

Polsko-ukraińskie małżeństwa mieszane – między przeszłością a współczesnością. Uwagi na marginesie życia w Białym Borze

Abstract

Polish-Ukrainian Mixed Marriages – Between the Past and the Present. Marginal Notes from the Life in Biały Bór

The author of the article tackles the subject of Polish-Ukrainian mixed marriages in Poland. He shows the changes that have taken place concerning the scope of the marital models utilised within the Ukrainian community. He begins his musings looking at the Polish-Ukrainian borderlands in the 19th and the beginning of the 20th centuries. It comes to light that mixed marriages were at that time a common and accepted phenomenon in small, local communities. The end of openness towards mixed marriages was brought by the “Vistula” Operation, as a result of which historic Ukrainian and Polish-Ukrainian neighbouring communities from south-eastern Poland were destroyed, with the people making them up being resettled in the so-called Recovered Territories. In this new context, Ukrainian communities began to work out new marital models, according to which the aim was to enter into marriages within one’s own group. In order to achieve endogamy on the one hand within Ukrainian families, clear pressure began to arise upon the marital choices of the young, on the other hand, the entire community had worked out a series of strategies aimed at helping to achieve the behaviour patterns expected by the Ukrainian group.

Keywords: Ukrainians in Poland, Ukrainian minority, Polish-Ukrainian borderlands, Biały Bór, the Western Territories, the Recovered Territories, Operation “Vistula”, endogamy, mixed marriage.

Funkcjonując¹ od ponad dekady w środowisku mniejszości ukraińskiej w Białym Borze², wielokrotnie byłem świadkiem i uczestnikiem spotkań towarzyskich, w trakcie których rozmówcy poruszali tematykę związaną z relacjami damsko-męskimi swych dzieci lub przyjaciół budujących związki z płcią przeciwną. Nierzadko przy okazji wspomnianych sytuacji padało niemal sakramentalne pytanie: *Swij?* (pol. swój)? W tym słowie i jakże krótkim pytaniu kryje się jeden z ważniejszych i kluczowych problemów dotyczących przynajmniej części środowiska ukraińskiej mniejszości narodowej. Pytanie o to, kogo wybrać na partnera i potencjalnego małżonka, jest dość częste w różnych społecznościach i od dawna zwraca uwagę antropologów. Nie inaczej jest także w przypadku członków wspomnianej społeczności. Problem, kogo dana osoba może lub powinna wybrać sobie za partnerkę bądź partnera, jest problemem pojawiającym się w bardzo wielu ukraińskich rodzinach. Często preferencje rodziny młodego człowieka są dość jasno i klarownie artykułowane i w mojej ocenie w grupie tej daje się wyraźnie zauważyć preferencję endogamii, czyli wzorca, w myśl którego członkowie grupy powinni dobierać małżonków z własnej wspólnoty (Szynekiewicz 1987: 75; Zonabend 2008: 348).

Choć na temat polsko-ukraińskich małżeństw pisałem już w przeszłości (Kosiek 2008), to od tego czasu moje obserwacje i osobiste doświadczenia zdecydowanie poszerzyły perspektywę oglądu omawianego problemu. W prezentowanym artykule chciałbym spojrzeć na postulowany model zawierania małżeństw obecny, od czasu wysiedlenia na Pomorze Zachodnie w 1947 roku, w społeczności ukraińskiej z Białego Boru i okolic i skonfrontować go z wzorcami z przeszłości. Pragnę także podjąć próbę zastanowienia się nad przyczynami i skutkami zmian w tej materii. Piszę o zmianach, gdyż uważam, że w poruszonym temacie doszło do wyraźnych przekształceń w ciągu XIX–XXI wieku. Do II wojny światowej małżeństwa mieszane występowały powszechnie na pograniczu polsko-ukraińskim i był to model bardzo często realizowany, zwłaszcza w małych społecznościach lokalnych. Jednocześnie w nieco mniejszym stopniu dotyczył on środowisk inteligencji zaangażowanej w działalność społeczno-polityczną o charakterze ukraińskim. Po wysiedleniu ludności ukraińskiej z Polski południowo-wschodniej na tak zwane Ziemie Odzyskane wcześniejsza popularność i akceptacja tego typu związków zostały ograniczone i w społeczności ukraińskiej, już nie tylko wśród

¹ Szerzej na temat źródeł, formy i konsekwencji, także metodologicznych i etycznych na gruncie etnologii, mojego zanurzenia w społeczność ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce piszę w tekście mającym się wkrótce ukazać (Kosiek, w druku).

² Artykuł w głównej mierze dotyczy postulowanego wzorca zawierania małżeństw obecnego w ukraińskiej społeczności z Białego Boru i okolicznych miejscowości. Niemniej w wzorcu małżeństw endogamicznych spotkałem się także w kontaktach z przedstawicielami mniejszości ukraińskiej z innych środowisk Pomorza Zachodniego, Warmii i Mazur czy Podkarpacia. Moich doświadczeń z Białego Boru i innych miejscowości nie traktuję jako podstawy do szerszego wnioskowania i uogólnienia na temat wzorców funkcjonujących w całej grupie. Wymagałoby to szerszych badań w zdecydowanie bardziej zróżnicowanych środowiskach.

działaczy i elit, zaczął dominować model, w myśl którego Ukraińcy, przynajmniej ci z Białego Boru i okolic, powinni dążyć do endogamii.

Prezentowany tekst powstał na podstawie z jednej strony analizy wybranej literatury, z drugiej zaś krótkotrwałych badań prowadzonych od 2005 roku w Białym Borze³. Te drugie, poprzez moje własne małżeństwo i wżenie się w społeczność ukraińską, zostały zdecydowanie wzbogacone przez dziesiątki obserwacji i interakcji zarówno w społeczności wspomnianego miasteczka, jak i z osobami ukraińskiego pochodzenia z innych miejscowości. W kontekście mojego funkcjonowania w społeczności ukraińskiej zastanawiam się, czy można je określić mianem obserwacji uczestniczącej. Z jednej strony wydaje się, że moja obecność w grupie spełnia w dużym stopniu podręcznikowe definicje techniki jakże mocno utożsamianej z antropologią (Eller 2012: 60; Agrosino 2010: 48–49). Z drugiej jednak strony obserwacja uczestnicząca jest techniką badawczą intencjonalną, regularną i nastawioną na szukanie odpowiedzi na stawiane pytania badawcze. Moje obserwacje mają zaś inne źródła, związane z bardziej lub mniej regularnymi odwiedzinami przyjaciół, a potem rodziny, przy okazji urlopów lub świątecznych wyjazdów⁴, a niebędące konsekwencją prowadzonych badań. Ponieważ zdecydowana większość, z wyjątkiem wspomnianych wyżej badań, moich pobytów w Białym Borze nie miała charakteru naukowego, muszę wyraźnie zaznaczyć, że doświadczenia i obserwacje nie były rejestrowane w sposób systematyczny, jak ma to miejsce w standardowym projekcie badawczym. Stało się to dlatego, że moje bycie wewnątrz grupy ukraińskiej nie jest badaniem, ale moim życiem codziennym. Poznając odmienność poprzez zanurzenie w grupie, siłą rzeczy doświadczałem i byłem obserwatorem wielu sytuacji, które wzbudzały moje zainteresowanie i mnie intrygowały. Choć nie notowałem moich obserwacji, co wynikało między innymi z pewnych dylematów etycznych, to jednak część z nich zapamiętałem lub stale ich doświadczam. Te niezapisane doświadczenia tworzą z kolei swojego rodzaju *headnotes* (Ottenberg 1990: 139–160) zakodowane w mojej głowie. Wspomnienia zapisujące się w pamięci etnografa bywają równie ważne jak notatki terenowe

³ W 2005 r. w Białym Borze zbierałem materiały do pracy licencjackiej poświęconej małżeństwom mieszanim. Udało mi się wówczas przeprowadzić dwadzieścia dwa wywiady kwestionariuszowe i cztery rozmowy swobodne, a w gronie moich rozmówców znalazły się zarówno osoby deklarujące się jako Ukraińcy, jak i Polacy. Rozmowy przeprowadziłem także z osobami, które same tworzyły małżeństwa mieszane i które opowiadały o własnych doświadczeniach w tej materii. W 2015 r. w ramach Grantu Oral History, przyznanego przez wrocławski Ośrodek Pamięć i Przyszłość, zebrałem piętnaście wywiadów biograficznych z bezpośrednimi uczestnikami powojennych wysiedleń z Polski Południowo-Wschodniej. W 2016 r. z kolei brałem udział w badaniach realizowanych w ramach grantu *Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych (Polska-Ukraina)* (Nr projektu 2011/03/B/HS3/00341) pod kierownictwem prof. Magdaleny Zowczak, w ramach których przeprowadziłem kolejnych sześć wywiadów z osobami z środowiska ukraińskiego.

⁴ W ciągu ponad dekady funkcjonowania w Białym Borze miałem okazję zamieszkiwać w tym miasteczku przez kilkanaście miesięcy w latach 2010–2011 r.

czy zapisane wywiady-rozmowy. Nierzadko *headnotes* pozwalają na odtwarzanie kontekstu interakcji, uruchamiają emocje, pozwalają zrozumieć obserwowaną i doświadczaną rzeczywistość. Także w moim przypadku – uczestnictwa w życiu ukraińskiej społeczności – wiele *headnotes* z czasem staje się ważnymi na gruncie moich zawodowych wyzwań.

Artykuł ten, choć koncentruje się na zagadnieniu polsko-ukraińskich małżeństw mieszanych, dotyczy również, przynajmniej częściowo, procesu asymilacji dotyczącej ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce i prób jej przeciwdziałania. Mowa tu z jednej strony o zaplanowanej przez władze Polski, w ramach akcji „Wisła”, przymusowej asymilacji mającej na celu doprowadzenie do ostatecznego rozwiązania problemu ukraińskiego w Polsce (Snyder 2003). Z drugiej zaś o asymilacji współczesnej, zachodzącej nawet w dobie polityki poszanowania dla mniejszości narodowych w Polsce. Przez pryzmat małżeństw mieszanych staram się pokazać, w jaki sposób i pod wpływem jakich czynników zmieniało się podejście ludności ukraińskiej do tego typu związków, jak również w jaki sposób wypracowano wzorzec endogamiczny oraz jak starano i stara się go realizować także współcześnie.

Przeszość

W literaturze poświęconej polsko-ruskiemu/ukraińskiemu pograniczu często można natrafić na kategorię „małżeństwo mieszane”. Ma to być „właściwa dla pograniczy etnicznych i kulturowych instytucja związków międzyobrzędkowych” (Benewiat, Budzyński 2003: 205). Małżeństwa prawosławno-katolickie na polsko-ruskim pograniczu zawierano już od średniowiecza. Do czasów przystąpienia prawosławnych diecezji galicyjskich do unii brzeskiej (1596 r.), co nastąpiło dopiero na początku XVIII wieku⁵, wymagano, aby przy zawieraniu małżeństwa przez wiernych Kościoła katolickiego i prawosławnego jedno z małżonków przyjmowało wiarę drugiego. Najczęściej zmiana dotyczyła małżonka, który reprezentował wyznanie mniej powszechne w danej okolicy. W ten sposób, jak twierdzi Włodzimierz Osadczy (2011: 156), na obszarze galicyjskim postępował proces rutenizacji. Przystąpienie hierarchów prawosławnych z diecezji galicyjskich do unii, zdaniem historyków, zmieniło sytuację i wydatnie wpłynęło na wzrost liczby małżeństw mieszanych już nie między wiernymi dwóch odrębnych Kościołów, ale między wiernymi dwóch różnych obrzędów w obrębie jednego Kościoła katolickiego. W świetle ich badań na przełomie XVIII i XIX wieku międzyobrzędkowe małżeństwa mieszane stały się zjawiskiem powszechnym na pograniczu polsko-ukraińskim. Potwierdzają to badania demograficzne historyków zajmujących się

⁵ Należy pamiętać, że prawosławne eparchia przemyska i lwowsko-halicka nie przystąpiły do unii brzeskiej w 1596 r., ale dopiero odpowiednio w latach 1692 i 1700.

tym obszarem. Dla przykładu można wspomnieć o społeczności Ujkowic, wioski leżącej pod Przemyślem, w której w latach 30. XIX wieku liczba małżeństw międzyobrzędkowych sięgnęła 50% (Budzyński 1993: 383–395). Również w drugiej połowie XIX wieku trend dotyczący małżeństw mieszanych nie tracił na sile. Przykładem może być podsanocka Hoczew, w której w latach 1867–1890 w tamtejszym kościele rzymskokatolickim odnotowano 68 ślubów, w tym 31 zawartych między łacinnikiem i unitą. Dodatkowo w tym okresie źródła odnotowują 28 ślubów w cerkwi greckokatolickiej z udziałem rzymskiego katolika (Benewiat, Budzyński 2003: 206). Z kolei w nieodległym Baligrodzie w latach 1872–1881 w tamtejszej parafii rzymskokatolickiej na 42 zawarte śluby 16 było ślubami między łacinnikiem a unitą (Barzycki 1989: 69)⁶. Podobnie kwestia ta wyglądała w stołecznym wówczas Lwowie, gdzie w drugiej połowie XIX wieku odsetek małżeństw mieszanych wahał się od 30 do 60% (Hrycak 2010: 317). Także w pierwszych dekadach XX wieku, czyli w czasach, gdy polski i ukraiński nacjonalizm były już wyraźnymi ruchami społecznymi w Galicji, liczba małżeństw mieszanych była stale duża. Franciszek Bujak (1908: 80) wyliczał, że wśród wszystkich małżeństw zawieranych przez grekokatolików 20% stanowiły małżeństwa z katolikami rzymskimi. Dużą popularność związków międzyobrzędkowych w okresie międzywojennym odnotował również w Przemyślu Juraj Buzalka (2007: 37). Na powszechność polsko-ukraińskich małżeństw wskazują także liczne wywiady, w tym wywiady biograficzne, zbierane przeze mnie w ramach różnych projektów badawczych dotyczących obecnych i byłych mieszkańców polsko-ukraińskiego pogranicza. Temat mieszanych małżeństw i rodzin pojawiał się w zdecydowanej większości z przeprowadzonych rozmów i niemal każdy z moich rozmówców wspominał o mieszanych małżeństwach w swojej bliskiej lub dalszej rodzinie.

Powszechność małżeństw międzyobrzędkowych oraz współistnienie dwóch obrzędów katolickich na jednym obszarze wymagały od instytucji Kościoła wypracowania prawnych regulacji. Według Osadczego (2011: 159–160) źródła przyjętych rozwiązań na pograniczu polsko-ukraińskim, wypracowanych przez rzymskokatolickiego arcybiskupa Jana Skarbka, należy szukać jeszcze w XVII-wiecznych przepisach zaproponowanych przez Stolicę Apostolską. W opracowanym przez wspomnianego arcybiskupa dokumencie z 1714 roku, regulującym wzajemne stosunki i zasady funkcjonowania między rzymskimi katolikami i grekokatolikami w diecezji lwowskiej, pojawiło się kilka artykułów dotyczących małżeństw mieszanych (Fenczak 1990: 174–178). W myśl przyjętych przepisów księża zostali zobligowani do nieudzielania chrztów dzieciom z rodzin o innym obrzędku. Kolejny z zapisów wskazywał zasadę, zgodnie z którą chrzest dziecka z małżeństwa mieszanego miał się odbywać w obrzędku „ojców”. Przy

⁶ Autor w swej pracy w interesującym mnie temacie małżeństw mieszanych podaje tylko dane dotyczące parafii rzymskokatolickiej. Należy domniemywać, że śluby mieszane musiały być zawierane także w licznych parafiach greckokatolickich znajdujących się w granicach baligrodzkiej parafii rzymskokatolickiej.

czym August Fenczak (1990: 174) zaznacza, że duchowieństwo greckokatolickie od drugiej połowy XVIII wieku rozumiało zapis ten następująco: córki należy chrzczyć w obrządku matki, a synów w obrządku ojca. Kwestia małżeństw mieszanych pojawiła się w dokumencie Skarbka także w kontekście zasad udzielania sakramentu ślubu. Arcybiskup nakazywał, aby do sakramentu małżeństwa dochodziło przed proboszczem parafii, do której należała panna młoda, a w nowo powstałej rodzinie każdy ze współmałżonków miał pozostawać przy swoim dotychczasowym obrządku, w którym był ochrzczony. Z czasem jednak, gdy coraz wyraźniej zaczął się rysować konflikt między społecznościami polską i ukraińską, podejście lokalnego Kościoła rzymskokatolickiego w Galicji uległo pewnym modyfikacjom (Osadczy 2011: 161). W kontekście małżeństw mieszanych zaczęto promować podejście ferujące obrządek łaciński. Jednym z przykładów wspomnianego zjawiska było to, że osoba ochrzczona u łacinników po zawarciu małżeństwa z unitą nie mogła przyjąć jego obrządku. W drugą stronę nie stawiano w tej materii żadnych przeszkód, choć po ewentualnej śmierci współmałżonka osoba przechodząca na obrządek łaciński nie mogła wrócić do obrządku wschodniego. Ostatecznie zagadnienie relacji międzyobrzędkowych w Galicji rozwiązał dokument *Concordia*, powstały wskutek wypracowanego przez hierarchów łacińskiego i greckokatolickiego porozumienia. Został on zatwierdzony przez biskupa Rzymu w 1863 roku i tym samym stał się częścią prawa kościelnego. Zaprowadzone przepisy nie różniły się od tych wypracowanych jeszcze przez arcybiskupa Skarbka. Jedyna różnica polegała na tym, że wcześniej rozwiązania dotyczyły nominalnie jedynie łacinników z diecezji lwowskiej, a dokument zatwierdzony przez papieża zaczął obowiązywać oba obrządki w całej Galicji (Osadczy 2011: 161–162).

Naszkieowany powyżej obraz, wskazujący na powszechność małżeństw mieszanych na pograniczu polsko-ukraińskim, może tworzyć przekonanie o niemal idyllicznym stanie relacji obu grup. Nie jest to jednak pełna odsłona stosunków między obiema społecznościami. Wydaje się, że wzajemna otwartość i akceptowalność małżeństw mieszanych dotyczyły w głównej mierze „zwyczajnych” ludzi z lokalnych wspólnot. Inaczej rzecz się miała z przedstawicielami elit i ludzi aspirujących do nich. Były to środowiska z wyraźniejszymi, czy inaczej mówiąc: akcentowanymi, tożsamościami etnicznymi, ale także klasowymi. Na obecność tych pierwszych zapewne miał wpływ rodzący się w XIX wieku na linii polsko-ukraińskich stosunków konflikt między rywalizującymi ruchami narodowymi. Małżeństwa mieszane dla środowisk zaangażowanych w budowanie tożsamości ruskiej/ukraińskiej zaczęły stanowić problem i zagrożenie dla „budzącego” się narodu. Inteligencja ruska/ukraińska dała temu wyraz na przykład w powstającej w tym czasie literaturze. Katarzyna Glinianowicz (2015: 87–117) pokazuje, że obraz małżeństw mieszanych, zwłaszcza Rusinów z Polkami, w XIX-wiecznej literaturze był jednoznacznie negatywny. Polskie bohaterki ze stronic ówczesnej prozy to dwulicowe uwodzicielki, czyhające na majątek Rusina lub wykorzystujące jego chęć awansu społecznego i tworzące sposobność do jego akulturacji z polską kulturą

i polskim środowiskiem. Jednocześnie one same często wzgardzają ruską kulturą i samymi Rusinami. Literackie postacie Polek to najczęściej kobiety o szlacheckich korzeniach, będące wyobrażeniem polskiej dominacji i jednoczesnego strachu przed marginalizacją oraz osłabieniem ukraińskiej tożsamości kulturowej i narodowej. W innym miejscu wspomniana autorka, analizując romanse przeznaczone dla młodych Rusinek/Ukrainek, córek kleru greckokatolickiego, czyli ówczesnej elity (Glinianowicz 2019), pokazuje, że w drugiej połowie XIX wieku w badanym środowisku funkcjonował już wzór endogamii. Miał on za zadanie umacniać kulturową odmienność środowiska ruskiego i przeciwdziałać procesom polonizacji, którym wydatnie sprzyjać miały małżeństwa mieszane. Z kolei Olga Linkiewicz, dostrzegając powszechność małżeństw mieszanych w środowiskach wiejskich na pograniczu polsko-ukraińskim w okresie międzywojennym (2018: 71–75), jednocześnie pokazuje, że małżeństw z ludnością ukraińską, w większości chłopską, unikali przedstawiciele drobnej szlachty (Linkiewicz 2018: 98–101). Choć w okresie międzywojennym konflikt między Polakami i Ukraińcami nabrał wyraźnego charakteru, to w wiejskich społecznościach lokalnych, przynajmniej w granicach dzisiejszego województwa podkarpackiego, małżeństwa mieszane nadal były popularne (Kosiek 2008).

Po II wojnie światowej

Omówioną powyżej sytuację bardzo wyraźnie przeorientowała II wojna światowa i jej następstwa. Przede wszystkim w wyniku wojny zmieniły się granice Polski, która utraciła na rzecz ZSRR dawne wschodnie województwa. W konsekwencji w granicach powojennego państwa polskiego zostały stosunkowo niewielkie obszary, na wschodzie i południu, zamieszkałe przez ludność ukraińską. Jeszcze przed ostatecznym zakończeniem wojny ludność ta została objęta akcjami deportacyjnymi. Pierwsza z nich, określana mianem akcji wymiany ludności między Polską a Ukraińską Socjalistyczną Republiką Radziecką, przeprowadzona została w latach 1944–1946. W jej wyniku z obszarów objętych akcją wysiedlono do 500 tysięcy osób (Pisuliński 2017: 540). Druga masowa deportacja, znana jako akcja „Wisła” z 1947 roku, objęła pozostałe osoby ukraińskiego i łemkowskiego pochodzenia oraz rodziny mieszane z Polski Południowo-Wschodniej, łącznie ponad 140 tysięcy osób (Hałagida 2003: 35). W jej wyniku mieszkańcy południowo-wschodnich województw Polski zostali przymusowo wysiedleni na tak zwane Ziemię Odzyskane na zachodzie i północy powojennej Polski.

Z punktu widzenia moich rozważań o małżeństwach mieszanych akcja „Wisła” była bardzo istotnym wydarzeniem. Przede wszystkim w wyniku operacji dokonano ostatecznej likwidacji małych wspólnot lokalnych tworzonych dotychczas przez ludność ukraińską i polsko-ukraińską w Polsce Południowo-Wschodniej. Zalecenia planistów akcji nakazywały konieczność maksymalnego rozproszenia prze-

siedlonych na Ziemiach Odzyskanych, tak aby w nowych miejscach zamieszkania ich liczba nie przekraczała 10% ogółu mieszkańców, co z kolei miało doprowadzić do szybkiej asymilacji ludności ukraińskiej i rozmycia się jej w grupie dominującej. Wysiedleni w większości trafili na wieś, jedynie niewielki ich procent zamieszkał w miastach. Podjęte działania miały na celu wynarodowienie i doprowadzenie do pełnej asymilacji ludności ukraińskiej (Drozd, Hałagida 1999: 9–11). Przyjęte przez władze wytyczne w bardzo wielu przypadkach doprowadziły do likwidacji dotychczasowych sieci związków rodzinno-sąsiedzkich. Wysiedleni w ramach akcji „Wisła” zazwyczaj trafiali do kilku czy nawet kilkunastu miejscowości, nierzadko w różnych częściach Ziemi Zachodnich. W konsekwencji przesiedleni znaleźli się także w totalnie obcym środowisku zdominowanym przez niejednorodną ludność polską (zob. Burszta 1967). Co więcej, ludność polska na Ziemi Zachodnie przyjeżdżała od 1945 roku, zajmując najlepsze gospodarstwa poniemieckie. Wysiedleni w akcji „Wisła” trafili natomiast jako ostatnia fala osadnicza, otrzymując często zniszczone i rozszabrowane domostwa po poprzednich mieszkańcach tych ziem. Nierzadko także z powodu braków odpowiedniej liczby domostw wysiedleni zmuszeni byli do dzielenia domów z innymi rodzinami. Przybyłym w ramach akcji „Wisła” towarzyszyło również antyukraińskie nastawienie ludności polskiej. Jej poglądy kształtowane były przez dwa czynniki. Pierwszym były przynoszone przez tak zwanych Zabuzan, czyli ludność polską wysiedloną między innymi na Ziemię Odzyskaną z obszarów przedwojennych wschodnich województw II RP, które po II wojnie światowej zostały wcielone do ZSRR, opowieści o czyszczeniach etnicznych na Wołyniu i w Galicji Wschodniej. Drugim elementem była zakrojona na szeroką skalę państwowa propaganda (Kmita 1997: 59–65), potęgująca poczucie wyobcowania w nowym środowisku i budująca w polskiej ludności strach i niepewność w stosunku do nowych sąsiadów. Poczucie alienacji pogłębiały również problemy językowe, gdyż wielu z przesiedlonych nie posługiwało się płynnie językiem polskim (Kosiek 2017: 67). Wszystkie te czynniki, a także przekonanie o tymczasowości wysiedlenia, doprowadziły z jednej strony do izolowania się ludności ukraińskiej od polskich sąsiadów (Drozd 1997: 57), ale z drugiej też do jej wewnętrznej integracji (Drozd, Hałagida 1999: 12), co w konsekwencji osłabiało zaplanowany przez polskie władze proces asymilacji.

Z moich badań wśród osób bezpośrednio doświadczonych wysiedleniami wynika, że poczucie obcości wobec społeczności polskiej było wyraźne i na tyle intensywne, iż wysiedleni w akcji „Wisła” zaczęli szukać kontaktów i budować bliskie relacje przede wszystkim z osobami o podobnych doświadczeniach. W wielu przypadkach doprowadziło to do tego, że młodzi zaczęli kierować się w swoich wyborach matrymonialnych zasadą doboru partnerów z własnej grupy, w myśl, że powinien to być *swój*. Wątro jednak zaznaczyć, że w kategorii „swoich” zaczęły się mieścić osoby, które przed wysiedleniami niekoniecznie byłyby tak zaklasyfikowane (por. Linkiewicz 2018: 89–92). Z moich rozmów wynika, że dla wysiedlonych na przykład z Rostocza Wschodniego czy Pogorza Przemyskiego

mieszkańcy Bieszczadów, *hirniaki*, *Lemki*, nie mieścili się w kategorii „swoich”. Po wysiedleniu jednak wspólnota losu, wyznania i bliskość językowa umożliwiły tym grupom wzajemne zacieśnienie kontaktów i integrację, a także wypracowanie strategii endogamii.

W pierwszych latach po wysiedleniu, gdy obowiązywał niemal bezwzględny zakaz przemieszczania się ludności ukraińskiej (Hałagida 2003: 49), dążenie do endogamii siłą rzeczy było ograniczone do miejsca zamieszkania i sąsiednich miejscowości. Z moich badań w Białym Borze i okolicznych miejscowościach (np. Kołtki, Stępień, Bielica, Drzonowo, Grabowo, Dyminek) wynika, że niemal do każdej z tych wsi trafiało co najmniej po kilka rodzin ukraińskich, dzięki czemu młodzi ludzie mieli sposobność do wyborów matrymonialnych w obrębie własnej grupy. Wysiedleni w akcji „Wisła” w pierwszych latach swego pobytu na Ziemiach Zachodnich utracili możliwość korzystania z posługi Cerkwi greckokatolickiej, a wierni Cerkwi prawosławnej mieli w znacznej mierze ograniczony do niej dostęp. Nie odtworzono także szkolnictwa z językiem ukraińskim oraz uniemożliwiano wszelką aktywność kulturalną. Każda z tych przestrzeni życia społecznego mogła się stać potencjalną płaszczyzną rozwoju procesów integrujących społeczność i odbudowujących zerwane przez deportację więzi społeczne (Hałagida 2003: 52–54; Drozd, Halczak 2010: 181). Porozumiewanie się w języku ukraińskim, kontynuacja tradycji kulturowych i religijnych ograniczały się jedynie do przestrzeni prywatnej, do spotkań rodzinnych i sąsiedzkich (Drozd, Halczak 2010: 184), choć i tu ludność nie mogła czuć się w pełni bezpieczna, gdyż władze z pomocą siatki współpracowników i uprzedzonych polskich sąsiadów starały się kontrolować i ograniczać tego typu spotkania. Duże zmiany dla społeczności ukraińskiej w Polsce przyniosły lata 50. XX wieku. W tym czasie w niektórych miejscowościach na „Ziemiach Odzyskanych” pojawiły się pojedyncze punkty nauczania języka ukraińskiego (Drozd, Halczak 2010: 193–194) oraz zaczęto organizować pierwsze wspólnoty odprawiające nabożeństwa w obrządku greckokatolickim (Hałagida 2003: 95). W 1956 roku na fali poststalinowskiej odwilży powołano do życia Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (UTSK), które stało się jedynym reprezentantem interesów społeczności ukraińskiej w kontaktach z władzami. W kontekście poruszanego problemu zwłaszcza powstanie tej ostatniej organizacji z jej lokalnymi jednostkami przyczyniło się do integracji ponadlokalnej poszczególnych środowisk. UTSK umożliwiało organizację większych i mniejszych festiwali kultury i zabaw tanecznych mających na celu podtrzymywanie i utrzymywanie elementów kultury ukraińskiej, ale także zacieśnianie więzi i budowanie kontaktów lokalnych i ponadlokalnych w obrębie społeczności ukraińskiej.

Dążenie do endogamii

Źródła obaw i niechęci wobec małżeństw mieszanych

Prowadząc badania do pracy licencjackiej w społeczności ukraińskiej z Białego Boru w 2005 roku, jak również ponad dekadę później w dwóch innych projektach, miałem okazję słyszeć od moich rozmówców o przyczynach niechęci do małżeństw polsko-ukraińskich. Osoby z najbardziej świadomej części środowiska ukraińskiego⁷ jako źródło nieprzychylności wobec tego typu związków wskazywały obawy przed asymilacją. Dla moich rozmówców asymilacja rozumiana jest w sposób potoczny jako proces osłabiania i rozmywania się grupy ukraińskiej wśród Polaków. Proces ten ma być ściśle związany z małżeństwami mieszanymi, które wydatnie doprowadzają do jej funkcjonowania i postępowania. Co ciekawe, w potocznym rozumieniu tej kategorii proces ten nie jest jednokierunkowy i może także dotyczyć Polaków wchodzących w związki małżeńskie z Ukraincami. Taki pogląd współgra z niektórymi koncepcjami naukowymi dotyczącymi kategorii asymilacji (Staszczak 1987: 45–47; Kubiak 2005: 29–36). W takiej sytuacji Polak integruje się z środowiskiem ukraińskim, uczy się w pewnym stopniu języka, uczestniczy w życiu religijnym i społecznym. W samym Białym Borze miałem okazję zaobserwować kilka tego typu przypadków.

Obawy, współgrające ze strachem przed asymilacją, wobec małżeństw mieszanych związane są także z przeświadczeniem, że każda kolejna rodzina mieszana może wydatnie wpływać na życie całej lokalnej społeczności. Swoje przekonania moi rozmówcy opierali na własnych długoletnich obserwacjach. Ich zdaniem w zdecydowanej większości polsko-ukraińskie małżeństwa zaczynają na co dzień funkcjonować bardziej w środowisku polskim niż ukraińskim. Istnieje przekonanie, że polski małżonek „ciągnie” bardziej do kościoła, do polskiej szkoły, a tym samym tego typu małżeństwo i jego potomstwo przestają zasilać grupę ukraińską. W konsekwencji przez pojawiające się kolejne małżeństwa mieszane traci lokalna

⁷ Roman Drozd i Bohdan Halczak (2010: 231), pisząc o współczesnym środowisku ukraińskim, dzielą je na trzy podstawowe grupy. Pierwszą, według obu historyków, tworzą „Ukraińcy o wysokim stopniu świadomości narodowej”, czyli ci, którzy są zaangażowani w działalność na rzecz swojej społeczności, znają swój ojczysty język i używają go oraz kultywują tradycje religijne. Drugą grupę stanowią osoby o „słabszej świadomości narodowej”, która przejawia się w rzadkim używaniu języka ukraińskiego oraz w praktykowaniu prawosławia lub obrządku greckokatolickiego. Ostatnią grupę mają tworzyć osoby pamiętające o swych korzeniach, ale w żaden sposób nieangażujące się i niekultywujące tradycji przodków. Podział proponowany przez autorów jest oczywiście niedoskonały, ale pokazuje pewne tendencje wewnątrz grupy osób o pochodzeniu ukraińskim. Z moich obserwacji wynika, że w obrębie jednej, nawet najbliższej, rodziny mogą zdarzać się osoby, które można by włączyć do każdej z wyróżnionych grup. Dodatkowo w społeczności można spotkać osoby, które na różnych etapach swego życia, wskutek podejmowanych decyzji, wędrują pomiędzy poszczególnymi grupami.

społeczność grekokatolików, jak również szkoła z ukraińskim językiem nauczania. Zwłaszcza w przypadku tej drugiej może mieć to daleko idące konsekwencje, włącznie z jej zamknięciem na skutek zbyt małej liczby uczniów.

Inna z obaw dotyczy braku akceptacji takich związków przez środowiska, z których pochodzą małżonkowie. Choć moi rozmówcy podkreślali, że problemy z akceptacją mogą pojawiać się po obu stronach – zarówno po stronie rodziny polskiej, jak i ukraińskiej – to na przestrzeni lat miałem sposobność obserwować sytuacje, gdy brak aprobaty dla planowanego lub już zawartego małżeństwa polsko-ukraińskiego wykazywała głównie strona ukraińska. Nie tylko zdarzało mi się słyszeć historie rodzin, które zrywały kontakty ze swoimi dziećmi na skutek ich wyborów matrymonialnych, ale także obserwowałem dylematy i rozterki rodzin, które dotknął ów problem. Rodzice takich osób nierzadko zaczynają się wstydzić zaistniałej sytuacji, gdyż środowisko nie pozostawia tego faktu bez „odpowiednich” krytycznych komentarzy, często wygłaszanych nie wprost. Małżeństwo mieszane ich potomstwa staje się dla nich pewnego rodzaju obciążeniem. Po cichu lub też nie, jeszcze przed ostatecznym zawarciem takiego małżeństwa, liczą na to, że „może się jeszcze rozejść”. Niektórzy z ich otoczenia starają się ich pocieszać, pokazywać pozytywne – w sensie te, które starają się uczestniczyć w życiu ukraińskiej społeczności – przykłady małżeństw mieszanych. Czasem jednak, choć nigdy wprost, diagnozuje się przyczyny zaistniałej i niechcianej sytuacji, najczęściej wskazując na współodpowiedzialność właśnie rodziców młodego człowieka, który związał się z Polakiem. Współwina może polegać na tym, że rodzice zawczasu nie zdecydowali się działać według strategii wypracowanych przez społeczność ukraińską, o których szerzej nieco niżej.

Problemy ze środowiskiem rodzinnym sygnalizowało wielu rozmówców, którzy sami tworzyli takie związki mieszane. Z ich opowieści wynikało, że ich rodziny, zarówno polskie, jak i ukraińskie, czasem podejmują próby ingerencji, sygnalizując lub zdecydowanie narzucając to, gdzie dane małżeństwo powinno wziąć ślub, czy w cerkwi, czy w kościele, w jakim obrzędzie ochrzcić dzieci, jakiego języka używać w domu i w komunikacji z małymi dziećmi czy do której szkoły posłać te ostatnie. Wydaje się, że właśnie próby ingerencji zewnętrznych rodzą najwięcej konfliktów w obrębie rodzin. Są one jednak rozwiązywane w sposób bardzo zindywidualizowany, zazwyczaj w zależności od siły charakterów osób z małżeństw mieszanych i członków ich rodzin.

Ważnym elementem budującym przestrzeń niechęci w stosunku do małżeństw mieszanych bywa także pamięć rodzinna. Po stronie ukraińskiej niemal wszyscy pochodzą z rodzin poprzemieszanych, a współcześnie mamy już do czynienia z drugim i trzecim pokoleniem osób urodzonych po akcji „Wisła”. Pamięć wysiedlenia, przekazywana zarówno w rodzinach, jak i w szerszym środowisku, to pamięć przymusowej deportacji, wyrwania z korzeniami ze zmitologizowanej przestrzeni Pogórza, Beskidów czy Roztocza. Nierzadko to także pamięć innych krzywd doznanych od Polaków, krzywd, które pojawiały się w kontekście wyro-

ków otrzymanych za domniemaną lub rzeczywistą współpracę z UPA i OUN, czy doświadczeń z obozu w Jaworznie⁸. Wszystkie te elementy powodują, że osoby z pokolenia, zwłaszcza pierwszego, doświadczonego bezpośrednio wspomnianymi krzywdami, przenoszą ich pamięć i żal na pokolenie swoich dzieci i starają się je „chronić” przed małżeństwami z Polakami.

Jak sądzę, warto zwrócić uwagę na to, że w wielu wywiadach o charakterze biograficznym pojawiały się wzmianki o licznych rodzinach mieszanych współtworzących społeczności lokalne jeszcze w czasach przed wysiedleniami. Wspomnienia dotyczące rodzinnych interakcji z Polakami z sąsiedztwa w południowo-wschodniej Polsce nie były obciążone negatywnymi emocjami. Żaden z moich rozmówców nie przedstawiał ich jako zagrożenia dla społeczności ukraińskiej w tym czasie, gdyż posiadanie w rodzinie kogoś o polskim pochodzeniu było niemalże normą, czymś zwyczajnym i powszechnym. Często jednak te same osoby, opowiadając o czasach po wysiedleniu i ich dostosowywaniu się do wyzwań Ziemi Zachodnich i Północnych, mówiły o konieczności zawierania małżeństw wewnątrz własnej grupy, o szukaniu „swoich”, podobnie jak oni doświadczonych akcją „Wisła”. Gdy moi rozmówcy wspominali o tych, którzy mimo pochodzenia ukraińskiego weszli w małżeństwa z Polakami, zaznaczali, że był to element osłabiający ich społeczność, a osoby te z czasem całkowicie zniknęły ze środowiska, przestawały uczestniczyć w życiu cerkwi, w spotkaniach towarzyskich lub nawet ostentacyjnie wypierały się swego pochodzenia.

Zapewne przynajmniej u części czytelników może się pojawić pytanie o wymiar statystyczny omawianego zjawiska. W czasie badań do licencjatu z 2005 roku nie udało mi się dotrzeć do zestawień pokazujących liczbę małżeństw mieszanych. Nigdy później także nie zastanawiałem się nad tym, dopiero pisząc prezentowany tekst, pokusiłem się o zdobycie tego typu informacji. Są one jednak tylko częściowe i pokazują dane jedynie z parafii greckokatolickiej w Białym Borze, a przecież małżeństwa mieszane zawierane są również w tamtejszej parafii rzymskokatolickiej. Co więcej, w dobie wzrostu mobilności ludzi młodych związanej z podejmowaniem studiów czy pracy zawodowej poza Białym Borem w statystykach tych nie sposób uchwycić wszystkich osób, które choć wyrosły w omawianym środowisku, to jednak z niego wyjechały. Według pozyskanych informacji, udzielonych mi przez obecnego parocha cerkwi greckokatolickiej, na 46 ślubów zawartych w latach 1959–1963 w tamtejszej parafii tylko 2 były ślubami par mieszanych. Natomiast w latach 2009–2013 na 23 śluby 12 było ślubami par mieszanych. Te fragmentaryczne dane sygnalizują, że polsko-ukraińskie małżeństwa

⁸ 23 kwietnia 1947 r. Biuro Polityczne PPR podjęło decyzję o kierowaniu do Centralnego Obozu Pracy w Jaworznie osób ukraińskiego i łemkowskiego pochodzenia podejrzewanych o współpracę z Ukraińską Powstańczą Armią i Organizacją Ukraińskich Nacjonalistów. W konsekwencji do obozu w latach 1947–1949 trafiły prawie 4 tysiące osób, w tym kobiet, księży greckokatolickich i prawosławnych. W obozie panowały fatalne warunki oraz terror psychiczny i fizyczny. W ich konsekwencji w obozie zmarło około 160 osób ukraińskiego pochodzenia (Motyka 2011: 429–432).

z czasem zaczęły być coraz popularniejsze. Wskazywać to może z jednej strony na postępującą rzeczywiście asymilację, już nie przymusową, jak w czasach po wysiedleniach akcji „Wisła”, ale z drugiej strony także na ograniczoną skuteczność tendencji endogamicznych obserwowanych przeze mnie w grupie ukraińskiej.

Podsumowując, można wskazać, że w środowisku ukraińskim, w którym prowadziłem badania, ale również którego w pewnym sensie jestem częścią, w spojrzeniu na małżeństwa mieszane dominuje obawa utraty, dla cerkwi – wiernego i jego rodziny, dla ukraińskiej szkoły – potencjalnego ucznia, dla społeczności ukraińskiej – jednego z Ukraińców. Iuliia Buyskykh, prowadząc swoje badania na współczesnym pograniczu polsko-ukraińskim w Przemysłu, Kalwarii Paclawskiej i okolicach wskazuje, że w kontekście małżeństw mieszanych tamtejszym środowiskom też towarzyszy obawa. Jej źródłem nie jest jednak to, że młodzi wybierają małżonków z innej społeczności narodowej, ale to, że są to osoby innego obrządku lub innej wiary, co w konsekwencji grozi tym, iż po zawarciu takiego związku ich dzieci mogą odejść od religii swych rodziców (2018: 79).

Strategie wyborów matrymonialnych

Same oczekiwania, nakazy, prośby oraz groźby rodziców i bliskich są tylko jednym z aspektów mających nakłonić młodych ludzi do odpowiednich wyborów matrymonialnych. Obserwując środowisko ukraińskie od ponad dekady, nie tylko jako etnograf przy okazji badań, ale przede wszystkim jako osoba zanurzona w nim poprzez przyjaźnie i własny wybór małżeński, dostrzegam różnego rodzaju strategie służące temu, aby młodzież ukraińska dobierała sobie partnerów z własnej grupy. Pomocne temu są działania realizowane w kilku przestrzeniach. Po pierwsze, w środowisku takim jak Biały Bór dzieci z ukraińskich rodzin oraz z rodzin mieszanych, które nie stronią od ukraińskiego środowiska, już od małego angażowane są w życie rówieśnicze w obrębie własnej grupy. Co prawda w miasteczku tym nie ma przedszkola ukraińskiego, ale dzieci ze wspomnianych rodzin miały okazję poznawać się i integrować w ramach kontaktów towarzyskich ich rodziców, a także przy okazji „mikołaja” – organizowanego w cerkwi oraz corocznych festiwalu lub innych cyklicznych wydarzeń przygotowywanych na przykład przez Związek Ukraińców w Polsce. Z czasem, gdy dzieci trafiały do szkoły podstawowej z ukraińskim językiem nauczania, proces ten siłą rzeczy postępował, gdyż w placówce uczyły się niemal wyłącznie ukraińskie dzieci⁹. Uczęszczanie do szkoły stwarzało dzieciom również możliwość uczestniczenia w dodatkowych zajęciach, z jednej strony pogłębiających znajomość tradycji ukraińskich (zespół

⁹ W ostatnim czasie do szkoły trafiło rodzeństwo z polskiej rodziny. Ich wybór był argumentowany tym, że uważali, iż w polskiej szkole poziom nauczania jest wyraźnie niższy niż w szkole z ukraińskim językiem wykładowania.

tańca, zajęcia teatralne przygotowujące dzieci na przykład do wertepu¹⁰), z drugiej zaś wpływających na wzmacnianie rówieśniczych relacji z koleżankami i kolegami nie tylko z własnej klasy, ale także z pozostałych klas szkoły podstawowej. Na dalszych etapach edukacji w gimnazjum, a zwłaszcza w szkole średniej, procesy te były kontynuowane i wzmacniane. W ich zakres z czasem włączone zostały również grupy ukraińskich rówieśników z innych miejscowości z ukraińskimi szkołami średnimi (Górowo Iławieckie, Legnica, Przemyśl). Działo się tak poprzez wzajemne spotkania i uczestnictwo w festiwalach, odwiedziny uczniów między szkołami. Strategia ta powodowała, że część ukraińskich dzieci do czasu ukończenia szkoły średniej funkcjonowała przede wszystkim w środowisku ukraińskich rówieśników. W nim znajdowała przyjaźnie i pierwsze miłości.

Oczywiście nie cała ukraińska młodzież w Polsce ma możliwość uczestniczenia w opisanych wyżej działaniach edukacyjnych. Dlatego innym elementem służącym do budowania relacji wewnątrz grupy młodych ludzi ukraińskiego pochodzenia były różnego rodzaju obozy, organizowane między innymi przez Płast – ukraińską organizację skautową, Sareptę – Bractwo Młodzieży Greckokatolickiej, Rajd Karpaty¹¹. Każdy z tych obozów przyciąga dzieci i młodzież z różnych środowisk ukraińskich i pozwala na wewnętrzną integrację grup rówieśniczych.

Ważnym elementem strategii matrymonialnych ukraińskiej społeczności były także liczne festiwale ukraińskiej kultury oraz dziesiątki lokalnych zabaw tanecznych¹². Oczywiście roli festiwali nie można sprowadzić tylko do wspomnianego wymiaru, ale kontakty nawiązywane przy okazji tych imprez pozwalały na poznanie rówieśników pochodzących z różnych zakątków Polski i jednocześnie przynależących do ukraińskiej społeczności. Wśród cyklicznych festiwali, które kierowane były do młodzieży lub w których głównymi uczestnikami byli młodzi ludzie pochodzenia ukraińskiego, należy wymienić coroczny JarmaRock w Gdańsku, zapoczątkowany jeszcze w latach 70., oraz Łemkowską Watrę w Zdyni, której korzenie sięgają lat 80. Obok wspomnianych, na początku XXI wieku odbywało się dużo więcej cyklicznych imprez, które przyciągały młodzież ukraińską z całej Pol-

¹⁰ Wertep to rodzaj nawiązującego do narodzenia Jezusa Chrystusa ludowego przedstawienia odgrywanego w okresie Bożego Narodzenia. W Białym Borze i okolicach co najmniej od lat 70. XX w. tak zwana kawalerka w okresie bożonarodzeniowym zachodziła z kołędami do ukraińskich domów. Później w latach 90. XX w. i w pierwszej dekadzie XXI w. wertep organizowały szkoła podstawowa i liceum ogólnokształcące z ukraińskim językiem nauczania w Białym Borze. Dzieci z występami odwiedzały domy miejscowych Ukraińców, młodzież z wertepem jeździła zaś po całym Pomorzu, odwiedzając miejscowości, w których mieszkają społeczności ukraińskiego pochodzenia.

¹¹ W ramach Rajdu Karpaty, zapoczątkowanego w 1976 r., młodzież ukraińska z Polski wędrowała szlakami Beskidu Niskiego i Bieszczadów, odwiedzając ziemię, z której wysiedlono ich przodków w ramach akcji „Wisła”.

¹² Uwagi dotyczące festiwali ukraińskich oparte są na obserwacji, w tym uczestniczącej, realizowanej ponad dekadę temu. Z moich ostatnich rozmów wynika, że część festiwali przestała funkcjonować, inne z kolei przestały być imprezami organizowanymi przez społeczność ukraińską i stały się wydarzeniami gminnymi czy miejskimi. Niewątpliwie jest to ciekawy i dynamiczny wątek polsko-ukraińskich relacji, który wymagałby pogłębienia badań.

ski (np. Watra w Bytowie, Watra w Głębocku, Na Iwana Kupałę w Kruklankach, Iwana Kupała w Posadzie Rybotyckiej czy Dni Kultury nad Osławą w Mokrem).

Uzupełnieniem festiwali były i są nadal liczne zabawy taneczne, w tym zwyczajowe małanki¹³, czyli zabawy noworoczne, oraz ostatki. Były one organizowane w niemal każdej miejscowości, w której funkcjonuje nieco większe skupisko ludności ukraińskiej. Zazwyczaj w zabawach tego typu licznie bierze udział młodzież studencka, nierzadko specjalnie przyjeżdżająca na zabawę z odległych okolic. Co więcej, na tego typu zabawach tanecznych, przynajmniej w przeszłości, pojawiały się grupy ponad trzydziestoletnich kawalerów szukających okazji do poznania potencjalnych kandydatek na żony.

O znaczeniu wspomnianych festiwali i zabaw dla budowania tendencji do endogamii świadczą nie tylko moje obserwacje i znane mi przypadki osób, które poznawały się na nich, a potem z tego typu znajomości rozwijały się bliższe i dłuższe relacje, ale także słyszane charakterystyczne wypowiedzi pojawiające się wśród Ukraińców. Waga festiwali i zabaw tanecznych była przytaczana przy okazji rozmów o osobach, którym groziło tak zwane staropanieństwo i starokawalerstwo, oraz osobach wchodzących w związki małżeńskie z Polakami. W tym kontekście miałem sposobność wielokrotnie usłyszeć pytania typu: Czy on nie jeździ na zabawy? Nie poznała nikogo innego, a przecież jeździła na tyle naszych imprez?

Podsumowanie

Dlaczego małżeństwa mieszane były tak popularne w przeszłości na pograniczu polsko-ukraińskim? Z jednej strony były one zjawiskiem wpisującym się w swojskość. Należy pamiętać, że często zawierano je z osobami z bliższego i dalszego sąsiedztwa. Swojskość dopuszczała różnorodnych sąsiadów, choć oczywiście nie wszystkich, czego przykładem byli Żydzi (zob. Cała 1992). Dopiero nacjonalizm polski i ukraiński, obecny już pod koniec XIX wieku, którego szczytowy okres przypadł na czasy międzywojnia i II wojny światowej, zaczął zmieniać ten wymiar rzeczywistości społeczności lokalnych na pograniczu (Linkiewicz 2018: 74–75) i różnicować dotychczasowych sąsiadów w kategoriach narodowych. Trzeba jednak podkreślić, że proces budowania społeczności etnicznych nie był do czasów deportacji ludności ukraińskiej z południowo-wschodniej Polski procesem zakończonym (Pasięka 2014: 232), a idee tożsamości narodowych, skonfliktowanych na poziomie elit, przez dłuższy czas nie docierały lub docierały w sposób ograniczony do lokalnych światów.

¹³ Podobnie jak w przypadku festiwali, także małanki w niektórych okolicach stały się imprezami już nie tylko dla Ukraińców, ale także dla ich polskich sąsiadów, a za organizację tych spotkań odpowiadają niekiedy lokalne władze.

Upowszechnienie się dążenia do endogamii, obecnego w pewnym zakresie już wcześniej wśród elit, w grupie ukraińskiej nastąpiło niejako jako odpowiedź na nową sytuację społeczną, w nowych miejscach zamieszkania i w nowych społecznościach sąsiedzkich na Ziemiach Zachodnich. Rozwój tendencji do małżeństw w obrębie własnej grupy stał się reakcją na stygmatyzację negatywnymi stereotypami przez nowych sąsiadów. O ile przed wysiedleniem Polacy z sąsiedztwa byli bliskimi, członkami rodzin, nierzadko użytkownikami tego samego języka, jak również często tych samych świątyń, o tyle polscy sąsiedzi z Ziemi Zachodnich i Północnych byli „obcy”. Dążenie do endogamii stało się także odpowiedzią na zagrożenie przymusową asymilacją zaprojektowaną przez powojenne władze Polski oraz rozmyciem się w morzu kultury dominującej. Pojawienie się tej idei wskazuje również na wytworzenie się u wysiedlonych w akcji „Wisła” innego rodzaju tożsamości niż ta sprzed 1947 roku.

Na koniec warto zadać pytanie, na ile wypracowana przez społeczność ukraińską w Białym Borze i okolicach strategia była skuteczna i powszechna w całym ukraińskim środowisku. Z moich badań i obserwacji wynika, że zarówno po wysiedleniach, jak i bardziej współcześnie dążenie do endogamii miało ograniczony zakres. Wydaje się, że w przeszłości zasięg tej idei nie był mały, wszak dotyczył jednostek, które zostały wyrwane z ojcowizn, wrzucone w nowe warunki i otoczone nowymi, często nieprzyjaźnie, przynajmniej początkowo, nastawionymi sąsiadami. Z kolejnymi pokoleniami wysiedlonych proces wrastania w Ziemię Zachodnie postępował, a polskie otoczenie stawało się bliższe. Tym samym strategia endogamii zaczęła dotyczyć coraz bardziej osób o wyraźnie zarysowanej świadomości ukraińskiej, używających w życiu codziennym ukraińskiego, angażujących się w życie społeczności ukraińskiej i uczestniczących w nim. Ale nawet te osoby, gdy nie podejmują udziału w opisanej wyżej strategii polegającej na budowaniu relacji rówieśniczych w obrębie grupy ukraińskiej, nie są w stanie wymóc na swoich dzieciach oczekiwanych wyborów matrymonialnych. Z innej strony, część osób mimo dążenia do zachowania ciągłości grupy ma świadomość, że wybór na małżonka Ukrainca czy Ukrainki niekoniecznie decyduje o szczęśliwym małżeństwie, gdyż wspólne pochodzenie etniczne, religia i język ojczysty nie gwarantują odpowiedniej, trwałej więzi emocjonalnej między małżonkami.

Bibliografia

Agrosino M.

2010 *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa.

Barzycki A.

1989 *Dzieje parafii Baligród 1872–1939*, Lublin (praca magisterska).

- Benewiat R., Budzyński Z.
2003 *Ludność wsi Hoczew obrządku łacińskiego w latach 1867–1918 (w świetle ewidencji metrykalnej)*, w: Z. Budzyński (red.), *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski Południowo-Wschodniej*, t. 1, Rzeszów, s. 197–217.
- Budzyński Z.
1993 *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku: stan, rozmieszczenie, struktura wyznaniowa i etniczna*, t. I, Przemyśl–Rzeszów.
- Bujak F.
1908 *Galicja*, t. I: *Kraj, ludność, społeczeństwo, rolnictwo*, Lwów–Warszawa.
- Burszta J.
1967 *Kategorie ludności i ich typ kulturowy*, w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, W. Markiewicz, P. Rybicki (red.), Poznań, s. 132–177.
- Buyskykh I.
2018 *Forgive, Forget or Feign: Everyday Diplomacy in Local Communities Of Polish Subcarpathia*, „Journal of Global Catholicism”, vol. 2, issue 2, s. 56–87.
- Buzalka J.
2007 *Nation and Religion: The Politics of Commemoration in South-East Poland*, Berlin.
- Cała A.
1992 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa.
- Drozd R.
1997 *Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1947–1952* [w:] W. Mokry (red.), *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła” 1947 roku*, Kraków, s. 49–58.
- Drozd R., Halczak B.
2010 *Dzieje Ukraińców w Polsce w latach 1921–1989*, Warszawa.
- Drozd R., Hałagida I.
1999 *Ukraińcy w Polsce 1944–1989. Walka o tożsamość (Dokumenty i materiały)*, Warszawa.
- Eller J.D.
2012 *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków.
- Fenczak A.S.
1990 *Z dziejów inicjatyw polskich na rzecz uregulowania stosunków między obrządkami Kościoła katolickiego. Artykuły arcybiskupa Jana Skarbka z 1714 roku*, w: S. Stępień (red.), *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, Przemyśl, s. 167–180.
- Glinianowicz K.
2015 *Z cienia polskości. Ukraińska proza galicyjska przełomu XIX i XX wieku*, Kraków.
2019 *Ruska miłość w czasach autonomii galicyjskiej, czyli o romansach w bibliotekach greckokatolickiego duchowieństwa*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, nr 9(12), artykuł przyjęty do publikacji.
- Hałagida I.
2003 *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947–1957*, Warszawa.
- Hrycak J.
2010 *Prorok we własnym kraju. Iwan Franko i jego Ukraina (1856–1886)*, przeł. A. Kozieniowska-Bihun, A. Wylegała, Warszawa.
- Kmita M.
1997 *Propaganda antyukraińska i kształtowanie negatywnego stereotypu Ukraińca w czasach PRL*, w: W. Mokry (red.), *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła” 1947 roku*, Kraków, s. 59–73.

Kosiek T.

2008 „Wspólnota na różnicy budowana”. Kilka uwag etnologa o małżeństwach polsko-ukraińskich w Białym Borze, w: *Polska–Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne*, M. Buchowski (red.), Wrocław, s. 139–149.

2016 *Polacy i Żydzi Bieszczadów i Pogórza Przemyskiego w narracjach biograficznych osób wysiedlonych w Akcji „Wisła. Raport z badań*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne, t. 44, z. 1, s. 39–50.

2017 *Wybrane doświadczenia Ziemi Zachodnich w świetle narracji biograficznych osób wysiedlonych w akcji „Wisła” w 1947 r.*, „UR Journal of Humanities and Social Sciences”, nr 2(3), s. 53–73.

(w druku), *When „the Other” Becomes Someone Close... Ethnological Self-Reflections on Functioning in a Ukrainian Community in Biały Bór*, w: M. Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture: Poland/Ukraine*.

Kubiak H.

2005 *Asymilacja*, w: H. Kubiak et al. (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa, s. 29–36.

Linkiewicz O.

2018 *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym*, Kraków.

Motyka G.

2011 *Od rzezi wołyńskiej do Akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Kraków.

Osadczy W.

2011 *Międzyobrzędkowe małżeństwa mieszane na pograniczu polsko-ruskim w Galicji w świetle prawa kanonicznego*, „Rocznik Nauk o Rodzinie”, t. 3(58), s. 155–163.

Ottenberg S.

1990 *Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationship to the Text*, w: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Making of Anthropology*, Ithaca–London, s. 139–160.

Pasieka A.

2014 *Neighbors: About the Multiculturalization of the Polish Past*, „East European Politics and Societies and Cultures”, vol. 28, no. 1, s. 225–251.

Pisuliński J.

2017 *Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Polski do USRR w latach 1944–1947*, Rzeszów.

Snyder T.

2003 *Akcja „Wisła” a homogeniczność społeczeństwa polskiego*, w: J. Pisuliński (red.), *Akcja „Wisła”*, Warszawa, s. 49–54.

2009 *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1569–1999*, Sejny.

Staszczak Z.

1987 *Asymilacja kulturowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań, s. 45–47.

Szynkiewicz S.

1987 *Endogamia*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań, s. 75.

Zonabend F.

2008 *Małżeństwo*, w: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, przeł. K. Pawluś, Warszawa, s. 348–350.