

# FORUM POLSKO-UKRAIŃSKIE

**Magdalena Zowczak**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

[h.m.zowczak@uw.edu.pl](mailto:h.m.zowczak@uw.edu.pl)

ORCID: 0000-0003-4394-1612

## **TOŻSAMOŚCI, POGRANICZA, DIASPORY. BADANIA POLSKO-UKRAIŃSKIE W PROCESIE ZMIAN ANTROPOLOGICZNYCH PRAKTYK BADAWCZYCH**

### **Identities, Borderlands, Diasporas. Polish-Ukrainian Research in the Process of Changing Anthropological Research Practices**

**Streszczenie.** WPrzedstawiam historię i doświadczenia badań polsko-ukraińskich prowadzonych przez pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w Ukrainie oraz mniejszości ukraińskich w Polsce w latach 1996-2016 z perspektywy badaczki i organizatorki badań. Wspominam współpracę z ukraińskimi badaczami i instytucjami, problemy z nią związane, główne tematy projektów grantowych, oraz powiązany z badaniami

projekt dydaktyczny: laboratorium etnograficzne, które umożliwiło zaangażowanie w badania wielu grup studenckich i nawiązanie bliskich, nieraz trwałych kontaktów między studentami polskimi i ukraińskimi. Przedstawiam moją interpretację metody etnograficznej zakorzenioną w fenomenologii. Ukazuję zmiany w problematyce badań, wpisane w doświadczenia badawcze i zmieniającą się sytuację polityczną i kulturową. Odwołuję się przy tym do moich antycypujących doświadczeń dotyczących losów mniejszości ukraińskiej w okresie PRL. Przywołuję przykłady inspiracji literaturą historyczną i antropologiczną oraz własne doświadczenia i odkrycia, dotyczące tożsamości na pograniczach i w diasporach, postrzegane przede wszystkim z perspektywy kultury religijnej.

**Słowa kluczowe:** mniejszości etniczne i wyznaniowe, etnografia, laboratorium etnograficzne, kultura religijna

**Abstract.** I present the history and experiences of Polish-Ukrainian research conducted by employees of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Warsaw in Ukraine and Ukrainian minorities in Poland in the years 1996–2016 from the perspective of a researcher and research organizer. I recall the cooperation with Ukrainian researchers and institutions, the problems it addressed, the main topics of grant projects, as well as a related educational project: an Ethnographic Laboratory, which enabled the involvement of many student groups in the research and the establishment of close, sometimes lasting contacts between Polish and Ukrainian students. I present my interpretation of the ethnographic method rooted in phenomenology. I show changes in research issues, embedded in research experiences and the changing political and cultural situation. I refer to my anticipatory experiences regarding the fate of the Ukrainian minority in the period of the Polish People's Republic. I provide examples of inspiration from historical and anthropological literature, as well as my own experiences and discoveries regarding identity on borderlands and in diasporas, perceived primarily from the perspective of religious culture.

**Key words:** ethnic and religious minorities, ethnography, ethnographic laboratory, religious culture

## Organizacja badań i tematy projektów badawczych

Tak zwane badania „wschodnie” – za wschodnią granicą Polski – zainicjowane przez prof. Lecha Mroza, rozpoczęliśmy w czasach rozpadu ZSRR na Litwie w rejonie wileńskim, w lipcu 1990 roku, czyli w niespełna cztery miesiące po ogłoszeniu przez Litwę niepodległości (Zowczak 1991). Kontynuowaliśmy je w ramach dwóch projektów grantowych Profesora – „Polacy dawnych Kresów północno-wschodnich” (1991–1994) oraz „Kultura i tożsamość mieszkańców dawnych polskich Kresów wschodnich” (1997–1999), finansowanych przez Komitet Badań Naukowych. Badania te były zintegrowane z dydaktyką, prowadzone z kolejnymi grupami studenckimi oraz doktorantami. Środowiskami badanymi były, zwłaszcza w pierwszej fazie, społeczności polskie lub o polskich korzeniach. Staraliśmy się jednak poza nie wykraczać. Nie bez znaczenia była bariera językowa, chociaż w początkach naszych badań „wschodnich” język rosyjski mógł jeszcze służyć komunikacji jako *lingua franca*. Nie było to jednak potrzebne na Wileńszczyźnie, gdzie podstawowym językiem komunikacji był dla nas język polski.

W trakcie badań współpracowaliśmy z gospodarzami terenu: akademikami, nauczycielami, a także z innymi zainteresowanymi osobami, które pomagały nam organizować nasze praktyki terenowe. Przyjęliśmy zasadę, że piszemy w swoich językach ojczystych, podobnie było zazwyczaj w bezpośredniej komunikacji z akademikami. Od początku badań w Ukrainie studenci uczyli się języka ukraińskiego na uniwersyteckich lektoratach, przygotowując się do pracy w terenie. Mieszkaliśmy w szkolnych internatach, przy parafiach rzymskokatolickich bądź w prywatnych domach. Rozpoczynaliśmy badania wspólnie z badaczami i studentami ukraińskimi (z Lwowskiego Uniwersytetu im. Iwana Franki, potem z Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego w Winnicy im. Mychajła Kociubinskiego), tworząc grupy mieszane. Studenci ukraińscy mieli jednak z reguły własne kwestionariusze, dotyczące tradycji ludowej i folkloru. Toteż w kolejnych etapach badań polscy studenci zwykle działali samodzielnie. Skarżyli się na bardziej „zadaniowy” tryb prowadzenia wywiadów przez ukraińskich kolegów i brak czasu na pogłębioną, zindywidualizowaną rozmowę. Z czasem jednak dochodziło do porozumienia,

a kontakty towarzyskie okazywały się zazwyczaj trwalsze niż wspólne praktyki. Niektóre znajomości przetrwały do dziś, co uważam za istotny aspekt i wartość dodaną wszystkich naszych badań.

Dla mnie badania te stanowiły kontynuację prowadzonych w Polsce studiów religijności w ramach antropologii symbolicznej. Z czasem poszerzałam konteksty społeczne i poświęcałam więcej uwagi performatywnym aspektom religijnych fenomenów w myśl hasła Paula Rabinowa, że „wyobrażenia są faktami społecznymi”. Prowadziliśmy obserwacje i wywiady również wśród sąsiadów naszych Rozmówców, w różnych grupach wyznaniowych i etnicznych. Po badaniach na Litwie i Białorusi moja pierwsza grupa „ukraińska” działała w Gródku Podolskim (Horodok-Podil'skyy) i okolicznych miejscowościach między Gródkiem a Chmielnickim (Khmel'nyts'kyy) w latach 1999–2001. Materiały z tych badań współtworzyły zasób źródłowy mojej monografii *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* (Zowczak 2000). W 2003 roku opublikowaliśmy wspólnie z Łukaszem Smyrskim, który jako pierwszy prowadził badania w Ukrainie (na Żytomierszczyźnie i Podolu w latach 1996–1997), zbiorową monografię *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*. Rycina autorstwa Napoleona Ordy, która zdobi jej okładkę, to widok Latyczowa (Letychiv) z początku lat 70. XIX wieku. Wybraliśmy Latyczów, ponieważ leży na pograniczu Podola i Wołynia.

O doświadczeniach z pierwszych badań na Podolu pisałam również w tomie *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach „Slaviae Orthodoxae”* (Zowczak 2009). Tytułowe drzewo wiar, królujące w przedsionkach prawosławnych podolskich cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego, to obrazkowa lekcja jedynej prawdziwej wiary gwarantowanej przez tenże Patriarchat wobec zdegenerowanych postaci chrześcijaństwa – chorych i suchych gałęzi, przeznaczonych do wiecznego ognia, z których ostatnia ma reprezentować Patriarchat Kijowski. Ta ikona moskiewskiej etnoreligii, symptom fundamentalizmu zespolonego z *ruskim mirem*, harmonizowała z uznaniem ekumenizmu za najgroźniejszą herezję naszych czasów, co szokowało w epoce transformacji w kontekście intensywnych procesów dekolonizacji i towarzyszącej im atmosfery wolności oraz fascynacji różnorodnością etniczną i wyznaniową.



Fot. 1. „Drzewo wiar” w Cerkwi prawosławnej w Słobodzie Szarogrodzkiej (Sloboda-Sharhorods’ka). Lipiec 2012 (fot. M. Zowczak).

W latach 2004–2005 współpracowałam z grupą Magdaleny Lubańskiej, która prowadziła badania na terenie południowo-wschodniej Polski (w pow. jarosławskim i gorlickim) oraz na ukraińskim Rostoczu, w Żółkwi (Zhovkva) i okolicach, zakończone publikacją monografii *Religijność chrześcijan ob- rzędku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim* (2007). Następnie kierowałam realizacją dwóch własnych grantów. W latach 2006–2009 był to projekt *Ukraina – pamięć, tożsamość, podmiotowość* realizowany we współpracy z Uniwersytetem im. Iwana Franki we Lwowie i Instytutem

Narodoznawstwa Ukraińskiej Akademii Nauk. Badania te, finansowane z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, prowadziliśmy na polsko-ukraińskim pograniczu, w powołanym w 2003 roku Euroregionie Karpaty<sup>1</sup>, po Pomarańczowej Rewolucji (lata 2004–2005) i przed wejściem Polski do strefy Schengen (2008 rok). Ze względu na intensywną wymianę handlową granica ta była wówczas określana przez media, ale i naszych Rozmówców, jako „centralny zakład pracy” i faktycznie nim była w związku z upadkiem drobnych zakładów i powszechnym bezrobociem po obu stronach granicy. Przejściowa sytuacja między otwieraniem a uszczelnianiem granicy oraz zmienne relacje między granicą a centrami obu państw stanowiły kontekst dla refleksji na temat kategorii pogranicza oraz relacji między antropologią a historią (Zowczak 2010).

W polsko-ukraińskim zespole pracowaliśmy z folklorystami ze Lwowa: grupa polsko-ukraińska w Ustrzykach Dolnych i okolicach, a ukraińsko-polska w Starym Samborze i Dobromilu (Staryy Sambir, Dobromyl'). W badaniach w Polsce uczestniczyli m.in. Oksana Kuzmenko, Nadija Pastukh, Evhen Lunio, Lesya Goroshko i Mykola Balahutrak; drugą grupą kierował Jaroslav Taras; w obu uczestniczyli polscy studenci. W czasie realizacji tych badań zmagaliśmy się z problemami wynikającymi zarówno z odmiennych języków, metodologii i celów badawczych, jak i stylu zajęć dydaktycznych, po stronie ukraińskiej bardziej autorytarnych i wprowadzających większy dystans między akademikami a studentami. Polscy studenci uczestniczący w ukraińskiej „ekspedycji” badawczej skarżyli się na ograniczenia ich indywidualnej aktywności i podporządkowanie zespołowemu rytmowi praktyk, a ukraińscy badacze – na dziwaczną metodologię polskich badań i „rozdrapywanie ran” w związku z pytaniami o pamięć konfliktów.

Częściowo w ramach tego samego grantu pracowały także dwie inne grupy – „Antropologia pogranicza. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo” Ewy Wołkanowskiej działała po obu stronach przejścia granicznego Krościenko-Smolnica (Smil'nytsya), a na Bojkowszczyźnie, w rejonie Turki (Turka) i Skole (Skole), badania rozpoczął Tadeusz Baraniuk i kontynuował je w kolejnych latach. W efekcie powstała wielogłosowa monografia tekstów

---

<sup>1</sup> Forma współpracy transgranicznej pomiędzy regionami państw członkowskich Unii Europejskiej, państw kandydujących oraz regionami ich sąsiadów.

polsko- i ukraińskojęzycznych *Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, w której zdecydowałam się połączyć bardzo zróżnicowane artykuły, w tym autorów spoza naszego zespołu (Zowczak 2010: 11–30). Po latach ukazała się też zbiorowa monografia *Bojkowszczyzna. Pogranicze czasów i przestrzeni* pod redakcją Tadeusza Baraniuka (2020).

Moje ostatnie badania grantowe „Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych (Polska–Ukraina)” (lata 2012–2016, w ramach grantu NCN) prowadziłam w Murafie (Murafa), Szarogrodzie (Shargorod) i w okolicznych miejscowościach obwodu winnickiego, we współpracy z Państwowym Uniwersytetem Pedagogicznym i Archiwum Państwowym w Winnicy reprezentowanymi przez historyków i etnologów: Jurija Zinko, dziekana Wydziału Historycznego, Olgę Kolastruk, Irinę Batyriewą i Jurija Leguna, dyrektora Państwowego Archiwum Obwodu Winnickiego, a następnie badania prowadziłam w Polsce, w Białym Borze w woj. zachodniopomorskim. W ostatnim okresie badań dołączyli do nas Julia Bujskich z Kijowa, wówczas stypendystka Programu Stypendialnego Rządu RP dla Młodych Naukowców, oraz związany z Białym Borem Tomasz Kosiek z Uniwersytetu Rzeszowskiego. Wspólnie opublikowaliśmy *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* (2021; wersja angielska 2019). Ta ostatnia monografia w pełni odpowiada zasadom publikacji dwujęzycznej: wszystkie cytaty prezentowane są w wersji oryginalnej oraz w tłumaczeniu na język podstawowy tekstu, polski bądź angielski. Autorką przekładu na angielski i transkrypcji ukraińskiej jest Joanna Fomina (IFiS PAN).

Badania te chciałam kontynuować w Szarogrodzie w ramach mojego kolejnego projektu „Wielokulturowość w miasteczku”. Uniemożliwiła mi to pandemia, a następnie eskalacja rosyjskich działań wojennych. Projekt został zmieniony i zrealizowany w Polsce, w Trzebiatowie i Białym Borze w woj. zachodniopomorskim, miasteczkach zamieszkałych przez społeczności polsko-ukraińskie (Zowczak 2024).

Trzeba tu wspomnieć także badania o pokrewnej tematyce prowadzone przez Wojciecha Lipińskiego, które zwieńczyły trzy zbiorowe monografie pod jego redakcją: *Dzisiejsze Polesie* (2012), *Balkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku* (2014) oraz



Fot. 2. Studenci z Uniwersytetu w Winnicy w czasie badań. Murafa, 2014 (fot. Rafał Bieryło).

*Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców* (2015). W Murafie działała przede mną, w latach 2010–2011, grupa Iwony Kaliszewskiej i Iwy Kołodziejskiej. Iwa Kołodziejska, po długotrwałych badaniach w sąsiednich Stroińcach (Stroyintsi), opublikowała pracę *Podolskie zielniki. Praktykowanie wiedzy o roślinach na Podolu Wschodnim (Ukraina)* (2023). Natomiast monografia Julii Bujskich (Buys'kykh) *Na zakhid vid Buhu. Shchodennyky z pohranychchya* (2024), określana przez autorkę jako etnograficzny reportaż, podobnie jak jej artykuły w czasopismach naukowych, jest dla mnie swoistym uwieńczeniem polsko-ukraińskiej współpracy. Jak żartuje Julia, książka ta jest jej odpowiedzią na nasze badania „wschodnie”.

### **Projekt dydaktyczny: Laboratorium etnograficzne**

Nasze badania były ściśle związane z projektami dydaktycznymi. Prowadziliśmy je z kolejnymi grupami studenckimi (liczącymi od sześciu

do szesnastu osób) w ramach Laboratoriów etnograficznych, zwykle z końcową wspólną publikacją w postaci zbioru artykułów w czasopiśmie „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa” lub zbiorową monografią. Laboratorium to dwuletnie zajęcia, które łączą praktyczną naukę warsztatu etnograficznego i antropologicznego dyskursu. Konstruowane według autorskich projektów obejmują kilkukrotne stacjonarne badania terenowe trwające od tygodnia do dwóch. Prowadzący, w trakcie interpretacji wyników badań (włączając własne), wprowadza lektury adekwatne do aktualnych doświadczeń terenowych. Zaczynamy od wspólnego kwestionariusza, po czym na podstawie wyników pierwszych badań negocjujemy tematy indywidualne. Na podstawie zebranych materiałów studenci piszą prace licencjackie i przygotowują publikacje.

Laboratoria pomagają w gromadzeniu wiedzy wynikającej z doświadczeń, wielozmysłowej, dalekiej od teoretycznej sofistyki, ale inicjującej refleksje teoretyczne. Kultuwuję raczej współpracę niż konkurencję (ta pojawia się czasem wobec osiągnięć równoległych grup laboratoryjnych) – transkrypcje wywiadów tworzą wspólny zasób źródłowy. Wśród zmieniających się teorii i mód, a nawet nazw dyscypliny, praktyka etnograficzna pozostaje jedynym łącznikiem moich doświadczeń z czasów studenckich z obecną antropologią społeczno-kulturową: łączy światy moje – akademicki i osobisty – ze światami studentów i światami naszych Rozmówców.

### **Etnografia jako metoda antropologii społeczno-kulturowej**

Badania polsko-ukraińskie, które tu przedstawiam, trwały zatem przez ponad ćwierćwiecze w zmieniającej się sytuacji politycznej, w przyspieszonym rozwoju mediów i komunikacji, co nie pozostawało bez wpływu na zmiany w dyskursach dyscypliny. Etnografię, którą jeszcze za czasów moich studiów traktowano jak naukę pomocniczą historii, uważałam od początku tych badań za nazwę metody – charakterystycznego dla antropologii społeczno-kulturowej zestawu praktyk badawczych.. Obejmuje ona prowadzenie wywiadów i obserwację uczestniczącą z włączaniem się w życie codzienne oraz praktyki świąteczne badanych społeczności,



Fot. 3. Polsko-ukraińska grupa studencka. Murafa, 2012 (ze zbioru Jędrzeja Fulary).

czasem także w ich prace, oraz korzystanie ze wszystkich możliwych źródeł przez nie wytwarzanych. Obowiązuje prowadzenie dzienników badań, które wspiera refleksyjność, studiowanie własnych emocji i „podatności na zranienie” w zetknięciu z odmiennością. Nowe typy praktyk i pojęcia, które się pojawiały w antropologicznym dyskursie, jak np. etnografia wielostanowiskowa, *ucieleśnienie* czy *serendipity*, były w gruncie rzeczy zawsze wpisane w badania etnograficzne, a próby uchwycenia ulotnych „imponderabiliów” – niematerialnego dziedzictwa – zakorzenione są w tradycji fenomenologicznej, w przed-językowym doświadczeniu i trosce, aby „odpowiednie dać rzeczy słowo”, które czasem musi być terminem emicznym.

Tak zwane wywiady etnograficzne od czasów studenckich opierałam na hermeneutycznym modelu spotkania – dialogu dwóch, czasem kilku podmiotów, przy czym owo spotkanie ma charakter piętrowy: jest moim i studentów spotkaniem z Rozmówcami, ale jednocześnie moim spotkaniem ze studentami, których zainteresowania krystalizują się w toku wspólnych badań i lektur. „Wywiady” są luźno skategoryzowanymi

rozmowami opartymi na kwestionariuszu traktowanym jako ich scenariusz. Mają jednak polegać bardziej na słuchaniu Rozmówców niż na zmuszaniu ich do udzielenia odpowiedzi na zadane pytania, zaś kwestionariusz ulega modyfikacji zgodnie z pozyskaną wiedzą. Nagrania rozmów (jawne, za zgodą Rozmówców) transkrybujemy w całości. Staram się podtrzymywać kontakt z Rozmówcami przez lata po zakończeniu badań terenowych i powracać w miejsca, gdzie prowadziłam badania.

Coraz większe znaczenie źródłowe przypisuję fotografii. W Murafie pozostawiliśmy wystawę fotograficzną, wcześniej prezentowaną w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego, potem eksponowaną też na Uniwersytecie Pedagogicznym w Winnicy.

### **Moje antycypujące doświadczenia kultury ukraińskiej w Polsce**

Historia moich doświadczeń dotyczących losów i kultury ukraińskiej mniejszości w Polsce jest wcześniejsza niż prezentowane tu badania i sięga lat 70. ubiegłego wieku – moich studenckich praktyk terenowych, chociaż dopiero z perspektywy czasu nauczyłam się rozumieć, czego doświadczyłam. Aby przedstawić znaczenie naszych badań wobec wzajemnych stereotypów i w procesie dekolonizacji stosunków polsko-ukraińskich, trzeba przypomnieć stosunek do ukraińskiej mniejszości w ramach oficjalnego dyskursu PRL-u. Ówczesna „demokracja ludowa” prezentowała podwójne standardy wobec mniejszości. Polityka homogenizacji, promująca państwo jednonarodowe, zacierała etniczne, a nawet regionalne różnice kulturowe, wypierając je poza dyskurs publiczny. Dopuszczalne były jedynie wybrane, wyrwane z kontekstu elementy folkloru (głównymi symbolami ukraińskiej mniejszości stały się wyszywanki i bandura). Jednocześnie w praktyce rozgrywano mniejszości w relacjach społecznych zgodnie z zasadą „dziel i rządź”. Była to polityka, która oscylowała między nacjonalizmem i asymilacją mniejszości a lokalnym dowartościowaniem ich przedstawicieli, połączonym z werbowaniem ich przez służby specjalne. Towarzyszyło jej wzmacnianie granic i resentymentów wobec wrogów zewnętrznych – w pierwszej kolejności Niemców, w drugiej



Fot. 4. Mieszkańcy Murafy komentują wystawę fotograficzną w krużgankach klasztoru. Murafa, 2013 (fot. Ryszard Swarczewicz).

Ukraińców, łącznie z ofiarami akcji „Wisła” deportowanymi w 1947 roku na tzw. Ziemię Odzyskane. W rzeczywistości wielu z nich, Łemków, Bojków i Dolinian, dopiero w wyniku deportacji dowiedziało się, że są Ukraińcami („Jak pani myśli, ja jestem Łemko czy Ukrainiec?” – zapytał mnie starszy pan, z którym rozmawiałam w trakcie badań w okolicach Bartnego w latach 90. – „Bo ja mówiłem: »Łemko«, a wpisywali mi do dokumentów »narodowość ukraińska«”).

Proporcje czy też wypadkowa tych dwóch wspomnianych, wzajemnie sprzecznych, tendencji polityki wobec mniejszości zmieniały się w czasie (Krasucki, Ślepowroński 2022). Po odwilży 1956 roku powołane do życia Ukraińskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe miało pomóc władzom w kontroli mniejszości, ale odegrało zarazem pozytywną rolę w organizowaniu nauki języka ukraińskiego, chórów, zespołów pieśni i tańca oraz zespołów teatralnych. Najbardziej znaczącą rolę dla konstruowania

i wzmocnienia ukraińskiej tożsamości miała na Ziemiach Zachodnich Cerkiew greckokatolicka, która w tym samym czasie uzyskała niejasny i kłopotliwy status umożliwiający jej funkcjonowanie pod skrzydłem Prymasa Kościoła rzymskokatolickiego. Jej kapłani, świadomi Ukraińcy, którzy mieli za sobą doświadczenie obozu w Jaworznie, odegrali podobną rolę jak księża rzymskokatolicki dla społeczności polskich w Ukraińskiej SRR. Losy tych mniejszości wykazują wiele podobieństw, jednak nie są symetryczne. Zarówno status religii, jak i szkół z językiem ukraińskim, aktywowanych w PRL-u po 1956 roku, tworzyły korzystniejszą sytuację dla mniejszości ukraińskiej. Tym bardziej, że między Cerkwią a szkołą z językiem ukraińskim istniała ścisła współpraca (w każdym razie było tak na badanych przez nas terenach), co w przypadku społeczności polskich w USRR było nie do pomyślenia. Z drugiej strony rozproszenie w obcym środowisku mniejszości ukraińskiej przerwało tradycję nie mniej skutecznie niż wywłaszczenie i ateizacja polskich społeczności, które przetrwały np. na Podolu, oczywiście poza zesłańcami, którzy już nie powrócili.

Sprawy te pozostawały poza świadomością przeciętnego obywatela PRL-u. Ukraińcy pełnili w ówczesnym oficjalnym dyskursie rolę czarnych charakterów w powieściach i filmach wojennych, takich jak *Łuny w Bieszczadach* Jana Gerharda czy *Ślady rysich pazurów* Wandy Żółkiewskiej. Ukraińskość symbolizowaną przez złowrogi Tryzub skojarzono z rzezią na Wołyniu i w Galicji Wschodniej (*banderowcy* – *rezuny*, podobnie jak obraz Ukraińców jako „banderowców” i „faszystów” funkcjonuje nadal w dyskursie rosyjskim) oraz z zaangażowaniem Dywizji SS „Galizien” w tłumienie powstania warszawskiego („byli gorsi niż Niemcy”). Dodać do tego należy historyczno-literackie konotacje z dawnymi buntami chłopskimi (kozacka czy chłopska *czern*, sprawcy rzezi humańskiej itp.). Wreszcie w wiedzy potocznej powojennych pokoleń negatywnie nacechowane pojęcie „Ruski” obejmowało Białorusinów, Ukraińców i samych Rosjan.

Po drugiej stronie „nieprzenikalnej” polsko-radzieckiej granicy równie ponuro brzmiały epitety „polskie pany”, „polskie mordy” czy „niedorznięta szlachta”. Dyskurs oficjalny utrwalał stereotyp Lacha – wroga, kolonizatora

i krwio pijcy, który znęcał się nad poddanymi chłopami i topił we krwi narodowe powstania Ukraińców (zwane w Polsce rzeziami i buntami), polskiego ułana odcinającego kobietom piersi, przedstawiciela pozbawionej bohaterów nacji tchórzy (Zowczak 2003; Dzwonkowski 1993). Po obu stronach granicy mniejszości cierpiały pod ciężarem przypisanych im stereotypów za sprawą tych, którzy dzielili, żeby dzięki wzbudzonym lękom realizować imperialne cele: asymilować, homogenizować, kontrolować.

Badania etnograficzne prowadziliśmy także na terenach wysiedleń akcji „Wisła”, zapewne nie raz rozmawiając z osobami, którym udało się powrócić w rodzinne strony, ale w tamtych czasach Rozmówcy nie przyznawali się do odmienności etnicznej (choć czasem można było ją wyczuć). Pamiętam np. znicze palone na bezimiennych mogiłach gdzieś wokół Birczy, gdzie nikt nie chciał nam powiedzieć, kto je zapala, ani kto tam spoczywa. Jedno z podobnych wspomnień wiąże z letnimi praktykami w przygranicznej Dubience. Wędrując w słoneczny dzień w poszukiwaniu Rozmówców, trafiłam na opuszczoną wieś, która stała się moim pierwszym, nieświadomym doświadczeniem efektów akcji „Wisła”. Mijałam otwarte na oścież, rozpadające się drewniane chaty, powybijane okna, przez które majaczyły pozostawione w izbach sprzęty. Wśród śmieci znalazłam modlitewnik. Na podziurawionym sklepieniu cerkwi, przez które przeświecał błękit nieba, odczytałam: „Na początku było Słowo...”. Sądziłam wówczas, że starsze pokolenie mieszkańców wsi wymarło, a młodzi wyemigrowali do miast, jednak obraz pustki i rozkładu był na tyle dramatyczny, wręcz upiorny, że powrócił po latach w trakcie moich lektur na temat wysiedleń.

Dwuznacznej polityce wobec mniejszości odpowiadały ambiwalentne dyskursy oddolne, zarówno inspirowane państwowym nacjonalizmem, jak i w opozycji do dominującej narracji. Powszechne przekonanie, że komunistyczne władze kłamią, tworzyło szeptany kontr-dyskurs, nostalgicznie idealizujący Polskę międzywojenną jako przestrzeń powszechnej wolności. Dlatego za młodu trudno mi było uwierzyć opowiadaniom moich podlaskich Rozmówców, jak w latach 30. polskie wojsko paliło im cerkwie. Przypomniało mi się to dwadzieścia lat później we Lwowie,

kiedy pewien ukraiński akademik, etnolog, wspominał nam, że planuje badania etnograficzne na Wołyniu, żeby sprawdzić, „jak to było naprawdę”. Julia Bujskich, przedstawiając pamięć lokalnej społeczności w Międzyzlesiu pod Włodawą, pisze, że zniszczenie tamtejszej cerkwi pozostawiło większą traumę niż przesiedlenia w ramach akcji „Wisła” (Bujskich 2021). Do dziś na tzw. Ziemiach Odzyskanych można śledzić wyraźne wewnątrzukraińskie podziały: grekokatolicy, którzy zbudowali swoją ukraińską tożsamość w dużej mierze na traumie przesiedleń, są niechętni prawosławnym, bo prawosławie kojarzą z „Moskalami”. „Co z niego za Ukrainiec, jak on prawosławny?” – słyszałam niejednokrotnie od Ukraińców w Białym Borze, zwanym przez Polaków, w tym miejscowego *rymokatolickiego* proboszcza, „ukraińską Częstochową”. Zapewne dlatego większość deportowanych prawosławnych, taktowanych jako „Ruscy”, albo powróciła po latach w swoje rodzinne strony, albo uległa asymilacji – z wyjątkiem tych, którzy zamieszkali w większych miastach. Wiedza o znaczeniu Białego Boru w życiu religijnym społeczności ukraińskiej w Polsce nie była publicznie dostępna przed późnymi latami 90., kiedy budowa cerkwi projektu Jerzego Nowosielskiego, ozdobionej jego ikonami, rozślawiła Białą Bór do tego stopnia, że jej sylwetka stała się swoistym znakiem rozpoznawczym na mapie Polski, reanimującej różnorodność w drodze do Unii Europejskiej.

### **Problematyka moich badań**

Uczestniczyłam w tzw. badaniach „wschodnich” od początku, po czym zakończyłam je na zachodzie, studiując wewnętrzne polsko-ukraińskie pogranicza w woj. zachodniopomorskim. Moje projekty dotyczyły religii „udomowionej” i fenomenów religijności „oddolnej” (tytuł pierwszego kwestionariusza brzmiał „Apokryfy ludowe”). Religijność była zresztą jednym z najważniejszych aspektów tożsamości naszych Rozmówców. Fascynowała mnie jeszcze w czasach studenckich badań terenowych w PRL-u, ponieważ, spleciona z kulturą rolniczą, pozostała częścią żywej tradycji. Pełniła też rolę swoistego dyskursu oporu wobec

dominującej „religii politycznej” i przemocowej ateizacji, a czasem krzyżowała się z komunistyczną narracją, reinterpretując ją, a nawet zawłaszczając. Staralam się uchwycić cechy charakterystyczne i sposoby przekształceń historii i postaci biblijnych, które umożliwiły im inspirującą obecność w środowiskach chrześcijan pozbawionych bezpośredniego dostępu do Biblii, a nieraz także i do Kościoła; łączyły się z lokalnymi, niechrześcijańskimi tradycjami, tworząc duchowe brikoláže. W monografii *Biblia ludowa*, opublikowanej już w trakcie badań podolskich, prezentowałam przenikające się ze sobą, „pograniczne” wierzenia i praktyki (Zowczak 2000). Niektóre służyły jako lokalne wyróżniki tożsamości etnicznej czy wyznaniowej, podczas gdy inne funkcjonowały w dwóch wersjach językowych. Przykładem mogą tu być zarówno domowe modlitwy – *zamowy*, zwane przez badaczy „modlitewkami ludowymi” – jak i dwujęzyczne kolędy, które dokumentowali folklorysty

Fot. 5. Przed cerkwią Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Białym Borze, 2016 (fot. M. Zowczak).



(Bartmiński 1986)<sup>2</sup>. Często specyficzne zwroty i określenia, fragmenty tekstów folkloru, przeplatały język polski z ukraińskim, raczej łącząc, niż dzieląc etnosy.

Może ze względu na specyfikę tej problematyki, która dominowała w moich badaniach kontynuowanych za wschodnią granicą, określenie badania „wschodnie” zawsze interpretowałam – może naiwnie – jako odnoszące się do przestrzeni, nie nadając mu orientalizującego znaczenia. Jeśli jakaś „nostalgia kresowa” pojawiła się w mojej narracji, wywoływały ją dramatyczne losy konkretnych osób i wspólnot utożsamiających się z polskością oraz ruiny kojarzonych z nią zabytków. Podobne uczucia wywoływały we mnie dramatyczne losy osób i wspólnot ukraińskich na Podolu, kiedy odkrywano w latach 90. kolejne miejsca masowych stalinowskich kaźni w Chmielnicku czy Winnicy, a w Polsce, zwłaszcza w czasie badań w woj. zachodniopomorskim, świadectwa byłych więźniów obozu koncentracyjnego w Jaworznie i opisy deportacji wiejskiej ludności w ramach akcji „Wisła”.

Studia „ludowych apokryfów” jako ekspresji kultury religijnej oraz tożsamości w epoce tzw. realnego socjalizmu i sztywno zarysowanych granic państw i kultur z czasem rozszerzyłam na ich kontekst – kulturę religijną – a następnie zmieniałam tematykę moich badań w odpowiedzi na nowe problemy związane z transformacją, globalizacją i mobilnością: deterytorializację kultur, proliferację pogranicza, rozszerzanie się stref nie-miejsc i wykorzenienie podmiotów nomadycznych. Kiedy zaś stało się jasne, że pogranicze, a zatem i wielokulturowość, są wszędzie wokół nas, podjęłam próbę poszukiwania podstaw antropologicznego porównania na przykładzie statusu i kondycji mniej lub bardziej symetrycznych diaspor – mniejszości wyznaniowych w Polsce i Ukrainie (odpowiednio: greko- i rzymokatolików) oraz wewnętrznych pograniczy. Powróciłam do badań kultury religijnej, próbując odpowiedzieć na pytanie o realizację postanowień *Vaticanum II*, idei *aggiornamento* oraz *sensus fidelium*, czyli dostosowania Kościoła do współczesnych warunków życia i upodmiotowienia wiernych, a także dialogu ekumenicznego, które mogły wreszcie

<sup>2</sup> Kolędy śpiewano w języku gospodarzy, do których przyszli kolędnicy – polskim lub ukraińskim.

zostać przeszczepione na grunt lokalny, wcielone w życie religijne małych wspólnot. Jednak polityczne sojusze Kościołów i narastająca fala fundamentalizmów oraz towarzysząca im ateizacja w wielu przypadkach przyniosły tu wyraźny regres wobec wczesnych lat 90.

### **Inspiracje, doświadczenia i problematyka publikacji – parę przykładów. Kolonialny *common sense***

Inspiracją dla pierwszych badań na ukraińskim Podolu, najbardziej związanych z problemami konstruowania tożsamości, były dla mnie historyczne monografie Daniela Beauvois. Prezentowany w nich ponury obraz kolonialnych polsko-ukraińskich relacji wydawał mi się zbyt jednowymiarowy i zbieżny z antypolskim dyskursem rozpowszechnianym w ZSRR (Beauvois 1987, 1996). W podsumowaniu badań w eseju *O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości* (Zowczak 2013) polemizowałam jednak nie tyle z kolonialnym statusem historycznych relacji polsko-ukraińskich, co z tezą o kolonialnej mentalności współczesnych Polaków. Starałam się skonfrontować własne doświadczenia i lektury z totalizującym obrazem kreślonym przez D. Beauvois, który przypisał Polakom nostalgię za „czarem utraconego świata, w którym ongiś żyło się tak szczęśliwie” jako charakterystyczny kolonialny arkiadyjski mit przypominający mu stosunek niektórych Francuzów do Algierii (Beauvois 1987: 13). Próbowałam więc odtworzyć mglisty obraz Podola w aktualnym polskim *common sense*. Pisałam wówczas, że

dla pokolenia wychowanego w PRL-u bez rodzinnych związków z Polakami zza Zbrucza historia tamtych obszarów kojarzyła się raczej z piekłem niż z rajem. Obrazy rajske czy arkiadyjskie najsilniej koncentrowały się wokół Litwy, promieniowały na Białoruś (Mickiewiczowski Nowogródek), ale już nikły i przygasały, aby na południu, niejako wbrew naturze, ustąpić miejsca mrocznym wizjom rzezi i śmierci. Nazwa Ukrainy wywoływała niejasne poczucie grozy, trwogę jak z powodu daremnego upływu krwi, uwikłania w pułapkę bez wyjścia (Zowczak 2003: 9–10).

Taki obraz cmentarza na gruzach Arkadii, jak to wówczas określiłam, wytworzył się w PRL-u zarówno pod wpływem komunistycznej propagandy, jak i romantycznej literatury, a także szeptanych narracji tzw. repatriantów o rzezi wołyńskiej, sowieckich represjach i *Hołodomorze*. W latach mojej szkolnej edukacji duże dawki literatury romantycznej: dramaty Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, a także *Trylogia* Henryka Sienkiewicza, były niejako wypreparowane z geograficznej przestrzeni, wydawały mi się czymś w rodzaju baśni, fantastyki czy komiksu. Zgodnie z tą konwencją parametry czasowo-przestrzenne nie wydawały się istotne.

Tereny na wschód od polskiej granicy – pisałam – postrzegaliśmy, zgodnie z mapą, jako wielką zieloną przestrzeń z rozrzuconymi literami ZSRR, a w jej obrębie identyfikowaliśmy tylko kilka największych miast (mapy były wówczas pozbawione szczegółów, a i nazwy się zmieniały). Zresztą o wiele chętniej wędrowało się palcem po mapie na Zachód, toteż ze wstydem wyznaję, że za szkolnych czasów nieraz myliły mi się Litwa, Białoruś i Ukraina jako trzy siostrzane republiki radzieckie (Zowczak 2003: 9–10).

Moja odebrana w PRL-u edukacja okazała swoje dramatyczne odrealnienie, kiedy przeżyłam wstrząs wskutek nagłego skojarzenia skromnej nazwy Okopy ze znanymi mi z *Nie-Boskiej komedii* Okopami św. Trójcy jako konkretnego, nadal istniejącego miejsca z ruinami kościoła na wysokim brzegu Dniestru.

Z totalizującego obrazu relacji polsko-ukraińskich według D. Beauvois wynikał dla mnie jeszcze inny problem. Jego oparte na materiałach archiwalnych studia pomijały zróżnicowanie polskich osadników i migrantów, wśród których bywali także zbiegli chłopci i tzw. Mazurzy, sprowadzani do pracy w obszarniczych majątkach. Lachy, Polaki i Mazury to nazwy, które posiadały różne konotacje w języku naszych Rozmówców. Postać Mazura – chłopca – musiała być popularna, skoro pojawiał się w *wertepie* jako osobny charakter. „Polaki” stosowano często wymiennie z „katolikami”. „Lachy” natomiast to demoniczne „polskie pany”, krwio pijcy z sowieckich legend, podobni ukraińskim rezynom z legend peerelowskich. Dystans społeczny i etniczny połączył *à rebours* przypisane symetrycznie

okrucieństwo. Daniel Beauvois jako badacz archiwalny mógł to zróżnicowanie ignorować, pisząc o Polakach. Ja nie mogłam, zwłaszcza po spotkaniu z Mazurami w Oleszkowcach (Oleshkivtsi), którzy zachowali tradycję religijną, pamięć pochodzenia, a nawet polską gwarę. Pomimo wyludniania się wioski w wolnej Ukrainie wybudowali sobie własny, wielki kościół. Zaskoczył mnie Polak z Gródka, dumny ze swego szlacheckiego rodowodu, twierdząc, że mieszkańcy Oleszkowców Polakami nie są, bo to chłopci i mówią gwarą (a było to w roku 2000). Zakonserwowane poczucie dystansu społecznego – ontologicznej wręcz różnicy między panem a chłopem – potwierdza długie trwanie relacji podobnych do kolonialnych, w tym przypadku polsko-polskich. Podobnie zaskoczył mnie warszawski taksówkarz, który, słysząc, że wybieram się na Podole, rzucił mimochodem: „A, to przecież było nasze!”. Przypomniała mi się uwaga Zygmunta Freuda o roli narcystycznego zadowolenia dostarczanego przez ideał kulturowy jako przeciwdziałania wrogości wobec kultury w obrębie grupy własnej. „Wprawdzie jesteś nędznym plebejuszem dręczonym przez obowiązki i służbę wojskową, ale jednocześnie jesteś obywatelem rzymskim i masz udział w rządzeniu innymi narodami i dyktowaniu im praw” (Freud 1992: 16).

Jednak najmocniejsze okazało się pozadyskursywne doświadczenie reminiscencji relacji pańszczyźnianych. W czasie wycieczki po Podolu w lipcu 2008 roku, zorganizowanej przez przyjaciół z Winnickiego Uniwersytetu Pedagogicznego, pewnego wieczoru, w okolicach Humania, zaproszono nas na ucztę. Członkinie miejscowego zespołu śpiewaczego zastawiły obficie stół, zapłonęło ognisko, kobiety pięknie śpiewały, syn gospodarza przygrywał na gitarze. Na pożegnanie, w ciemnościach na drodze, gospodynie zaśpiewały nam jeszcze piosenkę, a jedna z nich, zapytana o wrażenia, powiedziała, że zabrakło jej w naszym spotkaniu bliskości. Niespodziewanie jedna z kobiet, na oko starsza ode mnie, dopadła mnie i pocałowała w rękę. Ten gest streszczał w sobie kolonialny habitus, zakonserwowany niczym w formalinie przez lata radzieckiej władzy. Szok i wstyd, których doświadczyłam w związku z nim pod Humaniem, był niezwykle pouczający. Streszczał w sobie dzieło D. Beauvois.

## Co znaczyły podolskie deklaracje polskości?

W czasie pierwszych podolskich badań poszukiwałam odpowiedzi na pytanie, co znaczyły deklaracje polskości osób, które nie znały Polski i nie posługiwały się na co dzień polszczyzną, ale nostalgicznie pielęgnowały tradycję religijną i pamięć polskiego pochodzenia. W przypadku szlacheckich korzeni wyidealizowane wyobrażenie Polski funkcjonowało wymiennie z marzeniem o wolności oraz ze szlacheckim honorem. Ten zaś, w konfrontacji z Polakami w Polsce, dla których okazywali się „Ruskimi”, przyczyniał się nieraz do odrzucenia polskości. Co jednak wpływało na pamięć Mazurów? Wydaje mi się, że znalazłam odpowiedź: przekazywana ustnie modlitwa domowa, czasem połączona z ochronnym zaklęciem i wówczas „apokryficzna”. Związana z gestem, wpisana od najwcześniejszego dzieciństwa w ciało, była czymś najbardziej własnym, czego nikt nie mógł odebrać. Ten fenomen stał się łącznikiem między wcześniejszymi badaniami ludowych apokryfów a problematyką osobliwej polskiej tożsamości. Trudno mi tu nie wspomnieć o wcześniejszej inspiracji unikatową publikacją Franciszka Kotuli, który w latach 60. zebrał ludowe modlitwy znad rzeki Mleczki (Kotula 1976), a więc z terenów zamieszkałych przed 1947 rokiem przez ludność ukraińską<sup>3</sup>. Jak się z czasem przekonałam, ich pokrewne teksty funkcjonowały na pograniczu polsko-ukraińskim w ramach różnych wyznań, podobnie jak wspomniane kolędy. Również i pomysł „biblii ludowej” pojawił się w trakcie moich studenckich badań pod Jarosławiem. Kiedy w archiwum IHS PAN wybrałam fotografie ludowych rzeźb i ikon, które najlepiej korespondowały z zebranymi materiałami, okazało się, że mój wybór w wielu przypadkach wyławiał z pokaźnego zasobu dokumentacji zabytki z dawnych greckokatolickich cerkwi i kapliczek zniszczonych po akcji „Wisła”. To właśnie te ikony, łączące Wschód z Zachodem ekspresją i ikonografią (Gębarowicz 1986; Janocha 2001), najlepiej odpowiadały materiałom z południowo-wschodniej Polski, z okolic Chełma, Hrubieszowa, Jarosławia.

---

<sup>3</sup> Rękopiśmienne wersje owych modlitek odnajduję wciąż jeszcze w woj. zachodniopomorskim.



Fot. 6. *Pietà (corpuscule)*: ikonowe opracowanie zachodniego tematu ikonograficznego. Tempera na desce. 2 poł. XVII w. Habkowce, woj. podkarpackie. Muzeum Historyczne w Sanoku (fot. M. Zowczak).

## Antropologia pogranicza

Inspiracje do tego projektu czerpałam z pracy Michaela Herzfelda *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (2004) i jego interpretacji pogranicza jako kategorii kluczowej dla współczesnej kondycji kulturowej. Przejścia graniczne określał on jako miejsca nieczyste, „zmaterializowane punkty załamania taksonomii” i nawiązywał do podejścia Fredrika Bartha: „Uwagę trzeba skupić raczej na kwestii tworzenia i utrzymywania granic, a nie na jakiejś pozornie trwałej »zawartości kulturowej« istniejącej w obrębie granic” (za: Herzfeld 2004: 193–216). Trudno jednak było zrezygnować z niej całkowicie ze względu na odmienne zainteresowania i przygotowanie uczestników badań. Dotyczyły one lokalnych społeczności pogranicza wobec polityki państwa narodowego i jego instytucji władzy, a ich celem było „porównawcze badanie zdrowego rozsądku”, czyli milczącej wiedzy o tym, co oczywiste, umożliwiającej codzienne aktywności. W ramach tej wiedzy interesowały nas lokalne teodyce, czyli interpretacje przyczyn niesprawiedliwości otaczającego nas świata – racjonalizacje umożliwiające jednostce bądź grupie pozbycie się brzemienia odpowiedzialności za niekorzystny obrót spraw. Pytania kwestionariusza dotyczyły m.in. przedstawień Wschodu i Zachodu, znaczenia Unii Europejskiej w kategoriach wolność/podporządkowanie, znaczenia granicy w kontekście pracy, migracji, praktyk związanych z komunikacją i wymianą, poczucia krzywdy.

W przypadku tego projektu ważna była dla mnie współpraca i wspólne zajęcia dydaktyczne w IEiAK z Włodzimierzem Mędrzeckim na temat polsko-ukraińskiego pogranicza. Jest on historykiem i etnologiem, znawcą problematyki relacji polsko-ukraińskich w II RP, zaangażowanym uczestnikiem polsko-ukraińskiej komisji mieszanej do spraw podręczników historii<sup>4</sup>. Dzięki tej współpracy nie tylko pogłębiłam wiedzę o dwóch,

---

<sup>4</sup> Polsko-Ukraińską Komisję Ekspertów ds. doskonalenia podręczników szkolnych historii i geografii powołano na mocy decyzji Ministra Edukacji Narodowej w 1993 roku, wydanej na podstawie porozumienia o współpracy między Ministerstwem Edukacji Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej a Ministerstwem Oświaty Ukrainy. Pierwsze

równoległych w wielu przypadkach, historiach, polskiej i ukraińskiej, ale także mogłam wyraźniej zreflektować relacje między historią i antropologią. Prace historyków w ramach wspomnianej komisji podręcznikowej pomagały konfrontować stereotypy i wypełniać białe plamy pamięci naszej wspólnej historii. Włodzimierz Mędrzecki zaproponował, by pojęcia „Kresy” i „ziemie etnicznie ukraińskie” zastąpić „pograniczem”, co nie wzbudziło entuzjazmu komisji (Mędrzecki 2010; Zowczak 2010b; Zowczak 2011).

W przypadku tego projektu doszło do najbardziej bezpośredniej współpracy z badaczami ukraińskimi. Były to, pomimo sprzyjającej atmosfery politycznej, badania trudne. Panowały napięte relacje pomiędzy Przemyślem a Lwowem, wzajemne niszczenie pomników i grobów. Polacy po stronie ukraińskiej starali się być niewidoczni, podobnie jak Ukraińcy po stronie polskiej. Trudności te łączyły się z doświadczeniem ponownego zamykania „ściany wschodniej” pomimo licznych planowanych przejść granicznych. Doświadczenia związane z kontrolą celną pod Warszawą, kiedy wracałam ukraińskim autobusem ze Lwowa, uświadomiły mi, że nastąpiła proliferacja pogranicza. Jego wszechobecność zaś oznacza, że już nie zróżnicowanie kulturowe, lecz możliwość choćby względnego porozumienia się ponad różnicami stała się palącym problemem.

Przedstawiłam kilka przykładów mojego uwikłania w problematykę relacji polsko-ukraińskich. Tematyka badań, poczynając od „ludowych apokryfów” jako ekspresji kultury religijnej i tożsamości w epoce tzw. realnego socjalizmu i sztywno zakreślonych granic państw i kultur, zmieniła się w odpowiedzi na problemy związane z transformacją, modą na wielokulturowość i swobodnymi migracjami. Wobec eskalacji partykularyzmów i kultury popularnej podjęłam próbę poszukiwania podstaw porównania w refleksji antropologicznej, na przykładzie statusu i kondycji, wyznaniowych diaspor w Polsce i Ukrainie. Był to również, zgodnie ze sformułowaniem Kirsten Hastrup, powrót antropologii do domu,

---

spotkanie odbyło się w Warszawie (29 marca–1 kwietnia 1993 roku) (Urbanowicz 2010). Obecnie komisja działa na mocy porozumienia o współpracy w dziedzinie oświaty podpisanego w Kijowie w 2015 roku między polskim Ministrem Edukacji a Ministerstwem Oświaty i Nauki Ukrainy.



Fot. 7. Spotkanie w Winnicy, „Kin' v protyhazi” („Koń w masce p-gazowej”), 2020. Od lewej: Olena i Jurij Legun, autorka, Olga Kolastruk, Jurij Zinko. Nad nami: spotkanie marszałka Józefa Piłsudskiego z atamanem Symonem Petlurą, przywódcą Ukraińskiej Republiki Ludowej, w Winnicy, 16 maja 2020 roku.

do wewnętrznych pograniczy i podziałów, w poszukiwaniu możliwych punktów porozumienia, polsko-polskich i polsko-ukraińskich. Powrót ten został po części wymuszony rosyjską napaścią na Ukrainę – powrotem kolonialnych zakusów i fundamentalizmów. Przedstawiam nasze badania z takiej właśnie subiektywnej perspektywy: obserwacji kultury religijnej w kontekście tożsamości, pograniczy i diaspor, z zastrzeżeniem, że obejmowały one więcej aspektów i różne style badawcze moich koleżanek i kolegów, prezentowane w wymienionych publikacjach, a także w tych, których nie udało mi się tu wymienić.

## Bibliografia

- Baraniuk, T. (red.) (2020). *Bojkowszczyzna. Pogranicze czasów i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Bartmiński, J. (1986). *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*. Lublin: PTL.
- Beauvois, D. (1987). *Polacy na Ukrainie 1831–1863. Szlachta polska na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie* (przeł. E. i K. Rutkowsky). Paryż: Instytut Literacki.
- Beauvois, D. (1996). *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863–1914* (przeł. K. Rutkowski). Sejny: Pogranicze.
- Bujskich, J. (2021). Wspólnoty wyznaniowe jako wspólnoty pamięci: grekokatolicy Białego Boru i prawosławni Włodawy. W: M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* (s. 341–375). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Buy's'kykh, YU. (2024). *Na zakhid vid Buhu. Shchodennyky z pohranych-chya*. Chernivtsi: Vydavnytstvo Knyhy-KHKHI-XXI.
- Dzwonkowski, R., SAC i Pałyga, J., SAC. (1993). *Za wschodnią granicą (1917–1993). O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC*. Warszawa: „Wspólnota Polska” & „Apostolicum”.
- Freud, Z. (1992). Przyszłość pewnego złudzenia. W: *Kultura jako źródło cierpień* (s. 7–53) (przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gębarowicz, M. (1986). *Mater Misericordia – Pokrow – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. Wrocław: PAN.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Janocha, M. (2001). *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*. Warszawa: Neriton.
- Kołodziejska, I. (2023). *Podolskie zielniki. Praktykowanie wiedzy o roślinach na Podolu Wschodnim (Ukraina)*. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kotula, F. (1976). *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Krasucki, E. i Ślepowroński, T. (2022). *Trudna tożsamość na krańcach mapy*. Szczecin: Wydawnictwo Kadruk. Pozyskano z: [https://his.usz.edu.pl/wp-content/uploads/Trudna\\_tozsamosc\\_na\\_krancu\\_mapy\\_Krasucki%C5%9Alepowro%C5%84ski.pdf](https://his.usz.edu.pl/wp-content/uploads/Trudna_tozsamosc_na_krancu_mapy_Krasucki%C5%9Alepowro%C5%84ski.pdf)
- Lipiński, W. (red.) (2012). *Dzisiejsze Polesie*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Lipiński, W. (red.) (2014). *Balkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lipiński, W. (red.) (2015). *Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość nad-dunajskich staroobrzędowców*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska, M. (red.) (2007). *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mędrzecki, W. (2010). *Pogranicze polsko-ukraińskie – perspektywa polska*. Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii. Pozyskano z: Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii - Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego - Portal Gov.pl
- Urbanowicz, B. (2010). Ukraina na kartach polskich podręczników historii XX w. *Archiwum historyczne. Studia naukowe*, t. 5, 158–163. Pozyskano z: [http://www.ih.ujd.edu.pl/media/domeny/134/static/struktura\\_instytutu/urbanowicz.pdf](http://www.ih.ujd.edu.pl/media/domeny/134/static/struktura_instytutu/urbanowicz.pdf)
- Smyrski, Ł. i Zowczak, M. (red.) (2003). *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zowczak, M. (1991). Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. Raport z badań prowadzonych w rejonie wileńskim w lipcu 1990 roku. *Przegląd Wschodni*, t. 1, z. 3, 527–555.

- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo Funa.
- Zowczak, M. (2003). O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości. W: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne* (s. 9–76). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zowczak, M. (2009). Fundamentalizm, synkretyzm, ekumenizm: perspektywa lokalna. W: M. Zowczak (red.), *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach „Slaviae Orthodoxae”* (s. 7–30). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zowczak, M. (2010a). Antropologia pogranicza. Projekt i realizacja badań. W: M. Zowczak (red.), *Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo* (s. 11–30). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zowczak, M. (2010b). *Kategoria pogranicza jako problem antropologiczny*. Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii. Pozyskano z: Materiały z XIII posiedzenia Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów Polsko-Ukraińskiej Komisji Ekspertów do spraw doskonalenia treści podręczników szkolnych historii i geografii - Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego - Portal Gov.pl
- Zowczak, M. (2011). Antropologia, historia, a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza. *Lud*, t. 95, 45–66.
- Zowczak, M. (red.) (2021). *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Zowczak, M. (2024). Wewnętrzne pogranicza i fantomowa ciągłość w zachodniopomorskich miasteczkach. W: C. Kukło i W. Walczak (red.), *Człowiek twórcą historii*. T. 3: *Spółeczeństwo wobec wyzwań nowoczesności* (s. 167–196). Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.