

Janusz Mieczkowski (Szczecin)

Ukraińscy i łemkowscy przesiedleńcy z akcji Wiśła i ich potomkowie na cmentarzach w Polsce północno-zachodniej



Wstęp

W 1947 r. polskie władze dokonały masowej i przymusowej migracji ludności ukraińskiej i łemkowskiej z terenów południowo-wschodniej Polski na obszary ziem północno-zachodnich państwa. Warunki przesiedlenia i życia na nowych terenach sprzyjały procesom wykluczenia (ekskluzji), czyli sytuacji którą Anthony Giddens opisał jako taką w której „jednostki zostały pozbawione możliwości pełnego uczestnictwa w społeczeństwie”¹. Mniejszości narodowe lub etniczne są grupami wykluczonymi ze względu na zajmowanie niższej, niedominującej pozycji w społeczeństwie², jednak wydarzenia z 1947 r. i kolejnych lat zdynamizowały

¹ A. GIDDENS, *Socjologia*, Warszawa 2006, p. 346.

² A. JASIŃSKA-KANIA, S. ŁODZIŃSKI, *Wprowadzenie. Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Koncepcje teoretyczne i badania empiryczne*, [in:] *Obszary wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, eds. A. JASIŃSKA-KANIA, S. ŁODZIŃSKI, Warszawa 2009, p. 17.

proces wykluczenia Ukraińców i Łemków oraz rozszerzył jego zakres. Ekskluzja dokonywała się na poziomie społecznym, politycznym i ekonomicznym. Przesiedlenie wpisywało się w przyjętą przez władze w Polsce powojennej koncepcję państwa homogenicznego, jednonarodowego. Państwa, w którym mniejszości narodowych miało nie być, bądź znacząco zmarginalizowane, podlegały silnej (niekiedy wręcz siłowej) polonizacji. Asymilacyjne zamierzenia władz ulegały z czasem modyfikacji. Na przestrzeni kilkudziesięciu powojennych lat widoczne stały się przeobrażenia polityki wobec mniejszości. Od 1956 r. dopuszczono koncesjonowane życie społeczno-narodowe dla ludności ukraińskiej (łemkowskiej tego nie umożliwiono), pozwolono także na odprawianie nabożeństw greckokatolickich (jednak bez możliwości odbudowy struktur tego kościoła). Po 1989 r., wraz z przemianami społeczno-politycznymi w Polsce, w pełni zmieniła się polityka etniczna wobec obydwu tych grup, upodmiotowienie dało szansę na rozwój życia narodowego sprzyjającego różnym formom podtrzymywania tożsamości narodowej.

Celem prezentowanego tekstu jest refleksja nad rolą pochówków w procesach zachowania tożsamości narodowej przez Ukraińców i Łemków po akcji Wisła. Autor uważa, że praktyki wykluczenia widoczne były także w sferze funeralnej. Cmentarze traktowane są w artykule jako swoiste miejsce manifestacji etnicznej i kulturowej grup zamieszkujących dany teren. Tożsamość narodowa rozumiana jest jako pewien styl życia obserwowany z zewnątrz, tworzący „wzorzec kulturowy” odnoszący się do specyficznego układu wartości. Sposób pamiętania o zmarłych stanowi rodzaj potwierdzenia możliwości zachowania własnej tożsamości i panujących stosunkach etnicznych. Odzwierciedla zatem także procesy inkluzji i ekskluzji. Czy po przymusowej migracji możliwe były upamiętnienia zmarłych identyfikujące ich tożsamość narodową? Co sprzyjało, a co stanowiło przeszkodę? Jak wyglądały przeobrażenia związanych z tym zachowań? Obszarem refleksji badawczej objęte zostały wybrane cmentarze na terenach postmigracyjnych w północno-zachodniej Polsce³ z miejscami pochówku Ukraińców i Łemków – przesiedleńców (i ich potomków) z przymusowej akcji Wisła.

Znaczenie cmentarzy i miejsc pochówku dla społeczności etnicznych

Jacek Kolbuszewski badając sferę funeralną zwracał uwagę na znaczenie cmentarza jako „tekstu kultury”, który daje świadectwo ludzkich losów i obrazuje stosunek do śmierci. Jak zaznaczał „niejednokrotnie cmentarze więcej mó-

³ O terminie postmigracyjności szerzej: M. ZAWIŁA, *Dziedziczenie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*, Kraków 2019, p. 15.

wią o żyjących, którzy stawiają nagrobki i odbywają rytuały kultu zmarłych niż o tych, którzy zostali pochowani”⁴. Cmentarz stanowi w takim ujęciu miejsce, które wyraża procesy uspołeczniania przestrzeni, i w którym poprzez działania społeczne i wytwory kulturowe następuje odzwierciedlenie zależności społecznych i politycznych⁵. W interesującym nas obszarze relacji etnicznych Marcin Kula wskazywał, że „przypisanie cmentarzy do poszczególnych grup żyjących w danym kraju dużo mówi o stosunkach międzygrupowych – etnicznych i społecznych”. Według niego cmentarze wpływały na dookreślenie granic grupy, powodowanych szczególnie mocnym odczuwaniem podziału na narody i grupy w chwili śmierci⁶.

Cmentarze, ale i pojedyncze miejsca pochówku, stają się symbolami etnicznymi, zaświadczałymi o obecności grupy na danym terenie. Tworzą rodzaj pola używanego w budowaniu i utrwalaniu pamięci społecznej. Upamiętnienia znaczących dla grupy zmarłych stają się elementem pamięci zbiorowej w wyniku przeniesienia ich w przestrzeń publiczną. Tak rozumiana pamięć zbiorowa pełni funkcje tożsamościotwórcze, wpływa też na więzi wewnątrzgrupowe. Cmentarze bywają argumentami w toczących się sporach i konfliktach etnicznych. Jak już wspomniano stanowią przedmiot gry w „zawłaszczaniu” terenu, rodzaj historycznego wskaźnika „pierwszeństwa” grupy na danym obszarze. Często wywołuje to swoiste kontrakcje i wtedy nekropolie stają się obiektem ataków i zniszczenia. Wypada się zatem zgodzić z Radosławem Zenderowskim wskazującym, że „nieprzypadkowo niektóre próby restauracji cmentarzy, naprawy i uporządkowania nagrobków budzą wiele kontrowersji podszytych nacjonalizmem”⁷.

Podstawową rolę w kreowaniu „etniczności” cmentarzy odgrywają nagrobki, które informują o zmarłym w inskrypcjach, często też i ikonografii. Przekaz bywa rodzajem manifestu poglądów religijnych i społecznych (w tym i etnicznych)⁸ wpływających na procesy tożsamościowe pozostałych członków społeczności.

⁴ J. KOLBUSZEWSKI, *Cmentarze*, Wrocław 1996, p. 30.

⁵ A. BUKOWSKI, M. LUBAŚ, J. NOWAK, *Wprowadzenie*, [in:] *Spółeczne tworzenie miejsc. Globalizacja. Etniczność. Władza*, eds. A. BUKOWSKI, M. LUBAŚ, J. NOWAK, Kraków 2010, p. 7–11.

⁶ M. KULA, *Ostatecznie trzeba umrzeć*, Warszawa 2012, p. 252.

⁷ R. ZENDEROWSKI, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją ethnosu (narodu)*, Wrocław 2011, p. 245.

⁸ P. CZAPLIŃSKI, M. QUINKENSTEIN, R. TRABA, *Cmentarz*, [in:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, eds. M. SARYUSZ-WOLSKA, R. TRABA, Warszawa 2014, p. 80; L. M. NIJAKOWSKI, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, p. 69–73.

Restrykcje akcji Wisła

Akcja Wisła trwała od 28 kwietnia do 31 lipca 1947 r. i polegała na działalności zbrojnej przeciwko oddziałom Ukraińskiej Powstańczej Armii, przymusowym przesiedleniu ludności ukraińskiej oraz związanej z tym akcji propagandowej⁹. Skutkowało to m.in. zaistnieniem sekurytyzacji mniejszości ukraińskiej, gdzie mniejszość traktowana była jako „zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa” i podejmowano wobec niej restrykcyjne działania. Przesiedleniem objęto wszystkich, których władze uznawały za Ukraińców. Decydował swoiście rozumiany czynnik etniczny, niezależny od rzeczywistych relacji do zaistniałego konfliktu polsko-ukraińskiego i realnych deklaracji etnicznych – czego dowodem jest przesiedlanie ludności łemkowskiej¹⁰.

Przymusowa migracja dotyczyła ponad 140 tys. Ukraińców, w tym szacunkowo około 30 tys. Łemków. W ramach przeprowadzanej akcji Ukraińcy i Łemkowie zostali rozmieszczeni na obszarze północnej i zachodniej Polski. Najwięcej przesiedleńców skierowano do ówczesnych województw: olsztyńskiego (55 tys.), szczecińskiego (48,5 tys.) i wrocławskiego (21,3 tys.). Byli również osiedleni w województwie gdańskim (6,8 tys.), poznańskim (8 tys.) i białostockim (1 tys.)¹¹.

Migrujących objęto całą gamą działań o charakterze restrykcyjnym i dyskryminacyjnym. Należały do nich: krótki czas dany na przygotowanie się do wyjazdu (zazwyczaj od 24 do 48 godzin, niekiedy i krócej), ograniczenia w możliwościach zabrania sprzętów i inwentarza, brak precyzyjnej informacji o celu podróży i warunkach jakie są w miejscu docelowym, obecność pilnujących przesiedlenia oddziałów wojska.

Władze nie w pełni wykorzystały wprowadzoną segregację rodzin ukraińskich na trzy kategorie: A, B i C. – wskazującą stopień zagrożenia dla bezpieczeństwa państwa. Pierwotnie zakładano, iż w ten sposób uda się odizolować tych „bardziej niebezpiecznych” lokując ich pojedynczo w poszczególnych osadach, co ułatwi ich rozproszenie. Nie wzięto jednak pod uwagę, że liczba rodzin z kategorii A i B przewyższała liczbę wsi przeznaczonych dla przesiedleńców. Ponadto władze powiatowe nie zawsze dostawały listy Ukraińców z podziałem na poszczególne kategorie.

Podobnie rzecz się miała z inną restrykcją dotyczącą zakazu osadzania rodzin ukraińskich w odległości mniejszej niż 50 km od granic lądowych, 30 km od

⁹ Szerzej o akcji Wisła piszą: R. DROZD, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa 2001, p. 61–82; I. HAŁAGIDA, *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947–1957*, Warszawa 2002, p. 30–41; L. OLEJNIK, *Polityka narodowościowa Polski w latach 1944–1960*, Łódź 2003, p. 291–311.

¹⁰ M. BARWIŃSKI, *Geograficzno-polityczne uwarunkowania sytuacji Ukraińców, Łemków, Białorusinów i Litwinów w Polsce po 1944 r.*, Łódź 2013, p. 104.

¹¹ *Ibidem*, p. 106.

granic morskich i miast wojewódzkich oraz 10 km od byłej granicy polsko-niemieckiej z 1939 r. Przyjmowano, iż ludność ukraińska nie powinna przekraczać 10% ogółu mieszkańców jednej wsi. Zderzenie z rzeczywistością i możliwościami osadniczymi na poszczególnych terenach w praktyce wymogły złagodzenie tego ograniczenia.

Tym niemniej restrykcyjne działania doprowadziły do znacznego rozproszenia przesiedleńców i dezintegracji mniejszości. Według władz miało to przyspieszyć asymilację i w przyszłości uniemożliwić jakąkolwiek próbę odbudowy społeczności ukraińskiej¹².

Sytuacja mniejszości ukraińskiej i łemkowskiej w nowych miejscach osiedlenia była ciężka. Wszystko było inne niż w dotychczasowych miejscach zamieszkania. Od klimatu poprzez przyrodę, gospodarkę, uwarunkowania społeczne i kulturowe. Przesiedlenia dokonano prawie dwa lata po wojnie, lepsze gospodarstwa były już zajęte przez polskich osadników. Ukraińcom i Łemkom przydzielano pozostałe, często zdewastowane gospodarstwa. Dotknięci rozproszeniem, odizolowani od siebie, poddani inwigilacji ze strony policji politycznej, ale także i polskich sąsiadów, byli grupą dyskryminowaną. Objęto ich zakazem swobodnego przemieszczania się, zabroniono powrotu na dawne miejsca zamieszkania. Restrykcje dotyczyły sfery zatrudnienia, kształcenia we własnym języku i opieki duszpasterskiej ze strony kościoła greckokatolickiego (faktycznie zdelegalizowanego). Zakazano im posługiwania się określeniami wskazującymi na ich pochodzenie. W oficjalnych przekazach nazwę „Ukrainiec” zastąpiono terminem „przesiedleńcy z akcji W”. Kolejnym obciążeniem stało się wrogie przyjęcie przez część społeczeństwa w nowych miejscach zamieszkania – dotyczyło to tzw. Polaków zza Bugu, pamiętających dramatyczne doświadczenia relacji polsko-ukraińskich na Wołyniu podczas wojny¹³.

Akcja Wisła a sfera funeralna

Przejawy wykluczenia ujawniały się właściwie we wszystkich obszarach życia. Dotyczyły nawet sfery funeralnej. Wpływ na przesiedleńców miała pamięć domostw utraconych, miejsc szczególnych dla tej grupy. Wśród nich znajdowały się też cmentarze. O ich roli w procesach odnajdowania się w nowym miejscu pisał Jarosław Syrnyk: „to, czego niezwykle mocno brakowało w krajobrazie Ziemi Zachodnich, a co dla przesiedleńców miało niezwykle istotne znaczenie, to budynki

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibidem*, p. 112.

cerkiewne, cmentarze z grobami przodków”¹⁴. Odczuwano również wrogi odniesienie otoczenia, które znajdowało swój wyraz w dyskryminacji związanej z pochówkiem – utrudnianiem korzystania z obiektów cmentarnych, pojawianiem się obraźliwych napisów na nagrobkach, niszczeniem symboli religijnych charakterystycznych dla kościołów wschodnich.

Stefan Dudra analizując losy kościoła prawosławnego na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej wymieniał szereg miejscowości, w których dochodziło na tym tle do konfliktów¹⁵. Najbardziej znanym stał się incydent z połowy 1957 r., który wydarzył się w Dobiegniewie w powiecie Strzelce Krajeńskie. Doszło tam do protestu przeciwko pochówkowi przesiedleńca z akcji Wisła. Według relacji lokalnego Prezydium PRN:

tłum zawziętych klerykałów podburzony przez księdza katolickiego usiłował nie dopuścić do pochowania zmarłego, tarasując wejście na cmentarz. Kiedy kondukt żałobny znalazł się na cmentarzu, zgromadzona ludność polska, zaczęła wyzywać Łemków od innowierców, rzucając w nich kamieniami i grudkami ziemi, jednocześnie padały okrzyki: precz do Karpat, tam macie swój cmentarz¹⁶.

Kres powyższym ekscesom przyniosła „kompania pogotowia milicyjnego przybyła z Gorzowa Wielkopolskiego, pod której ochroną odbyło się pochowanie zmarłego”¹⁷.

Dyskryminujące zachowanie kleru rzymskokatolickiego przedstawiał także Seman Madzelan. W swych wspomnieniach opisuje przypadek śmierci dziecka prawosławnego i reakcji księdza rzymskokatolickiego, który nie zgadzał się na pochówek na miejscowym cmentarzu. Seman Madzelan pisał:

matka tego dziecka ogromnie płakała, prosiła, usiłowała całować go w ręce, ale nie pozwolił. W końcu w rozpaczy zapytała: ‘No to gdzie proszę księdza mam go pochować?’. Bez namysłu odpowiedział: ‘A co mnie to obchodzi, możecie go pochować i na tym podwórku’¹⁸.

¹⁴ J. SYRNYK, *Poszukiwanie tożsamości jako metaforyczny rodzaj powojennych migracji (na przykładzie przesiedleńców z akcji „Wisła”)*, [in:] *Bezdomna Europa. Migracje po II wojnie światowej we współczesnych badaniach humanistów*, eds. B. KROMOLICKA, H. WALCZAK, Szczecin 2015, p. 103.

¹⁵ Incydenty miały miejsce na cmentarzach w: Górowie Iławieckim (1949), Leśnie Górnym (1956), w Gryficach (1957), Pile (1958), Lubinie (1962), Zielonej Górze (1964), Łągoszowie Wielkim (1968). Cf. S. DUDRA, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004, p. 145.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ S. MADZELAN, *Spowiedź z nie popełnionych grzechów*, [in:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, ed. W. SITEK, Wrocław 1996, p. 108.

Według Madzelana dopiero interwencja w prokuraturze doprowadziła do uzyskania zezwolenia i pochówku. Autor wspomnień gorzko puentował zaistniałą sytuację: „A przecież cmentarz w naszej wsi jest komunalny”¹⁹.

W pamiętnikach Jarosława Zwolińskiego możemy odnaleźć podobny przykład wykluczenia.

Kiedy zmarła pierwsza Łemka w Torzymiu [...], ksiądz katolicki nie pozwolił pochować jej na cmentarzu urządzonym dla katolików. Pochowali Łemkowie swoją wierną za płotem tego nowego katolickiego cmentarza. I tak rozpoczął się podział na już na dusze nie te żywe, lecz martwe, te lepsze miały być katolickie, a te gorsze tam za płotem prawosławne²⁰.

Analogiczne sytuacje możemy także odnotować we wspomnieniach grekokatolików. Przykładowo grekokatolicki ks. Stefan Dziubyna w swoich pamiętnikach zawarł opisy i dokumentację przypadków z Białego Boru i jego okolic z końca lat pięćdziesiątych XX w., gdzie proboszcz rzymskokatolicki zabronił pogrzebów w obrządku wschodnim na terenie jego parafii w innych miejscowościach niż Biały Bór. Uniemożliwił tym samym chowanie zmarłych grekokatolików w okolicznych wsiach, blisko ich domostw. Dziubyna opisuje te wydarzenia w następujący sposób:

Grekokatolicy konając błagają, aby byli pochowani w rodzinnym obrządku, rodzina później, chcąc uszanować ostatnią wolę zmarłych, ze łzami w oczach błaga ks. Proboszcza, aby zezwolił na pogrzeb w rodzinnym obrządku, a tymczasem kapłan katolicki, wbrew prawu kanonicznemu, zabrania kapłanowi katolickiemu na odprawienie modłów pogrzebowych w obrządku zmarłego²¹.

Utrudnienia związane z pogrzebami w obrządku grekokatolickim odnotowywano także i na innych terenach ziem północnych i zachodnich²².

Trauma związana z przesiedleniem w ramach akcji Wisła stała się nieodłącznym elementem wpływającym na procesy kształtujące ukraińską i łemkowską tożsamość. Nastroje niepewności, tęsknota za rodzinną ziemią nie opuszczały ludności przez cały czas. Wzmacniane były niespełnioną nadzieją na powrót²³. Tylko nielicznym to się udawało, do tych wyjątków należał Epifaniusz Drowniak, znany

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ J. ZWOLIŃSKI, *Rapsodia dla Łemków. Część II*, [in:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia...*, p. 158.

²¹ С. ДЗЮБИНА, *І стверди діло рук наших. Спогади*, Варшава 1995, p. 282–283.

²² *Ibidem*, p. 381.

²³ J. SYRNYK, *Poszukiwanie tożsamości...*, p. 105.

jako Nikifor Krynicki, powszechnie podziwiany malarz prymitywista, w ramach akcji Wisła dwukrotnie przymusowo wywożony z Krynicy w okolice Szczecina, za każdym razem powracający do swych rodzinnych stron. To był jednak wyjątek potwierdzający regułę zakazu powrotu.

Negatywne nastawienie do stałego pobytu na Ziemiach Zachodnich u znacznej części Ukraińców wynikało z wielu przyczyn. Podstawową była tęsknota za dawnymi miejscami zamieszkania, przymusowa migracja, bez jakiegokolwiek próby mediacji z osobami, których to dotyczyło, a także przedmiotowe potraktowanie przesiedlonych. Akcję Wisła przeprowadzono w czasie niedogodnym dla rolników (wczesna wiosna), dezintegrując ich kalendarz prac rolnych i uderzając w podstawy zabezpieczenia bytu. Dodatkowym czynnikiem wpływającym na negatywne nastawienie nowo osiedlonych był brak wiary w trwałość przyłączenia tych ziem do Polski. Charakterystyczny przypadek zanotowano w 1949 r. w powiecie człuchowskim, gdzie „osadnik z akcji ‘W’ [...] zwłoki swojej córki przewiózł kosztem 200 tys. zł w Rzeszowskie, twierdząc że na ziemiach niemieckich nie będzie chował swoje dzieci”²⁴.

Między ekskluzją a inkluzją

Strach z pierwszych lat po przesiedleniu dotyczący przetrwania, ujawniającym się w sytuacji braku jedzenia, odzieży czy mieszkań, potwierdzany lękiem związanym z brakiem kontroli nad własnym losem, niepewnością, tymczasowością sytuacji (bez jej dookreślenia czasowego) oraz zagrożeniem wyznawanych do tej pory wartości, determinował kulturę społeczną mniejszości na kilkanaście, czy nawet kilkadziesiąt lat²⁵. Brak akceptacji w sferze publicznej tożsamości etnicznej różnej od kultury narodowej większości powodował marginalizację. W czasach władzy komunistycznej:

jednoznaczne i otwarte utożsamianie się ze społecznością ukraińską utrudniało tzw. awans społeczny. Nie zapewniało również poczucia dumy, ponieważ publiczny wizerunek ‘kultury ukraińskiej’ oparty był na skojarzeniach z folkloryzmem i wspierał się na znakach ukraińskiej ludowości: pieśniach, tańcach i strojach ludowych²⁶.

²⁴ J. MIECHKOWSKI, *Żydzi, Niemcy i Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956. Liczba, położenie i działalność polityczna*, Szczecin 1994, p. 64.

²⁵ P. F. WEBER, *Refleksje nad zbiorowym wymiarem emocjonalnym adaptacji powojennych na ziemiach zachodnich i północnych*, [in:] *Polifonia pamięci. Między niemiecką przeszłością a polską tożsamością. Kołobrzeg 1945–2015*, eds. R. PTASZYŃSKI, J. SUCHY, Szczecin 2017, p. 38–39.

²⁶ P. TRZESZCZYŃSKA, *Diaspora–Pamięć–Miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX w. w Kanadzie. Studium etnograficzne*, Kraków 2019, p. 42.

Doświadczenia ekskluzji wpływały na pojawienie się kilku strategii przetrwania osób narodowości ukraińskiej i łemkowskiej. Według Patrycji Trzeszczyńskiej objawiały się one w nieafiszowaniu się ze swoją „odmiennością”, dążeniu do wyjazdu z kraju, czy też szybkim, powierzchownym „wtapianiu się” w ogół społeczeństwa²⁷. To było także widoczne w obszarze związanym z pochówkami i używaną w ich czasie symboliką. Przed przesiedleniem społeczność ukraińska i łemkowska miała zazwyczaj własne cmentarze w poszczególnych miejscowościach Polski południowo-wschodniej, umożliwiające pozostanie w imaginariusz symboliki religijno-narodowej. Po przesiedleniu nastąpiło „rozmycie się” w cmentarzach ogólnych, bez możliwości używania symboli grupowych charakterystycznych dla tych społeczności. Bezpieczniej było nieujawnianie swego pochodzenia niż znoszenie stygmatyzacji. Jeśli pojawiały się symboliczne odniesienia tożsamościowe, to w formie krzyża z ukośną dolną belką – symbolu charakterystycznego dla kościołów wschodnich.

Pozytywne zmiany w możliwościach pielęgnowania własnej tożsamości narodowej dla Ukraińców i Łemków pojawiły się wraz z przeobrażeniami społeczno-politycznymi w Polsce po 1989 r. Transformacja sprzyjała „pozytywnej waloryzacji” wielokulturowości w Polsce oraz większej otwartości na inne kultury. Mniejszości stały się „widoczne”. Na zmiany w możliwościach publicznej artykulacji swojej tożsamości w znacznym stopniu wpłynęło upodmiotowienie mniejszości w polityce państwa. Przemiany dały asumpt do otwarcia się na dotychczas „problematicznym politycznie” Ukraińców (podobnie jak i na inne mniejszości)²⁸. Podkreśla się, że upodmiotowienie mniejszości skutkowało pojawieniem się ich w przestrzeni lokalnej i okazywaniem swojej odrębności, mającym skutki także dla wzmocnienia tożsamości grup mniejszościowych²⁹. Powoli udawało się przezwyciężać „niepokój i poczucie dezorientacji, spowodowane utratą symboli i znaków rozpoznawalnych jako swoje”³⁰. Coraz bardziej uwidaczniają się procesy związane z kulturowym oswajaniem przestrzeni przez mniejszość ukraińską i łemkowską. W charakterystyce tego zjawiska wskazuje się, że jest to „indywidualny lub zbiorowy proces przestrzennej imaginacji i budowania mentalnych relacji do danej przestrzeni”³¹. W praktyce wyrażał się wprowadzeniem do przestrzeni

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ J. MAKARO, *Miejskie zmagania z wielokulturowością – polskie doświadczenia*, [in:] *Polityczne i społeczne aspekty wielokulturowości. Migracje i mniejszości*, eds. A. ADAMCZYK, A. SAKSON, C. TROSIĄK, Poznań 2016, p. 443–444.

³⁰ B. HALICKA, *Kulturowe osvajanie przestrzeni*, [in:] *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*, ed. E. OPIŁOWSKA et al., Warszawa 2020, p. 184.

³¹ *Loc. cit.*

publicznej elementów identyfikujących tożsamość etniczną lub wyznaniową danej grupy. Istotnym elementem w procesach podtrzymania tożsamości narodowej członków wspólnoty ukraińskiej i łemkowskiej stała się możliwość kreowania krajobrazu sakralnego, dająca dodatkowo uporządkowaną sferę znaczeń i lokalizacji narodowych wartości. Pojawienie się w pejzażu ziem północnych i zachodnich Polski kopuł cerkwi, zarówno grekokatolickich, jak i prawosławnych, dokumentowało te przemiany³². Zmiany widoczne stały się także na cmentarzach, znalazły swój wyraz m.in. w formie zapisów, treści inskrypcji i symbolice nagrobnej.

Współczesne odsłony tematu

Czas po 1989 r. sprzyjał zminimalizowaniu obawy przed eksponowaniem swojej etniczności w sferze funeralnej. Współczesne przypadki informowania o narodowości zmarłego na cmentarzu są bardzo zróżnicowane i zależne od wielu uwarunkowań. Przeważają ciągle pochówki nie wyróżniające się od pochówków grupy większościowej, często jest to pokłosiem zaistniałej już asymilacji. Niekiedy osoby z mniejszości po brzmieniu nazwiska czy imienia zmarłego dokonują aktu klasyfikacji postaci jako pochodzącej z ich grupy³³. Kolejnym przykładem są te nagrobki, na których zawarte są nietrwałe przekazy informacji, ale dostępne tylko dla osób posiadających odpowiednie kompetencje kulturowe w ich odczycie, np. kwiaty czy znicze w barwach narodowych. Następną kategorią oznaczania byłyby nagrobki posiadające trwałe, wizualne symbole przynależności etnicznej. Do nich należy zaliczyć inskrypcje i epitafia w języku ojczystym, takie jak zapisy imion i nazwisk, miejsc pochodzenia, modlitw i intencji funeralnych, wierszy i fragmentów prozy pisarzy ukraińskich. Wśród symboli należy wymienić przede wszystkim te odnoszące się do religii. Najbardziej charakterystycznym jest krzyż z ukośną dolną belką. Wśród symboli etnicznych – tryzub, znak z herbu Ukrainy, który według Ukraińców ma wpisane w swe części słowo „воля” – „wolność”.

Istotnym elementem w imaginarium narodowym są miejsca pochówku osób znaczących z perspektywy życia całej grupy, takich jak duchowni oraz liderzy życia społeczno-oświatowego. Przykładem może być grób ks. Włodzimierza Borowca, pierwszego duszpasterza grekokatolików w Szczecinie, Stargardzie i Trzebiatowie

³² D. KOWALEWSKA, M. MIECZKOWSKA, J. MIECZKOWSKI, *Pomiędzy zróżnicowaniem a unifikacją. Informator o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz społeczności z językiem regionalnym w województwie zachodniopomorskim*, Szczecin 2016, p. 107.

³³ T. KOSIEK, *Gdy Inny staje się bliskim... Etnologiczne autorefleksje o funkcjonowaniu w grupie ukraińskiej w Białym Borze*, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 405.

(1957–1974)³⁴. Jest to miejsce skupiające grekokatolików podczas różnych uroczystości – jak choćby panachydy w ramach obchodów 60-lecia parafii grekokatolickiej w Szczecinie.

Upamiętnienie ks. Borowca znajduje się także przed cerkwią grekokatolicką w Trzebiatowie. Podobną rolę spełnia miejsce pochówku ks. Teodora Markiwa z Wałcza, który pełnił swą posługę duszpasterską w tym mieście w latach 1959–1974³⁵. Cmentarne upamiętnienia funkcjonują także w prowadzeniu świeckiej narracji większości o mniejszości³⁶.

Widoczne stały się przypadki zmiany nagrobków celem ich „reetyniczacji” i wprowadzenia symboliki narodowej. Dotyczyło to m.in. omawianego wyżej miejsca pochówku ks. Włodzimierza Borowca, którego nagrobek z połowy lat 70. XX w. był w języku polskim i nie zawierał odniesień do narodowości zmarłego. W 2013 r. wierni ufundowali nowy pomnik, na którym pojawiły się napisy zarówno w języku ukraińskim, jak i polskim³⁷.

Przed 1989 r. trudno było znaleźć odwołania narodowe związane ze społecznością ukraińską i łemkowską na cmentarzach w Polsce północno-zachodniej. Jedynym wyjątkiem, znanym piszącemu, jest cmentarz w Białym Borze, wyróżniający się znaczną liczbą grobów z czytelnymi informacjami o ukraińskim pochodzeniu zmarłych, wśród nich odnaleźć można i egzemplifikacje sprzed 1989 r. Białoborska specyfika jest jednak wyjątkowa, gdyż na tym terenie, mimo restrykcyjnych zapisów z akcji Wisła dotyczących rozproszenia ludności, doszło do kumulacji ukraińskich przesiedleńców. Stanowili oni ponad połowę mieszkańców, a w dwóch okolicznych wioskach należących do białoborskiej parafii nawet 100% mieszkańców³⁸. Współcześnie relacje te uległy modyfikacji, ale i tak są wyróżniające. Biały Bór należy do miejscowości o największym odsetku osób deklarujących ukraińską identyfikację w spisach powszechnych w województwie zachodniopomorskim – np. w roku 2002 było to 10,6% mieszkańców gminy³⁹. Kolejną specyfiką jest istnienie w tej miejscowości od drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX w. struktur religijnych (parafii grekokatolickiej), oświatowych (szkoły

³⁴ М. КОЗАК, *Невтомний душпастир (о. кан. Володимир Боровець)*, Перемишль–Щецін–Львів 2007.

³⁵ Ks. Teodor Markiw, www.encyklopedia-z-w.siteor.pl/ks.-teodor-markiw [15.05.2022].

³⁶ Jednym z takich przykładów może być wykorzystanie miejsca spoczynku ks. Markiwa w programie „Pomerania Ethnica” realizowanym w 2018 r. przez szczeciński oddział TVP.

³⁷ *Пам’ять про невтомного пастира*, „Благовіст” 12.1, 2013–2014, p. 276–277.

³⁸ M. ZOWCZAK, *Wprowadzenie. Badania porównawcze kultury religijnej*, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 61.

³⁹ D. KOWALEWSKA, M. MIECZKOWSKA, J. MIECZKOWSKI, *Pomiędzy zróżnicowaniem a unifikacją...*, p. 38.

z językiem ukraińskim, jedynej w województwie) oraz organizacyjnych (do 1990 r. Koła Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, a następnie Koła Związku Ukraińców w Polsce). Warto także zwrócić uwagę na fakt, że pierwszym kościołem grekokatolików była kaplica cmentarna. Bliskość świątyni i nekropolii mogła także wpłynąć na formy upamiętnienia zmarłych.

Wszystkie wymienione wyżej relacje zwiększały szanse na konstruowanie tożsamości „w ramach praktyk oporu wobec asymilacji i polskiej, rzymskokatolickiej większości”⁴⁰, a ta znajdowała swe odzwierciedlenie w działaniach związanych ze sferą funeralną.

Bibliografia

Opracowania

- BARWIŃSKI M., *Geograficzno-polityczne uwarunkowania sytuacji Ukraińców, Łemków, Białorusinów i Litwinów w Polsce po 1944 r.*, Łódź 2013.
- BUKOWSKI A., LUBAŚ M., NOWAK J., *Wprowadzenie*, [in:] *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja. Etniczność. Władza*, eds. A. BUKOWSKI, M. LUBAŚ, J. NOWAK, Kraków 2010, p. 7–40.
- CZAPLIŃSKI P., QUINKENSTEIN M., TRABA R., *Cmentarz*, [in:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, eds. M. SARYUSZ-WOLSKA, R. TRABA, Warszawa 2014, p. 79–84.
- DROZD R., *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa 2001.
- DUDRA S., *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004.
- GIDDENS A., *Socjologia*, Warszawa 2006.
- HALICKA B., *Kulturowe osvajanie przestrzeni*, [in:] *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*, ed. E. OPIŁOWSKA et al., Warszawa 2020, p. 184–189.
- HAŁAGIDA I., *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947–1957*, Warszawa 2002.
- JASIŃSKA-KANIA A., ŁODZIŃSKI S., *Wprowadzenie. Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Koncepcje teoretyczne i badania empiryczne*, [in:] *Obszary wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, eds. A. JASIŃSKA-KANIA, S. ŁODZIŃSKI, Warszawa 2009, p. 7–36.
- KOLBUSZEWSKI J., *Cmentarze*, Wrocław 1996.
- KOSIEK T., *Gdy Inny staje się bliskim... Etnologiczne autorefleksje o funkcjonowaniu w grupie ukraińskiej w Białym Borze*, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 396–426.
- KOWALEWSKA D., MIECZKOWSKA M., MIECZKOWSKI J., *Pomiędzy zróżnicowaniem a unifikacją. Informator o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz społeczności z językiem regionalnym w województwie zachodniopomorskim*, Szczecin 2016.
- Ks. Teodor Markiw, www.encyklopedia-z-w.siteor.pl/ks.-teodor-markiw [15.05.2022].

⁴⁰ M. ZOWCZAK, „Tutejsi” i przesiedleńcy. Modernizacja kultury religijnej w etnograficznym kolażu, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 454.

- KULA M., *Ostatecznie trzeba umrzeć*, Warszawa 2012.
- MADZELAN S., *Spowiedź z nie popełnionych grzechów*, [in:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, ed. W. SITEK, Wrocław 1996, p. 99–115.
- MAKARO J., *Miejskie zmagania z wielokulturowością – polskie doświadczenia*, [in:] *Polityczne i społeczne aspekty wielokulturowości. Migracje i mniejszości*, eds. A. ADAMCZYK, A. SAKSON, C. TRO-SIAK, Poznań 2016, p. 443–457.
- MIECZKOWSKI J., *Żydzi, Niemcy i Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956. Liczba, położenie i działalność polityczna*, Szczecin 1994.
- NIJAKOWSKI L. M., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- OLEJNIK L., *Polityka narodowościowa Polski w latach 1944–1960*, Łódź 2003.
- SYRNYK J., *Poszukiwanie tożsamości jako metaforyczny rodzaj powojennych migracji (na przykładzie przesiedleńców z akcji „Wisła”)*, [in:] *Bezdomna Europa. Migracje po II wojnie światowej we współczesnych badaniach humanistów*, eds. B. KROMOLICKA, H. WALCZAK, Szczecin 2015, p. 99–114.
- TRZESZCZYŃSKA P., *Diaspora–Pamięć–Miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX w. w Kanadzie. Studium etnograficzne*, Kraków 2019.
- WEBER P. F., *Refleksje nad zbiorowym wymiarem emocjonalnym adaptacji powojennych na ziemiach zachodnich i północnych*, [in:] *Polifonia pamięci. Między niemiecką przeszłością a polską tożsamością. Kołobrzeg 1945–2015*, eds. R. PTASZYŃSKI, J. SUCHY, Szczecin 2017, p. 35–52.
- ZAWIŁA M., *Dziedziczenie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*, Kraków 2019.
- ZENDEROWSKI R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją ethnosu (narodu)*, Wrocław 2011.
- ZOWCZAK M., „Tutejsi” i przesiedleńcy. *Modernizacja kultury religijnej w etnograficznym kolażu*, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 427–490.
- ZOWCZAK M., *Wprowadzenie. Badania porównawcze kultury religijnej*, [in:] *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, ed. M. ZOWCZAK, Warszawa 2021, p. 13–76.
- ZWOLIŃSKI J., *Rapsodia dla Łemków. Część II*, [in:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, ed. W. SITEK, Wrocław 1996, p. 143–172.

ДЗЮБИНА С., *І стверди діло рук наших. Спогади*, Варшава 1995.

КОЗАК М., *Невтомний душпастир (о. кан. Володимир Боровець)*, Перемишль–Щецін–Львів 2007.

Пам’ять про невтомного пастира, „Благовіст” 12.1, 2013–2014, p. 276–277.

Dr hab. Janusz Mieczkowski prof. US

<https://orcid.org/0000-0002-1207-3018>

University of Szczecin

Faculty of Social Sciences

Institute of Political Science and Security Studies

Krakowska 71-79

71-003 Szczecin, Polska/Poland

janusz.mieczkowski@usz.edu.pl

