

Aleksandra Herman*

Uniwersytet Warszawski

UKRAIŃCY GREKOKATOLICY I POLACY MARIAWICI WŚRÓD POLAKÓW RZYMSKICH KATOLIKÓW. LOKALNE ZRÓŻNICOWANIE SPOŁECZNE I MECHANIZMY JEGO UTRZYMYWANIA W PERSPEKTYWIE PORÓWNAWCZEJ

Celem analizy jest porównanie lokalnego zróżnicowania społecznego w dwu niejednorodnych kulturowo społecznościach lokalnych: dwuwyznaniowej oraz dwuwyznaniowej i dwunarodowej. Badania skoncentrowane były na lokalnie stosowanych mechanizmach utrzymywania zróżnicowania między grupami. Ujęcie komparatystyczne umożliwiło precyzyjne uchwycenie uwarunkowań kontekstualnych. Badaniami objęto te obszary życia, w których dochodzi do przecięcia się sfer prywatnej i publicznej. Zwrócono bowiem uwagę, iż lokalne mechanizmy utrzymywania odrębności prowadzą do zjawiska nadawania publicznego znaczenia prywatnym wyborom, a w pewnych sytuacjach nawet do ich sankcjonowania przez opinię publiczną. Z tego względu w tekście zaprezentowano wyniki analizy następujących obszarów życia społecznego: genezy lokalnych podziałów i ich pamięci społecznej, doboru małżeńskiego, obszaru władzy politycznej oraz szkoły. Wśród konkluzji należy wskazać, iż o głębokości społecznego podziału nie decyduje zwielokrotnienie odmienności, a raczej geneza podziałów i ich pamięć społeczna. Większe przyzwolenie na tożsamość „mieszana” (rodziny nuklearnej lub nawet jednostki) w obrębie lokalnego dualizmu funkcjonuje w społeczności o dwuwymiarowym zróżnicowaniu społecznym, ale ze wspólnym doświadczeniem wykorzenia (wśród mniejszości i większości). Badania potwierdziły lepszą polityczną samoorganizację mniejszości, która może zwrócić oddziaływać na mobilizację większości. Wreszcie sposób instytucjonalizacji rozdzielności miejscowego szkolnictwa (różne sposoby segregacji) pełni znaczącą rolę w socjalizacji do miejscowego dualizmu.

Słowa kluczowe: dualizm społeczny, zróżnicowanie społeczne, polityka lokalna, małżeństwa mieszane, religia w szkole, pamięć społeczna, afirmacja tożsamości, samoorganizacja, mniejszość narodowa, mniejszość religijna, mniejszość wyznaniowa, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, Cerkiew greckokatolicka

WSTĘP. PRZYJĘTE ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE I METODOLOGIA BADAŃ

Pomimo stosunkowej jednolitości kulturowej polskiego społeczeństwa obecne są w Polsce społeczności niejednorodne narodowo i religijnie, które w mikroskali społeczności lokalnej

* Adres do korespondencji: Aleksandra Herman, Katedra Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, Nowy Świat 69, 00-927 Warszawa, e-mail: olaherman@tlen.pl.

wpracowały własne formy współżycia społecznego. Niniejszy tekst ma na celu eksplorację mechanizmów, które zostały skonstruowane wewnątrz takich społeczności w wybranych obszarach życia społecznego, a które mają na celu utrzymywanie i rewitalizację podziałów oraz odrębności. Są one omówione na tle powiązanych z nimi szerszych zjawisk, z uwzględnieniem lokalnych uwarunkowań i kontekstów. Opiswane wyniki badań podchodzą z dwu społeczności lokalnych o zasadniczej strukturze dualistycznej: dwuwyznaniowości (społeczność rzymskich katolików i starokatolickich mariawitów) i dwuwyznaniowości wraz z dwunarodowością (społeczność polsko-ukraińska, a zarazem rzymskokatolicko-greckokatolicka). Perspektywa porównawcza ma na celu zwrócenie uwagi na odmienność kontekstów utrzymywania lokalnego zróżnicowania przez lokalne wspólnoty, ale także na uniwersalne mechanizmy wpływające na określony model strukturyzacji społecznej.

Główną determinantą utrzymywania zróżnicowania strukturalnego jest wewnętrzna potrzeba grupy związana z pragnieniem wzmocnienia podstaw poczucia swojskości i obcości, które wyznaczają zasięg więzi społecznej i zakreślają granice grup uznawanych za własne (Nowicka 1991: 117). Istota zachowania tożsamości zbiorowej jest relatywnie bardziej znacząca dla mniejszości, które poddane są większemu ryzyku erozji w środowisku większościowym. Jednak w obliczu dobrej samoorganizacji mniejszości również grupa większościowa może podejmować pewne działania mające na celu wzmocnienie spójności i przez to rewitalizację tożsamości zbiorowej. W społeczności lokalnej procesy te są wzmacniane czynnikiem terytorialnym ze względu na skupienie przestrzenne zbiorowości.

Tożsamość zbiorowa jest ujmowana w sposób dynamiczny, historyczny i dyskursywny, chociaż jest oparta na bazie cech obiektywnych (Babiński 1998: 193) jako „zintegrowana całość powstała w toku interakcji z innymi ludźmi i grupami, w procesie ciągłego «utożsamiania», nazywania, definiowania partnerów relacji społecznych, konstruowania ich tożsamości względem nas samych” (Mach 1994: 10, zob. także Wojakowski 2002: 50–60). Zmienność dotyczy także czasu, gdyż temporalne warunki konstruowania tożsamości nie zawsze są wystarczające do ich utrzymania, zmieniają się w czasie (Comaroff 1996: 166). W związku z tym jako jeden z najważniejszych zasobów umożliwiających utrzymywanie odrębności analizuję społeczną pamięć genety lokalnego zróżnicowania.

Innym z zasobów umożliwiających utrzymywanie tożsamości zbiorowej jest samoorganizacja, która we wspólnej dla grup tożsamościowych sferze publicznej nabiera charakteru afirmacji odrębności. Termin ten utrwalił Arturo Escobar podczas badań nad równoległymi procesami rekonstrukcji i walki o usankcjonowanie tożsamości etnicznej czarnych w regionie pacyficznym w Kolumbii w latach 90. XX wieku, którzy sprzeciwiali się dominacji przez uniformizację. Uruchomienie procesu „reafirmacji” było związane z nabyciem prawa do „bycia czarnym”, co wymagało publicznego i kolektywnego zanegowania systemu kulturowej dominacji, a następnie pełnoprawnego i zorganizowanego wkroczenia marginalizowanego i rozproszonego dotąd etnosu we wszystkie obszary życia społecznego, gospodarczego i politycznego (Escobar 2007). Warunkiem reafirmacji była przede wszystkim samoorganizacja, a jej założenia identyfikowały kulturę i tożsamość jako kluczowe wymiary zarówno życia codziennego, jak i działalności politycznej. Jej pomyślność była uzależniona m.in. od wypracowania własnej przestrzeni społecznej, niezbędnej do dalszego konstruowania i wzmacniania odrębności, głównie przez możliwość utrzymywania organizacyjnej autonomii (prawa do

praktykowania tożsamości) oraz własnej kulturowej wizji świata (Escobar 2007: 260–261). Mechanizm afirmacji, chociaż pierwotnie skonstruowany jako rama dążeń etnicznego ruchu społecznego w przestrzeni państwa, może stanowić punkt wyjścia analizy odrębności mniejszości religijnych i narodowych w zróżnicowanych społecznościach lokalnych. Niniejsza analiza jest nakierowana na wyodrębnienie i opis mechanizmów pomagających utrzymać zróżnicowanie społeczne i kulturowe. Należy bowiem zaznaczyć, że zróżnicowanie w badanych społecznościach zostało wytworzone do pewnego stopnia przypadkowo, a jednocześnie spotykało się z sankcjami większości. W przypadku mariawitów była to grupa powstała wskutek sankcji watykańskiej ekskomuniki wobec lokalnego rozłamu z Kościołem rzymskokatolickim w 1906 r., co skutkowało gwałtownymi rozłamami społecznymi w środowiskach lokalnych. Część mariawickich wspólnot lokalnych powstałych w 1906 r. z czasem uległa dyfuzji i inkluzji przez rzymskokatolicką większość. Z kolei Ukraińcy grekokatolicy byli przesiedlani w ramach akcji „Wisła” do nowo powstających społeczności lokalnych na tzw. Ziemiach Odzyskanych, gdzie były wobec nich podejmowane próby wynarodowienia. Współcześnie nie we wszystkich miejscach, do których docierały transporty przesiedlanej ludności, funkcjonują wspólnoty Ukraińców – powodem było głównie programowe ich rozproszenie wśród ludności polskiej.

Utrzymywanie odrębności przez grupy mniejszościowe – tam, gdzie się to udaje – a zarazem wzmacnianie podziałów społecznych i kulturowych, przybiera w społecznościach lokalnych rangę działania strategicznego i jako takie zyskuje znaczenie dla całej społeczności, musi być też widzialne w sferze publicznej. Z tego względu szczególny nacisk w niniejszej analizie jest położony na polityczną interpretację opisywanych sposobów utrzymywania odrębności. Zróżnicowanie narodowe czy religijne może też wytwarzać relatywnie wysoką polityzacją sfery publicznej ze względu na wyczulenie na sprawiedliwość dystrybucji – polityka jest tu definiowana jako „proces obejmujący ustalanie i osiąganie celów publicznych oraz zróżnicowane osiąganie i używanie władzy przez członków grupy związanej z tymi celami” (Swartz, Turner i Tuden 2006: 7). Ujęcie procesualne, adekwatne do badania polityki lokalnej, podkreśla przede wszystkim znaczenie dynamiki relacji między działaniami aktorów politycznych a władzą jako taką. Podstawowym założeniem jest zatem oddzielenie struktury normatywnej władzy od mapy realnych wpływów, które są osiągane przede wszystkim za pomocą zróżnicowanych zasobów. Tymi zasobami są m.in. zasoby ideacyjne, czyli m.in. pamięć społeczna, ideologia i samoorganizacja, a także zasoby materialne, takie jak środki materialne czy zasoby ludzkie (Kurtz 2001: 23, 30–32). Ze względu na przyjętą szeroką definicję polityki, analizowane sfery życia społecznego są interpretowane jako mające potencjalnie polityczny wpływ na całą lokalną społeczność.

Wykorzystywane dane empiryczne pochodzą z jakościowych i ilościowych badań terenowych realizowanych wraz z zespołem badawczym Katedry Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego:

- W dwuwyznaniowej społeczności Strykowa (dalej S., ziemia łódzka, dane z badań realizowanych w latach 2005–2009) badano wspólnoty¹ rzymskich katolików i mariawitów

¹ Posługuję się terminem wspólnoty ze względu na przyjęte kryterium oceny więzi wewnątrzgrupowych jako wytwarzanych na podstawie swoistego braterstwa tożsamości narodowej lub religijnej oraz obserwowanej ekskluzywności i dominującej (choć nie wyłącznej) bezwarunkowości przynależności.

starokatolickich. Według szacunków w okresie prowadzenia badań w S. mieszkało około 3600 mieszkańców, w tym mariawici stanowili mniej więcej jedną trzecią². Zrealizowano 275 wywiadów pogłębionych w formie kwestionariuszowej (ok. 7,6% ogółu mieszkańców) oraz kilkadziesiąt wywiadów pogłębionych nieustrukturyzowanych zarówno ze znaczącymi aktorami, ale też z tzw. zwykłymi mieszkańcami, obejmujących zróżnicowaną tematykę wynikającą z monograficznego charakteru badań prowadzonych w tej społeczności³ (zob. także Herman 2009, 2012a, 2012b).

- W dwuwyznaniowej i dwunarodowej społeczności Górowa Hławeckiego (dalej G.I. dawne Prusy Wschodnie, badania rozpoczęte w 2013 r.) badano wspólnoty Ukraińców grekokatolików i Polaków rzymskich katolików. W okresie prowadzenia badań mieszkańców było ok. 4300, zaś liczbę swoich parafian z miasta proboszcz grekokatolicki szacował na zaledwie 320–350 osób. Zrealizowano: 1) 208 wywiadów pogłębionych w formie kwestionariuszowej (ok. 4,8% ogółu mieszkańców) obejmujących m.in. tematy dotyczące życia codziennego w zróżnicowanej kulturowo społeczności, 2) dwa zogniskowane wywiady grupowe (fokusy) z przedstawicielami lokalnej władzy oraz z mieszkańcami, a także 3) 17 wywiadów pogłębionych nieustrukturyzowanych ze znaczącymi aktorami (reprezentującymi życie religijne, organizacyjne i polityczne oraz szkolnictwo)⁴.

GENEZA LOKALNYCH PODZIAŁÓW I JEJ PAMIĘĆ SPOŁECZNA

Badane społeczności są podobne strukturalnie (dominujący dualizm), jednak złożone z innych grup – o odmiennym wymiarze zróżnicowania, różnej genezie i odrębnych uwarunkowaniach. Różnice te mają wpływ na sposoby utrzymywania odrębności, a co się z tym wiąże także na różną ostrość lokalnych podziałów. Próba przyjrzenia się podziałom społecznym w wymienionych społecznościach wymaga zatem omówienia głównych czynników różnicujących.

W S. dychotomię wyznaniową można interpretować jako dychotomię o „wewnętrznej” genezie, czyli w ramach istniejącej wcześniej społeczności lokalnej. Instytucjonalny rozłam w Kościele rzymskokatolickim w 1906 r. polegał na ekskomunikowaniu księży mariawitów, ich duchowej przywódczyni – zakonnicy rzymskokatolickiej Marii Franciszki Kozłowskiej oraz wszystkich ówczesnych zwolenników i dokonał się na terenach Królestwa Polskiego, gdzie mariawityzm został zapoczątkowany jako wewnętrzny reformatorski ruch rzymskokatolicki. Nieposłuszeństwo wobec ekskomunikacji skutkowało instytucjonalizacją nowego

² Według danych szacunkowych uzyskanych od proboszczów.

³ Badania te prowadzone były w latach 2007–2009 jako projekt badawczy promotorski *Procesy rekonstrukcji i utrzymania wspólnot mariawickich we współczesnej Polsce* Nr N N116 1810 33 MNiSzW pod kierunkiem prof. dra hab. Jacka Kurczewskiego. Badania ilościowe zrealizowano w 2007 r.

⁴ Dobór próby do badań ilościowych w obu społecznościach był etapowy: początkowo według losowej próby adresowej, później nielosowej metody kuli śnieżkowej. Zróżnicowany dobór próby w trakcie badań wynikał z następujących czynników: (1) niemożności zrealizowania pełnych badań wg wytycznych z pierwszego etapu (nieistniejące adresy wylosowanych osób, błędy w danych); (2) naszego dążenia do możliwego zrównoważenia prób narodowych/wyznaniowych ze względu na możliwość porównania obu grup; (3) konieczności równoważenia próby wg podstawowych kryteriów doboru (płci, narodowości, wyznania).

Kościół. W sferze społecznej (pozyskanie wiernych) umożliwiła ją wcześniejsza polityka biskupów, którzy zsyłali młodych i aktywnych księży mariawitów na zaniedbane parafie, gdzie ci zdobywali poparcie intensywną pracą społeczną i pionierskimi rozwiązaniami socjalnymi⁵. W S. po rozłamie przy rzymskim katolicyzmie pozostało zaledwie 27 osób, a około 2000 przeszło na mariawityzm. Jednak w kolejnych latach wierni poddawali się rekonwersji: w 1926 r. parafia rzymskokatolicka liczyła już 539 wiernych (Dąbrowski 1994: 6). W tym okresie ok. 50% lokalnej ludności stanowili żydzi, więc rywalizacja o dominację dotyczyła wyłącznie chrześcijan. Lokalna pamięć społeczna przeszłości tego miejsca sięga wcześniej aniżeli do rozłamu. Przedstawiciele rodzin żyjących tu „od zawsze” przywołują wcześniejszą chrześcijańską jedność, a także genezę mariawityzmu w S. jeszcze przed rozłamek. Także martyrologia żydów w okresie II wojny – utworzenie w S. getta oraz późniejsza wywózka i kaźń – silnie wpłynęła na mieszkańców obu chrześcijańskich denominacji, skoro rozmowy o współczesnym zróżnicowaniu nader często samoczynnie prowadziły do wspominania historycznej wielokulturowości, kontrastując ją z „powojenną pustką” (wyw.)⁶.

Geneza zróżnicowania w G.I. ma dla odmiany charakter „zewnętrzny” i jest efektem gwałtownej i całkowitej wymiany ludności pruskiej na zróżnicowaną kulturowo ludność polską (migracje) i zróżnicowaną kulturowo ukraińską (przesiedlenia). Jacek Kurczewski i Dariusz Wojakowski miasta takie jak G.I. nazywają przechodnimi, czyli takimi, w których w XX w. nastąpiła gwałtowna zmiana ludności. W Polsce proces ten obejmował głównie przesiedlanie mas ludności etnicznie polskiej z Ziemi Utraconych na tereny Ziemi Odzyskanych, z których dotychczasowa ludność etnicznie niemiecka uciekła lub została w większości wysiedlona (Kurczewski i Wojakowski 2012: 179). Lokalna pamięć miejscowej społeczności (poza kilkorgiem rdzennych Prusaków w wieku senioralnym) sięga zaledwie do tych czasów – respondenci umieją wskazać kontekst i czas przybycia własnych rodzin, stąd wiemy, że jako pierwsi migrowali na te tereny Polacy z Polski centralnej – za pracą, na szaber albo w ramach aparatu bezpieczeństwa państwowego⁷. Jako równoległe przybywające grupy wymieniani są następnie repatrianci z Wileńszczyzny oraz Polacy powracający z robót

⁵ Powstanie mariawityzmu wiąże się z kryzysem duchowym i kadrowym Kościoła rzymskokatolickiego powstałym na skutek represyjnej polityki caratu w Królestwie Polskim (Olszewski 1996: 234–235). Wówczas wokół mistyczki, zakonnicy Marii Franciszki Kozłowskiej, skupiła się młoda elita intelektualna ówczesnego polskiego duchowieństwa, zawierając jej prywatnym objawieniem nawołującym do odnowy moralnej kleru. Decyzja o ekskomunice, podjęta na podstawie doniesień na temat mariawitów od serwilistycznych wobec zaborcy biskupów (Olszewski 1996: 57–58), spowodowała usankcjonowanie odrębnego Kościoła, który – ostrożnie szacując – w chwili rozłamu liczył ponad sto tysięcy wiernych (por. Mazur 1991: 41, Rybak 1992: 66), a zatem skupiał co najmniej 1,5% Polaków w Królestwie Polskim (Pervaya vseobshchaya... 2013) i jako taki był ruchem masowym.

⁶ W tekście użyto w kilku miejscach określeń zasłyszanych w toku badań (wywiadów, rozmów nieformalnych, obserwacji uczestniczących). Ze względu na ich zróżnicowane pochodzenie i lapidarny sposób wykorzystania (nie są to rozbudowane wypowiedzi respondentów, często te same określenia padały kilkakrotnie z różnych ust, w różnych kontaktach i sytuacjach), celowo nie podano źródeł, a jedynie podkreślono ich terenowe i lokalne pochodzenie (wyw.). Dokładniejsze źródło cytatów (wybrane metryczkowe dane respondenta) zastosowano natomiast w paragrafie dotyczącym lokalnego szkolnictwa, ze względu na znaczący charakter informacji.

⁷ „(G.I.) nie od razu zostało przejęte przez władze polskie. Przez kilka miesięcy stanowiło swoiste zaplecze frontowe. Dopiero po zakończeniu działań wojennych do pruskiej Hławki przybyła grupa 33 przedstawicieli administracji polskiej z Pawłem Gagatko jako starostą na czele i Leopoldem Topczewskim, «organizatorem» życia politycznego” (Mycio 2001: 38).

przymusowych z okolic Królewca. Jako trzeci przybyli Ukraińcy przesiedleni w 1947 r. w ramach akcji „Wisła”: głównie uboższa grekokatolicka ludność z Rzeszowszczyzny oraz niewielka grupa zamożniejszej ludności prawosławnej z Lubelszczyzny⁸. Do ich osiedlenia wyznaczano okoliczne wsie, ogołocone już przez szabrowników i sąsiadów (Misiło 1993, 380–381), ale z konieczności osiedlano ich również w samym G.I. Pod koniec 1947 r. ludność ukraińska w mieście stanowiła 42,5%, a na wsi 48% (czyli ponad czterokrotnie więcej, niż zakładano w planach rozproszenia) (Winnicki 1965: 14). Chociaż więc w G.I. nikt nie był „stałą”, piętno „obcych” dotknęło Ukraińców, którzy byli początkowo dyskryminowani społecznie, administracyjnie i religijnie. Pierwsze lata po osiedleniu miały im w poczuciu tymczasowości, nierzadko z własnej inicjatywy zamieszkiwali po kilka rodzin, utrwalając swoistą „wspólnotę strachu” (wyw.). Z tego względu przesiedlenie jest wskazywane jako ważniejszy czynnik budujący tożsamość grupy niż język czy wyznanie, szczególnie dla kolejnych pokoleń (Domagała 2012: 100–101).

Wydaje się, że kluczem do oceny głębokości podziałów społecznych w badanych społecznościach może być pamięć genezy lokalnego zróżnicowania. W S. mamy do czynienia ze społecznością jednolitą etnicznie (polskość) i dwuwyznaniową. Nie sposób operować tu kategorią obcości wobec „odszczepieńców”, gdyż „(...) samo włożenie obcego stroju nie wystarcza jeszcze, by ze swojego, tyle że «przebierańca» czy «cudaka», przejść w odczuciu społecznym do kategorii obcych” (Stomma 1986: 56). Jednak mimo jednowymiarowości zróżnicowania, charakter wewnętrznego „poróżnienia” wytworzył stosunkowo głęboki podział społeczny. Na jego ostrość decydujący wpływ miała obustronna ideologizacja schizmy, która tuż po rozłamie wiązała się z wytworzeniem silnego antagonizmu społecznego⁹ i która opierała się (i do dziś opiera) na afirmacji własnego wyznania. Od początku też wzajemne kontakty Kościołów i ich wyznawców naznaczone były rywalizacją¹⁰. Zasiadła lokalna społeczność mierzy czas, który od niego upłynął, „pokoleniową” pamięcią społeczną („Moja babcia mi opowiadała...” (wyw.), „Mamusia jeszcze pamiętała...” (wyw.)) i przedstawia jako stosunkowo niedawny¹¹. Współcześnie afirmacja własnej odrębności, rozumiana jako

⁸ Zgodnie z uzyskanymi przeze mnie informacjami na teren parafii w G.I. przywieziono ludzi z ponad 90 miejscowości z ośmiu powiatów.

⁹ Do dziś na rzymskokatolickim cmentarzu w sąsiedniej wsi stoi górujący nad innymi pomnik nagrobny pięciu młodych mężczyzn, opatrzony napisem: „Tu spoczywają męczennicy za wiarę rzymskokatolicką zamordowani przez heretyków w dniu 11 marca 1906”. Współcześnie spotyka się dwie przeciwideologizacje tego wydarzenia opisujące odmienne wersje zdarzeń. Mariawici podkreślają, że strzały w stronę katolików padły ze względu na podpalenie przez nich miejscowej gospody – strzelali uciekający na dach mariawici, zaś sami katolicy przyjechali do miasta w celu zajęcia kościoła. Katolicy podkreślają radykalny atak mariawitów i ofiary w ludziach. Zgodnie z ich wersją to mariawici mieli szturmować gospodę, gdzie rzymscy katolicy schronili się przed atakującym uzbrojonym tłumem.

¹⁰ Na przykład tuż po rozłamie mariawici przejęli świątynię jako własność wspólnoty parafialnej, jednak na mocy legalizacji wyznania przez carat w 1907 r. zostali zmuszeni do jej zwrotu Kościołowi rzymskokatolickiemu, co skutkowało błyskawicznym wybudowaniem własnej świątyni i materialnym podkreśleniem obecności w strukturze miasta.

¹¹ W S. ponad połowa rodzin żyje „od ok. 100 lat” lub „od zawsze”. Zmienna ta różnicuje ponadto próby wyznaniowe: te dwie odpowiedzi wskazało łącznie 50,7% respondentów katolików i 69,0% respondentów mariawitów, kolejne 25,3% katolików i 15,5% mariawitów pochodzi z rodzin żyjących w mieście od powojnia (więcej na ten temat zob.: Herman 2012a: 29–30).

samoorganizacja, może być obecna w formie rywalizacji o przestrzeń i autonomię organizacyjną, które wykraczają poza mury świątyni i jako takie nabierają znaczenia na przykład przy publicznej celebracji świąt religijnych (Boże Ciało) lub obchodzonych z wykorzystaniem obrzędowości religijnej (dożynki) oraz w kampanii wyborczej w wyborach do władz lokalnych. Emocjonalnym dopełnieniem odrębności jest przeciwstawianie papieskiej władzy paternalistycznej – macierzyńskiej opiece Marii Franciszki Kozłowskiej zwanej familiarnie „Mateczką”. W ten sposób „inność” zostaje wyolbrzymiona do wymiaru „odwrotności”, a podkreślanie pamięci rodzinnej rewitalizuje rozłam i jego okoliczności.

W G.I., pomimo dramatycznej i bliższej w czasie genezy lokalnego zróżnicowania, respondenci opisują czasy początków jako zamierzchłe (dwukrotnie zetknęłam się nawet z określeniem: „lata świetlne”). Inaczej niż w S. miarą czasu historycznego nie jest tu pamięć pokoleń, ale przemiany społeczne i polityczne, które powoli zmniejszały bagaż rzeczywistej obcości wynikłej z silnych wzajemnych uprzedzeń Polaków i Ukraińców, kształtowanych jeszcze w II Rzeczypospolitej. Już od 1957 r. rzymscy katolicy udostępniili swoją świątynię grekokatolikom, gdyż tzw. ksiądz birytualista¹² o innych godzinach odprawiał nabożeństwa w obrządku grekokatolickim, a od 1968 r. we wspólnej szkole otwarto klasy z dodatkowym językiem ukraińskim. Na własną świątynię (po przedwojennych ewangelikach) grekokatolicy czekali do 1981 r., kiedy władze umożliwiły im kupno niszczonej przez lata świątyni po przedwojennych ewangelikach (oficjalnie kupiła ją parafia rzymskokatolicka za środki grekokatolików, a następnie przekazała (Kiszko 2013: 191)). Z tej perspektywy przejście w czasie od „wyobcowania” ku „oswojeniu” jest znaczne, a proces ten dokonywał się w murach wspólnych jeszcze wtedy instytucji: świątyni i szkoły, które dawały mniejszości ograniczoną autonomię za pełnym przyzwoleniem nominalnych „właścicieli” tej przestrzeni. Istotna jest też kwestia wspólnego zwierzchnictwa Watykanu nad obiema wspólnotami wyznaniowymi. Podczas więc gdy różnice w obrządku są znaczne, a rok liturgiczny przebiega według różnych kalendarzy, odmienności te ulegają spłyceniu ze względu na wspólnotę władzy sakralnej.

PODZIAŁY A ŻYCIE PRYWATNE

W S. łącznie zrealizowano 275 ankiet, próba rzymskokatolicka liczyła 156 respondentów (56,7%), a mariawicka 117 (42,5%). Obserwowany margines tożsamości innych niż dominujące objął zaledwie trzech respondentów, którzy dokonali samookreślenia jako (1) „ateista” i (2) „chrześcijanin” (obie osoby z próby adresowej parafii rzymskokatolickiej) oraz (3) respondent wskazany przez znajomych jako mariawita, który przyznał, że uległ „częściowej

¹² Byli to kapłani grekokatolicy, którzy po przeszkoleniu z liturgii zachodniej i łaciny zostawali wikariuszami w parafiach rzymskokatolickich (Kozubel 2012: 146). „Ks. J. Bułat żył w okolicznej wsi Kandyty od 1954 r., od 1955 r. udzielał sakramentu chrztu. Ksiądz był często wyzywany, poniżany i lekceważony. Kilkakrotnie jego rzeczy osobiste były wyrzucane z mieszkania. Zdarzały się również przypadki pobicia, na tyle poważne, że trafiał do szpitala” (Horak 2003: 90–91, za: archiwum parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w G.I., kronika dotycząca 1954 r.). W G.I. pierwszą mszę w obrządku grekokatolickim w miejscowej parafii łacińskiej odprawiono w 1957 r. dla 568 wiernych.

konwersji” (wyw.) na jehowityzm. Wyniki pokazują, że w lokalnej strukturze nie ma, jak dotąd, miejsca na „trzecią opcję” ani możliwości rozmycia lokalnych granic.

W G.I. badanie identyfikacji indywidualnych objęło oba wymiary: narodowościowy i religijny. Ostatecznie w próbie ($N = 208$) znalazło się 104 Polaków rzymskich katolików (50,0%), 77 Ukraińców grekokatolików (37,0%) i stosunkowo liczna grupa 27 tzw. pozostałych (13,0%), wśród których dziewięć osób deklarowało rzeczywiste identyfikacje mniejszościowe (inne od dominujących, jednak nietworzące zbiorowości)¹³, a 18 osób jedynie dokonało przedstawienia w ramach dominujących korelatów.

Wśród tych 18 aż 16 określiło się jako grekokatolicy nie-Ukraińcy: grekokatolicy Polacy (siedem kobiet i czterech mężczyzn) lub grekokatolicy narodowości mieszanej (trzy kobiety i dwóch mężczyzn). Pozostałe dwie kobiety deklarowały wyznanie „mieszane”, przy jednoznacznej narodowości – polskiej i ukraińskiej. W związku z tym, że wyłamanie z dominujących splotów religii i narodowości objęło głównie grekokatolików, może być to interpretowane jako deetniczacja. Zjawisko to było powiązane z wyborami rodzinnymi (dziewięć przypadków): z zawarciem mieszanego małżeństwa (cztery kobiety, dwóch mężczyzn) i z pochodzeniem z mieszanej rodziny (czterech mężczyzn – jedna osoba spełniła oba kryteria). Pozostali respondenci raczej deklarowali identyfikację państwową, a nie narodową (siedem przypadków). Dariusz Wojakowski orientację taką tłumaczy skutkiem życia w Polsce (zob. Wojakowski 2002: 236–238) lub wciąż obecną tendencją publicznego ukrywania narodowości, pochodzenia, zakorzenioną w poprzednim ustroju politycznym (Wojakowski 2002: 133–134).

Problem analizy zróżnicowania społeczności G.I. polega na konieczności operowania dwoma wymiarami identyfikacji – wyznaniowym i narodowym. Z jednej strony zmienna wyznania jest wzmocniana przez aspekt narodowości – splot ten cementuje język ukraiński, który jest zarazem liturgicznym. Historyczne związanie identyfikacji ukraińskiej i grekokatolickiej jest specyficzne dla terenów dawnej Galicji, skąd pochodzi większość Ukraińców przesiedlonych do G.I.¹⁴ Z drugiej jednak, siła zakorzenienia obu wymiarów identyfikacji jest różna, co potwierdza obecność grupy Polaków grekokatolików, czyli Ukraińców, którzy ulegli deetniczacji, zachowując rdzenne wyznanie. Ewa Nowicka podkreśla większą trudność „asymilacji” grup wyznaniowych niż narodowych ze względu na powiązanie elementów obrzędowości i doktryny z sankcjami sakralnymi (1991: 18). Także tu majoryzacja mniejszości narodowo-wyznaniowej dokonuje się głównie przez deetniczację. Społeczne wartościowanie tożsamości „pomędzy” jest niskie u obu dominujących wspólnot: lokalni Polacy mówią o nich „kundle”, a Ukraińcy – „perekińczyki”¹⁵.

¹³ Odsetki te obliczono na podstawie odpowiedzi na pytania: „Pan(i) jest wyznania?” i „Pan(i) jest narodowości?”. w bloku poświęconym wzorom życia rodzinnego. Pozostali respondenci: Polak ateista (2), Polak adwentysta dnia siódmego (1), Polak/Niemiec rzymski katolik (2), Niemiec rzymski katolik (1), Niemiec ewangelik (1) i Rosjanin rzymski katolik (2).

¹⁴ Jeżeli chodzi o korelat polskości i rzymskiego katolicyzmu, jest on zakorzeniony w okresie rozbiorów, kiedy stał się elementem narodowego samookreślenia Polaków (poza Śląskiem Cieszyńskim), pozwalając na wzmocnienie integracji społeczeństwa, i utrzymany w warunkach jednolitości narodowościowej po drugiej wojnie światowej (Nowicka 1991: 119, Kosela 2003: 23–25).

¹⁵ Według uzyskanych informacji termin ten pochodzi z gwary lwowskiej i oznacza „zdrajcę”.

Spoleczne sankcjonowanie tożsamości mieszanej oraz jej związek z niejednorodnym wyznaniem w ramach rodziny (pochodzenia lub własnej) nakazuje bliższe przyjrzenie się zagadnieniu kwestii wyznaniowego doboru małżeńskiego jako potencjalnemu mechanizmowi utrzymywania odrębności. Tabela 1 przedstawia opinie mieszkańców obu badanych społeczności.

Tabela 1. Zestawienie odsetków opinii na temat małżeństw mieszanych w obu społecznościach lokalnych z uwzględnieniem podziału na wyznanie respondentów

„Są różne opinie na temat małżeństw mieszanych religijnie. Z którą z nich się Pan(i) zgadza?”	G.I.:				S.:			
	Wyznanie respondenta			Odsetek wybranych odpowiedzi w całej próbie	Wyznanie respondenta			Odsetek wybranych odpowiedzi w całej próbie
	rzymskokatolickie	grekokatolickie	inne		rzymskokatolickie	mariawickie	inne	
Ludzie jednej religii powinni pobierać się między sobą	6 3,3%	9 10,0%	1 25,0%	16 7,7%	24 15,4%	2 1,7%	0 0,0%	26 9,5%
Lepiej jest, gdy mąż i żona są tej samej religii, ale nie jest to konieczne	24 21,1%	29 32,2%	1 25,0%	54 26,0%	43 27,6%	24 20,5%	1 50,0%	68 24,7%
Nie ma znaczenia, jakiej religii są mąż i żona	83 72,8%	51 65,7%	2 50,0%	136 65,4%	87 55,8%	88 75,2%	1 50,0%	176 64,0%
Inne	1 0,9%	1 1,1%	0 0,0%	2 1,0%	2 1,2%	3 2,6%	0 0,0%	5 1,8%
Ogółem:	114 100,0%	90 100,0%	4 100,0%	208 100,0%	156 100,0%	117 100,0%	2 100,0%	275 100,0%

Otrzymane rozkłady odpowiedzi różnicują badane społeczności, gdyż w G.I. bardziej przyzwalająca na małżeństwa mieszane była większość (rzymscy katolicy, ok. 73%), za to w S. – mniejszość (mariawici, ok. 75%). Najmniej przyzwalającą grupą byli stanowiący większość rzymscy katolicy z S. – ok. 56%. Umiarkowana powściągliwość grekokatolików nie dziwi (ok. 66%) – jest to wyraz lęku przed majoryzacją ze strony dominujących liczebnie rzymskich katolików.

Aby wyjaśnić przyzwalające opinie mariawitów, warto zestawić deklaracje z faktycznymi wyborami, tzn. odsetkiem małżeństw mieszanych w obu próbach wyznaniowych. W próbie zamężnych/żonatych mariawitów ($N = 99$) 29 osób miało małżonka pochodzącego z rodziny

rzymskokatolickiej, przy czym 13 z nich pozostało przy rdzennym wyznaniu, a 16 przeszło na mariawityzm. Wśród lokalnych zameężnych/żonatych katolików ($N = 128$) zaledwie 10 pozostawało w związku z osobami pochodzenia mariawickiego, spośród nich sześć poddało się konwersji na katolicyzm. Choć więc proporcja konwersji małżeńskich u małżonków obu grup była zbliżona (mariawici: 16/29 oraz katolicy: 6/10), to jednak społeczność dostrzega, że częściej to katolicy przechodzą na mariawityzm (16/99), w porównaniu do mariawitów przechodzących na katolicyzm (6/128). Stało się to podstawą instytucjonalizacji lokalnie znanej praktyki „przeciągania”¹⁶, która prowadzi do ujednoczenia wyznania małżonków różnych wyznań, a w czym – jak to podkreślali miejscowi rzymscy katolicy – mariawici są lepsi. Ujednoczenie wiary nowożeńców jest też wymogiem Kościoła rzymskokatolickiego, jednak nie jest instytucjonalnie wymagane przez Kościół mariawicki (więcej zob.: Herman 2012a: 72–76)¹⁷. Rozbieżność między deklaracjami a praktyką doboru małżeńskiego mariawitów wskazuje zatem na częstą konieczność poszukiwania partnera w społeczności rzymskokatolickiej. Jednocześnie mniejszość wypracowała mechanizm obrony przed erozją w postaci „przeciągania”. Dodatkowa akceptacja przez Starokatolicki Kościół Mariawitów udzielania ślubu parom mieszanym religijnie, w przeciwieństwie do Kościoła rzymskokatolickiego, wydaje się wynikać ze strategii społecznej.

W G.I. małżeństwa mieszane stanowiły większy odsetek: wśród zameężnych/żonatych respondentów grekokatolickich ($N = 68$) 45 pozostawało w związkach jednolitych wyznaniowo, 20 z rzymskimi katolikami, trzech z pozostałymi, a wśród rzymskich katolików ($N = 84$) w związkach jednolitych pozostawało 75 osób, z grekokatolikami – osiem, z innymi – jedna. W świetle prawa kanonicznego małżeństwo mieszane między katolikami rzymskim i greckim nie wymaga od żadnego z nich konwersji, sądząc po ich odsetku także społeczne przyzwolenie na mieszane związki jest wyższe. Przykład deetniczacji Ukraińców wywodzącej się z dwuwyznaniowości rodziny sugeruje potencjalne wystąpienie dalszej tendencji także dekonfesjonalizacji, szczególnie że kalendarz gregoriański jest zinstytucjonalizowany w ramach organizacji państwa, więc stosowanie go jest dla jednostek i rodzin zwyczajnie łatwiejsze. Wyłonienie w próbie grupy grekokatolików Polaków może jednak też świadczyć o początku instytucjonalizacji nowej tożsamości, wynikającej ze społecznego zakorzenienia na polskiej ziemi (tzw. orientacja dualna (zob. Łukowski 2002: 96) lub hybrydowa (Babiński 1998)) albo też cechuje stan przejściowy przed pełną deetniczacją osób pochodzenia ukraińskiego, z czasem obejmującą również odchodzenie od rdzennego wyznania. Mechanizmem utrzymywania odrębności mniejszości jest brak przyzwolenia społecznego na tożsamość mieszaną (czyli dekonstrukcję korelatu), chociaż w obliczu konieczności (ograniczona liczebność) większy nacisk jest kładziony na zachowanie wyznania niż narodowości.

¹⁶ „To jest u nas duma, to jest ten największy konflikt – kto kogo przeciągnie. I nie ukrywam, tu dużo jest takich par, to wręcz do rangi społecznej urasta. I czekają, czekają dopóki, czy katolik mariawitę, czy mariawita katolika. Kto przeciągnie, ten wygrywa i to jest święto wtedy w parafii, nowa owieczka i nowa rodzina, nowe fundusze” (kobieta, 33, katoliczka).

¹⁷ Kapłani mariawicy deklarują, iż rozmawiają z młodymi o konieczności jedności rodziny w wierze, która wymaga podjęcia takiej decyzji. Przyzwolenie na pozostanie przy wierze osoby wyznania rzymskokatolickiego podczas zawierania sakramentu małżeństwa z parafii mariawickiej ma na celu zachowanie wyznania dotychczasowego parafianina/parafianki oraz zachęcenie osoby ze wspólnoty rzymskokatolickiej do uczestniczenia w życiu tego Kościoła.

SZKOŁA JAKO INSTYTUCJA SOCJALIZUJĄCA DO PODZIAŁÓW

Rozpoczęcie nauki szkolnej wymaga publicznego określenia identyfikacji dziecka, co bywa problematyczne dla rodzin mieszanych, które wcześniej naprzemiennie uczestniczyły w mszach obu wyznań. W badanych społecznościach nie było dotąd przypadku ucznia uczęszczającego na lekcje obu religii, co więcej – instytucjonalnie nie dopuszcza się takiej możliwości. Segregacja wyznaniowa dzieci w szkole przebiega według dwóch modeli: wspólnej placówki z krótkotrwałym i powtarzalnym podziałem podczas lekcji religii oraz odrębnych szkół (narodowych). Drugie rozwiązanie jest obecne w G.I. i obejmuje wyłącznie młodzież (podstawówka jest wspólna).

Nauczyciele wyrażają opinię, że świadomość lokalnych różnicowań kształtuje się we wczesnym wieku szkolnym, właśnie wskutek segregacji na lekcjach religii. Jednocześnie podkreślają, że nie dostrzegają między uczniami konfliktów na tle różnic wyznaniowych. Zgodnie z zapewnieniami dzieci koncentrują się raczej na podziałach na klasy „a” i „b”, na „kujonów” i „nieuków”, na „biednych” i „bogaty”, na tych „z miasta” i „ze wsi” itp., a jednak to podział religijny jako jedyny jest zinstytucjonalizowany w planie lekcji. W S. dzieci z wyznaniowej mniejszości stanowią około 1/4–1/3 każdej klasy, w G.I. jest ich nawet mniej. Nierównoliczność skutkuje łączeniem lekcji i pojawianiem się w planie „okienek” lub przesuwaniem religii mniejszościowej na ostatnie lekcje. „Katolicy mają normalny plan, a mariawici nieraz okienko, bo muszą czekać na swoją religię. Jest ich mniej, więc są klasy łączone. Jak widzę podczas lekcji dzieci na korytarzu, to wiem, że to są dzieci mariawickie, bo mają okienko. Zapraszamy je do biblioteki czy do świetlicy, ale wiadomo, że nie wszyscy i nie zawsze pójdą. Bywa też tak, że okienko jest na ostatniej lekcji, ale część dzieci musi czekać na autobus – wtedy najbardziej się męczą i my też się boimy, że polecą na ulicę czy gdzieś” (wyw., nauczycielka, rzymska katoliczka, S.). „Religia grekokatolicka (sic!) odbywa się zwykle na ostatniej lekcji. Staramy się łączyć klasy, bo tych dzieci jest mało” (wyw., nauczycielka, rzymska katoliczka, G.I.). Ukryty przekaz organizacji szkolnej socjalizuje więc mniejszość wyznaniową do konieczności dopasowywania się do zastanego i odgórnego porządku świeckiego, w którym jej dobro jest zdominowane przez interesy większości. Jednocześnie obie grupy są narażone na pewne typy sankcji – czasem nieuniknione – wynikające ze zróżnicowania:

Jak obsadzam role w przedstawieniu, to staram się pamiętać, żeby dodatkowo dobrać dzieci obu wyznań, żeby nikt nie czuł się pokrzywdzony (wyw., nauczycielka, mariawitka, S.);

(...) kiedyś wiem, że katolicki (ksiądz – A.H.) nie miał religii, bo coś mu wypadło, no to poszedł mariawicki. I małe dziecko, takie bardzo małe, przyszło do domu i mówi tej mamie, że: „Wiesz, mama, jakiś inny ksiądz był, lepszy, bo cukierki nam dał”. No, ona nie skapowała w pierwszej chwili, o co chodzi, ale później się dowiedziała, że był po prostu ten mariawicki (wyw., mariawitka, S.);

Gwara ukraińska nie była może stosowana, co właśnie tego typu błędy (...). Zamiast „dać komuś”, to „dać dla kogoś”, zamiast „powiedzieć komuś”, to „powiedzieć dla kogoś”. (...) No ale oczywiście formalnie należy zaznaczyć to w klasówce jako błąd frazeologiczny (wyw., nauczyciel, rzymski katolik, G.I.);

Różnica kalendarzy nie jest problemem, bo wiadomo, że dzieci grekokatolickie są zwolnione i usprawiedliwione, są też zastępstwa za nauczycieli. Nie planuje się w te dni klasówek. Ale wiadomo, że jak program musi być zrealizowany, to uczniowie muszą potem nadrobić, jak było coś ważnego (wyw., nauczycielka, grekokatoliczka, G.I.);

Czasem słyszy się, że katecheta (rzymskokatolicki – przyp. A.H.) jest mniej wymagający niż na przykład siostra zakonna (grekokatolicka – przyp. A.H.) (wyw., nauczycielka, grekokatoliczka, G.I.).

Model socjalizacji do podziałów w ramach odrębnych szkół funkcjonuje w gimnazjach i liceach w G.I. Do 1990 r. liceum było wspólne, z tzw. ukraińskimi klasami, jednak transformacja ustrojowa upodmiotowiła mniejszość narodową, która natychmiast zainicjowała utworzenie własnego liceum z ukraińskim językiem nauczania (tzw. „ukrainiaka”)¹⁸. Stanowisko dyrektora od początku piastował dawny absolwent ukraińskich klas, nauczyciel matematyki i działacz Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (UTSK), a po 1990 r. Związku Ukraińców w Polsce (ZUP), Miron Sycz¹⁹. Już w pierwszym roku szkolnym 1990/91 w szkole uczyło się 116 osób, w kolejnych rosła ich liczba spoza regionu, mimo braku zaplecza infrastrukturalnego. Radykalna decyzja dyrektora o przeniesieniu części zajęć do namiotu wzbudziła zainteresowanie mediów ogólnopolskich, co przyspieszyło ministerialne finansowanie – nowy budynek oddano w 1996 r. Dalsza rozbudowa zbiegła się z reformą szkolnictwa: utworzono zespół szkół z gimnazjum. Dziś placówka oferuje nowoczesną infrastrukturę oraz internat. W roku szkolnym 2012/13 uczyło się w niej 156 uczniów (ok. 10% z Ukrainy) i pracowało 40 nauczycieli (w tym kilkanaścioro absolwentów; 11 nauczycieli uczy równoległe w „polskim” gimnazjum lub liceum)²⁰.

Kulturotwórcza rola „ukrainiaka” polega na afirmacji identyfikacji, a sposób działania odzwierciedla elementy mechanizmu opisanego przez A. Escobara (2007). Przede wszystkim szkoła instytucjonalizuje prawa do bycia Ukraińcem i czyni to we własnej przestrzeni o wysokim stopniu samoorganizacji i autonomii. Kluczowe narzędzia afirmacji to ukraiński język nauczania, własna kulturowa wizja świata i manifestowanie solidarności z państwem ukraińskim jako macierzą. Jeden z rozmówców porównywał: „Kadra polskiego liceum funkcjonuje jak każda inna szkoła w Polsce – nie ma potrzeby budowania aż takiej wartości dodanej, oni tam chodzą do pracy. Polska szkoła robi, bo musi. Prężny ośrodek ukraiński to powoduje, bo jest konkurencją. Ale siła szkoły ukraińskiej polega na tym, że tam te dodatkowe działania przewidziane są na stałe wskutek motywacji samej społeczności, a w polskiej są

¹⁸ Władze lokalne zatwierdziły pomysł 17 maja 1990 r. na dwa tygodnie przed ogłoszeniem wyników pierwszych wyborów samorządowych w III RP.

¹⁹ Inicjator i dyrektor szkoły „ukraińskiej” w latach 1990–2007, 1999–2007 – przewodniczący sejmiku województwa warmińsko-mazurskiego, od 2007 r. poseł na sejm RP z ramienia Platformy Obywatelskiej, również członek Rady Głównej Związku Ukraińców w Polsce.

²⁰ Dla porównania, w miejscowej szkole podstawowej na 330 uczniów przypada 33 nauczycieli, w gimnazjum polskim na 180 uczniów – 24 nauczycieli, w liceum na 251 uczniów – 25 nauczycieli, czyli w zespole szkół z ukraińskim językiem nauczania wskaźnik na jednego ucznia wynosi 3,9, we wspólnej podstawówce – 10, w „polskim” gimnazjum – 7,5 i w „polskim” liceum – 10. W ogólnopolskim rankingu liceów ogólnokształcących w 2012 r. magazynu „Perspektywy”, „ukrainiak” plasował się na 446 miejscu w zestawieniu ogólnopolskim i 16 w województwie, szkoła „polska” zajmowała miejsca poza pierwszą ogólnopolską pięćsetką i wojewódzkim zestawieniem najlepszych 25 liceów.

akcyjne” (wyw., nauczyciel, rzymski katolik, G.I.). Nauczyciele twierdzą, że uczniowie w obu szkołach są w pewnym stopniu przemieszani narodowościowo, jednak chyba jest to stopień nieduży, skoro w szkołach „polskich” nauczana jest wyłącznie religia rzymskokatolicka, a w „ukrainiaku” – grekokatolicka.

Model rozłączności wzmocniony afirmacją ukraińskości kształtuje życie pozaszkolne młodzieży. Podziały narodowe są w G.I. „podręcznym” sposobem kanalizowania konfliktów, o czym świadczy kilka zorganizowanych w ostatnich latach polsko-ukraińskich „ustawek”. Segregacja w szkołach kształtuje życie pozaszkolne także w okresie wakacji: w popularnym latem miejscu wieczornych spotkań młodzieży w parku miejskim nie spotykają się młodzi Ukraińcy.

Pełna rozłączność instytucjonalna nie sprzyja również kontaktom na poziomie instytucji: miejscowe szkoły nie organizują wspólnych imprez kulturalnych ani sportowych. Paradoksalnie jednak rozłączność z czasem wytworzyła współzależność wynikającą z problemów niżej demograficznego i kryzysu finansów publicznych. Gdyby bowiem starostwo chciało zamknąć „swoją” szkołę („polską” – szkoły finansowane są z odrębnych źródeł²¹), sytuacja ta byłaby niekorzystna także dla szkoły ukraińskiej, gdyż fala uczniów Polaków, byłaby potężnym czynnikiem deetnicyzującym młodzież ukraińską. Z tego względu Ukraińcy są zainteresowani utrzymaniem polskiej szkoły, a Polacy – dalszą afirmacją ukraińskości w „ukrainiaku”, bo „nie może być w polskim mieście tylko ukraińska szkoła” (wyw.).

LOKALNE POLE POLITYCZNE: PODZIAŁY A WŁADZA

Specyficznym obszarem utrzymywania lokalnego zróżnicowania jest sfera polityki lokalnej. Wyznanie i narodowość aktorów władzy są bowiem publicznie znane i bywają znaczącymi zmiennymi decydującymi o wspólnocie interesów, co wynika z obserwacji motywacji wyborców czy analizy sojuszy politycznych. W paragrafie tym koncentruję się na kategoriach aktorów politycznych oraz na strukturalnych uwarunkowaniach zakresu sprawowanych przez nich ról i osobistych strategiach pełnienia władzy. Wskaźnikiem posiadanego wpływu politycznego jest rozkład odpowiedzi respondentów na pytanie o władzę w środowisku lokalnym. Pytając, akcentowaliśmy kwestię realnych – a nie tylko normatywnych – wpływów na władzę, cel ten wzmacniała kafeeteria, każdorazowo odczytywana przez ankieterów. Uwzględniono w niej m.in. proboszczów, organizacje, lokalne grupy zawodowe czy lokalną wspólnotę narodową lub wyznaniową jako taką. Wynikało to z przyjętych założeń dążenia do rekonstrukcji zakresu władzy realnej w lokalnych polach politycznych²².

Mimo szerokiego katalogu potencjalnych aktorów wskazywanych kafeeterii respondenci z obu lokalnych społeczności wskazywali przede wszystkim organa władzy samorządowej.

²¹ Oba typy szkół publicznych są finansowane z odrębnych budżetów: szkoły „polskie” są finansowane przez starostwo powiatowe, „ukraińskie” przez samorząd wojewódzki.

²² Zgodnie z przyjętymi założeniami pole polityczne wyznaczają aktorzy bezpośrednio zaangażowani w procesy polityczne, co umożliwia uwzględnienie zmiennego zasięgu społecznego, terytorialnego i czasowego działań politycznych, dynamiki składu i wzajemnych konfiguracji aktorów, w tym inkluzję nieformalności (Swartz, Turner, Tuden 2006: 27–30).

Najważniejszymi aktorami politycznymi byli burmistrzowie: w S. – 63,7% ogółu wskazań w pierwszym i 19,8% w drugim wyborze (w pytaniu prosiliśmy o dokonanie trzech kolejnych wskazań), w G.I. zaś – 69,0% (1) i 13,0% (2). Co ważne, odpowiedzi nie różnicowały lokalnych wspólnot religijnych czy narodowych w sposób znaczący statystycznie. Na drugim miejscu respondenci lokowali rady: w S. rada gminy otrzymała wskazań 22,0% (1) i 45,8% (2), w G.I. rada miasta – 9,4% (1) i 45% (2). Wyniki pokazują, że w obu społecznościach władza realna pokrywa się z normatywną, a zatem na politykę nie wpływają zakłócające równowagę działania zakulisowe, które cechują system frakcyjny (*factionalism*).

S. to miasto, które w ciągu ostatnich kilku lat bardzo się rozwinęło wskutek bezpośredniej bliskości skrzyżowania autostrad A1 i A2. Stopa bezrobocia jeszcze w 2004 r. wynosiła tu 24% i była wyższa od ogólnopolskiej o cztery punkty procentowe, a budżet miasta wynosił ok. 15 mln zł. W czerwcu 2012 r. stopa bezrobocia wyniosła tu już tylko 4,8% przy ogólnopolskiej 12,3%, budżet zaś liczył ok. 45 mln zł²³. Burmistrz (rzymski katolik, bezpartyjny), który swoją funkcję pełni od 2005 r., w 2010 r. zdobył 77,89% głosów w pierwszej turze (jego elektorat był obu wyznań). W radzie gminy, w kadencji w której realizowaliśmy badania ilościowe, 9/15 radnych pełniło swój mandat z listy KWW burmistrza i byli to aktorzy obu wyznań; w całej radzie przeważali mariawici. Model władzy jest zatem zbalansowany: silna pozycja burmistrza, rekrutującego się z lokalnej większości, jest równoważona liczebną przewagą przedstawicieli mniejszości w radzie. Aktywność polityczna aktorów przedstawicieli mniejszości wzmacniana jest wysoką mobilizacją wyborców²⁴. Dodatkowo burmistrz jest postrzegany w kategoriach paternalistycznych jako „ojciec lokalnego sukcesu” (wyw.).

Struktura narodowa i religijna władzy lokalnej w G.I. jest odmienna. Burmistrz reprezentuje tożsamość większościową, a w radzie miejskiej proporcje reprezentantów lokalnych wspólnot są zrównoważone (tab. 2). Burmistrz w 2010 r. uzyskał 53,91% głosów i tym samym wygrał w pierwszej turze z dwoma rywalami; wydaje się, że jego elektorat stanowili przede wszystkim miejscowi Polacy (przez lata uczył języka polskiego w szkole „polskiej”). W bieżącej kadencji samorządowej (w czasie której wykonano badania) główna walka wyborcza rozegrała się między dwoma KWW: „Górowską Małą Ojczyzną” i „Obywatelami”. „Mała Ojczyzna” to grupa powiązana z posłem na sejm, Mironem Syczem (PO), niekoniecznie Ukraińców, chociaż z ukraińskością utożsamiana. O stabilności tego obozu w lokalnym polu politycznym świadczy jego obecność już od 1998 r. (wcześniej jako „Ziemia Górowska”)²⁵ oraz to, że tradycyjnie wprowadza grupę radnych do 15-mandatowej rady miasta (tym razem

²³ Gmina wciąż sprzedaje tereny pod inwestycje magazynowe i logistyczne, a na stronie gminy w zakładce „biznes” na bieżąco publikuje się spisy terenów inwestycyjnych z uwzględnieniem powierzchni w hektarach i liczby właścicieli (*Mapa terenów inwestycyjnych...* 2013). Gmina udziela właścicielom rozdrobnionych ziem informacji i zapewnia doradztwo oraz pomoc radców prawnych.

²⁴ „Jak jakiś mariawita kandyduje, to wszyscy idą głosować. Zbiorą się w kupę i głosują. (...) Dlaczego ich jest więcej? Bo mariawici wszyscy idą do głosowania, a u nas komuś się chce, komuś się nie chce. Mobilizują się” (wyw.); „Wśród katolików tego nie widzę, ale podobno mariawici tak się dogadują, żeby jednak głosować na jednego, bo to jest «nasz»” (wyw.); „Oni są jak Ślązacy, za sobą to w ogień skoczą” (wyw.).

²⁵ Zmiana nazwy w 2006 r. z bardziej neutralnej „Ziemi Górowskiej” na „Małą Ojczyznę” może wskazywać początek strategii afirmacji narodowości ukraińskiej w lokalnym polu politycznym. Mógłby to potwierdzać fakt zbieżnej w czasie integracji politycznej obozu polskiego, który w kolejnych wyborach w 2010 r. po raz pierwszy startował z jednej listy i od razu z sukcesem. Bez pogłębienia badań są to jednak tylko domniemania.

siedmiu), chociaż przegrywa wybory na burmistrza. Z kolei „Obywatele” to nowy komitet, który z sukcesem debiutował w wyborach 2010 r. (pięciu radnych i fotel burmistrza). Przewodniczącą była zmarła w 2013 r. dyrektorka zespołu szkół „polskich”, Jadwiga Zysmanowicz. Jako strukturalna przeciwwaga dla „Małej Ojczyzny” jest on utożsamiany z „frakcją polską”, a o potrzebie tego obozu w lokalnym polu świadczy fakt, iż w 2010 r. skanalizował sporą część wcześniejszego elektoratu PSL i PiS oraz drobnych komitetów społecznych, które w 2010 r. po raz pierwszy nie wprowadziły radnych²⁶. Główna walka wyborcza rozegrała się między komitetami identyfikowanymi z lokalnymi wspólnotami narodowymi. Trzecim aktorem był mieszany narodowościowo KWW SLD (trzech radnych)²⁷. Co charakterystyczne, w G.I. stereotypowe związki narodowości z partiami politycznymi nie obowiązują przy wyborach do sejmu: w 2011 r. wszyscy troje kandydaci z miasta byli Ukraińcami i startowali z list PO, PSL i SLD; czwarty – z terenu gminy – startował z listy PiS.

Tabela 2. Rozkład mandatów w radzie miasta G.I. w kolejnych kadencjach samorządu

	2002–2006	2006–2010	2010–obecnie
Komitety partyjne	SLD–UP: 4 radnych PSL: 3 radnych	PSL: 3 PiS: 2 LiD: 1 Samoobrona: 1	SLD: 3
Znaczące komitety społeczne	Ziemia Górowska: 5 radnych	Mała Ojczyzna: 6	Mała Ojczyzna: 7 Obywatele: 5
Drobne lokalne komitety społeczne (pojedynczy radni)	3	2	–

Stereotypizacja łącząca wyznanie z orientacją polityczną jest natomiast znaczącym czynnikiem utrzymywania odrębności w społeczności S.: ugrupowania zdefiniowane w ogólnopolskim polu politycznym jako prawicowe są tu łączone z rzymskimi katolikami i odwrotnie – przedstawicielom mniejszości wyznaniowej przypisuje się sympatie do ugrupowań będących w opozycji do „prawicy”. Co znaczące, do pewnego stopnia znajduje to odzwierciedlenie w samookreśleniach politycznych mieszkańców S. Podstawą stereotypizacji są tzw.

²⁶ Wybory samorządowe 2002 r.: KWW Ziemia Górowska: pięciu radnych, KWW SLD–UP: czterech radnych, KWW PSL: trzech radnych, drobne KWW (pojedynczy radni): trzech; 2006 r.: KWW Mała Ojczyzna: sześciu, KWW PSL: trzech, KWW PiS: dwóch, KWW LiD: jeden, KWW Samoobrona RP: jeden, drobne KWW (pojedynczy radni): dwóch; 2010 r.: KWW Mała Ojczyzna: siedmiu, KWW Obywatele: pięciu, KWW SLD: trzech.

²⁷ W kadencjach 2002–2006 oraz 2006–2010 burmistrzem był bezpartyjny Jerzy Bubela, startujący z lewicowych list partyjnych (2002: SLD–UP, 2006: LiD). W 2010 r. walczył o trzecią kadencję, jednak jego szanse były znacznie obniżone, gdyż w okresie przedwyborczym olsztyński IPN zarzucił mu złożenie nieprawdziwego oświadczenia lustracyjnego. Postępowanie zostało umorzone, jednak w czasie trwania procesu i późniejszej apelacji kandydat przegrał wybory samorządowe i w 2011 r. – parlamentarne.

przeciwiwiedzie, szczególnie wyraźne w dychotomii rzymskokatolicko-mariawickiej (zob. Herman 2009; Herman 2012a: 23, 26–28). Stereotypizacja kształtowała się historycznie, gdyż ruch mariawicki i jego późniejsza instytucjonalizacja bazowały na różnicach w porównaniu z dominującym rzymskim katolicyzmem²⁸. Już u zarania, czyli po ekskomunie Watykanu w 1906 r., szybka legalizacja przez carat przyczepiła mariawitom etykietę kolaborantów²⁹. W dwudziestolecie ugruntowywały ją siły endeckie, przeciwinterpretacjom sprzyjała równolegle kontrowersyjna linia rozwoju Kościoła pod kierunkiem abpa Jana Marii Kowalskiego³⁰. W PRL odrębność była z kolei podtrzymywana przez okresowo represyjną politykę państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego i po 1956 r. pobłażającą wobec Kościołów mniejszościowych, zwłaszcza skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej (zob.: Herman 2012a: 51–54). Po transformacji ustrojowej 1989 r. nastąpiła dalsza kanalizacja podziału wyznaniowego na środowiska popierające postkomunistyczną lewicę oraz rozproszone nurty prawicy (aż do tzw. afery Rywina, która zmieniła układ władzy państwowej i tym samym do pewnego stopnia wpłynęła na lokalny układ odniesień). Współcześnie mechanizm etykietowania w S. czerpie ze stuletniej historii zróżnicowanych uwarunkowań, do których sięga się w zależności od potrzeby i kontekstu, uprawomocniając stereotyp z dowolnego okresu historycznego.

Wróćmy jeszcze do władzy mniejszości w G.I., której stopień politycznej organizacji i mobilizacji pozwala jej na obecność w sejmikach: powiatu i wojewódzkim oraz w zarządzie województwa. Aktywność tę lokalnie tłumaczy się dekadami wymuszonej osiadłości oraz równoległymi migracjami ambitnych młodych Polaków do miast. Polacy podkreślają też, że mimo dyskryminacji pierwsze pokolenie młodzieży ukraińskiej interpretowało sytuację przesiedleńczą jako awans społeczny, szczególnie że wiele rodzin w latach 60. i 70. przeprowadzało się do nowo wybudowanych bloków. Od 1968 r. w miejscowym liceum działały klasy z dodatkowym językiem ukraińskim – zakładana przez władze „nieszkodliwość” (wyw.) nauczania języka na maturalnym, a więc wówczas elitarnym poziomie edukacji, skutkowałą przymusem podnoszenia wykształcenia wśród młodzieży ukraińskiej. Równocześnie upodmiotowienie tej wspólnoty po 1989 r. jako mniejszości narodowej i zalegalizowana samorządność

²⁸ Wciąż niedocenianymi źródłami rzymskokatolickich przeciwinterpretacji są wielkie idee społeczne, które przyczyniły się do popularności ruchu mariawickiego w Królestwie Polskim: socjalizm 1905 r. i modernizm katolicki, a także deprecjonowana przez lata w Kościele rzymskokatolickim, a od zarania praktykowana przez mariawityzm, katolicka religijność ludowa.

²⁹ Mariawitów posądzano o spiskowanie z caratem, czego dowodem miała być szybka legalizacja Kościoła w 1907 r., wkrótce po ekskomunie Watykanu w 1906 r. Przeciwinterpretacje nie tłumaczyły jednak, dlaczego zatem carat nakazał zwrot zawłaszczonych spontanicznie budynków parafialnych hierarchii rzymskokatolickiej, co zresztą umożliwiło Kościołowi rzymskokatolickiemu rozpoczęcie powolnej odbudowy utraconych wspólnot parafialnych (więcej na temat przeciwinterpretacji zob. Herman 2009; Herman 2012a).

³⁰ Arcybiskup J.M. Kowalski wprowadził radykalne reformy, m.in. komunię dla wiernych pod dwiema postaciami (1922), zniesienie celibatu i zezwolenie na małżeństwa kapłanów z zakonnicami (praktykowane od 1922 r., upublicznione listem pasterskim w 1924 r.), wprowadzenie kapłaństwa i biskupstwa kobiet oraz przyzwolenie na kapłańskie heteroseksualne związki małżeńskie (1929). Równolegle w warstwie kultowej postępowała dywinizacja założycielki zakonnicy M.F. Kozłowskiej. Arcybiskupowi zarzucano też niemoralność i deprawację nieletnich, a słynny „proces płocki” (1928) był szeroko komentowany w polskiej prasie (nie tylko brukowej), co piętrzyło konflikt społeczny. Dla porządku należy dodać, iż wewnątrz Kościoła mariawickiego dokonał się w 1935 r. rozłam na frakcję konserwatywną i reformatorską (zob.: Mazur 1991; Rybak 1992).

otwierały możliwość partycypacji we władzach lokalnych³¹. Ugruntowany w PRL wzorzec zasiedloności wykształconych Ukraińców obserwujemy dziś np. w zespole pracowniczym „ukrainiaka” oraz w przypadku urzędników miejskich, wśród których Ukraińcy dominują liczebnie³². Zresztą na trzecim miejscu pod względem wpływu w strukturze władzy realnej według respondentów Polaków są właśnie urzędnicy (35,0% wskazań łącznie). Ujawnia to strategię mniejszości dwutorowego wpływu na władzę: indywidualnego odgórnego: przez wpływowych w gminie aktorów – polityków szczebla regionalnego i centralnego oraz zorganizowanego oddolnego: ze strony administrujących aktorów – urzędników. Obecność w urzędach i instytucjach publicznych sprzyja również przestrzeganiu obrzędowego kalendarza juliańskiego: pracownicy instytucji państwowych ponoć nie mają problemów z uzyskaniem zwolnienia od pracy na czas świąt grekokatolickich, podczas gdy w sektorze prywatnym bywa różnie. W efekcie lokalny podział narodowy i wyznaniowy jest dodatkowo kanalizowany w podziale stratyfikacyjnym, co potwierdza często słyszana przez naszych ankietowanych opinia Polaków, że „Ukraińcy się panoszą”. Podział stratyfikacyjny znajduje odzwierciedlenie również w statystykach miejscowego MOPS-u: wśród ich klientów praktycznie nie ma osób narodowości ukraińskiej, co urzędniczki tłumaczyły większą zaradnością i spójnością grupy, a nawet „inną mentalnością”³³. Respondenci pytani wprost o rządy mniejszości ukraińskiej potwierdzali je w 25,0% wskazań (łącznie) Polaków i 6,5% Ukraińców. Jednocześnie respondenci częściej od rządów Ukraińców wskazywali rządy „wszystkich mieszkańców” – łącznie 29,8% Polaków i 37,7% Ukraińców, głównie na trzecim miejscu.

Analiza zakresu władzy realnej, szczególnie w społecznościach dwuwyznaniowych, wymaga jeszcze oddzielnego przyjrzenia się sposobowi funkcjonowania władzy sakralnej w polu politycznym. Rola polityczna proboszczów wynika z przeplatania się sfer porządku świeckiego i sakralnego (Balandier 1972: 101 i n.). Poza tym legitymizacja religijna może stanowić ideacyjny (ideologiczny lub symboliczny) zasób polityczny (Kurtz 2001: 35–36), po który można sięgać w przypadkach eskalacji konfliktu międzygrupowego lub w okresach wzmożonej aktywności politycznej, na przykład w kampanii wyborczej. Zróznicowana jest pozycja strukturalna mniejszości religijnych na obu arenach, gdyż mniejszość religijna w S. nie ma sformalizowanej podmiotowości politycznej na równi z mniejszością religijną (bo zarazem narodową) w G.I. Zatem w S. obecność aktorów obu denominacji w polu politycznym wymaga od nich zawężenia strategii reprezentacji do wymiaru świeckiego, chociaż nie zawsze jest możliwa (bądź opłacalna) pełna realizacja tego założenia. Z tego powodu społeczność

³¹ W pierwszych wyborach samorządowych (1990 r.) Ukraińcy wystawili narodową listę kandydatów, a w parlamentarnych (1991 r.) z listy Wyborczego Bloku Mniejszości kandydował mieszkaniec G.I., Władysław Kozubel. Wobec braku sukcesu współczesne zróznicowanie wśród aktorów ukraińskich można przewrotnie interpretować jak strategię politycznego przetrwania.

³² Pustoszeją natomiast okoliczne wsie, ponieważ nie ma zastępowalności pokoleń. Współcześnie coraz więcej młodzieży na studia wyjeżdża poza granice Polski – na Ukrainę albo na Zachód, co zmienia też dotychczas obowiązujący wzorzec powrotów Ukraińców po zakończeniu edukacji.

³³ Finansową sytuację wielu rodzin ratuje bliskość granicy z obwodem kaliningradzkim i instytucja tzw. małego ruchu granicznego, który pozwala na wielokrotne wjazdy i wyjazdy (*Mały ruch graniczny (MRG)* 2013). W samym G.I., liczącym 4381 mieszkańców (stan na 31.06.2012), w maju 2013 r. zarejestrowanych było 412 osób bezrobotnych, co stanowiło prawie 10%, a to mniej o 3,5 punktu procentowego od średniej ogólnopolskiej.

co jakiś czas doświadcza „upolitycznienia Kościołów” lub oddziaływania religii na lokalną politykę – są to przeważnie okoliczności kampanii wyborczych lub publicznych obchodów świąt, w których ceremonialną rolę pełnią aktorzy obu porządków władzy. W G.I. wzorec rozdzielenia porządków władzy jest podobny, tzn. w obszarze wpływów realnych respondenci nie wskazywali działań proboszczów. Wydaje się jednak, że tutejsze rozdzielenie wynika przede wszystkim z kanalizacji społecznego różnicowania w wymiarze narodowości, która ma zalegitymizowaną podmiotowość polityczną.

W badanych społecznościach lokalnych nakładające się zakresy władzy normatywnej i realnej świadczą o dominacji sił świeckich. Potwierdzają to rozkłady odpowiedzi respondentów: w S. zaledwie 1,9% katolików i 5,1% mariawitów wskazywało na wpływ polityczny proboszcza mariawity, a 25,0% katolików i 8,5% mariawitów na wpływ proboszcza katolika. W G.I. odpowiednio 14,4% rzymskich katolików i 5,2% grekokatolików podkreślało wpływ proboszcza rzymskiego, a 6,7% katolików i 13,0% grekokatolików – wpływ greckiego. Wyniki pokazują, że podczas gdy w G.I. możemy mówić o zrównoważonym i marginalnym wpływie proboszczów, w S. wpływ proboszcza rzymskokatolickiego szacowany był jako wyraźnie wyższy, jednak wyłącznie przez jego parafian. Obiektywnej aktywności politycznej proboszcza większości nie potwierdziły ani badania jakościowe, ani uwrażliwieni na równowagę polityczną przedstawiciele mniejszości. Należy również podkreślić, że sami proboszczowie w badanych społecznościach nie definiują swojej posługi w kategoriach wpływu politycznego, a ich cechy osobowe i motywacje nie prowadzą do rywalizacji o polityczną inicjatywę. W związku z tym do katalogu uwarunkowań zakresu władzy realnej należy dołączyć cechy osobowe i strategię działania aktorów sakralnych. Jednocześnie wskutek równowagi między zakresem władzy normatywnej i realnej brak jest społecznego oczekiwania na czynnik „dodatkowej instancji”, którą bywa proboszcz. Wreszcie w obu społecznościach funkcjonują silni liderzy świeccy (wśród radnych lub urzędników), którzy są w stanie spełniać oczekiwania klienteli definiowanej przez pryzmat wyznania.

PODSUMOWANIE.

ZRÓŻNICOWANIE I MECHANIZMY JEGO UTRZYMYWANIA W WYBRANYCH OBSZARACH ŻYCIA SPOŁECZNEGO

We wstępie przytoczono rozpoznane w antropologii zjawisko wzmacniania się poczucia swojskości wewnątrz danej grupy wobec konieczności stałych kontaktów z grupą „inną”. Służą temu odniesienia, które umożliwiają pełniejszą autoidentyfikację (zwykle: kim nie jesteśmy). Mechanizm ten, stwierdzony w obu badanych społecznościach, jest szczególnie istotny dla mniejszości ze względu na wyższe ryzyko majoryzacji. Wydaje się bowiem, że podczas gdy lokalna mniejszość funkcjonuje jako wspólnota, większość to przede wszystkim zbiorowość. Jednak stała samoorganizacja mniejszości, obliczona na afirmację odrębności i utrzymywanie wewnętrznej spójności, może w sposób zwrotny oddziaływać na większość, która może dzięki temu konstruować lub rewitalizować wewnętrzne więzi. Mechanizm odgrywa też rolę w kształtowaniu lokalnego życia politycznego: samoorganizacja polityczna mniejszości może wzmacniać mobilizację większości.

Przeprowadzone w niniejszym tekście porównanie dwu odmiennych, chociaż podobnych strukturalnie, społeczności dualistycznych nie jest wyczerpujące. Celem było przede wszystkim wyodrębnienie i analiza lokalnie stosowanych mechanizmów utrzymywania różnicowania w wybranych obszarach życia społecznego. Ujęcie komparatystyczne umożliwiło dokładniejsze odtworzenie uwarunkowań kontekstualnych, szczególnie w perspektywie interesów mniejszości. Mimo bowiem podobieństwa modeli dualistycznych, mechanizmy utrzymywania odrębności religijnych i/lub narodowych są osadzone w uwarunkowaniach lokalnych. Zasadniczym czynnikiem różnicującym jest skrajnie odmienna geneza obu współczesnych dualizmów, z niej dopiero biorą się dalsze uwarunkowania społeczno-kulturowe. W mniejszym stopniu natomiast na charakter różnicowania oddziałuje „głębokość” podziału, czyli jego jedno- lub dwuwymiarowość. Badania doprowadziły do odrzucenia wstępnie przyjmowanego założenia, iż dystans społeczny w społeczności o różnicowaniu głębszym (zarówno religijnym, jak i narodowym) będzie wyższy niż w społeczności o tylko jednym (religijnym) wymiarze różnicowania.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że lokalne mechanizmy utrzymywania odrębności obecne są zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Co więcej, poszczególne prywatne wybory życiowe jednostek związane z przekraczaniem granic wspólnoty napotykają zarazem nieformalną, jak i formalną kontrolę społeczną. Badane obszary pamięci społecznej, polityki, doboru małżeńskiego i szkół charakteryzowały się przecinaniem się tych sfer. Na przykład kwestia zawierania małżeństw lokalnie przekształcona zostaje w społeczną strategię doboru małżeńskiego, która jest regulowana zarówno przez rodziców, jak też przez wspólnotę parafian (w S. wyraża się w lokalnej ludowej instytucji „przeciągania”) oraz przez instytucję, czyli w formie prawnych obostrzeń ze strony Kościołów (udzielanie sakramentu małżeństwa różnowiercom)³⁴. Innym przykładem wzmocnienia kontroli nieformalnej przez kontrolę instytucjonalną jest programowy brak lekcji religii „nienarodowych” w rozdzielnych szkołach etnicznych. W społeczności dualistycznej wybory prywatne nabierają zatem znaczenia publicznego, a niektóre z nich mogą być nawet sankcjonowane przez opinię publiczną, gdyż mają doniosłe znaczenie dla utrzymywania lokalnej odrębności kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Babiński, Grzegorz. 1998. *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Wspólnota w poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Balandier, Georges. 1972. *Political Anthropology*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- Bokszański, Zbigniew. 2005. *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

³⁴ Co charakterystyczne, Starokatolicki Kościół Mariawitów przyzwala na to, czego zabrania Kościół rzymskokatolicki, czyli nie wymaga ślubnej konwersji innowiercy na swój obrządek. Liberalne podejście paradoksalnie może być interpretowane jako formalizacja „przeciągania”, gdyż obliczone jest na późniejszą – poślubną – konwersję innowiercy, zachęconego łagodną (jak podkreślają mariawici – ekumeniczną) cechą instytucji.

- Comaroff, John L. 1996. *Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution*, w: Edwin W. Wilmsen, Patrick McAllister (red.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dąbrowski, Kazimierz. 1994. *Stryków – miasto, mieszkańcy, kościół, parafia, duszpasterstwo*, Stryków: Urząd Gminy i Miasta w Strykowie.
- Domagała, Bożena. 2012. *Ukraińcy na Warmii i Mazurach: studium procesów asymilacji*, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Escobar, Arturo. 2007. *Identity*, w: David Nugent, Joian Vincent (red.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell Publishing, s. 248–266.
- Herman, Aleksandra. 2009. *Struktura i jej funkcje: przeciw-ideologie, przeciw-obyczaje i przeciw-reprezentacje oraz ich znaczenie w dwuwyznaniowej w społeczności lokalnej*, w: *Współczesność wspólnot chrześcijańskich w perspektywie socjologicznej. Od doświadczeń regionalnych ku wyzwaniom globalnym*, Rzeszów: Instytut Teologiczno-Pastoralny im. Jana Pawła II w Rzeszowie, Instytut Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 91–108.
- Herman, Aleksandra. 2012a. *Pojednanie w praktyce życia codziennego i jego uwarunkowania w społecznościach dwuwyznaniowych. Studium porównawcze*, w: Jacek Kurczewski, Aleksandra Herman (red.), *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, s. 19–88.
- Herman, Aleksandra. 2012b. *Odgórne poróżnienie i oddolne pojednanie. Porządek instytucjonalny Kościołów a procesy życia codziennego wiernych*, w: Jacek Kurczewski (red.), *Socjologia pojednania*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 71–86.
- Horak, Danuta. 2003. *Plaszczyzny stabilizacji i integracji społecznej ludności ukraińskiej i niemieckiej ze społecznością polską na terenie miasta i gminy Górowo Iławeckie*, niepublikowana praca magisterska pod kier. prof. dr hab. Romana Przybyszewskiego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Wydział Prawa i Administracji w Olsztynie, Olsztyn.
- Horak, Danuta. 2001. *Mniejszość ukraińska na terenie miasta Górowo Iławeckie*, niepublikowana praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Tadeusza Godlewskiego, Wyższa Szkoła Pedagogiczna Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Warszawie, Instytut Pedagogiki w Olsztynie.
- Kiszko, Bogdan. 2013. *Współczesność i przeszłość greckokatolickiej parafii pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego w Górowie Iławeckim*, w: Katarzyna Paślawska-Iwanczewska (red.), *Światło Wschodu w przestrzeni gotyku. Materiały pokonferencyjne*, Górowo Iławeckie: Parafia Greckokatolicka im. Podwyższenia Krzyża Świętego, s. 183–222.
- Koseła, Krzysztof. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa: IFiS PAN.
- Kozubel, Władysław. 2012. *Rola Kościoła greckokatolickiego w życiu społeczności ukraińskiej na Warmii i Mazurach*, w: Katarzyna Paślawska-Iwanczewska (red.), *Światło Wschodu w przestrzeni gotyku. Materiały pokonferencyjne*, Górowo Iławeckie: Parafia Greckokatolicka im. Podwyższenia Krzyża Świętego, s. 141–162.

- Kurczewski, Jacek i Dariusz Wojakowski we współpracy z Sofią Dyak i Wierą Meniok. 2012. *O Drohobyczu, odkrywanej wielokulturowości i niewypowiedzianym pojednaniu*, w: Jacek Kurczewski, Aleksandra Herman (red.), *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, s. 171–214.
- Kurtz, David. 2001. *Political Anthropology. Paradigms and Power*, Oxford: Westview Press.
- Łukowski, Wojciech. 2002. *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa: Scholar.
- Mach, Zdzisław. 1994. *Procesy rekonstrukcji tożsamości społecznej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos” 7/8, s. 9–22.
- Mały ruch graniczny (MRG). 2013. http://www.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/mały_ruch_graniczny/ [10.12.2013].
- Mapa terenów inwestycyjnych, <http://www.strykow.pl/184,mapa-terenow-inwestycyjnych.html> [10.12.2013].
- Mazur, Krzysztof. 1991. *Mariawityzm w Polsce*, Kraków: Nomos.
- Misiło, Eugeniusz. 1993. *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa: Archiwum Ukraińskie.
- Mycio, Mirosław. 2001. *Monografia Miasta Górowo Haweckie*, Górowo Haweckie: Społeczny Komitet ds. Opracowania Monografii Miasta.
- Necio, Jerzy. 2000. *Rycerz Herkus Monte Wódz Natangów*, Lidzbark: Rycerze Lidzbarskiego Zamku, <http://jotde.republika.pl/HM/HerkusMonte.pdf> [10.12.2013].
- Nicholas, Ralph W. 2006. *Segmentary Factional Political Systems*, w: *Political Anthropology*, Marc J. Swartz, Victor Turner i Arthur Tuden (red.), New Brunswick–London: Aldine Transaction, s. 49–59.
- Nowicka, Ewa. 1991. *Wprowadzenie. Inny jako Obcy*, w: *Religia a obcość*, Ewa Nowicka (red.), Kraków: Nomos.
- Olszewski, Daniel. 1996. *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pervaya vseobshchaya perepis' naseleniya Rossiyskoy Imperii 1897 g. Raspredeleniye naseleniya po rodnomu yazyku, guberniyam i oblastyam* [Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку, губерниям и областям]. 2013. dane dot. Guberni Prywislanskiej, http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php?reg=2 [10.12.2013].
- Rybak, Stanisław. 1992. *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa: Lege.
- Stomma, Ludwik. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Swartz, Marc J., Victor Turner i Arthur Tuden. 2006. *Introduction*, w: *Political Anthropology*, Marc J. Swartz, Victor Turner, Arthur Tuden (red.), New Brunswick–London: Aldine Transaction, s. 1–41.
- Winnicki, Mieczysław. 1965. *Osadnictwo ludności ukraińskiej w województwie olsztyńskim*, Olsztyn: Stowarzyszenie Kulturalno-Społeczne Pojezierze.
- Wojakowski, Dariusz. 2002. *Polacy i Ukraińcy. Rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

UKRAINIANS-GREEK CATHOLICS AND POLES-MARIAVITES AMONG POLES-ROMAN CATHOLICS.
LOCAL-LEVEL SOCIAL DIFFERENTIATION AND MECHANISMS OF ITS MAINTAINING
IN A COMPARATIVE PERSPECTIVE

The aim of the analysis is to compare the local social differentiation in two culturally heterogeneous communities: 1) two-denominational and 2) two-denominational and two-national. The study focused on local mechanisms of the maintenance of differentiation. Comparative approach allowed capture of contextual conditions. The study included the areas of life where the intersection of the private and public spheres occurs. It was found that local mechanisms maintaining the differentiation lead to the phenomenon of bestowing public significance to private choices or even to sanctioning them by the public opinion. For this reason, the analysis focuses on the following areas of local social life: the genesis of local divisions and its social memory, marriage selection, political power and schools. Among the conclusions it should be noted that the depth of social division is not determined by the multiplication of differences but rather by the origin of divisions and social memory. There is larger toleration of the "mixed" identity (of the nuclear family or even of individuals) in the community of two-dimensional social diversity but with the shared experience of uprooting (among minority and majority). The research has confirmed better political minority self-organization, which can then affect political mobilisation of the majority. Finally, a way of institutionalization of differentiation in local schools (different ways of segregation) plays a significant role in the socialization to the local dualism.

Key words: social dualism, social differentiation, local-level politics, religion at school, collective memory, affirmation of identity, self-organization, national minority, religious minority, Mariavite Old Catholic Church, Ukrainian Greek Catholic Church.