczbę szacuje się na ok. milion obywateli (stanowi to od 2-3% mieszkańców kraju). Ukraińcy, obok mniejszości niemieckiej, stanowią jedną z najliczniejszych i najbardziej aktywnych mniejszości narodowych. Szacunkowa liczebność grupy waha się w granicach 200-300 tysięcy osób. Większość z nich, jak już wcześniej pisano, to wyznawcy Kościoła Katolickiego Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego, pozostała część deklaruje przynależność do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Część z nich żyje w tradycyjnych skupiskach w południowo-wschodniej Polsce - w województwie podkarpackim, lubelskim i małopolskim. Są to osoby, którym udało się w ogóle uniknąć w jakiś sposób przesiedlenia (przykładowo mogły o tym decydować: „zdobyte” łacińskie metryki chrztu, zatrudnienie w kolejnictwie lub przemyśle naftowym, małżeństwo mieszane itp.) oraz przedstawiciele kilkutyśycznej fali reemigracji, której wydano zgodę na powrót w strony rodzinne po 1956 roku (liczba szacowana na 5-10 tysięcy osób). Większość, w wyniku pacyfikacji i wysiedleń przeprowadzonych w 1947 roku w ramach akcji „Wisła”, żyje w rozproszeniu w północnej i zachodniej części kraju (najliczniej w województwach: dolnośląskim, lubuskim, zachodniopomorskim, warmińsko-mazurskim i

podlaskim), gdzie posiada własną reprezentację w lokalnych strukturach samorządowych różnego szczebla. Najsilniej reprezentowaną w województwie warmińsko-mazurskim, gdzie zasiada około 50 radnych ukraińskiego pochodzenia (Raport, 2002: 20-21).

Ponieważ takie rozproszenie ma dość istotne znaczenie dla wzorów podtrzymywania etniczności oraz mobilizacji w obrębie światów lokalnych rozważymy teraz kilka przypadków. Będą one dotyczyły trzech kwestii: symbolicznych związków pomiędzy lokalną tradycją wyznaniową, miejscem kultu a ideologicznym krajobrazem; zapośredniczenia narodowej symboliki i mitologii w praktykach życia religijnego grupy; konstruowania miejsca martyrologii, jako miejsca świętego oraz jego związków z dwuwyznaniowym charakterem lokalnej wspólnoty narodowej.

Lokalna tradycja wyznaniowa, miejsce kultu a krajobraz ideologiczny

Refleksje nad przestrzenią i praktykami symbolicznymi grupy rozpoczniemy od kwestii wyznaczania granic „naszego” świata i sposobu ich uprawomocnienia. Wszak każdy świat społeczny dzieje się i uprawomocnia w jakichś granicach. A kiedy granice naszego świata są ściśle powiązane z występowaniem wyznania, to przyczyn narodowej odrębności można upatrywać w samej specyfice lokalnych stosunków wyznaniowych. Informacje na ten temat zawierają między innymi klasyczne studia etnograficzne Evana E. Evansa –Pritcharda i Meyera Forteca. W niektórych społeczeństwach indygenicznych (przypadek Szylluków oraz Tallensów) topografie obrzędowe mogą współistnieć z przestrzenią etnograficzną lub polityczną. Sieć miejsc kultu może w szczególny sposób ustanawiać granice pomiędzy kulturą dominującą a kulturą mniejszości, pomiędzy religijnością a wielką polityką (Turner, 2005: 154-155). Już sam obiekt kultu, na przykład w swoim historycznym długim trwaniu, może być włączony w etnohistorię i zbiorową pamięć. Jak pamiętamy, po 1947 roku nie tylko uległy rozpadowi lokalne światy społeczne, ale swoją rację bytu utraciły również światy symboliczne - zwłaszcza te zorganizowane wokół wyznania grekokatolickiego. Rozpad „mniejszego nieba” unitów dokonywał się zatem poprzez wymuszone konwersje na prawosławie, brutalne eliminowanie religijnych znaków z rodzimych toposów oraz pozbawianie obiektów kultu ich pierwotnej funkcji na rzecz profanum. Dlatego nie tylko wysiedlenia pozostają ważnym ogniwem tutejszej etnohistorii; studiowanie sakralnego krajobrazu może także wiele powiedzieć nam o specyfice miejsca i tożsamości jego mieszkańców.

Istnieje też coś, co można nazwać ideologiczną reifikacją krajobrazu. Zwykle składa się nań wiele atrybutów proksemicznych: konfiguracja terenu (góry, linia pól, lasy), architektura (chyża ze znakiem tryzuba, drewniana cerkiew, przydrożny trójramienny krzyż, wioskowy cmentarzyk z cyryliczną inskrypcją), tradycyjne zajęcia miejscowej ludności oraz charakterystyczna toponomastyka. Sama „wiejskość” (tu utrwalona na przykład w romantycznej poezji T. Szewczenki, prozie I. Franko, ludowych pieśniach-dumkach) mogłaby uchodzić, zdaniem Tima Edensora, za symboliczne miejsce narodzin niejednego nowoczesnego narodu (2002: 59). Podobne - ideologiczne odniesienie do krajobrazów - może sprawić, iż te zaczynają „...oddziaływać na nasze poczucie przynależności do tego stopnia, że zamieszkanie w ich obrębie, nawet na krótki czas, może oznaczać osiągnięcie pewnego rodzaju samorealizacji narodowej, powrót do <naszych> korzeni, gdzie własne ja wyzwolone z nieautentycznej -zwykle miejskiej- egzystencji na nowo zyskuje autentyczność (ibidem: 59).”

Podobnych napięć i przeżyć związanych z ideologicznym krajobrazem może dostarczyć przykładowo udział w „Watrze”. Organizowanej od pewnego już czasu w beskidzkiej miejscowości Zdynia koło Gorlic. Kontakt z tym miejscem, górskim

krajobrazem, lokalnymi cmentarzami i cerkwiami jest dla uczestników spotkania bardzo ważny - zachowuje wspomnianą wyżej ideologiczną wartość ojcowizny. Dobrze obrazują to słowa wypowiedziane na tym miejscu, w 50 rocznicę akcji „Wisła”, przez przewodniczącego Zjednoczenia Łemków.

Pozbawiono nas pielęgnowanej od pokoleń cywilizowanej ziemi ojczystej, do której przyłgnęliśmy, którą rozumiemy, kochamy, którą opiekaliśmy i opiekamy na chwałę Stwórcy. Wywieziono nas byśmy nie słyszeli naszych górskich potoków, pieśni lasów, abyśmy zapomnieli o naszej Cerkwi (...). A my jak widać jesteśmy! Jesteśmy, choć miało nas nie być! Jesteśmy bo naszej góralskiej kultury nie można wykarzczować, tak jak nie można wykarzczować górskich lasów... (Watra, 1997).

Sam obszar, na którym organizowana jest łemkowska „Watra” w Zdyni, ma dla obserwatora dość złożoną wymowę symboliczną. Tworzy się ona wokół czterech charakterystycznych kontekstów proksemicznych, które nazywam dla potrzeb krótkiej analizy: przestrzenią poznawczą, przestrzenią społeczną, przestrzenią sentymentalną oraz przestrzenią świętą (por. Kavanagh, 1999: 3-4). Przestrzeń kognitywna „Watry” mieści w sobie rozmaite artefakty i praktyki znaczące odwołujące się wprost do kontekstu etnicznego i wysiedleń. Mogą to być: ekspozycje dokumentów fotograficznych, publikacje i wydawnictwa poświęcone kulturze etnicznej i kwestiom narodowym, poplenerowe wystawy oraz inscenizacje teatralne. Wokół tego obszaru tworzy się specyficzna sieć stosunków społecznych i więzi. Toczą się spory o narodową tożsamość Łemków (przykładowo sami organizatorzy tutejszej „Watry” wpisują się w dyskurs, według którego Łemkowie to grupa etniczna narodu ukraińskiego) czy o zachowanie praw do materialnej spuścizny po przodkach. Poczucie przynależności etnicznej jest rokrocznie wywoływanym i przeżywanym doświadczeniem uczestników. Jednak „Watra” to również trzydniowa biesiada odbywająca się przy dźwiękach narodowego folkloru, etnicznego popu i śpiewanej poezji, na którą przybywa się nierzadko całymi rodzinami lub w asyście grupy przyjaciół. Świat „Watry” jest równocześnie festynem, zabawą, jarmarkiem, w który wplecione zostały etniczne tematy. „Watra” pozostaje również dla wielu przestrzenią sentymentalną, w stopniu, w jakim podejmuje się w trakcie jej trwania „wypady” do miejscowości rodzinnych, odwiedza zapomniane cmentarze, pozostawione w górach gospodarstwa. Tak postrzegana społeczność próbuje przywołać i pozbierać minione obrazy, zapachy, kształty kolory. Przerwana niegdyś „idylla” zaczyna na powrót materializować się w narracjach najstarszych, udających się często na tę wyprawę w asyście tych, którzy, jak mówią, „nie pamiętają”... W ten sposób „Watra” może jawić się niektórym z nich jako przestrzeń pamiętania. „Watra” to również przestrzeń święta. Tworzą ją dwie charakterystyczne domeny. Na wzgórzu, na którym to spotkanie jest organizowane, dominują atrybuty wiary i narodowej pamięci – krzyż św. Andrzeja, tablica upamiętniająca 50 rocznicę wysiedleń, fragment torowiska (symbol wywózek), a ostatnio dzwon – symbol pojednania i pamięci. W jego uroczystym poświęceniu wzięło udział dostojeństwo obu cerkwi oraz prezydent Ukrainy Wiktor Juszczenko. W dole, na pobliskiej łące, znajduje się kaplica polowa, w której organizowana jest tradycyjnie w niedzielę „służba” sprawowana przez grekokatolickich hierarchów. Przy udziale każdego z tych kontekstów może tworzyć się poczucie wspólnoty etnicznej (Anderson, 1997).

Inną formą oddziaływania krajobrazu pozostają akcje inicjowane przez lokalne parafii i terenowe koła mniejszościowych stowarzyszeń, związane z ratowaniem zapuszczonych cmentarzy, porządkowaniem cerkwi (miejsc pozostałych po zniszczonych niegdyś cerkwiach), organizacją kolonii, plenerów i obozów wędrownych.

Działania te, podobnie jak przypadek „Watry”, mogą służyć poznawaniu i zapamiętywaniu przestrzeni w sposób wysoce selektywny i naładowany narodowymi odniesieniami.

Należałoby więc zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, świat rzeczy świętych, budowle sakralne ojcowizna i inne fragmenty przestrzeni zostają utożsamione przez wspólnotę z tym, co narodowe – stanowią, jak wyżej, charakterystyczny i niezwykle trwałe zasób krajobrazu ideologicznego. Po drugie, lokalne praktyki religijne, tradycyjna duchowość, mogą zostać zapośredniczone w procesie identyfikacji narodowej, organizowania zbiorowej pamięci, podtrzymywania więzi etnicznej w sytuacji charakterystycznego dla zbiorowości rozproszenia. Dzięki podobnym instrumentacjom, jak i poprzez samo uczestnictwo w praktykach religijnych, utrwalać może się „świadectwo” przynależenia do narodowej wspólnoty (por. Burszta, Jaskułowski, 2005: 7-21). Obecność podobnej tendencji na poziomie światów lokalnych dobrze oddają wypowiedzi Ukraińców-grekokatolików z Komańczy:

Tu przed wojną byli tylko grekokatolicy. Innych Ukraińców tu się nie widziało;

Prawosławia to u nas nie było. Dopiero po wojnie urzędnicy uczynili u nas prawosławie państwowym nakazem;

Prawosławie przyszło do nas po wojnie, wcześniej w okolicy nasi to byli jak to mówią z dziada pradziada grekokatolicy;

...inni ludzie też mówili, że tam po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą.

W tych wybranych narracjach tradycja wyznaniowa zostaje przedstawiona właśnie jako tożsama z granicami etnicznymi i kulturowym dziedzictwem ludzi stąd („*Innych Ukraińców tu się nie widziało*”) pozwalająca odróżnić swoich od ludności polskiej lub żydowskiej („*nasi to byli, jak to mówią, z dziada pradziada grekokatolicy*”). Ponadto, homogeniczność wyznaniowa, była zauważalna także dla nie-Ukraińców, gdyż stawała się czasami wartością przypisywaną przez otoczenie zewnętrzne („*po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą*”).

W ten sposób nie tylko sama Komańcza, ale nawet regionalna przestrzeń Galicji, zaczynają nabierać wartości narodowego terytorium - ideologicznej ojczyzny. Podobne utożsamienie, co podkreślał już Stanisława Ossowski, nie jest wyłącznością nowoczesnych narodów, odczuwać je mogą równie silnie regionalne społeczności i ludy indygeniczne (1984: 74-78). Dodatkowo prowadzi to również do lokalnych utożsamień wiary unickiej wprost z ukraińskością. Nie jest to, jak wykazały studia terenowe, jedynie rezultat „religijnego konserwatyzmu” samych Komańczan (przejawiającego się zdecydowanym oporem wobec próby siłowego narzucenia im prawosławia i przemianowania unickiej cerkwi na prawosławną), ale jest to tendencja trwalsza, występująca w innych badanych miejscowościach (Mokre, Wysoczany, Morochów) i spotykana także na obszarze mazurskiej diaspory (Kruklanki, Siedliska). Oto kilka przykładów takich autodefinicji, w których wyznanie unickie jawi się jako podstawowy korelat tożsamości narodowej:

Być Ukraińcem to być grekokatolikiem. Tak to jest. To jest związane z religią;

Być Ukraińcem, to też i grekokatolikiem. Grekokatolicy to Ukraińcy. Nie ma Ukraińców rzymokatolików;

Urodziłam się w Polsce, ale jestem Ukrainką, to znaczy jestem grekokatoliczką obywatelstwa polskiego;

Może to zatem oznaczać, że dla pewnej kategorii osób, uczestnictwo w nabożeństwie greckokatolickim, powrót do wiary ojców (po okresie wymuszonej konwersji na prawosławie), podjęcie przez wspólnotę decyzji o budowie cerkwi unickiej (na przykład w miejscowościach, w której wcześniej brak było silnych tradycji religijnych) stają się przykładem zachowań patriotycznych. Warto może dodać, że po 1989 roku (w środowiskach ukraińskich łączy się z tą datą moment odradzania się struktury i hierarchii Kościoła greckokatolickiego w Polsce) rekonwersje na grekokatolicyzm, na południowo-wschodnim pograniczu, obejmowały niekiedy całe społeczności lokalne lub utrwały w obrębie wioskowych społeczności podział na Ukraińców-prawosławnych i Ukraińców-greckokatolików. Tworząc jakby specyficzne „areny” – miejsca sporu i narodowego dyskursu – do czego jeszcze powrócę później, analizując przypadek powstawania miejsca świętego.

Zależności, o których była mowa wcześniej mogą również występować w warunkach naruszających ustalony porządek mikrokosmosów, tzn. w sytuacjach głębokiej zmiany kulturowej, dezintegracji ustalonego świata wartości, migracji. Tu również możliwym staje się „intymny” związek aktora na przykład z miejscem kultu, co odnaleźć można w biografii wielu Ukraińców przesiedlonych w ramach akcji „Wisła”:

Tęskniło się cały ten czas, tęskniło się za domem rodzinnym, za swoimi, za cerkwią, za górami. Tu wszystko było obce, że nie do wytrzymania. Jak tylko nadarzyła się sposobność po 56-tym, to wróciłem z rodziną w nasze strony.

Tak relacjonuje motyw powrotu w rodzinne strony mężczyzna z bieszczadzkiej wsi Mokre, wysiedlony w 1947 na Mazury. Ukrainka z mazurskiej miejscowości Kruklanek najbardziej pamięta, że:

Tu wszystko było dla nas nieznanne, ludzie mówiły, że nas chyba chcą potopić w tych jeziorach...Pamiętam, że wszyscy bardzo płakali i tęsknili za domem.

Istnieją zatem takie symbole intymności, łatwo rozpoznawalne przez ludzi, jak: dom rodzinny, drewniana cerkiew, trójramienny krzyż na wioskowym cmentarzu, górski krajobraz, do których częściowo odnosi się pierwsza wypowiedź. Każdy z nas żyje wszak w krajobrazie w sposób, który może nie do końca uświadamia nam jego wartość. Również w tym przypadku trauma wysiedlenia stawała się zacychem szczególnej anamnezy - mobilizującej aktora do powrotu w swoje rodzinne strony lub przynajmniej zachowującej w pamięci idylliczną wersję dawnych toposów i nostalgicznych ojczyzn. Istnieje także doświadczenie obcości, które spotęgowane zostało odmiennością samego miejsca, zagrożeniem, że Ukraińców będzie się topić w pobliskich jeziorach lub wynikające z dramatycznych okoliczności, w jakich ostatecznie dokonało się zerwanie łączności z rodzinnym krajobrazem. Dom pozostaje w tej drugiej narracji ikoną ładu, uosobieniem tego, co znane i dające poczucie bezpieczeństwa. Przesłania ograniczające się do niewielkiego obszaru, jak zauważył Yi- Fu Tuan, „...są proste, dostrzega się je i rozumie z łatwością” (1987: 131) oraz łatwo werbalizuje („wszyscy *bardzo* płakali i tęsknili za domem”). Krajobraz, jego idealizacja, zyskuje tu dodatkowo walor - etyczny - jego zmiana dokonała się ostatecznie w sposób siłowy i bez aprobaty ukraińskiej ludności.

Kiedy ostatecznie nie można już, z jakichś względów, powrócić na swoje, pozostaje „uczłowieczyć” przestrzeń obcą. Tworzenie wspólnoty, zwłaszcza nowej ojczyzny Ukraińców na Mazurach, podobnie jak w innych obszarach diaspory, stawało się możliwe w drodze atrybucji znaczeń i symboli religijnych (najsilniej zinternalizowanych pokładów swojskości i dlatego niezbędnych do zadomowienia się) w obcej kulturowo przestrzeni.

Naznaczonej zwyczajowo łacińskim krzyżem, gotycką inskrypcją oraz architektoniczną bryłą poewangelickich kościołów. W ten sposób bardzo długo jeszcze

... wygląd większości budynków używanych jako świątynie nie informuje o ich funkcji. W Węgorzewie jest to neogotycki poewangelicki kościół, w Baniach Mazurskich kaplica używana przed wojną przez zbór metodyczny, w Bajorach Małych adaptowany budynek gospodarczy, w Chrzanowie część budynku mieszkalnego, w Asunach kamienno-ceglany kościółek z drewnianą dzwonnica (Marciniak, 1999:237).

Bycie „u siebie” zrazu nie znaczyło mieć materialną substancję na wyłączność (mieć cerkiew z jej architektonicznymi walorami) a mieć swoją własną atmosferę duchową, wyrażającą się przede wszystkim w liturgicznych zaśpiewach, kontemplacji duchowej, a choćby i przy przenośnym ikonostasie, feletonach i szarfach (utrzymanych w żółto-błękitnej kolorystyce), w narodowym języku liturgii. Ustanowienie centrum to fakt ważny, jak zauważył Mircea Eliade, zarówno dla tradycyjnych, jak i nowoczesnych społeczności. Pod tym względem każde społeczeństwo jawić się może badaczowi jako religijne, gdyż świat społeczny organizuje się i stwarza poprzez to szczególne umotywowanie, jakie znajduje on właśnie w centrum. Społeczność „...nie może żyć w <chaosie>, musi znaleźć miejsce w kosmosie, który zawsze ma <centrum>, punkt stały, absolutny” - pisze Eliade w swoim dzienniku (2001: 374). W rezultacie tak zapoczątkowanych procesów: wytwarzania, naznaczania i osvajania przestrzeni topografia wielu lokalnych światów zmienia się. Obok obiektów adaptowanych, pojawiają się także nowe – „ruskie” budowle. Architektura sakralna zdaje się teraz wprost nawiązywać do przeszłości i „zideologizowanych” fragmentów utraconej niegdyś przestrzeni. Kiedy wreszcie znikają formalne i polityczne ograniczenia możliwa staje się budowa świątyń w Giżycku, Kruklankach, Kętrzynie, czy Chrzanowie. Podobne, nowe obiekty sakralne, wznosi się w Bieszczadach (nowa cerkiew grekokatolicka powstaje w Komańczy oraz miejscowościach Mokre i Wysoczany). Świadczyć to może o stałej cesze wśród unitów, łączenia narodowej tożsamości z kształtowaniem sakralnego krajobrazu.

Taka cerkiew pełni szereg istotnych funkcji na poziomie obserwowanych mikrokosmosu. Po pierwsze, jest źródłem identyfikacji, służy do utożsamiania się z określonymi wartościami i symbolami o narodowym charakterze.

Po drugie, nowe obiekty sakralne stają się źródłem prestiżu i statusu w lokalnym środowisku. Jak twierdzili liderzy ukraińskiej społeczności w Kruklankach:

...żeby czuć się gospodarzami musieliśmy zbudować cerkiew, bo w kościele katolickim, gdzie wcześniej odprawialiśmy nasze nabożeństwa, czuliśmy się jak goście albo gorzej... przybłądy.

Po trzecie, budowle stanowią ważny ośrodek interakcji, spotkań, inicjatyw lokalnych. Już samo ich powstawanie może być interesującym przykładem etnicznej mobilizacji, a nawet jakimś śladem tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej jednak strony, samą aktywność środowiska ukraińskiego należałoby mierzyć bardzo ostrożnie. Jak zauważa badacz mazurskich światów Wojciech Łukowski „zauważalność” Ukraińców w lokalnych przedsięwzięciach wynika bardziej z inercji innych środowisk, ich rozproszenia, podziałów wewnętrznych i braku konsolidacji (2001: 240). Nie zmienia to jednak w niczym podstawowego faktu, że własny obiekt sakralny sprzyja utrwalaniu więzi etnicznych.

Po czwarte, obiekty te pełnią w życiu jednostki i społeczności ważną funkcję kontemplatywną. Cerkiew „...dla wielu z nich, żyjących po 1947 roku w rozproszeniu,

stanowi dziś to, czym była dla Nikifora, a więc jedyne spokojne i bezpieczne miejsce, azyl wytchnienia, a zarazem źródło głębszych przeżyć i natchnień” (Mokry, 1984).

W ten sposób można by przyjąć, iż społeczne tworzenie krajobrazu sakralnego staje się w grupie Ukraińców ważnym procesem dochodzenia do tożsamości i ważnym atrybutem miejsca – rozumianego tu jako uporządkowana sfera znaczeń i lokalizacja wartości o narodowym charakterze (Tuan, 1987:114).

Praktyki religijne, pamięć narodowa, miejsce święte

Prześledźmy teraz inny scenariusz, w którym duchowość i praktyki religijne powiązane zostają z procesem organizowania pamięci narodowej i ustanowieniem miejsca martyrologii – miejsca świętego.

Religia i jej instytucje mogą pośredniczyć w procesie formowania się pamięci zbiorowej na wiele sposobów. Według Maurice’a Halbwachsa odtwarzanie przeszłości za pośrednictwem religii może się odbywać w oparciu o materialne środki, rytuały, święte teksty oraz pewne doświadczenia wyływające ze współczesności (1969: 330), tworząc w ten sposób swego rodzaju pomost pomiędzy czasem świętym/mitycznym i epifanią, a wydarzeniami z najnowszej historii grupy.

Jednym z takich przykładów może być samo odwoływanie się do postaci świętych albo dokonująca się sakralizacja narodowych bohaterów i symboli. Jak zauważył Anthony D. Smith w większości etnomitów zapośredniczone zostają zarówno transcendentne moce, osoby święte oraz lokalni herosi (tak określane głównie z uwagi na specyfikę czynów, jakich dokonali w przeszłości). Pewne elementy własnej ethnohistorii są w ten sposób szczególnie mocno podatne na sakralizowanie i mitologizację. Według tego badacza przykłady kreacji mitycznej odnaleźć można głównie w wątkach dotyczących: samego momentu narodzin zbiorowości (**mit czasu**); miejsca, w którym to się wydarzyło (**mit miejsca**); więzi krwi i pochodzenia od wspólnego przodka (**mit genealogiczny**); wędrówki i związanych z nią trudnych chwil w poszukiwaniu życiowej przestrzeni (**mit exodusu**); walki o niezależność (**mit independencji**); opowieści świetności i wielkości grupy (**mit wieku złotego**); w opowieści o zdradzie i martyrologii (**mit upadku**); czy w narracjach opisujących odrodzenie i przeznaczenie dziejowe narodu (**mit odrodzenia**) (Smith, 1986: 191). W gruncie rzeczy każdy element rzeczywistości może podlegać zabiegom sakralizacji, jeżeli tylko zdoła skupić na sobie owe mistyczne zainteresowanie i wywołać przeżycia czyniące zeń coś innego niż tylko zwyczajny przedmiot, rzecz (por. Cassirer, 1971; Eliade, 1993).

Etnomity służą przede wszystkim: ustanowieniu własnej hierarchii wartości, podtrzymaniu poczucia odrębności i legitymizacji interesów grupowych. Oczywiście taki proces może się opierać na instytucjach świeckich, jak i religijnych. W interesujący sposób zwrócił na to uwagę Ivan Čolović. Pokazuje on jak w tworzeniu serbskiego mitu narodowego zapośredniczone zostały muzea, plenerowe spektakle, piłka nożna, publicyści, instytuty pamięci i ludzie nauki:

Wśród tak zwanej elity narodowej- czytamy w Polityce symboli - rozpowszechniona jest wiara w mobilizującą politycznie rolę przeżycia pozatemporalnego, czyli zjawiska epifanii i reinkarnacji przodków. W nich również szuka się dowodu na to, że etnicznie zorientowane fabuły związane z polityką i wojną, ze wszystkim, co opiera się na braterstwie żyjących i zmarłych członków rodu, mają korzenie gdzieś w głębi tak zwanej duszy narodu (Čolović, 2001:26).

Podobną rolę w etnohistorii i mitologiach narodowych Ukraińców można przypisać kilku typom bohaterów. Po pierwsze, są to bohaterowie hagiograficzni (św. Andrzej apostoł Rusi, bracia męczennicy Borys i Gleb, czy św. Olga i Włodzimierz - ustanawiający chrzest Rusi Kijowskiej).

Po drugie to twórcy kultury i artyści będący uosobieniem „ukraińskiego ducha” i ukraińskich losów, jak: poeta T. Szewczenko, twórca muzyki do narodowego hymnu Michał Werbycki, czy Nikifor – Epifaniusz Drowniak.

Po trzecie, to bohaterowie heroiczni - uchodzący za kwintesencję narodowego mitu i obrony „samostijnosti”: hetman kozacki Bohdan Chmielnicki, dwaj wielcy Metropolici Andrzej Szeptycki i Josyf Slipyj, Stepan Bandera oraz bohater zbiorowy - Ukraińska Powstańcza Armia.

Religia i jej instytucje mogą również pośredniczyć w kreacji miejsca pamięci narodowej na miejsce święte. Dzieje się to zazwyczaj poprzez akty konsekracji, organizację uroczystości rocznicowych lub samo sprawowanie okolicznościowej liturgii w miejscach martyrologii. Status takich właśnie miejsc, historycznie ważnych, zachowują w społecznej świadomości Centralny Obóz Pracy w Jaworznie, wieś pomnik - Zawadka Morochowska. Używając w tym momencie terminologii Eliadego można by rzec, że stają się one hierofaniami. „Niektóre hierofanie mają przeznaczenie lokalne, inne posiadają lub nabywają wartość uniwersalną” (Eliade, 1966: 9). Zawsze jednak pozostają częścią czyjejs historii.

W przypadkach kreacji miejsca świętego można czasami obserwować, jak na postawy patriotyczne, nakłada się, przywoływana wyżej, dwuwyznaniowość grupy. Komplikuje ona czasami sam proces upamiętnienia. Wszak kreacja miejsca świętego nie jest procesem dowolnym, ludzie nie obierają go tak sobie, a zazwyczaj ustanawiają z pomocą charakterystycznych znaków (Eliade, 1993: 58-59). Miejsce może objawić się wspólnocie świętym poprzez szczególny rodzaj doświadczenia historycznego - kaźń, pogrom, pacyfikację. Charakter takiego właśnie miejsca zachowuje Zawadka Morochowska - położona w województwie podkarpackim- pomiędzy wsiami Mokre i Morochów. To jest miejsce ważne dla wszystkich Ukraińców, bez względu na różnice pokoleniowe i religijne, jak zapewniali mnie mieszkańcy Mokrego. O tym miejscu można powiedzieć, że stanowi istotny element etnohistorii. Przypadek Zawadki jest dla tutejszych w większym stopniu symbolem dramatu narodu ukraińskiego i jego martyrologii niż przetrzymywanie ludności cywilnej w obozie w Jaworznie. Wieś ta w 1946 roku była trzykrotnie pacyfikowana przez regularne oddziały Wojska Polskiego. Najbardziej krwawy przebieg miały tu zajścia z dnia 25 stycznia, podczas których zginęła większość mieszkańców, a wieś spalono. Członkowie terenowego koła Związku Ukraińców postanowili upamiętnić historyczne wydarzenia budową pomnika ofiar Zawadki Morochowskiej. Na miejscu spacyfikowanej wsi znajdują się teraz zbiorowe mogiły i rzeczony pomnik - odsłonięty w 1998 roku. Zawadka jednak dla pobliskich mieszkańców to nie tylko uroczysty cmentarz, to także miejsce żywo dyskutowane – arena przeplatania się postaw religijnych i narodowej identyfikacji. Jednym z aspektów tego procesu pozostanie sporna kwestia łańskiego krzyża (w pierwotnej wersji pomnika), któremu ktoś „z prawosławnych” dorobił dwie poprzeczki, charakterystyczne dla wschodniej ortodoksji:

...prawosławni chcą być lepsi nawet po śmierci. Nie podobał im się krzyż na pomniku, to go nocą przerobili na lepszy, bo prawosławny

Tak brzmiał komentarz grekokatolika z miejscowości Mokre do całej tej sytuacji. Zawadka jest miejscem procesji wiernych, gdzie odprawia się regularnie panachidę (nabożeństwo żałobne). Zazwyczaj obie strony (prawosławni i grekokatolicy) udają się na

to miejsce osobno, podkreślając jakby w ten sposób swoje wyłączne prawo do obszaru świętego i cierpienia:

Zwykle chodzimy osobno my, osobno oni. Tylko raz szliśmy wspólnie odprawiać. Prawosławni uważają, że to jest sprawa ich parafii. Jak ona jest prawosławna to ci pomordowani, co tam leżą, też są prawosławni. A przecież wcześniej ta sama cerkiew była nasza.

Sformułowanie „nasza” trzeba interpretować – grekokatolicka. Wreszcie, jest to miejsce wystąpień i inscenizacji o patriotycznym charakterze na przykład byłych żołnierzy UPA, ale i pielgrzymek ukraińskiej młodzieży prawosławnej z różnych stron kraju. Ci drudzy zostawili tam nawet prowizorycznie wmurowany metalowy trójramienny krzyż, co zostało odebrane przez niektórych grekokatolików jako pogwałcenie świętości i oszpecenie miejsca świętego. Opisany wyżej przypadek sakralizacji, wieś - pomnik Zawadka Morochowska, jawi nam się zatem nie tylko jako przestrzeń uroczysta i święta, ale i miejsce narodowego sporu, w którym tak charakterystycznie zapośredniczone zostają różnice wyznaniowe.

Ważnym symbolem etnicznego oznaczenia przestrzeni stały się trójramienne krzyże okolicznościowe, występujące na obszarze Podkarpacia i Mazur. Praktycznie trudno jest odróżnić ich funkcję religijną od historycznej czy edukacyjnej (Kula, 2004: 195). Należą one do tych elementów przestrzennych, które tworzą zazwyczaj złożony i wieloznaczny komunikat. Krzyż upamiętnia tu najczęściej: milenium chrztu Rusi Kijowskiej; 400 lat Unii Brzeskiej; 50 rocznicę Akcji „Wisła”. W przypadku krzyży milenijnych można sobie uzmysłowić, jak swoisty może on formułować komunikat. W Komańczy mamy dwa takie charakterystyczne krzyże. Na krzyżu przed komańczańską nową cerkwią (pobudowaną przez grekokatolików pod koniec lat osiemdziesiątych) ów napis brzmi: „**1000 lat chrztu Ukrainy 988 -1988**”. Podobny krzyż pod starą cerkwią (od 1961 roku było to miejsce kultu prawosławnych, które nie tak dawno doszczętnie spłonęło) zawiera inskrypcję takiej treści: „**Święte tysiąclecie chrztu Rusi Kijowskiej 988-1988**”. Pierwszy z krzyży, zdaje się wprost wyrażać ukraińską tożsamość - jakby świadomy wybór wiernych. Symboliczne „obudowanie” przestrzeni jest tu równoznaczne z trwaniem ukraińskości pomimo wielu historycznych zawirowań, których w przeszłości doświadczyła niepolska ludność Komańczy.

W mazurskiej miejscowości Chrzanowo koło Ełku na parafialnym placu w roku 1997 rozmieszczono kilkanaście drewnianych krzyży. Na każdym z nich widniała nazwa parafii, z datą powstania – wszystkie erygowano na terenie diecezji olsztyńskiej. Jednym z motywów rozmieszczenia w tym miejscu krzyży była chęć zachowania pamięci o akcji „Wisła” i jej ofiarach. Krzyże ustawiono bowiem podczas ceremonii upamiętniającej 50 rocznicę tamtych wydarzeń. Symbolika tego miejsca jest jednak bardziej złożona – tak przynajmniej próbował mi ją zrelacjonować jeden z o. Bazylianów opiekujący się chrzanowską cerkwią pod wezwaniem św. Apostołów Piotra i Pawła. Już samo to miejsce funkcjonuje jako wyjątkowe, zwłaszcza w świadomości Ukraińców z Mazur, z uwagi na fakt, że nabożeństwa w obrządku wschodnim odprawiano tu nieprzerwanie od 1947 roku, czyli od momentu pojawienia się na tym terenie osadników z akcji „Wisła”. Było to możliwe dzięki osobie ks. Mirosława Ripeckiego, który kierował tutejszą parafią aż do 1974 roku. Chrzanowo zatem było jednym z pierwszych ośrodków integrujących rozproszoną ludność ukraińską, szczególnie podczas uroczystych „kermeszy”, organizowanych z okazji święta patronów cerkwi oraz podczas innych ważnych świąt liturgicznych. Odprawianych, co podkreślał mój rozmówca, zgodnie z kalendarzem juliańskim. Chrzanowo było także dla osadników z akcji „W” jedynym w okolicy miejscem, w którym w obrządku wschodnim udzielano ślubów i chrztów. Miejsce to uchodzi więc za

archetypiczne źródło, z którego biorą początek wszystkie lokalne wspólnoty unitów i dlatego właśnie w tym miejscu zdecydowano się wkopać pamiątkowe krzyże. Z symboliką krzyża w świecie chrześcijańskim związana jest również nadzieja, w tym przypadku łączy się ją z nadzieją na zachowanie religijnej tradycji i tożsamości narodowej. Trójramienne krzyże mają wreszcie być znakiem zakorzenienia i nowej ojczyzny – stawania się aktora społecznego kimś w rodzaju „Ukraińca z Mazur”. Owe trójramienne krzyże symbolizują i „bycie u siebie”, wpisują się w specyfikę mazurskiego krajobrazu, zmieniają dotychczasowy charakter lokalnej przestrzeni.

Podsumowanie

W ten sposób dokonaliśmy krótkiej charakterystyki praktyk znaczących - powstałych na styku greckokatolickiej duchowości z narodową symboliką. Z przeanalizowanych materiałów wynika, że dotychczasowa duchowość i tradycje wyznaniowe stanowią znaczący kontekst etnicznej mobilizacji Ukraińców. Można to zauważyć w reprezentacjach odnoszących się do krajobrazu ideologicznego, na poziomie kształtowania się pamięci zbiorowej oraz w praktykach zmierzających do ustanawiania miejsca świętego. Podobne działania obserwuje się na terenach autochtonicznych oraz w miejscach diaspory.

Bibliografia

Raport dla Sekretarza Generalnego Rady Europy z realizacji przez Rzeczpospolitą Polską postanowień Konwencji Ramowej Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych (2002) Warszawa

Watra (1997), 4

andersen, Benedic (1997) *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przełożył S. Amsterdamski. Warszawa-Kraków: Znak, Fundacja im. S.Batorego.

Barker, Chris (2005) *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Przełożyła A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Beba, Bożena, Hrywna Igor (1996) „Aspiracje społeczno-kulturowe Ukraińców na Warmii i Mazurach”. S. 96-108 w: Ewa Frątczak, Zbigniew Strzelecki (red.). *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych 1945 – 1995. Próba bilansu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Demograficzne. Fundacja Fridricha Berta.

Bursza, Wojciech J., Jaskułowski Krzysztof (2005) „Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne.” S. 7-21 w: *Sprawy Narodowościowe*. Seria nowa z.27.

Cassirer, Ernst (1971) *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przełożyła A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.

Čolović, Ivan (2001) *Polityka symboli*. Przełożyła M. Petryńska. Kraków: TAIWPN Universitas.

Edensor, Tim (2002) *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Przełożyła A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Eliade, Mircea(1966) *Traktat o historii religii*. Przekłóżył J. Wierusz- Kowalski. Warszawa: Książka i Wiedza .
- , (1993) *Sacrum, mit, historia*. Przełóżył A. Tatarkiewicz. Warszawa: PIW.
- , (2001) *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*. Przełóżył I. Kania. Warszawa: Wydawnictwo RK.
- Halbwachs, Maurice (1969) *Spółeczne ramy pamięci*. Przełóżył M. Król. Warszawa: PWN.
- Kavanagh, Gaynor (1999) "Making Histories, Making Memories." S. 1-14 w: Gaynor Kavanagh (Red.). *Making Histories in Museums*. London and New York: Leicester University Press.
- Kula, Marcin (2004) *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: PWN.
- Łukowski, Wojciech (2002) *Spółeczne tworzenie ojczyzny. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Marciniak, Tomasz (1999) „Symbole naszego świata.” S. 227-248 w: *Masovia 2*.
- Mokry, Włodzimierz (1984) „Krzyż Łemków.” S.2-4 w: *Tygodnik Powszechny* 36.
- Ossowski, Stanisław (1984) *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: PWN.
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford: Basil Blackwell Publishers
- Tuan, Yi – Fu (1987) *Przestrzeń i miejsce*. Przełóżyła A. Morawińska. Warszawa: PIW.
- Tuner, Victor (2005) *Gry społeczne, pola i metafory*. Przełóżył W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Cytowanie

Marek Dziewierski (2008) "Duchowość i etnosymbolika." *Przegląd Socjologii Jakościowej*, Tom IV Numer 1. Pobrano Miesiąc, Rok (http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive_pl.php)

ⁱ Pod pojęciem praktyk znaczących (*signifying practices*) rozumie się działania prowadzące do wytworzenia znaczeń istotnych dla określonych kontekstów społecznych (Barker, 2005: 8-9). W rzeczonym przypadku chodziłoby o generowanie w przestrzeni tych znaczeń, które odwołują się właśnie do kontekstu narodowego. Znaczeń, wskazujących na realizację określonej polityki tożsamościowej w następstwie ustanawiania symbolicznej reprezentacji na konkretnych obszarze. Jak zauważa Chris Barker takie reprezentacje posiadają właściwą sobie „materialność”, osadzającą się przykładowo w dźwiękach, obiektach, inskrypcjach, obrazach, które się inscenizuje, odczytuje i wykorzystuje w konkretnych kontekstach społecznych (ibidem: 8-9).

Załącznik nr 1

Tworzenie się nowego krajobrazu sakralnego na Mazurach



Foto. 1. Cerkiew grekokatolicka w Giżycku. Parafia giżycka powstała w roku 1991. Dzięki przychylności duchownych ewangelickich nabożeństwa w obrządku wschodnim mogły być odprawiane w pobliskim kościele ewangelickim. Od maja 1995 na „służbę” Ukraińcy przychodzili już do siebie (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 2. Kruklanki. Cerkiew grekokatolicka w budowie (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 3. Kruklanki. Trwają prace przy zwieńczeniu budynku – krycie bań cerkiewnych (zdjęcie pochodzące z badań własnych).

Załącznik nr 2

Nowe obiekty cerkiewne grekokatolików w Bieszczadach



Foto. 1. Miejscowość Mokre nowa cerkiew, użytkowana przez tutejszych grekokatolików od 1992 roku, zapoczątkowała proces lokalnej rekonwersji (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 2. Miejscowość Wysoczany. Nowa cerkiew z lat 90-tych, pobudowana na starym grekokatolickim cmentarzu. Wyraz mobilizacji społecznej miejscowej ludności, która wcześniej nie posiadała własnego ośrodka kultu religijnego (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.3 Cerkiew grekokatolicka w Komańczy. Zbudowana w 1988 roku. Ta drewniano-murowana budowla była pierwszą konsekrowaną świątynią w powojennej historii grekokatolicyzmu w Polsce. Aktualnie skupia wokół siebie ok. 80 rodzin ukraińskich. Tylko nieliczne rodziny z Komańczy zdecydowały się przejść w latach sześćdziesiątych na prawosławie (zdjęcie pochodzące z badań własnych).

Załącznik nr 3

Krzyże: symbolika, inskrypcje w narodowym języku



Foto. 1. Łacińska forma krzyża milenijnego przed grekokatolicką cerkwią w Komańczy. Na ramieniu napis wykonany w cyrylicy: „1000 LETIJA KRESZCZIJENIA UKRAINY” (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.2. Kamienny krzyż trójramienny na placu cerkiewnym w Komańczy. Krzyż– pomnik męczeńskiej śmierci duchowieństwa grekokatolickiego w akcji „Wisła”. Uroczyste odsłonięcie z udziałem hierarchów unickich miało miejsce 27 września 1997r. (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 3. Chrzanowo k. Ełku – na placu parafialnym ustawiono krzyże pamiątkowe na 50 rocznicę akcji „Wisła”. Na każdym z krzyży zostały wyryte daty erygowania poszczególnych parafii unickich - górna poprzeczka oraz nazwa miejscowości pisane cyrylicą (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 4. Ślady etniczne na cmentarnych nagrobkach w Kruklankach - stary cmentarz (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 5. Cmentarz jest ikoną miejsca w takim samym stopniu jak dom lub cerkiew. Ślady etniczne na cmentarnych nagrobkach w Kruklankach - nowy cmentarz (zdjęcie pochodzące z badań własnych).

Załącznik nr 4

Domeny symboliczne i pamięć narodu



Foto. 1. Zawadka Morochowska, pomnik ofiar pacyfikacji. Na łaćńskim krzyżu widnieją charakterystyczne „poprawki” – detale ważne dla wschodniej ortodoksji (zdjęcie pochodzące z badań własnych)



Foto.2. Zdynia. Miejsce pamięci na watrzańskim polu. Krzyż św. Andrzeja upamiętniający 50 rocznicę wysiedleń. Obok znajdują się fragmenty torowiska i okolicznościowa tablica ufundowana przez Zjednoczenie Łemków (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Fot. 3. Radoszyce k. Komańczy. Rekonstrukcja pamięci – w miejscu, które w okresie międzywojennym stanowiło lokalne centrum pielgrzymek w roku 1999 wzniesiono nową kaplicę (w oddali). Na pierwszym planie krzyż w narodowej kolorystyce (zdjęcie pochodzące z badań własnych).

Załącznik nr 5

Chrzanowo: zacyzn nowej tożsamości - „Ukraińca z Mazur”



Foto. 1. Wnętrze chrzanowskiej cerkwi. Tablica – memorandum – „Twoje diło ne propało” – ku czci ks. Mirosława Ripeckiego charyzmatycznego „swiaszczennyka” i założyciela tutejszej parafii (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 2. Narodowa symbolika w części obrzędowej świątyni(zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 3. Ikona zwieńczona „ręcznikiem” zawierającym tradycyjne motywy haftu ukraińskiego (zdjęcie pochodzące z badań własnych).

Załącznik 6

XXV „Łemkowska Watra” w Zdyni k. Gorlic (20-22.07.2007)



Foto.1. Fragment wystawy dokumentującej wydarzenia z 1947 roku (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Fot.2. Poplenerowa wystawa uczestników warsztatów kamieniarskich (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.3. „Iwan” – Dzwon Pokoju i Pojednania. Ufundowany w 60 rocznicę akcji „W”. Uroczystości związane z jego poświęceniem celebrowali dostojnicy obu cerkwi – greckokatolickiej i prawosławnej (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto. 4. Wiktor Juszczenko – honorowy gość „Watry”. W swoim wystąpieniu nawiązywała do duchowej wspólnoty Łemków z narodem ukraińskim i do traumatycznej przeszłości grupy (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.5. Tradycja i narodowa symbolika mieszają się tu z poetyką bazaru (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.6. Łemko – street...(zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.7. Kaplica polowa – przestrzeń sakralna „Watry” (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.8. Obok „ Watrianego Pola”. Przygotowania do niedzielnej uroczystej Liturgii. (zdjęcie pochodzące z badań własnych).



Foto.9. Arcybiskup Jan Martyniak (w głębi) w otoczeniu duchowieństwa. W homilii zwracał uwagę na patriotyczny wymiar wiary i przywiązania do Cerkwi greckokatolickiej. W szczególności słowa te kierowano do ludności zamieszkującej obszar diaspory. Wyrzeczenie się wiary zostało przez Metropolitę przyrównane do wyrzeczenia się własnego narodu.