

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Tomasz Kosiek

"Ukraińska" mniejszość narodowa w rumuńskim Maramureszu i problemy jej tożsamości

Rozprawa doktorska przygotowywana pod kierunkiem
Prof. dr. hab. Aleksandra Posern-Zielińskiego

Poznań 2014

Praca doktorska zrealizowana w trakcie studiów doktoranckich
w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale
Historycznym UAM w Poznaniu w latach 2007-2012.

Badania terenowe i kwerendy biblioteczne zostały zrealizowane
dzięki grantowi promotorskiemu Nr NN 109223636
realizowanego
w latach 2009-2013.

Spis treści

Podziękowania.....	7
Wprowadzenie.....	9
1. Przedmiot i cel pracy	10
2. Obszar badań i badana społeczność.....	17
2.1 <i>Maramuresz</i>	17
2.2 <i>Ukraińskie miejscowości w powiecie Maramuresz</i>	23
2.3 <i>Ukraińscy mieszkańcy Maramureszu</i>	26
3. Stan badań.....	28
4. Pojęcia i terminy	31
4.1 <i>Tożsamość-identyfikacja</i>	32
4.2 <i>Lokalność</i>	34
4.3 <i>Mniejszość narodowa</i>	38
4.4 <i>Elity</i>	42
5. Konstrukcja pracy	45
Rozdział I: Proces badawczy, metody, źródła i autorefleksja.....	47
1. Źródła.....	48
2. Logistyka badań.....	53
3. Język badań.....	57
4. „Ciężar” minionych doświadczeń.....	60
5. Budowanie relacji społecznych w terenie.....	64
Rozdział II: O zmieniających się kontekstach politycznych.....	74
1. W państwie Węgrów	75
2. România Mare.....	83
3. Okres wojny i Rumunia w dobie socjalizmu	93
4. Rumunia – współczesność	101
Rozdział III: Maramurescy Ukraińcy i etniczne ideologie	112
1. Ideologie	113
2. Etonimy.....	116
3. Historie.....	123
3.1 <i>Spojrzenie prowęgierskie</i>	124
3.2 <i>Spojrzenie prorosyjskie</i>	126
3.3 <i>Spojrzenie proukraińskie</i>	128

3.4 <i>Spojrzenie prorusińskie</i>	130
3.5 <i>Lokalne wymiary historii</i>	131
4. Języki	133
5. Etnografie.....	142
Rozdział IV: Tożsamość do "zrobienia", czyli o aktywności elit etnicznych w Maramureszu	157
1. Badania wśród elit	159
2. Elity ukraińskie	161
3. Geneza i konstruowanie ukraińskich elit	172
3.1 <i>Wybrane sylwetki działaczy</i>	175
4. Wizje, postulaty i praktyki elit ukraińskich	180
4.1 <i>Ukraińskie szkolnictwo</i>	182
4.2 <i>Literatura</i>	193
4.3 <i>Ukraińskie czasopisma</i>	195
4.4 <i>Liderzy i ich praktyki językowe</i>	196
4.5 <i>Etniczne "święta"</i>	199
5. Alternatywne środowiska liderów	201
5.1 <i>Uniunea Democrată Ucrainenilor din România</i>	202
5.2 <i>Huculi z Maramureszu</i>	205
5.3 <i>Karpaccy Rusini</i>	207
Rozdział V: Tożsamość mieszkańców ukraińskich wiosek w życiu codziennym...	215
1. Niejednoznaczność etnonimów	220
2. Rzeczywistość językowa	229
2.1 <i>Mowa lokalna - "ruski"</i>	231
2.2 <i>Język ukraiński</i>	235
2.3 <i>Język rumuński</i>	239
3. Emigracja i jej znaczenie dla tożsamości	247
Zakończenie	265
Bibliografia	274
Aneksy	300
Aneks nr 1 – Mapa nr 1	300
Aneks nr 2 – Mapa nr 2 –	301
Aneks nr 4 – Mapa nr 5	302
Aneks nr 5.....	303
Aneks nr 6 – Mapa nr 6	304
Aneks nr 7. Lista informatorów	305

Fotografie.....	307
Tabele	315
Tabela 1.....	315
Tabela 2.....	316

Podziękowania

Prace nad przygotowaniem prezentowanej rozprawy doktorskiej byłyby niemożliwe gdyby nie wsparcie i pomoc wielu osób i kilku instytucji. W pierwszej kolejności chciałbym podziękować kolegom i nauczycielom z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Doktor Agnieszce Chwieduk za inspirujące rozmowy i trafne sugestie zarówno na etapie konceptualizacji projektu badawczego jak również w trakcie prowadzenia badań etnograficznych. Koleżankom i kolegom doktorowi Mariuszowi Filip oraz magistrom Katarzynie Chlewińskiej, Annie Romanowicz, Ignacemu Józwiakowi i Karolinie Koziurze za pomoc w dostępie do nieosiągalnych dla mnie artykułów i prac, a także za ważne i pobudzające intelektualnie rozmowy oraz krytyczne i budujące uwagi do roboczych wersji poszczególnych części niniejszej pracy. Bardzo ważne okazały się dla mnie również seminaryjne spotkania poświęcone antropologii głównego nurtu prowadzone przez profesora Michała Buchowskiego, dzięki którym miałem sposobność poznania szerszej i nowszej perspektywy myślowej.

Ogromne podziękowania należą się także mojemu Promotorowi profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu, który od początku naszej współpracy okazał mi ogromną życzliwość i zaufanie umożliwiające mi samodzielną realizację projektu badawczego. Kluczowe dla konstrukcji i treści pracy okazały się także Jego krytyczne uwagi nanoszone na pierwsze wersje pracy. Nieodzowna była również niekończąca się serdeczność i cierpliwość mojego Promotora mimo jakże przedłużającego się procesu powstawiania pracy.

Realizacja projektu badawczego nie powiodłaby się gdyby nie wsparcie finansowe kilku instytucji. W tym miejscu podziękowania należą się Rządowi Rumunii, który umożliwił mi bezpłatny udział w *International Summer Courses of Romanian Language and Civilisation*, Uniwersytet Babeş-Bolyai w Cluj-Napoca w lipcu 2008 roku. Kluczowym dla zabezpieczenia środków na badania okazały się fundusze przyznane mi przez Komisję Badań Naukowych w ramach grantu promotorskiego¹. Bardzo ważne okazało się również stypendia Funduszu Wyszehradzkiego i Fundacji UAM.

Trudne do wyrażenia są także słowa wdzięczności kierowane do ukraińskich

¹ Grant promotorski KBN (NN 109223636) realizowany pod kierownictwem prof. dra hab. Aleksandra Posern-Zielińskiego w latach 2009-2013.

mieszkańców Maramureszu. To ich gościnność, zaufanie i poświęcony czas pozwoliły mi na przygotowanie rozprawy w niniejszej postaci. Gdyby nie ich serdeczność okazywana "obcemu" Polakowi rozprawa nie przybrałaby nigdy prezentowanego kształtu.

Ostatnie, ale równie ważne co wcześniejsze, podziękowania należą się mojej żonie Darii Kosiek, która przez te kilka lat prowadzenia badań i pisania pracy wykazała się ogromną cierpliwością i nieopisanymi pokładami wsparcia w chwilach zwątpienia i rezygnacji.

2014 T.K.

Wprowadzenie

Majówka 2005 roku była na swój sposób dość niezwykłą dla mnie w swych późniejszych konsekwencjach.

Korzystając z tak zwanego długiego majowego weekendu wraz z grupą przyjaciół wybraliśmy się autostopem do Rumunii. Wiosna, Słońce, Karpaty i *țuică*² niczego do szczęścia nie trzeba było więcej. Oradea³ (węg. Nagyvárad), Brașov (węg. Brassó, niem. Kronstadt), Sighișoara (węg. Segesvár, niem. Schäßburg), Suceava (ukr. Сучава, węg. Szücsvár), Săpânța (węg. Szaplonca). Jazda autostopem z przygodnie spotykanymi ludźmi, milczącymi całą drogę albo nieustannie dopytujacymi o różne sprawy, nocne podróże rumuńskimi pociągami za łapówkę wręczaną tuż przed ostatnią stacją uśmiechniętemu konduktorowi nadawały wyprawie swoisty koloryt. Kilka dni wypełnionych przygodami, a wspomnień na całe lata. Dla mnie rumuńska wyprawa prócz licznych reminiscencji dała coś jeszcze. Choć w 2005 roku trafiłem do tego kraju po raz pierwszy w swym życiu, i to w sposób dość przypadkowy, to jak się jednak później okazało, był to tylko początek mojej rumuńskiej przygody.

Była słoneczna i ciepła niedziela, dzień wyjazdu do domu. Wraz z przyjaciółką stanęliśmy na drodze w Săpânța⁴ i chcieliśmy zacząć podróż powrotną do Polski kierując się na Satu Mare (węg. Szatmárnémeti, niem. Sathmar), później przez węgierskie winnice Tokaju i karpackie krajobrazy Słowacji, aż na polskie Podkarpacie. Stojąc niemal godzinę w centralnej części wsi, częściej byliśmy mijani przez drewniane wozy zaprzężone w konie niż przez auta mogące nas zabrać. W końcu jednak udało się nam wydostać. Do swego samochodu zabrała kobieta w średnim wieku, ale już na

² *Țuică* – to tradycyjna rumuńska wódka bardzo często obecna na rumuńskich stołach i straganach. W Transylwanii nazywana jest także *palincă*. Produkowana głównie ze śliwek, choć występują także jej wersje powstałe z innych owoców (Kapczyński 2011).

³ Co prawda część nazw miejscowości pojawiających się w pracy ma polskojęzyczne odpowiedniki, niemniej jednak postanowiłem używać ich oficjalnych i współczesnych nazw, to jest rumuńskich wersji, podając w nawiasach węgierskie, w miarę możliwości również polskie i ukraińskie, a czasem także niemieckie odpowiedniki. Wyjątkiem od przyjętej zasady będzie polski zapis nazwy regionu Maramuresz (rum. Maramureș).

⁴ Săpânța to rumuńska komuna (najmniejsza jednostka podziału administracyjnego w Rumunii, w skład której może wchodzić jedna lub kilka wiosek) leżąca nad Cisną i na zachód od miasta Sighetu Marmatiei (niem. *Marmaroshsiget* lub *Siget*, węg. *Máramarossziget*, ukr. *Cuzim*, pol. *Syhot Marmaroski*). Wioska znana jest głównie z „Wesołego Cmentarza” (rum. *Cimitirul Vesel*), będącego niemal obowiązkowym punktem wszelkich wycieczek turystycznych odwiedzających północną część Rumunii.

wstępie poinformowała, że może podrzuci nas tylko do sąsiedniej wsi. Próbując nawiązać z nią rozmowę, dowiedzieliśmy się, że prócz języka rumuńskiego posługuje się jeszcze językiem niemieckim oraz ukraińskim. Znajomością tego ostatniego nieco mnie zaskoczyła, ale nim zdążyłem wypytać o więcej szczegółów, musieliśmy opuścić nasz środek transportu.

Ponownie rozłożyliśmy się pod jednym z płotów w centrum wsi, gdy po chwili właścicielka posesji znajdującej się za ogrodzeniem wyszła do nas na ulicę i zaproponowała kawę. Szybko nawiązaliśmy rozmowę i po chwili padło interesujące stwierdzenie z ust kobiety. Nasza rozmówczyni stwierdziła, że w tutejszej wiosce, podobnie jak w kilku innych znajdujących się w granicach powiatu Maramuresz mieszkają głównie Ukraińcy.

O ile w kontekście rumuńskim słyszałem o mieszkających tam licznie Węgrach, Romach, Polakach czy Niemcach, o tyle informacja o Ukraińcach mnie zaintrygowała. Na tyle mocno, że po powrocie do domu postanowiłem poszukać dokładniejszych informacji na temat ukraińskich mieszkańców Maramuresz. Ze znacznymi problemami odszukałem dosłownie kilka wiadomości na temat tej grupy, a to w konsekwencji jedynie wzmocniło moje zainteresowanie i z czasem doprowadziło do zrodzenia się pomysłu na projekt badawczy, którego owocem jest prezentowana rozprawa.

1. Przedmiot i cel pracy

Prezentowana praca w założeniu ma wpisać się w szeroko rozumiane studia etniczne skupiające swą uwagę na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej. Książka pod redakcją Margit Feischmidt (2001) pokazuje, że jest to szeroka i wielowymiarowa tematyka, bardzo mocno przyciągająca rzesze socjologów, historyków, antropologów i wielu innych badaczy z pogranicza humanistyki i nauk społecznych.

Po fali przemian demokratycznych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej dało się zauważyć swoistego rodzaju przebudzenie etniczne wielu społeczności i grup. Upadek socjalizmu, podobnie jak inne wcześniejsze rekonfiguracje przestrzeni politycznej w Europie Środkowo-Wschodniej (Brubaker 1998: 5), otworzył na nowo kartę nacjonalizmu w tej części naszego kontynentu. W amerykańskiej przestrzeni medialno-politycznej w początkach lat 90-tych niemal za oczywiste zaczęto uważać, że wraz z upadkiem systemu socjalistycznego obudziły się stare etniczne resentymenty

antagonizujące poszczególne społeczności (Verdery 1993: 179). Zainicjowany proces demokratyzacji nie był równoznaczny ze wzrostem tolerancji w posocjalistycznych społecznościach (Herzfeld 2007: 130). Niemniej jednak to nie historyczne uprzedzenia stały się główną przyczyną zaistniałego procesu przebudzenia się nacjonalizmów. Jego źródeł należy, według niektórych, upatrywać właśnie w „wymarzonej” demokracji i związanych z jej nastaniem wszelkich przemian polityczno-ekonomicznych. Demokratyczny system, odejście od socjalistycznych wzorców własności ziemi, ale także upowszechnianie się języka tolerancji przywołującego idee wielokulturowości i zróżnicowania kulturowego oraz retoryki krwi, zaczęły sprzyjać aktywizacji różnego rodzaju grup etnicznych. W nowych i sprzyjających warunkach podjęły one walkę o swoje prawa do emancypacji i zachowania tożsamości, kultury, języka, a także próby zaistnienia w przestrzeni politycznej. W konsekwencji doprowadziło to do wzrostu antagonizmów między niektórymi grupami (zob. Herzfeld 2007, Nowak 2003, Verdery: 1993)⁵.

W powstałym wskutek demokratyzacji kontekście społeczno-politycznym w państwach Europy Środkowo-Wschodniej poszczególne grupy etniczne zaczęły szukać własnych dróg i strategii służących do afirmacji swoich tożsamości, kultury, do osiągnięcia celów politycznych. W zaistniałych posocjalistycznych warunkach, na nowo kwestia tożsamości narodowej stała się jedną z kluczowych spraw w życiu społeczności i jednostek. Od tych drugich zaczęto niemal wymagać jasnych i wyraźnych deklaracji, gdyż nowe okoliczności *nie tolerują stanu rzeczy, w którym ktoś może nie mieć w ogóle tożsamości narodowej, mieć dwie lub mieć ją niejasną i niesprecyzowaną* (Mach 1994: 20).

Rozpowszechniony współcześnie pogląd, że jesteśmy zobligowani do posiadania określonej narodowości (Gellner 2009: 82) doprowadził do tego, że w pewnych przypadkach niektóre grupy na skutek zaistniałego i rozpowszechnionego systemu państw narodowych w Europie Środkowej stały się obiektem zewnętrznych aktów utożsamiania przypisujących im status mniejszości narodowej.

Przekształcenia społeczno-ekonomiczne zaistniałe wraz z wprowadzeniem systemu demokratycznego dotknęły także mieszkającą w Rumunii ukraińską

⁵ Katherin Verdery (1993) w swym tekście pokazuje w jaki sposób przemiany związane z wprowadzaniem demokracji wyborczej i reformami rolnymi wpłynęły na zaostrzenie sytuacji konfliktowych pomiędzy poszczególnymi grupami.

mniejszość narodową (np. Куреляк 2001, Horváth, Scacco 2001, Dărăbuș 2008). Poszczególne społeczności lokalne wchodzące w jej skład zamieszkują różne regiony rumuńskiego państwa. Patrząc od północy ludność ta mieszka w powiatach Maramuresz i Suceava. Mniejsze wspólnoty żyją również na obszarze Dobrogea (pol. Dobrudża), między innymi w delcie Dunaju, oraz na obszarze Banatu (Лазебник, Лещенко, Макар 1991).

W swoich badaniach postanowiłem jednak skoncentrować tylko i wyłącznie na tej części grupy, która zamieszkuje powiat Maramuresz. Moja decyzja była uwarunkowana między innymi tym, że od samego początku moich studiów nad ukraińskimi mieszkańcami Maramureszu pojawiły się na temat tej społeczności zróżnicowane opinie przypisujące jej zróżnicowane tożsamości etniczne. W ten sposób o tych samych społecznościach lokalnych zamieszkujących kilkanaście miejscowości na terenie Maramureszu mogłem przeczytać, że są Ukraińcami, Rusinami czy Hucułami. Oczywiście według niektórych badaczy i ich interpretacji żaden z przytoczonych określeń nie musi wykluczać pozostałych dwóch. Niemniej jednak takie poglądy prezentowała tylko część autorów. Inni w swych poglądach wyraźnie różnicowali Ukraińców od Rusinów podkreślając ich etniczną i językową odmienność⁶.

Zaistniały na podstawie lektur dysonans poznawczy spowodował, że już w tytule mojego projektu badawczego przy określeniu ukraiński pojawił się cudzysłów. Związane było to z tym, że jadąc na badania terenowe miałem duże wątpliwości czy interesująca mnie grupa będzie miała ukraiński charakter, który jednoznacznie przypisywała jej ukraińska literatura naukowa. Źródłem moich wątpliwości upatruję nie tylko w niejednoznacznym dyskursie toczącym się wokół grupy, ale także w moim antropologicznym wykształceniu, gdyż antropologia jako nauka ma ogromny potencjał do podważania wszelkiego rodzaju oczywistości (Herzfeld 2004). Również późniejsze doświadczenia terenowe jedynie utwierdziły mnie w przekonaniu, że ów cudzysłów jest niezbędnym znakiem wskazującym i pozwalającym mi na niedookreślenie tożsamości grupy. Być może przez niektórych czytelników będzie to zabieg oceniony w sposób negatywny, niemniej jednak w kontekście doświadczeń terenowych uważam, że jako badacz nie powinienem przedstawiać w sposób jednostronny i uproszczony *mglistych* kategorii, lecz raczej pokusić się o ukazanie w jaki sposób są one konstruowane przez

⁶ W tym miejscu nie podejmuję szerszej tematyki zróżnicowanego dyskursu na temat interesującej mnie grupy. Zagadnienia te staną się przedmiotem moich analiz w następnych częściach pracy.

różnych aktorów społecznych. Antropologiczne badania i interpretacje w moim przekonaniu mają między innymi za zadanie podważanie „oczywistych” kategorii i pojęć. Nie dlatego, że nasza nauka ma z zasady negować wszelkie idee, ale dlatego, że jej praktycy podejmują się dekonstrukcji kategorii i wyobrażeń, którym większość zwykła przypisywać cechy zdroworozsądkowe, pokazując tym samym, że otaczająca nas rzeczywistość społeczna ma charakter konstruktów, które w sprzyjających warunkach stają się „pewnikami”. Perspektywa spojrzenia z bliska, tak charakterystyczna dla antropologii, daje sposobność dokonywania, chwilami dość gruntownych, rekonfiguracji i przebudowy powszechnie przyjętych i uznanych poglądów, wizji, wyobrażeń, idei.

Wspomniane rozbieżności dotyczące ukraińskich społeczności funkcjonujące w literaturze przedmiotu doprowadziły mnie do postawienia szeregu pytań badawczych:

- w jakiej mierze interesująca mnie grupa określana często w literaturze naukowej, ale także przez rumuńskie prawodawstwo, jako ukraińska mniejszość narodowa to Ukraińcy, a w jakim stopniu to grupa o innej i jakiej identyfikacji?
- jakie są źródła niejednoznacznego określenia etnicznej grupy?
- w jaki sposób badacze poświęcający swą uwagę omawianej grupie konstruują swoje dyskursy na jej temat, jakie elementy czynią znaczącymi w tych praktykach?;
- jaka jest rola elit w wytwarzaniu obrazu grupy na zewnątrz?;
- w jaki sposób środowiska liderów etnicznych budują i praktykują swoją wizję?;
- na ile powstałe na gruncie elitarnym konstrukty dotyczące spojrzenia na grupę znajdują przełożenie i akceptację w praktykach i deklaracjach przeciętnych mieszkańców maramureskich miejscowości?;
- jakie jest oblicze tożsamości grupy z perspektywy jej codziennych praktyk, nieświadomych wzorców zachowań?;

Przystępując do realizacji projektu badań w Maramureszu chciałem spojrzeć na interesującą mnie grupę z dwóch perspektyw: elitarniej związanej głównie ze środowiskiem ukraińskim i lokalnej przejawiającej się w praktykach życia codziennego członków wybranych społeczności wiejskich. Zakładałem, że obranie obu perspektyw umożliwiło mi na uchwycenie, korzystając z określeń Herzfelda (2007), „pęknięć” na

pozornie gładkiej powierzchni oficjalnych narracji i zapewnień. Oczywiście mówienie o perspektywie elit i zwykłych ludzi jest pewnym, chwilami daleko idącym, uproszczeniem ukazującym jedynie dwa z możliwie wielu sposobów patrzenia na grupę. To uproszczenie polega między innymi na tym, że członkowie elit są często, a w kontekście badań w Maramureszu tak właśnie było, także uczestnikami życia codziennego zakorzenionego w lokalności. Niemniej jednak przyjęte przeze mnie podejście pozwoliło mi na uchwycenie i *rozpoznanie tych aspektów tożsamości kulturowej, które uważane są za źródło zewnętrznego zakłopotania* (Herzfeld 2007: 15). Sądzę, że owo zakłopotanie przejawia się między innymi w ideologizacji lokalnej mowy czy aktów autoidentyfikacji towarzyszących "zwykłym" mieszkańcom w ich codzienności. Skupienie się na etnograficznych szczegółach dostrzeżonych w bezpośrednich kontaktach zarówno z ukraińskimi działaczami jak i "zwykłymi" mieszkańcami stworzyło sposobność do ich skonfrontowania z hasłami i wyobrażeniami etnicznych elit. Uważa, że nawet w pewnym sensie *anegdotyczne* i przypadkowe obserwacje w bliskim i zaangażowanym *byciu tam* dały mi sposobność do rzucenia kart przy tożsamościowym stole i powiedzenia *sprawdzam*.

Terenowe eksploracje i szukanie odpowiedzi na wspomniane pytania doprowadziły mnie do postawienia kilku tez na temat ukraińskiej społeczności Maramureszu.

Uważam, że w Maramureszu mamy do czynienia z grupą o niejednoznacznej i zróżnicowanej tożsamości etnicznej. "Zwykli" członkowie tej społeczności w zależności od odmiennych kontekstów społeczno-politycznych przyjmują rozmaite identyfikacje. Niekiedy deklarują się jako Ukraińcy, w innych okolicznościach określają się Rumunami, najczęściej jednak, przy nawiązaniu bliższej relacji, podkreślają swoją odmienność zarówno w stosunku do tych pierwszych jak i drugich. Akcentują wówczas swoją lokalność, określaną głównie mianem *ruskości*. Co ważne, nie wiążą jej jednak z rusińskością spod znaku ruchu Karpatorusińskiego⁷. W przypadku miejscowych działaczy etnicznych ukraińskość czy rusińskość, o której można usłyszeć od nich lub którą można odczytać z kart oficjalnych studiów, statutów organizacji i deklaracji działaczy są w mojej ocenie jedynie "odgórnymi" projektami elitarnymi próbującymi uporządkować i nazwać lokalne oblicze kultury. To napięcie i zróżnicowanie między

⁷ O ideologii związanej z wspomnianym ruchem etnicznym piszę szerzej w kolejnych rozdziałach.

lokalnymi wymiarami tożsamości, a elitarnymi konstruktami próbującymi je "zawłaszczyć" i zideologizować, wskazuje w moim przekonaniu na to, że owe etniczne projekty są ciągle konceptami niedokończonymi, wymagającymi dalszej pracy etnicznych aktywistów. Tak zwani "zwykli" mieszkańcy, spoza kręgu działaczy, mówiąc o identyfikacji ukraińskiej czy *ruskiej* nie przypisują jej ideologicznego багаżu, o którym z kolei nieustannie mówią liderzy etniczni. Określenia *ukraiński*, *rusiński*, *ruski* traktują w sposób zamienny, synonimiczny i używają ich na nazwanie własnej mowy czy identyfikacji. Taki stan rzeczy prowadzi do tego, że autoidentyfikacja działacza będącego zdeklarowanym Ukraińcem lub Rusinem jest czymś innym niż samookreślenie przeciętnego mieszkańca mówiącego o swojej ukraińskości lub *ruskości*. Co więcej, w pewnych kontekstach określenie *ruski* wydaje się kategorią najbardziej pojemną w obrębie, której mogą zawierać się praktyki i zachowania o charakterze ukraińskim, lokalnym, czy nawet rosyjskim. Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać, ale tylko częściowo, w historii społeczno-politycznej tego obszaru. Magocsi analizując dzieje idei narodowych na obszarze Rusi Podkarpackiej, a w tym i Maramureszu, pokazuje wyraźnie, że od połowy XIX wieku w środowisku elit panowały zróżnicowane podglądy na temat przynależności etnicznej interesującej mnie grupy (Magocій 1994).

Co najmniej od zakończenia II wojny światowej, a zwłaszcza współcześnie w kontekście porewolucyjnej rumuńskiej demokracji, społeczności lokalne badanych miejscowości są nieustannie poddawane elitarnemu projektowi ukraińskości. Projekt ten związany jest przede wszystkim z działaniami nakierowanymi na upowszechnianie literackiej wersji języka ukraińskiego. W oficjalnych narracjach działaczy, praktyki te mają na celu hamowanie procesów asymilacyjnych i zachowywanie ukraińskiej kultury i języka w Maramureszu. Z perspektywy doświadczeń terenowych twierdzą jednak, że w obliczu nieprzystawalności elitarniej wizji ukraińskości do lokalnego wymiaru tamtejszej kultury, przyjmują one bardziej charakter działań nakierowanych na „ukrainizację” społeczności i „dopasowanie” jej wzorców wyobrażanej przez liderów ukraińskiej tożsamości narodowej. Tak zwane europejskie standardy związane z ochroną mniejszości kulturowych i językowych, oficjalnie mające za zadanie zachowanie kulturowej i językowej różnorodności lokalnych społeczności, stwarzają elitom doskonały kontekst do działania mogącego w konsekwencji doprowadzić tak naprawdę do homogenizacji i zatracenia lokalnej różnorodności. Mówiąc obrazowo,

choć w bardzo przerysowany i hipotetyczny sposób, powodzenie elitarnego projektu ukraińskiego lub rusińskiego, w kontekście maramureskim w konsekwencji mogłoby doprowadzić do zaniku lokalnej różnorodności językowej i kulturowej na rzecz standardu języka ukraińskiego czy (s)tworzonego standardu języka rusińskiego i wzorców kulturowych propagowanych przez oba środowiska.

Złożoność sytuacji potęguje to, że lokalna ukraińska elita etniczna jest ściśle związana z pozostałą częścią społeczności. Dzieje się to przede wszystkim w wymiarze kulturowym, gdyż główni działacze to osoby wywodzące się z maramureskich miejscowości, w których dorastali i wychowywali się. To w tym lokalnym środowisku przeszli proces socjalizacji opanowując tutejszą mowę i wzorce zachowań. Taki stan rzeczy powoduje to, że liderzy nie tworzą radykalnie odrębnego środowiska, które mogłoby być postrzegane przez zwykłych ludzi jako „obce”, a są jedynie jednym z aspektów zaangażowania kulturowego. Mimo wszystko działacze ukraińscy stanowią pewnego rodzaju grupę interesu tworząc zbiorowość osób o zbliżonych poglądach i celach, których realizacja zależy w znacznym stopniu od instytucji państwa (Olechnicki, Załęcki 1997:73). W tym przypadku grupę czerpiącą korzyści prestiżowe, finansowe i polityczne wynikające z jednej strony z rumuńskiego prawodawstwa związanego z ochroną mniejszości, z drugiej zaś ze stosunków z środowiskami elitarnymi państwa ukraińskiego i światowych organizacji diaspory ukraińskiej.

Również działalność i praktyki liderów mają charakter dwuznaczny. Z jednej strony czerpią oni z lokalnych wzorców zachowań, przejawiających się między innymi w używaniu lokalnej mowy, zawieraniu tak zwanych małżeństw mieszanych z Rumunami czy niepraktykowaniem ukraińskiej edukacji wśród własnych dzieci. Z drugiej zaś, grupa ta forsuje projekt ukraińskości utożsamiany z projektem kultury ukraińskiej budowanej w oparciu o mit kozactwa, Tarasa Szewczenki, słowem elementy całkowicie nieprzystające i niefunkcjonujące w lokalnym kontekście społeczno-historycznym.

Ambiwalencja i oderwanie od lokalnej rzeczywistości projektu ukraińskich działaczy przejawia się także w tym, że lokalna ludność w mocno ograniczonym stopniu wykazuje zainteresowanie ich działaniami. Festiwale, na które zjeżdżają się głównie liderzy i członkowie występujących zespołów ludowych, niejednoznaczny stosunek do nauki języka ukraińskiego w szkole, to tylko część z przykładów. Mimo

wszystko liderzy są jednak identyfikowani przez grupę jako „swoi”, a tym samym mogą swobodnie prowadzić swoje działania.

Maramureska społeczność, określana mianem ukraińskiej mniejszości narodowej, podtrzymuje skutecznie swoją lokalną tożsamość w oparciu o miejscowe wzory praktyk i zachowań życia codziennego. Wśród nich na czołowe miejsce wysuwają się praktyki związane z podtrzymywaniem rodzinnych i sąsiedzkich relacji zakorzenionych w lokalnej rzeczywistości. Co ciekawe są one również odtwarzane także w kontekście transnarodowym pojawiającym się w obliczu masowej migracji. Członkowie grupy znają swoją mowę bez aktywnego angażowania się w ukraińską edukację forsowaną przez elity, bo jest to mowa ich rodziny, sąsiadów i najbliższego środowiska. Ich granice „wspólnoty wyobrażonej” w sposób ograniczony nakładają się na wizje upowszechniane przez elity. W ich świecie wśród „obcych” pojawiają się Rumunii – nazywani powszechnie *Wołochami*, Romowie – *Cyganie*, Węgrzy – *Madziarzy* czy w końcu Ukraińcy z Ukrainy. Każdej z tych grup przypisują różnego rodzaju stereotypy, których obecność sprowadza się w głównej mierze do sfery werbalnej, deklaratywnej. Praktyka lokalnych społeczności pokazuje natomiast, że owe wyobrażenia na temat członków innych grup etnicznych nie tworzą granicy oddzielającej jedną społeczność od drugiej. Wręcz przeciwnie, powszechność małżeństw mieszanych, zawieranych głównie z Rumunami, ale także z przedstawicielami pozostałych grup, wskazuje według mnie, że owe granice są płynne i „nieszczelne”.

Uważam, że to właśnie lokalne społeczności o silnych więzach rodzinno-sąsiedzkich są środowiskami socjalizującymi, przekazującymi wzorce językowe, kulturowe, a tym samym to one budują tożsamość ich członków, zwykłych ludzi. Dzięki nim interesujące mnie społeczności z Maramureszu ciągle zachowują odmienny charakter kulturowy w stosunku do rumuńskich czy węgierskich sąsiadów. Jednocześnie jednak zdają się być w bardzo ograniczonym stopniu podatne na elitarne projekty tożsamości narodowej w wersji ukraińskiej czy rusińskiej.

2. Obszar badań i badana społeczność

2.1 Maramuresz

W tytule pracy używam określenia rumuński Maramuresz, co siłą rzeczy sugeruje, że możemy mówić także o nierumuńskim Maramureszu. Ta kwestia jest złożona i postaram się ją nieco rozjaśnić.

Pierwsza znana historyczna wzmianka, w której zarejestrowano nazwę Maramuresz datowana jest na 1199 r. (Boar 2006: 127, Слободян 1994: 57). Hipotezy na temat etymologii nazwy są różne (Потушняк 2008a: 123-125). Z jednej strony próbuje się wiązać nazwę Maramuresz z nazwą lokalnej rzeki Mara. Z drugiej zaś, szuka się jej w zbitce słów pochodzenia rumuńskiego *mare* – znaczącego tyle co wielki oraz węgierskiego *oros* – czyli węgierskiego określenia na Rusinów. W tym drugim sensie, według autora hipotezy, nazwa miałaby wskazywać na to, że obszar ten mógł być zamieszkały od *niepamiętnych* czasów przez Rusinów. Polscy autorzy również podkreślają niejasne źródła pochodzenia nazwy, choć przychylają się do powiązania jej z nazwą wspomnianej rzeki (Trajdos, Wielocha 2006: 12)⁸.

Do początku XIV wieku był to obszar służący węgierskim władcom i szlachcie jako tereny łowieckie (Жуковський 2003: 99). Następnie został przekształcony w 1303 roku w węgierski komitat⁹, istniejący w niezmiennych granicach do 1919 roku (Magocsi, Pop 2002b)¹⁰, ze stolicą prowincji w mieście Sighetu Marmatiei (Sighet). Na przestrzeni sześciu stuleci komitat wchodził w skład różnych jednostek państwowo-politycznych. Początkowo stanowił on część Królestwa Węgier, a po jego upadku w 1541 roku wszedł w skład Księstwa Siedmiogrodu. Następnie w 1691 roku wraz z całym Siedmiogrodem znalazł się pod panowaniem Habsburgów, którzy niecałe pół wieku później w 1733 roku wydzielili komitat z Siedmiogrodu włączając go do

⁸ Autorzy wspominają, że jedno ze źródeł historycznych określające granice włości wspomina o granicy sięgającej „*po rzekę Maramoris*”, a tym samym od jej nazwy mają pochodzić kolejne używane nazwy Maramaros – Maramuresz – Marmaros (Trajdos, Wielocha 2006: 12).

⁹ Komitat – jednostka podziału administracyjnego w Królestwie Węgierskim i na Węgrzech. Odpowiednik polskiego województwa. Dokładna mapa historycznego komitatu Maramuresz znajduje się w aneksie nr 1.

¹⁰ Magocsi (2009) traktuje Maramuresz jako część składową obszaru określanego jako Ruś Karpacka, czyli obszaru zamieszkałego na początku XX wieku w większości przez Rusinów Karpackich. Ruś Karpacka miała rozciągać się od Popradu aż po Cisę i rzekę Ruscova. W aneksie nr 2 znajduje się mapa Rusi Karpackiej. Na kartach prezentowanej pracy pojęcia Rusi Karpacka (w niektórych źródłach określanej także jako Ruś Węgierska) będę używał na nazwanie części historycznego obszaru Królestwa Węgier, zamieszkanego przez ludność wschodniosłowiańską. W przeszłości obszar ten był określany wieloma nazwami: Rusią Podkarpacką, Rusią Przykarpacką, Podkarpaciem, Rusią Zakarpacką, Ukrainą Zakarpacką, Zakarpaciem, z węgierską Kárpátalją, z niemiecką Karpatenrussland i Transkarpatien, a w języku angielskim funkcjonuje zaś nazwa Transcarpathia (Eberhardt 2011: 27). Współcześnie obszar historycznej Rusi Karpackiej podzielony jest między Słowację (Preszowski kraj), Ukrainę (obwód zakarpacki – wcześniej określany Rusią Podkarpacką) i Rumunię (północna część powiatu Maramuresz).

Królestwa Węgier będących także w ich władaniu (Trajdos, Wielocha 2006: 11). Po zakończeniu I wojny światowej i ustaleniach konferencji pokojowych w Saint-Germain-en-Laye (1919 r.) i Trianon (1920 r.) obszar dotychczasowego komitatu został podzielony, w przybliżeniu wzdłuż Cisy, pomiędzy Czechosłowację i Rumunię. Państwu rządzącemu przez T. Masaryka przypadł obszar dwóch trzecich dawnej węgierskiej prowincji leżących na północnym brzegu Cisy. Rząd Czechosłowacji powołał z dawnych ziem komitatu Ugocsa i Maramuresz jednostkę administracyjną Marmaroș, przekształconą następnie w wyniku reform administracyjnych z 1927 roku Południowy brzeg wszedł w skład Królestwa Rumunii (Magocsi, Pop 2002b). Z rumuńskiej części Maramureszu utworzono niewielki okręg *judetul Maramureș* ze stolicą w Sighetu¹¹.



Mapa 3. Mapa Județul Maramureș w okresie międzywojennym¹².

Północna część Maramureszu wróciła pod węgierskie panowanie na stosunkowo krótki okres czasu w okresie II wojny światowej (03.1939 – 10.1944). Podobnie stało się z *Județul Maramureș*, który został zajęty przez Węgrów w sierpniu 1940 roku (Nouzille 1997: 223).

¹¹ Județul - to nazwa rumuńskiej jednostki administracyjnej odpowiadającej polskiemu województwu.

¹² Źródło: <http://romaniainterbelica.memoria.ro/judete/maramures/index.html#> Data pobrania: 25.01.2012

Po zakończeniu II wojny światowej Maramuresz ponownie podzielono wzdłuż granic obowiązujących w okresie międzywojennym, przy czym tym razem część północna znalazła się już w granicach Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej wchodzącej w skład ZSRR. Władze radzieckie z całości terytorium należącego przed wojną do Czechosłowacji utworzyły obwód Zakarpacki z centrum administracyjnym w Użhorodzie (Марочій 1994: 153). Obszar ten obecnie wchodzi w skład niepodległego państwa ukraińskiego i tworzy obwód Zakarpacki. Południowa część historycznego komitatu po wojnie wróciła do państwa rumuńskiego, przy czym przyłączono do niego także krainy Lăpuș, Chioar i Codru, a centrum administracyjne ustanowiono w Baia Mare, tworząc w ten sposób „nowy” *judet Maramureș*¹³. Maramuresz jako współczesna jednostka administracyjna graniczy z Ukrainą od północy oraz z rumuńskimi powiatami: od wschodu Suceava, od południa z Bistrița-Năsăud, Cluj i Sălaj, zachodu Satu Mare.

W ramach współczesnej rumuńskiej jednostki administracyjnej *judet Maramureș* wyznacza się część określaną mianem historycznego Maramureszu, który jest południową częścią dawnego węgierskiego komitatu. Niektórzy z autorów nazywają tę część „*Old Maramures*” (Muica, Turnock 2000: 181) lub po prostu „*historical Maramureș*” (Kligman 1988: 5)¹⁴ ograniczając ją do dolin rzek Iza, Vișeu i Cisy.

Używając w tytule prezentowanej pracy określenia *rumuński Maramuresz* chciałem wyraźnie odnieść się nie do obecnego podziału administracyjnego lecz do historycznego podziału ziem leżących nad górną Cisą. Tym samym użyte przeze mnie określenie *w rumuńskim Maramureszu* oznacza tyle co w granicach części dawnego węgierskiego komitatu znajdującego się obecnie na terytorium Rumunii.

Nierzadko pisząc o Maramureszu autorzy podkreślają wyjątkowość tego obszaru. Ma ona polegać między innymi na tym, że region ten pełen jest legend, historycznych i bohaterskich czynów (Man 2005: 5), a kulturę jego mieszkańców charakteryzuje duży *konserwatyzm etnograficzny* (Vulpe 1984, za: Golopenția 2004: 33). Maramuresz ma słynąć z zespołu „tradycyjnych” elementów składających się na kulturę jej mieszkańców. Wśród nich na pierwsze miejsca wysuwa się drewniana architektura

¹³ Mapa współczesnego *judet*ul Maramuresz znajduje się w aneksie nr 2.

¹⁴ G. Kligman popełnia błąd twierdząc, że stary Maramuresz został podzielony w 1920 r. między Rumunię i ZSRR (Kligman 1988: 319, przyp. 10).

maramureskich cerkwi, zabudowy mieszkalnej czy drewnianych ozdobnych bram (S Stef 2008). Owo przywiązanie do „tradycyjnej” kultury, określane, przywołanym wcześniej, *konserwatyzmem etnograficznym* autorzy próbują tłumaczyć geograficzną izolacją regionu otoczonego prawie z każdej strony karpackimi grzbietami (Papahagi 1925, za: Golopentia 2004: 34), potęgowaną do połowy XX wieku słabo rozwiniętą infrastrukturą drogową i kolejową (Muica, Turnock 2000: 182). Co więcej owa izolacja i bieda panująca na tym obszarze miały wpłynąć na ukształtowanie silnej regionalnej tożsamości (Kiligman 1988: 7). Domniemana izolacja geograficzna obszaru wyraźnie kontrastuje z faktem, że właśnie na obszarze historycznego komitatu Maramuresz w okolicach miasteczka Rachiw w 1911 roku Wiedeńskie Towarzystwo Geograficzne (Vienna Geographical Society) wyznaczyło centrum europejskiego kontynentu (Batt 2002).

Zastanawiam się jednak czy podkreślanie izolacji Maramureszu nie jest przypadkiem mylną, narzuconą zewnątrz i współcześnie konstrukcją, wyobrażeniem. Co prawda szukanie odpowiedzi na to pytanie wymagałoby zapewne głębokich studiów, między innymi w zakresie historii regionu, a nie jest to celem tej pracy, niemniej jednak w kilku zdaniach chciałbym odnieść się do rzekomej izolacji regionu.

Sposób patrzenia na Maramuresz jako na region o tradycyjnej kulturze jego mieszkańców, ukształtowanej w procesie historycznym i zachowanej dzięki izolacji geograficznej dobrze wpisuje się w ciągle obecne, chyba nie tylko na gruncie antropologii, idee utożsamiające dane kultury ze ściśle określonym obszarem. Do tego typu poglądów na gruncie antropologii w sposób krytyczny odnieśli się w swym eseju Gupta i Ferguson (2004). Według autorów w ramach naszej nauki przez długi czas obowiązywało „naturalne” przekonanie o wzajemnie jednoznacznym odwzorowaniu przestrzeni, miejsca i kultury. Przyjęcie takiego założenia w konsekwencji prowadzi z jednej strony do powstania wyobrażeń o poszczególnych kulturach jako o odrębnych jednostkach odgraniczonych od innych kultur. Jak piszą autorzy, doskonałym przykładem tego typu idei w ramach antropologii są *klasyczne „mapy etnograficzne”*, które rzekomo ukazują przestrzenny rozkład ludów, plemion i kultur (Gupta, Ferguson 2004: 268). Z drugiej strony zaś, powoduje, że lokalne różnice kulturowe obecne w tak wydzielonych jednostkach kulturowych są pomijane. Zmiana perspektywy spojrzenia na powiązania kultury i przestrzeni powinna prowadzić do przekształcenia sposobów patrzenia na domniemaną autonomię jednostek kulturowych, a także skupiać uwagę

badaczy na próbach dostrzeżenia procesów formułujących dane wspólnoty. Przyjęcie punktu widzenia autorów uświadamia nam, także że *bez wątpienia ludzie zawsze byli bardziej mobilni, a tożsamości mniej niezmiennie niż mogłoby to wynikać ze statycznych podejść typologicznych antropologii klasycznej* (Gupta, Ferguson 2004: 270).

Sądzę, że już tylko pobieżne spojrzenie na historie procesów migracyjnych mających miejsce w kontekście maramureskim prowadzi do powstania wątpliwości o izolacji tego regionu. Od XIV do XXI wieku Maramuresz był obszarem objętym licznymi falami migracyjnymi. Wymienić w tym miejscu dla przykładu można tylko te sprzed XX wieku i tak w XIV stuleciu na obszar ten przybyli Węgrzy i Niemcy. Od następnego wieku aż do XVIII wieku pojawiały się fale migracji wschodniosłowiańskiej. W XVIII stuleciu z kolei przybyły kolejne grupy osadników niemieckich, a z czasem także żydowskich (Boar 2006: 127-128). W II połowie XIX wieku i na początku kolejnego stulecia z Maramureszu pochodziło tysiące emigrantów szukając lepszych warunków do życia w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie (Baran 1983). Na przestrzeni wieków miały także miejsce migracje o bardziej lokalnym zasięgu, czego przykładem były wędrówki maramureskich majstrów budujących cerkwie, określane dziś mianem maramureskich (Man 2005). Co więcej, obszar ten podlegał także różnym zawieruchom związanym z kwestiami religijnymi (Trajdos, Wielocha 2006) co było kolejnym czynnikiem wprowadzającym nowe elementy kulturowe. W obliczu tych kilku przykładów nasuwa się pytanie, na czym miałyby polegać owa izolacja tej części współczesnej Rumunii, bo przecież mimo tego, że otaczały ją liczne góry porośnięte karpacką puszcza, to różne grupy miały sposobność przybywać lub odchodzić z tego terytorium. Sądzę, że o kulturze, o ile w ogóle można mówić o jednej kulturze mieszkańców Maramureszu, nie można pisać jako o "produkcie" powstałym w skutek izolacji geograficznej. Jest ona bardziej wynikiem, czy może lepiej mówiąc wypadkową wielopłaszczyznowych procesów społecznych, ekonomicznych i politycznych, które na przestrzeni wieków kształtowały ją w tutejszej przestrzeni. Tą ostatnią należy jednak rozumieć nie jako ściśle określone i odgraniczone terytorium, ale jako przestrzeń społecznych kontaktów i interakcji w jej etnicznych, religijnych czy politycznych wymiarach. Uważam, że w tym przypadku konstrukcja terytorium izolowanego geograficznie jest w pewnym sensie zewnętrznym konstruktem, mający na celu w prosty i „naturalny” sposób tłumaczyć procesy daleko bardziej złożone.

2.2 Ukraińskie miejscowości w powiecie Maramuresz

Według wyników rumuńskiego spisu powszechnego przeprowadzonego w 2002 roku w granicach powiatu Maramuresz zamieszkiwanego ogólnie przez 510 110 osób, mieszkało 34 027 osób deklarujących się jako Ukraińcy. Liczba ta stanowi 55,69% ogólnej liczby zadeklarowanych w spisie Ukraińców mieszkających w granicach państwa rumuńskiego (ogólna liczba to 61098 osób) (*Recensământul...* 2003: 680)¹⁵.

Jeśli chodzi o przestrzenny rozkład ludności ukraińskiej, to większość z niej na obszarze powiatu Maramuresz mieszkała w obrębie siedmiu komun¹⁶, w skład których wchodziło piętnaście wsi¹⁷. Spośród tych miejscowości, w jedenastu ludność ukraińska stanowiła liczebną większość, w niektórych przypadkach sięgającą ponad 90%¹⁸. Według Kureljaka (Куреляк 2001: 4-5) komuny z ukraińską ludnością tworzą na obszarze powiatu Maramuresz *ukraińskie terytorium etniczne*¹⁹, w $\frac{3}{4}$ znajdujące się w rejonach górskich, w pozostałej zaś części w dolinach rzecznych.

Miejscowości zamieszkałe przy znacznym udziale ludności ukraińskiej obok rumuńskich nazw administracyjnych posiadają także swoje nazwy w języku ukraińskim²⁰. Są one powszechnie używane przez mieszkańców tych miejscowości, niemniej jednak dla uniknięcia różnego rodzaju problemów związanych m.in. z transkrypcją nazw zapisanych cyrylicą, postanowiłem w pracy używać oficjalnych rumuńskich nazw administracyjnych.

¹⁵ Nie odnalazłem natomiast w tej publikacji informacji na temat liczby Rusinów – Ruteńców. Magocsi (2009) podaje jednak, że łączna liczba zadeklarowanych Rusinów w Rumunii wynosi 200 osób, choć co ciekawe kilka lat wcześniej w innym artykule szacował liczbę Rusinów zamieszkujących Rumunię na 20000 (Марочій 2004b: 16).

¹⁶ Komuna – najmniejsza jednostka administracyjna w rumuńskim systemie administracyjnym. W jej skład wchodzi co najmniej jedna miejscowość. Na czele komuny stoi *primar*. Komuna w przybliżeniu odpowiada polskiej gminie.

¹⁷ Patrząc od zachodu owe komuny i wioski to: komuna Remeți, w skład której wchodzi wioski Remeți, Piatra, Teceu Mic; komuna Bocicou Mare z wioskami: Bocicou Mare, Tisa, Craciunești, Lunca la Tisa; komuna Rona de Sus z miejscowościami: Rona de Sus, Coștiui; komuna Bistra: Bistra, Valea Vișeuului, Crasna; komuna Ruscova; komuna Repedeia; komuna Poienile de Sub Munte.

¹⁸ Dane spisu powszechnego odnośnie liczebności ludności i składu etnicznego dla wspomnianych komun i wiosek czytelnik znajdzie w tabeli nr 1.

¹⁹ Autor pod tym pojęciem rozumie obszar, na którym żyje główna część etnosu, a jego członkowie żyją niez mieszanymi z innymi grupami etnicznymi. W ten sposób powstają duże jednorodne pod względem językowym obszary (Куреляк 2001: 9).

²⁰ Ich spis podaję w aneksie nr 5.

Próbując sprostać *wymogom stawianym pracom etnograficznym*, postulowanym przez Marcusa, przystępując do badań postanowiłem skonstruować swój teren badawczy w sposób wielomiejscowy, tak aby podjąć się wyzwania uchwycenia procesów tworzenia tożsamości w wielu miejscach. (2004: 125) zakładałem, że badania będę prowadził w możliwie szerokim kontekście. Przed wyjazdem w Maramuresz założyłem, że główny trzon badań przeprowadzę w wybranych dwóch wioskach. Nie chcąc się jednak ograniczyć tylko i wyłącznie do tych dwóch miejscowości zakładałem również, że w razie zaistniałej potrzeby będę również odwiedzał pozostałe ukraińskie wioski. Wyjazdy do pozostałych miejscowości miały się odbywać przy okazji różnego rodzaju wydarzeń kulturowych i religijnych, ważnych, jak mi się wydawało, dla lokalnych społeczności oraz w przypadku umówionych wywiadów z członkami środowisk elitarnych.

Po pierwszym wyjeździe mającym charakter „zwiadu” terenowego mój wybór padł na wioski Repedea i Remeți. Podjęta decyzja podyktowana była w głównej mierze wstępnymi założeniami przyjętymi jeszcze przed wyjazdem w teren. Zakładałem, że z powodów pewnych odmienności panujących w obu miejscowościach, prowadzenie w nich badań terenowych pozwoli na uchwycenie kwestii związanych z problematyką tożsamościową ukraińskiej grupy w nieco szerszym i bardziej zróżnicowanym kontekście. Z perspektywy czasu uważam, że istniało duże zagrożenie, iż moje wstępne wyobrażenia mogły nie znaleźć przełożenia na terenową rzeczywistość. Ostatecznie okazało się jednak, że intuicja podpowiedziała mi nie najgorzej, a początkowe wizje znalazły, przynajmniej częściowe, potwierdzenia w terenie.

Wspomniana odmienność obu miejscowości przejawia się w kilku płaszczyznach. Po pierwsze obie wioski są położone w różnych warunkach środowiskowych, a to z kolei wpływało w przeszłości i ma nadal znaczenie dla charakteru zabudowy i lokalnej gospodarki. Repedea jest miejscowością leżącą w wąskiej dolinie górskiej rzeki Ruscova u podnóża najwyższych szczytów Karpat Maramureskich: Farcăul (1956 m n.p.m.) i Popa Ivana Maramureski (1937 m n.p.m.). Zasadnicza część zabudowy wioski położona jest wzdłuż dolin potoków Ruscova, Repedea, Lespedea, Meduzei, Pentaia. Część mieszkańców żyje także w górskich przysiółkach, oddalonych od centrum miejscowości czasem o godzinę-dwie marszu góorskimi ścieżkami. Przez wioskę przechodzi powiatowa droga DJ 187 kończąca się w

Poienile de Sub Munte²¹, na drugim końcu łączy się z drogą krajową DN 18 prowadzącą do Vișeu de Sus i dalej na Bukowinę przez przełęcz Prislup, lub do Sighetu i dalej do Satu Mare lub Baia Mare. Remeți położone jest natomiast w dość szerokiej dolinie Cisy u podnóża niewysokich Gór Igniș. Wioska ma charakter wieloulicówki, a w swym składzie nie ma żadnych górskich przysiółków. Główna część wsi leży wzdłuż drogi krajowej DN 18 prowadzącej na wschód do Sighetu lub na zachód przez przełęcz Huta do Satu Mare²².

Obie miejscowości różnią się także pod względem sąsiedztwa etnicznego, a ten czynnik przy wyborze miejscowości miał dla mnie kluczowe znaczenie. Jeszcze przed wyjazdem w teren zakładałem, że pewne znaczenie dla kwestii tożsamościowych interesujących mnie społeczności lokalnych może mieć ich najbliższe sąsiedztwo. Pierwsza z miejscowości, jako samodzielna komuna sąsiaduje bezpośrednio z dwoma innymi dużymi komunami Poienile de Sub Munte i Ruscova. We wszystkie miejscowości leżących w dolinie Ruscovej ludność deklarująca się jako Ukraińcy stanowi ponad 90% ogółu populacji. Co więcej ludność tych trzech wiosek stanowi ponad połowę wszystkich Ukraińców mieszkających w granicach powiatu Maramuresz. Repedea poprzez grzbiet karpacki "sąsiaduje" także z wioską Bogdan znajdującą się już na terytorium Ukrainy. W przypadku Remeți sprawa przedstawia się nieco inaczej. Miejscowość ta jest prawie dwa razy mniejsza od tej z doliny rzeki Ruscova, ale co dla mnie ważne sąsiaduje bezpośrednio z miejscowościami o charakterze rumuńskim Săpânta i węgierskim Teceu Mic. Za rzeką natomiast, po ukraińskiej stronie, znajduje się wioska Bedewla (ukr. Бедевля).

Miejscowości te różnią się także według etnografów pod względem etnograficznym. Mieszkańcy Repedea mają należeć pod względem etnograficznym do Huculów, zaś społeczność drugiej miejscowości do grupy Potysjan (Куреляк 2001: 127-136), czy Dolynian (Марочій 2007a). W tym miejscu jednak pozwolę sobie nie odnosić się do tych poglądów, gdyż będą one przedmiotem mojej krytycznej analizy w dalszej części pracy.

²¹ Końcem XIX i na początku XX wieku droga ta prowadziła dalej pod szczytem Copilaș do znanego w Galicji uzdrowiska Berkut. Być może to właśnie budowniczości tej drogi przynieśli epidemię syfilisu na Huculszczyznę o czym wspomina Dąbrowski (2005: 389).

²² Do czasów II wojny światowej drogą tą na wysokości dzisiejszej wsi Teceu Mic można było przepłynąć się mostem do miasta Tiacziw (ukr. Тячів). Most w trakcie wycofywania się wojsk niemieckich przed Armią Czerwoną został zburzony i do dziś nie odbudowano go.

Podczas badań ujawniła się jeszcze jedna ważna różnica między miejscowościami. W trakcie pobytu okazało się, że Remeți była jedyną miejscowością zamieszkałą przez Ukraińców w powiecie Maramuresz, w której za czasów rządów partii komunistycznej utworzono Cooperativa Agricola de Producție (CAP), odpowiednik polskich Państwowych Gospodarstw Rolnych. Miało to dość duży wpływ na kwestie związane z własnością ziemi, zatrudnieniem kobiet w tej miejscowości, ale także na pewnego rodzaju wzmocnienie wyobrażeń na temat socjalistycznej przeszłości obecne wśród współczesnych mieszkańców miejscowości.

W pozostałych miejscowościach Maramureszu pojawiałem się jedynie z rzadka, najczęściej z powodu wcześniej umówionych wywiadów, głównie z działaczami ukraińskimi i rusińskimi, a także przy okazji lokalnych świąt o charakterze religijnym lub etnicznym²³. Były to jednak pobyty krótkotrwałe, w ramach których nawiązywałem relacje z pojedynczymi osobami, bądź rodzinami z danej miejscowości. W „poszukiwaniu” działaczy rusińskich, których niewielu udało mi się spotkać w Maramureszu, odbyłem także podróż w głąb Rumunii jesienią 2011 roku do miasta Deava i miejscowości Peregu Mare. Wcześniej, wiosną tego samego roku, wraz z grupą ukraińskich grekokatolików z Maramureszu brałem udział w pielgrzymce do bukowińskiej miejscowości Cacija²⁴ na odpust w tamtejszej parafii greckokatolickiej.

Nawet te krótkotrwałe i przygodne wizyty w pozostałych miejscowościach Maramureszu, a także w kilku spoza ścisłego obszaru badań, pozwoliły mi na budowanie szerszej wiedzy na temat interesującej mnie grupy, a bez tych przygodnych spotkań i interakcji zapewne wywołany materiał terenowy okazałby się w znacznym stopniu uboższy.

2.3 Ukraińscy mieszkańcy Maramureszu

Jeszcze przed rozpoczęciem terenowych eksploracji zdawałem sobie sprawę, że wybrane przeze mnie środowisko, podobnie chyba jak każde inne, nie ma charakteru homogenicznego, jednorodnego, i niewątpliwie jest podzielone na wiele mniejszych

²³ Pisząc o święcie etnicznym mam na myśli różnego rodzaju lokalne festiwale organizowane przez Uniunea Ucrainilor din România (Stowarzyszenie Ukraińców Rumunii), czyli największą ukraińską organizację dotowaną z budżetu państwa, o której działalności piszę szerzej w rozdziale poświęconym elitom.

²⁴ Cacija (pol. Kaczyka) - miejscowość ta w naukowej literaturze w Polsce pojawia się głównie w kontekście Polaków żyjących w rumuńskiej Bukowinie.

grup związanych między innymi z wiekiem, statusem ekonomicznym czy społecznym. Nawet takim lokalnym społecznościom nieobce są wewnętrzne podziały, a brak ich analizy prowadzić może do *uproszczeń i romantyzacji* (Ortner 1995: 117, za: Bloch 2009: 21). Dlatego też wyjeżdżając na badania zakładałem, że w ich trakcie postaram się dotrzeć do informatorów będących przedstawicielami różnych grup. Dążąc do możliwie dużego zróżnicowania badanych środowisk wśród moich rozmówców znalazło się wiele osób o różnym statusie materialnym i społecznym, zróżnicowanych pod względem wieku jak i doświadczeń życiowych, ale także przedstawicieli różnych religii. Wśród moich rozmówców znaczną grupę stanowiły osoby zaliczane przeze mnie do grypy elit etnicznych, czyli osoby zaangażowane w działania mające na celu tworzenie obrazu etnicznego grupy. Były to osoby zarówno o charakterze świeckim jak i duchowym. Największe problemy miałem w dotarciu do młodego pokolenia. Co prawda udało mi się z niektórymi przedstawicielami tej grupy wejść w interakcje, ale osobiście nie jestem z tych kontaktów zadowolony.

W kontekście badanej grupy chciałbym wspomnieć jeszcze o jednej kwestii. Na etapie konstruowania projektu badawczego jeden z jego pierwszych czytelników zasugerował, że interesujących mnie ludzi powinienem szukać nie w Rumunii, a w Hiszpanii czy Portugalii, czyli wszędzie tam, gdzie udają się setki emigrantów wyjeżdżających z Rumunii. W terenie okazało się, że w pewnym sensie miał on rację, gdyż zjawisko migracji zagranicznych dotyczyło niemal każdej z rodzin, z którą przyszło mi się spotkać w trakcie badań. W ramach prowadzonych badań nie podjąłem jednak wyzwania migracji za swoimi informatorami, którą sugeruje Deltsou (1995, za: Herzfeld 2004: 214). Przyjęcie takiej strategii na pewno stworzyłoby mi okazję ku studiom innych wymiarów tożsamości interesujących mnie społeczności konstruowanych w odmiennych kontekstach społeczno-kulturowych. Mimo wszystko do migracyjnych „rzeczywistości” próbowałem uzyskać dostęp poprzez rozmowy z osobami doświadczonymi w tej materii, a także z ich rodzinami. Poszukiwania maramureskich Ukraińców, podążanie za nimi do krajów ich imigracji w celu badań nad ich tożsamością, bez uprzedniego poznania lokalności, w której ukształtowały się ich kulturowe nawyki, wzorce zachowań, byłoby według mnie błędną drogą. Uważam, że dla podjęcia próby zrozumienia w nowych kontekstach, konieczne jest poznanie ich środowiska kulturowego, z którego się wywodzą, w którym zostali ukształtowani.

Niemniej jednak po doświadczeniach maramureskich tego typu projekt badawczy mógłby okazać się na wskroś ciekawy badawczo²⁵.

3. Stan badań

Pierwsze prace naukowe dotyczące Maramureszu pojawiły się w XIX wieku. Były to jednak studia dotyczące całego obszaru Rusi Podkarpackiej, w których badacze skupiali swoją uwagę głównie na badaniu historii i kultury społeczności Wołochów-Rumunów, Rusinów-Ukraińców i Węgrów zamieszkujących ten obszar²⁶. W pracach tych często poruszano zagadnienie etnogenezy poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących dorzecze górnej Cisy, czyniąc z niej przedmiot gorącej dyskusji między badaczami reprezentującymi różne środowiska etniczne (Леньо 2010).

Pierwsze, nieliczne, wzmianki o ludności znad Ruscovej, Vișeu i południowych brzegów Cisy pojawiły się dopiero na początku XX wieku przy okazji studiów związanych z wyznaczaniem granic obszarów zamieszkałych przez etnicznych Ukraińców (Рудницький 1923; Кубійович 1935). W tym czasie powstała pierwsza praca w pełni poświęcona społeczności znad rzeki Ruscova (Панькевич 1934). Jej autor, ukraiński językoznawca, przy okazji kilkudniowych badań nad "gwarą" lokalnej ludności zebrał również materiał dotyczący kultury mieszkańców Ruscovej, Repedea i Poienile de Sub Munte. Podobnie jak wspomniane wyżej, również ta praca związana była z studiami mającymi na celu wyznaczenie granic terenów zamieszkiwanych przez ludność ukraińską.

²⁵ W kontekście migracji maramureskich Ukraińców chciałbym wspomnieć o przygodnym wydarzeniu, które miało miejsce wiosną 2011 roku przy okazji mojego prywatnego wyjazdu do Inverness w Szkocji. Ostatniego dnia, na kilka godzin przed powrotem do Polski, w jednym z tamtejszych centrów handlowych zostałem zagadnięty przez młodą kobietę handlującą rzekomo kosmetykami wyprodukowanymi rzekomo na bazie soli z Morza Martwego. W trakcie pokazu działania preparatu nawiązała się między nami sympatyczna rozmowa. Jak się okazało moja rozmówczyni była, jak sama twierdziła z Rumunii, z Maramureszu. Kolorytu całej sytuacji dodało jednak coś jeszcze, a mianowicie w czasie demonstracji „cudownego” działania soli na mój "zniszczony naskórek dłoni" kobiecie „wyrwało się” powiedzenie *Hospody pomyluj* – co w tłumaczeniu na polski brzmiałoby *Boże zmiłuj się*. Wówczas nie zwróciłem na to uwagi. Wracając jednak do szkockiego domu, zdałem sobie sprawę, że spotkana handlarzka wypowiedziała te słowa po ukraińsku, czyli prawdopodobnie pochodziła z jednej z ukraińskich miejscowości w Maramureszu. Ta przygodna sytuacja pokazała nie tylko to, że moje funkcjonowanie w języku ukraińskim wkracza chwilami w nieuświadomioną sferę nawykową, ale także fenomen, który w literaturze określany jest mianem etniczności sytuacyjnej lub inaczej etniczności z wyboru (Okamura 1981). Kobieta w trakcie naszej rozmowy mówiła o sobie jako o Rumunce, natomiast jest językowy nawyk wskazywać mógł na jej nierumuńskie pochodzenie etniczne.

²⁶ Przegląd historiografii poświęconej historii Maramureszu opracował Данилюк Ткачук (1999).

Kolejne nieliczne studia poświęcone historii maramureskich Ukraińców w XX wieku pojawiły się dopiero pod koniec minionego wieku. Wśród nich należy wspomnieć prace historyka z Użhorodu i historyczki z Muzeum Okręgowego w Satu Mare, pochodzącej z miejscowości Ruscova (Береши, Горват 1998; Горват 1998). W swoich studiach skoncentrowali się oni na społeczno-ekonomicznych aspektach życia Ukraińców w okresie międzywojennym. W mojej ocenie w obu pozycjach brakuje jednak szerszego ukontekstowania związanego z rumuńską rzeczywistością społeczno-polityczną tego okresu (por. Livezeanu 1995), zwłaszcza, że był w historii Rumunii to okres związany z konsolidacją i unifikacją, czy inaczej mówiąc konstruowaniem i upowszechnianiem rumuńskiej tożsamości narodowej.

Z kolei pracą dotyczącą historii życia religijnego (grekokatolików) ukraińskiej społeczności jest nieobszerna broszura autorstwa Пензеша (1994). W przypadku tej pracy jak i wspomnianych wyżej, daje się zauważyć wyraźnie obecne w nich ukrajinocentryczne spojrzenie autorów na omawiane zagadnienia, wynikające prawdopodobnie z ukraińskiego pochodzenia autorów.

Z powojenną historią maramureskiej grupy, a zwłaszcza lokalnych elit, zapoznać się można dzięki książce Petrovaia (2007), nauczyciela z miejscowości Petrova leżącej w bezpośrednim sąsiedztwie kilku ukraińskich miejscowości z Maramureszu. Autor wykłada w niej proces rozwoju ukraińskiego szkolnictwa i kształtowania się ukraińskich elit. Opisane przez Petrovaia zjawisko, choć on sam zdaje się tego nie dostrzega, miało kluczowe znaczenie dla rozwoju idei ukraińskiej w Maramureszu.

Jak dotąd wspomniane wyżej prace stanowią jedyne publikacje w całości poświęcone dwudziestowiecznej historii ukraińskiej grupy z Maramureszu. Zagadnienia związane z przeszłością grupy pojawiają się również, na marginesie innych rozważań, na stronach prac Livezeanu (1995), Muica i Turnocka (2000), Куреляк (2001, 2012) i Sălăgean (2002). Ogólnie jednak uważam, że znikomość opracowań historycznych omawiających przeszłość interesującej mnie grupy pozostawia ciągle "rozległy" i "niezagospodarowany" obszar dla historyków.

Zdecydowanie więcej prac dotyczy natomiast współczesności grupy. Co warto podkreślić znaczna część tekstów powstających na temat ukraińskiej grupy wytwarzana jest przez ukraińskich autorów, pochodzących zarówno z Ukrainy jak i z lokalnej społeczności. Ma to oczywiście swoje pozytywne konsekwencje, gdyż stwarza

możliwość "pełniejszego" opisu. Równocześnie jednak rodzi to pewnego rodzaju ograniczenia związane z dominującym w tych pracach paradygmatem "odrodzenia etnicznego". Dla przykładu, część prac (Куреляка 1998, 2001, 2012; Горват 2013) jest autorstwa osób pochodzących z maramureskiej społeczności, wykształconych na Ukrainie i zaangażowanych w działalność ukraińskich elit i reprezentującą ukraińską społeczność organizację, a tym samym są żywo zainteresowani w ukrajincentrycznym sposobie prezentowania grupy i jej problemów.

O interesującej mnie grupie piszą również badacze z Ukrainy, zwłaszcza z ośrodka uniwersyteckiego w Użhorodzie (Зан 2008, 2013; Леньо 2010). Środowisko to wraz z pracownikami Muzeum w Satu Mare na przestrzeni kilku lat, począwszy od 2001 roku, organizowało szereg kilkudniowych wypraw terenowych mających na celu badania wśród mniejszości ukraińskiej. W badaniach koncentrowano się głównie na

podstawowych wyróżnikach etnicznych, które wyznaczają tożsamość przedstawicieli ukraińskiej mniejszości narodowej żyjącej w Rumunii i wpływają na identyfikację ludności (Леньо 2010: 38).

Wśród tych głównych wyznaczników znalazły się elementy materialnej, duchowej kultury i społecznej, religia i język. Były to jednak badania oparte na ankietach i wywiadach kwestionariuszowych, a prowadzący je nie koncentrowali się na obserwacjach społecznych interakcji.

Odrębną kategorię prac stanowią publikacje dotyczące mniejszości ukraińskiej w Rumunii obecne często w studiach poświęconych zagadnieniom ukraińskiej diaspory na świecie (Лазебник, Лещенко, Макар, 1991; Бушин, Чубіна 2003; Винниченко 2003; Моцок, Макар, Попик 2005; Андрійко 2006, 2011; Yuriychuk 2011). Na ich kartach znajdziemy szereg ogólnych i opisowych informacji dotyczących całej ukraińskiej wspólnoty żyjącej w Rumunii. We wspomnianych opracowaniach pojawiają się między innymi informacje o historii ukraińskiego osadnictwa w Rumunii, liczebności i strukturze językowo-konfesyjnej grupy, a także o jej ogólnej społeczno-kulturowej sytuacji w współczesnej Rumunii. Również w przypadku tych prac w trakcie ich czytania można odnieść wrażenie, że prezentują one ukrajincentryczny punkt widzenia omawianego zagadnienia. Ich autorzy nigdy nie podnoszą zagadnień związanych z kształtowaniem i tworzeniem się mniejszości ukraińskiej w Rumunii.

Jednocześnie podkreślają jej odwieczność i autochtoniczność osadnictwa ukraińskiego na obszarach Maramureszu i Bukowiny. Omawiając współczesną sytuację Ukraińców żyjących w Rumunii przywołani autorzy często przywołują proces językowej i kulturowej asymilacji członków ukraińskiej mniejszości. Ich studia opierają się jednak zasadniczo na analizie materiałów zastanych.

Wśród rumuńskich badaczy tematyka Ukraińców z Maramureszu nie cieszy się dużym zainteresowaniem. Jedyne opracowanie na jakie natrafiłem w trakcie kwerend bibliotecznych zostało przygotowane przez etnologów z ośrodka uniwersyteckiego w Baia Mare (Carmen 2008). Jest to zbiór artykułów koncentrujących się w głównej mierze na "tradycyjnych" zagadnieniach etnograficznych związanych z obrzędowością rodzinną i religijną, w ograniczony sposób mających związek z obecną sytuacją grupy.

Podsumowując, poszukując źródeł i opracowań dotyczących ukraińskiej społeczności z Maramureszu można odnieść wrażenie, że "od zawsze" pozostawała ona na marginesie zainteresowań badawczych. Zważywszy na liczne studia dotyczące rumuńskiej kultury mieszkańców Maramureszu (zob. Doniga 1980; Bogdan, Olos, Timiș 1980; Dăncuș 1986; Bilț 1996; Corniță 1998, 2001) "przezroczyście" ukraińskiej grupy jest co najmniej intrygująca. Być może w przeszłości studia nad Ukraińcami z Maramureszu nie były wygodne zarówno dla badaczy rumuńskich gdyż mogłyby podważyć rumuński charakter Maramureszu, jak i ukraińskich skupionych siłą "systemu" na badaniach etnograficznych jedynie w granicach USRR.

Sądzę, że ważne odnotowania jest to, że w żadnej z przywołanych wyżej prac nie pojawia się choćby próba spojrzenia na ukraińską społeczność jako na konstruowany społecznie fenomen, jako na grupę żyjącą w zmieniających się kontekstach co niewątpliwie odciskało ślad na jej tożsamości. Wręcz przeciwnie, wszystkie znane mi źródła traktują ją jako byt rzeczywisty, ukształtowany w wyniku średniowiecznego osadnictwa i jako grupę, której ukraińskość jest niepodważalnym faktem.

4. Pojęcia i terminy

Zagadnienia związane z tożsamością różnych grup są przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu nauk. Swoje studia poświęcone tej tematyce poświęcają

socjologów, historyków, antropologów czy politologów, by wymienić tylko najważniejszych. Większość z tych dyscyplin wypracowała własne aparaty pojęciowe, teoretyczne i swoje metody badań. Bezcelowe byłoby w tym miejscu ich omawianie, krytyczne analizowanie, czy próby dokładnego kompleksowego zdefiniowania najważniejszych pojęć, niemniej jednak postaram się odnieść przynajmniej do kluczowych dla prezentowanych w pracy terminów. Nie jest to jednak zadanie łatwe, gdyż mają one często charakter niejednoznaczny i mglisty, a nierzadko także cechuje je silne zabarwienie emocjonalne (Waldenberg 2000: 19).

4.1 Tożsamość-identyfikacja

W tytule pracy pojawia się pojęcie *tożsamość*. Nie od dziś wiadomo, że na gruncie humanistyki i nauk społecznych jest to termin stwarzający badaczom wiele problemów definicyjnych i koncepcyjnych.

Źródłem refleksji nad tożsamością upatrywać należy w socjologii i psychologii społecznej, których przedstawiciele bardzo często odnoszą to pojęcie do *sfery autoidentyfikacji aktora społecznego – indywidualnego i zbiorowego*, co prowadzi w konsekwencji do tego, iż tożsamość jest *zbiorem wyobrażeń, sądów i przekonań owego aktora o samym sobie* (Bokszański 2002: 252). W mojej ocenie nie jest to jednak kompletny obraz tego zagadnienia. W podejściu do kwestii tożsamości ważny jest nie tylko aspekt wiedzy o *samym sobie*, ale także element zewnętrznego postrzegania i odbierania *aktora społecznego*. Na gruncie antropologii doskonale ujął to brytyjski badacz Ardener (1992) proponując procesualne podejście do zagadnienia tożsamości. W jego ujęciu tożsamość nie jest własnością obiektywną, gdyż *ja nie mam „tożsamości”*, a jestem jedynie identyfikowany zewnątrz, przez innych – *aspekt bierny*, a także co ważne jednak zachowuję równocześnie zdolność do własnej identyfikacji – *aspekt czynny*. Owa zdolność do indywidualnych (jednostkowych i zbiorowych) aktów identyfikacji odnosi się zarówno do aktów samookreślenia jak i możliwości określania innych. W konsekwencji skutkuje to tym, że dla procesów utożsamiania równie ważny jest *akt identyfikowania innych (...) jak akt bycia identyfikowanym przez nich* (Ardener 1992: 23). W ten sposób okazuje się, że *tożsamość pojawia się w „układach” – każdy z tych układów jest kombinacją możliwości (wewnętrzny/zewnętrzny, jednostka/grupa,*

otwarty/zamknięty), a każdy przykład występuje w ramach wielu różnych „układów” (Ardener 1992: 36).

W pewnym stopniu z ardenerowską koncepcją tożsamości korespondują poglądy Marcusa (2004) i Brubakera (1998, 2004). Pierwszy z nich zauważa, że tożsamości jednostek i grup mają charakter *rozproszony* i są tworzone *równocześnie w wielu różnych miejscach działania przez wielu różnych przedstawicieli i dla wielu różnych celów* (Marcus 2004: 125). Drugi zaś, używając analitycznego pojęcia *pola* Bourdieu (1985, za: Brubaker 1998: 78-79) wskazuje, że *nie ma stałych tożsamości lecz raczej płynne pola konkurujących tożsamości i identyfikacji* (Brubaker 1998: 79). Na te płynne pola składać się mają *kategorie, schematy, spotkania, identyfikacje, języki, opowieści, instytucje, organizacje, sieci i wydarzenia* (Brubaker 2004: 4). Dodatkowo całą sytuację może komplikować to, że w pewnych okolicznościach, a ma to miejsce w interesującym mnie przypadku, dysponujący *władzą identyfikacji* mogą używać tych samych określeń na nazwanie danej identyfikacji przypisując im jednak zupełnie różne znaczenia (por. Cohen 2003).

To, z czym mamy do czynienia w przypadku członków interesującej mnie ukraińskiej społeczności z Maramureszu, to cały wachlarz wielopoziomowych samoidentyfikacji jednostkowych i wielowymiarowych aktów utożsamiania dla wielu celów. W konsekwencji uważam, że nie możemy mówić w przypadku tej grupy (i w ogóle) o jakiejś jednej tożsamości. Tym samym tożsamość na kartach prezentowanej pracy traktuję jako „układy” ścierających się dyskursów lokujących jednostki/grupy w społecznych przestrzeniach, „układów” wytwarzanych przez niemożliwe do zliczenia procesy utożsamiania się i bycia utożsamianym. Tożsamość to rodzaj gry między jednostkami reprezentującymi zróżnicowane interesy.

Choć piszę o tożsamości zbiorowej, pamiętam jednak, że akty (samo)określania się są kształtowane w pierwszej kolejności na poziomie jednostek. Są one z jednej strony zobligowane do określania się wobec grup odniesienia, ale także do szeregu zróżnicowanych perspektyw zanurzonych w lokalność, codzienność, politykę, naukę, transnarodowe związki i inne. W wymiarze grupowym zaś wytwarzają one doskonale znane z literatury binarne rozróżnienia na „swoich” i „obcych”. Dzieje się to za sprawą tego, że nie sposób uprawiać refleksji nad własną kulturą bez odniesienia jej do kultury „innych”, „obcych”, do aktów utożsamiania konieczna staje się obecność „innego”.

Ważnym aspektem tożsamości etnicznej są granice etniczne oddzielające „swoich” od „obcych”. Od czasów słynnego tekstu Bartha (2004) nie są (nie powinny być) już postrzegane jako te, które odróżniają zespoły „obiektywnych” *zawartości kulturowych*, ale granice stanowią raczej społecznie ważne czynniki konstruowane w oparciu o międzygrupowe interakcje. Owo procesualne tworzenie granicy etnicznej nie musi oddzielać zróżnicowanych zespołów cech kulturowych. W konsekwencji różnica kulturowa staje się istotną różnicą etniczną nie w oparciu o „obiektywne” klasyfikacje, a na skutek społecznej interakcji. Pamiętać jednak należy, że w myśl koncepcji Bartha owe granice nie są granicami w sensie przestrzennym. Nie oddzielają one natomiast w sposób totalny odrębnych grup, gdyż ich odmienne tożsamości rodzą się i trwają właśnie poprzez wzajemnych *grę kontaktów*. Herzfeld (2007: 241) zwraca jednak uwagę na to, że koncentrując się na badanej przez niego zażyłości kulturowej odchodzimy od *zawartości kulturowych* Bartha i możemy skupić się już jedynie na selektywnym *użyciu cech kulturowych przez (...) pojedynczą grupę ludzi stojącą po przeciwnej stronie granicy*, czyli tych wybranych elementów ważnych społecznie, które będą stanowiły granice między obiema grupami.

4.2 Lokalność

Badania o charakterze etnograficznym, będące domeną antropologii, bardzo często koncentrują swoją uwagę na lokalnych szczegółach przejawiających się w lokalnych wersjach życia codziennego (Herzfeld 2007: 10, 14). Antropologiczne spojrzenie z punktu widzenia lokalności pozwala na inne spojrzenie niż to, które oferuje *zimnokrwista socjologia* czy wielkie teorie (Cohen 1982: 1).

W kontekście europejskim antropologiczne badania lokalności skupiały się między innymi na wewnętrznym zróżnicowaniu państw narodowych i akcentowaniu znaczenia lokalności (Stacul 2004). W Europie ten typ studiów, chyba najbardziej rozwinął się w stosunku do obszarów basenu Morza Śródziemnego. Stacul pisze, że na przestrzeni kilku dziesięcioleci charakter studiów nad lokalnością zmieniał się. Początkowo koncentrowały się one na małych wspólnotach, charakteryzujących się stosunkami *face-to-face*, by później zacząć zwracać uwagę, iż na lokalność wpływają procesy związane z państwowymi próbami homogenizacji kultur lokalnych na rzecz kultury narodowej. Na tym etapie studiów uważano, że lokalność jest kształtowana

poprzez relacje między polityką, ekonomią i społeczeństwem. W myśl koncepcji z tego okresu owe trzy komponenty lokalnej „gry” miały decydujące znaczenie dla tożsamości lokalnych. Później zaczęto zwracać uwagę na złożoność relacji na linii lokalność - państwo narodowe. Zauważono, że tożsamości lokalne w pewnych kontekstach i sytuacjach konkurują z tożsamością narodową, tym samym idee lokalizmu i państwa narodowego stoją w opozycji do siebie (Herzfeld 2007: 64, 121).

W latach 80-tych XX wieku tożsamość lokalną zaczęto utożsamiać z tradycją, natomiast tożsamość narodową z modernizacją²⁷. Z czasem w zakres studiów nad lokalnością włączono także zagadnienia związane z relacjami wieś-miasto, dostrzegając ważne znaczenie tego typu stosunków dla lokalności. W tym czasie Cohen (1982a) próbował wprowadzić w studia nad lokalnością pojęcie granicy Bartha (2005) i w proponowanej przez siebie koncepcji uważał, że lokalność jest konstruktym symbolicznym (Cohen 2003). Zaczęto także wiązać pojęcie lokalności z etnicznym zróżnicowaniem naszego kontynentu, z drugiej zaś dostrzeżono rolę elit w procesie konstruowania tożsamości lokalnych. Stracul (2004: 5) twierdzi, że w antropologicznych studiach bardzo rzadko zwracano uwagę na związki między elitarnymi konstruktami, a ich odbiorem i przyswajaniem przez indywidualne osoby. Taki stan rzeczy miał być konsekwencją niewielkiej ilości teoretycznych koncepcji, w których postrzegano by tożsamość lokalną jako konstrukt. W antropologicznych studiach zapoczątkowano także refleksję nad związkiem między ideologią narodową (lokalną), a podmiotowością jednostek ludzkich. Dostrzeżono, że w tych relacjach nie ma prostego przełożenia idei na działających ludzi (Herzfeld 2007). Inaczej mówiąc, o ile idee głoszone przez elity nie są przyjmowane w pełni przez ludzi żyjących lokalnie, o tyle w pewnych warunkach ludzie działający lokalnie mogą stać się siłą motywującą państwa narodowe.

Zagadnienie lokalności stało się ważną kwestią w dobie refleksji nad relacjami między społecznościami lokalnymi, a procesem globalizacji i rozszerzającymi swe znaczenie organizacjami ponadnarodowymi. W jednoczącej się pod względem ekonomicznym i politycznym Europie zaczęto dostrzegać, że dotychczasowe siły państw narodowych mogą w pewnym sensie w łatwy sposób przejść na poziom regionalny i lokalny, a „znikające” granice narodowe mogą pojawiać się w kontekstach

²⁷ Rozwinięciem tej dychotomii wydaje się być stawianie w opozycji do siebie lokalności utożsamianej z ciągłością i globalizacji kojarzonej ze zmianą (Henerz 2006: 34).

lokalnych, wcale nie wpływając tym samym na głębszą integrację europejską i powstanie europejskiej tożsamości (Stacul 2004: 6).

Podkreślanie przez europejskich technokratów znaczenia i wartości lokalnych tożsamości dla jednoczącej się Europy przyczyniło się do pobudzenia zainteresowania lokalnymi zwyczajami i „tradycjami”. Ich renesans w tym kontekście nierzadko wiąże się z utowarowieniem tożsamości lokalnych (Comaroff, Comaroff 2011), gdzie promocja tradycyjnych produktów regionalnych i wszelkiego rodzaju święta lokalne są tylko jednymi z wielu aspektów tego zjawiska. Współcześnie, gdy kwestie regionalne stają się ponownie ważne i doniosłe w kontekście europejskim, uwagi Gupty i Fergusona (2004) wydają się ciągle aktualne. Lokalności, podobnie jak kultury (Hannerz 2006), nie są fenomenami w swym charakterze izolowanymi, odgraniczonymi od innych. Dlatego też przystępując do analizy i prób zrozumienia zjawisk związanych z lokalnością wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na zagadnienia mobilności i deterytorializacji. Obecnie nie da się już pominąć kontekstów historyczno-politycznych, w których te lokalne przestrzenie są *tworzone, wyobrażane, kontestowane i narzucane* (Gupta, Ferguson 2004: 280). Celowe wydają się próby dostrzeżenia wpływów kontekstu globalnego, narodowego czy regionalnego na lokalność, a tą z kolei warto rozpatrywać i zanalizować zwracając szczególną uwagę na doświadczenia i historie jednostek ludzkich (Stacul 2004: 7).

Hannerz (2006: 43-45) rozważając kategorię lokalności jako potencjalnego źródła ciągłości zwraca uwagę na kilka istotnych jej cech. To, co lokalne, tworzone jest w życiu codziennym, czyli w zespole praktyk i zachowań, często nieustannie i bezrefleksyjnie powtarzanych²⁸. Lokalność to także przestrzeń bezpośrednich i długotrwałych związków, będących płaszczyzną do budowania wspólnych interpretacji. Dla jednostki jest to także środowisko nabierania doświadczeń, czy inaczej mówiąc socjalizacji. To właśnie w tej przestrzeni społecznej osoba buduje swe podstawy wiedzy o świecie społecznym i kulturowym. Ostatnią ważką cechą lokalności według Hannerza jest dostęp do zmysłowych i fizycznych doświadczeń, które generuje lokalność, pozwalających na budowanie przez ludzi przekonania o ich „prawdziwości”.

Lokalnością w tej pracy będę właśnie nazywał zespół tych wszystkich elementów wymienionych przez Hannerza. Uważam, że lokalność jest tworzona przez

²⁸ Badacze zwracają także uwagę na to, że życie codzienne ma ogromne znaczenie dla konstruowania tożsamości (zob. Billing 2008, Edensor 2004, Karner 2007).

przestrzeń społeczną, w obrębie której ludzie kształtują się jako zsojalizowane jednostki nabierające wzorów zachowań i praktyk przyswajanych w ramach bezpośrednich kontaktów i interakcji, odtwarzanych nierzadko w sposób nieuświadomiony w codziennych kontekstach. To swoiste odgrywanie uświadomionych lub też nie, praktyk i ustalonego ładu społecznego powiązać można z koncepcją *habitusu* Bourdieu (2007: 192-214). Proces, w ramach którego wzorce życia codziennego nabierają w lokalności cech zrutynizowanych nawyków określić można *habituacją* (Billing 2008: 91).

Pamiętam i mam świadomość, że lokalność nie tworzy kategorii zamkniętej, autonomicznym i homogenicznym. Mają na nią wpływ powiązania państwowo-narodowe czy globalne. Poprzez grę kontaktów na różnych poziomach do lokalności trafiają nowe wzorce skutecznych praktycznie zachowań i tu są adaptowane, przyjmowane, a z czasem traktowane jako swoje. Uważam, że lokalność interesujących mnie wspólnot nigdy nie była izolowana od świata zewnętrznego. Interesujące mnie społeczności lokalne „od zawsze” wchodziły w kontakty z innymi społecznościami. Nie były także grupami homogenicznymi pod względem etnicznym i kulturowym. Sąsiadami bliskimi – zamieszkującymi tę samą miejscowość, lub dalszymi były społeczności rumuńskie, węgierskie, żydowskie czy romskie. Były także poddawane różnym zewnętrznym projektom kulturowym i politycznym związanych z działaniami państwowych władz, ale także tym, które pojawiały się w wyniku kontaktu z zewnętrznym światem, innymi lokalnościami. W ten sposób do interesujących mnie lokalności trafiały między innymi działania elit politycznych związane z przyjęciem unii greckokatolickiej, madziaryzacji, pojawieniem się ruchów protestanckich czy w końcu te, związane z próbami standaryzacji lokalnej mowy w myśl ukraińskiego języka literackiego i upowszechnienia ukraińskiej tożsamości narodowej. W ten sposób współczesna lokalność interesującej mnie grupy tworzy, w moim przekonaniu, przestrzeń społeczną wioskowych wspólnot żyjących na obszarze Maramureszu. Choć socjalizowane jednostki nabierają umiejętność życia, wzorce kulturowe i nawykowe zachowania, w tych lokalnych społecznościami w Maramureszu, to wydaje się, że potrafią ową lokalność odtwarzać w transnarodowych kontekstach związanych współcześnie w procesami migracji.

4.3 Mniejszość narodowa

Na gruncie wielu nauk pojęcie mniejszość narodowa rozumiane jest w różny sposób, w różny też sposób prowadzi się nad mniejszościami narodowymi badania. Co ważne omawiana kategoria pojawia się nie tylko w literaturze naukowej, ale równie często w publicystyce i dokumentach o charakterze prawnym, związanych między innymi z polityką międzynarodową. Choć często mówi się o mniejszościach narodowych i etnicznych, to nie sposób wskazać na jedną ogólnie przyjętą definicję mniejszości narodowej. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest to, że omawiane pojęcie ma charakter polityczny (Waldenberg 2000: 29), przez co jest ono wykorzystywane przez różnych graczy scen polityki wewnętrzpaństwowych i międzynarodowych.

Definicje samego pojęcia mniejszość zwykle się dzielić na trzy rodzaje (Paleczny 1999: 259-262). Nominalne definicje ilościowe, w których mniejszość to kategoria skonstruowana w odniesieniu do innej grupy i odróżniana od niej na podstawie cech demograficznych, społecznych czy politycznych. Definicje normatywne, które tworzone są zwykle na gruncie prawa i politologii, często używane w prawodawstwie państwowym i międzynarodowym. Wyróżnia się także definicje socjologiczne według, których mniejszości muszą charakteryzować określone cechy związane między innymi z ich liczebnością, odmiennością fizyczną, psychiczną czy kulturową, intersubiektywną więzią społeczną, ograniczonym dostępem do władzy czy środków materialnych.

Zbitek tych dwóch słów *mniejszość* i *narodowa* determinuje spojrzenie na tę kategorię, lokalizuje ją w obrębie debat związanych z narodem i państwem. Co więcej, kategorię mniejszość zawsze rozpatrujemy w konfrontacji z jakąś większością. Pamiętać jednak należy, że mniejszość narodowa jest tylko jednym z rodzajów mniejszości, o których możemy mówić. W większości państw istnieją także mniejszości etniczne, religijne, polityczne, płciowe, seksualne i zapewne wiele innych. W kontekście prezentowanej pracy skupię się jedynie na mniejszości etnicznej z jej szczególnym przypadkiem mniejszości narodowej. Według Eriksena powszechności użycia kategorii mniejszości etnicznej należałoby upatrywać w procesach modernizacji i upowszechnieniu się modelu państw narodowych, mających miejsce zwłaszcza od drugiej połowy XX wieku, kiedy nastąpił proces upolitycznienia kultury (Eriksen 1993: 121, 125). Zjawisko przybierania przez państwa charakteru narodowego,

podporządkowanego jednej wspólnotie etnicznej, której nazwa najczęściej jest tożsama z nazwą kraju, powoduje siłą rzeczy konieczność „wyodrębnienia” mniejszości składających się z członków grup spoza dominującej wspólnoty. Poza tym współczesność wymaga, aby każda jednostka przybrała jakąś tożsamość etniczną, aby każda grupa odmienna była w jakiś sposób nazwana, dookreślona, wpisywała się w kontekst prawno-polityczny. W ten sposób wiele grup o odmiennej kulturze, języku czy rasie nabiera statusu mniejszości etnicznej (Paleczny 1999: 262), a w szczególnych wypadkach mniejszości narodowej.

W przypadku mniejszości narodowej przeciwstawiamy ją większości narodowej, czyli najczęściej narodowi państwowemu. Owa większość często jest dominującą pod względem liczebnym, ale też i politycznym, grupą w granicach danego państwa. Według Waldenberga w koncepcjach nacjonalistycznych owa większość tworzy *naród państwowy*, który z historycznego punktu widzenia doprowadził do powstania danego państwa, i który z racji swojej przewagi, rości sobie prawo do bycia gospodarzem kraju. W ten sposób powstaje sytuacja, w której członkowie mniejszość są postrzegani i czasem traktowani *jako obywatele niższej kategorii* (Waldenberg 2000: 29-30).

Wspomniany już Eriksen zwraca także uwagę na to, że relacje mniejszość – większość są często powiązane z granicami politycznymi. W pewnych sytuacjach wystarczy przesunięcie granic, by dotychczasowa mniejszość przekształciła się w większość (Eriksen 1993: 122). W ten sposób w granicach węgierskiego komitatu do 1918 roku ludność rusińska – ukraińska stanowiła większość, ale po podziale ziem Królestwa Węgier i powstaniu granicy czechosłowacko-rumuńskiej dzielącej ten obszar, w granicach państwa rumuńskiego, na terenie powiatu Maramuresz, ludność ta stała się mniejszością. O ile jednak Ukraińcy stanowią mniejszość narodową w Rumunii, o tyle w części maramureskich komun są już większością.

Użycie określenia mniejszość narodowa wskazuje również na to, że członkowie tej grupy przynależą do innego narodu. Narodu, który może na innym terytorium tworzyć własny naród państwowy lub taki, który nie posiada własnej państwowości (Waldenberg 2000: 30).

Swoiste „zawieszenie” mniejszości narodowej między państwem narodowym, na którego terytorium mieszka, a państwem narodu do którego należy, ma pewnego rodzaju konsekwencje. W kontekście Europy Środkowej według Brubakera (1998: 6-7)

stosunki między państwem narodowym, mniejszością narodową i zagraniczną „ojczyzną” tworzą swoistą triadę trzech antagonistycznych form nacjonalizmu. Pierwszą jest nacjonalizm nakierowany na własny naród w państwach nowo powstałych lub, w których miała miejsce polityczna rekonfiguracja, w interesującym mnie kontekście owym państwem jest Rumunia. Jego działania skupiają się na „*rdzennym narodzie*”, czyli rumuńskiej większości. Drugi, to nacjonalizm zagranicznej „ojczyzny”, w analizowanym przypadku jest nim Ukraina, starającej się swymi działaniami „chronić” i wspierać swoich rodaków, będących równocześnie obywateli innego państwa. Tego rodzaju nacjonalizm ma zapobiegać asymilacji grupy, czy ogólnie rzecz ujmując przed działaniami pierwszej formy nacjonalizmu. Trzecia forma polega na tym, że mniejszości, w tym przypadku mniejszość ukraińska, wysuwają pewne żądania korzystając ze *wspólnoty relacji narodowych*, próbując w ten sposób realizować swoje interesy. Dla Brubakera (1998: 77-78) o fakcie bycia mniejszością nie decydują kwestie etnodemograficzne. Bycie mniejszością narodową wiąże się z polityką i ideologią, prowadzącą do (1) *publicznego głoszenia przynależności do etnokulturowego narodu innego niż politycznie lub liczebnie dominujący naród etnokulturowy*; (2) *domaganie się od państwa uznania tej odmiennej etnokulturowej narodowości*; (3) *założenie, na podstawie tej etnokulturowej narodowości, pewnych zbiorowych, kulturowych lub politycznych praw*. Wymagane przez mniejszość prawa układają się w kontinuum od stosunkowo umiarkowanych związanych z pewnymi żądaniami na płaszczyźnie administracji i edukacji po takie, w których mniejszość domaga się daleko idącej autonomii kulturowej i politycznej.

Rzeczywiście koncepcja Brubakera, omówiona między innymi na przykładzie Niemiec Weimarskich i Rosji, ma też pewne przełożenie na interesujący mnie kontekst. Ukraińscy mieszkańcy powiatu Maramuresz są przedmiotem polityki zarówno państwa ukraińskiego nominalnie dbającego o swych zagranicznych rodaków, jak i Rumunii, czyli państwa ukierunkowanego narodowo w swych działaniach i polityce. Jednocześnie członkowie mniejszości są poddawani wizjom i działaniom kreowanym przez ukraińskie środowiska elit z Rumunii. Jednakże z perspektywy badań etnograficznych proponowane podejście ma pewną słabość. O ile przyjmując socjologiczny sposób patrzenia proponowany przez Brubakera można przeanalizować relacje państwo narodowe – mniejszość – zagraniczna „ojczyzna”, o tyle w tego typu analizie koncentrujemy się przede wszystkim na praktykach środowisk elitarnych,

działaczy, polityków, zaangażowanych w opracowywanie postulatów, wdrażanie ich w życie i opracowywanie strategii działań. W tego typu spojrzeniu ginie natomiast perspektywa tak zwanych zwykłych ludzi, możliwa do uchwycenia w intymności życia codziennego, do której dostęp ma antropolog. Oszem dzięki propozycji Brubakera jesteśmy w stanie dostrzec i przeanalizować posunięcia każdego z oficjalnych graczy wspomnianej triady, ale nie uda się nam przyglądać temu, w jaki sposób działania głównych aktorów oddziałują na przeciętnego mieszkańca, czy są go w stanie angażować i mobilizować. W konsekwencji analiza staje się obrazem uwzględniającym jedynie fragment rzeczywistości dotyczącej członków mniejszości, pomijając niemal całkowicie lokalną perspektywę działających ludzi tworzących w oficjalnych dyskursach mniejszość narodową.

Większość sposobów definiowania mniejszości, wspomniane przez Palecznego (1999), ma wspólną cechę, polegającą na tym, że są one budowane w oparciu o „obiektywne” kryteria, jak na przykład odmienny język, religia. Takie podejście powoduje dwie konsekwencje. Po pierwsze, wytwarza przekonanie, że na podstawie „obiektywnych” cech jesteśmy w stanie wyznaczyć grupy zawierające się w kategorii mniejszości, a po drugie, prowadzi do prostego przełożenia, że różnica kulturowa jest tożsama z różnicą etniczną, a przecież nie zawsze tak jest (Barth 2004, Eriksen 1993: 136). Co nie mniej ważne, ten sposób definiowania tworzy mylną wizję, jakoby grupa mniejszościowa była homogenicznym i wyraźnie odgraniczonym od innych bytem społecznym. W rzeczywistości mamy do czynienia z dużo bardziej złożoną sytuacją społeczną, gdyż mniejszości są grupami o charakterze heterogenicznym, wewnątrz, których nierzadko funkcjonują istotne różnice (Eriksen 1993: 143). Warto również zwrócić uwagę na to, że mniejszości narodowe, tak jak narody w ogóle, to pewnego rodzaju „wspólnoty wyobrażone” (Anderson 1997: 19), w których jednostki przypisane tej wspólnotocie prawie nigdy nie znają większości jej członków. Co ważne, owo wspólnotowe wyobrażenie w przypadku mniejszości narodowych powinno przejawiać się w dwóch płaszczyznach: poczuciu wspólnotowości w stosunku do pozostałych członków mniejszości, ale także w stosunków do członków narodu z zagranicznej ojczyzny. Mniejszości są także kategoriami wykreowanymi na skutek upowszechnienia się ideologii nacjonalizmu propagującej pogląd, jakoby świat składał się w sposób „naturalny” i nieunikniony z narodów (Billig 2008). Obecność mniejszości w

przestrzeni państw narodowych jest pewnego rodzaju gwałtem na nacjonalizmie (Gellner 2009: 75).

W kontekście ukraińskiej grupy w Maramuresz brak homogeniczności jest dość wyraźny. Poszczególne społeczności lokalne dla przykładu są mocno zróżnicowane wewnętrznie pod względem religijnym. Dodatkowo wspólnoty wioskowe w przekonaniu ich mieszkańców różnią się także pod względem używanej na co dzień mowy. Co więcej, wspólnota wyobrażona ukraińskich mieszkańców Maramureszu łącząca ich z Ukraińcami zamieszkującymi państwo ukraińskie, funkcjonuje głównie wśród elit i działaczy tego środowiska. „Zwykli” ludzie najczęściej nie deklarują poczucia wspólnoty z mieszkańcami Ukrainy, czego wyraz bardzo często dają w wypowiedziach stereotypach i opiniach na ich temat.

Podsumowując, użycie przeze mnie w tytule kategoria *mniejszość narodowa* podyktowane jest politycznym statusem interesującej mnie grupy we współczesnej Rumunii. Niemniej jednak przystępując do analizy zajmujących mnie procesów nie tracę z pola widzenia tego, że jest to kategoria w pewnym sensie narzucona członkom interesującej mnie grupy, a jej tożsamościowe oblicze jest tylko w pewnym stopniu konsekwencją politycznego statusu.

4.4 Elity

Pojęcie *elita* prócz dyskursu naukowego funkcjonuje również w języku potocznym. Mówiąc *elity* często mamy na myśli ludzi reprezentujących dane środowiska, stojące na ich czele, kierujące nimi i kreujące ich działania.

Na gruncie nauk społecznych rozumienie tego pojęcia jest nieco bardziej złożone i związane z teorią elit. Jej początki sięgają przełomu XIX i XX wieków i kojarzone z nazwiskami Pareto, Mosca i Michels (Wasilewski 1998: 184). Wasilewski uważa, że badacze społeczni w tym czasie zaczęli dostrzegać, iż społeczeństwa można podzielić na środowiska elitarne i nieelity – masy. Uświadomili sobie także to, że w życiu społecznym można mówić o różnych elitach związanych z różnorodnymi rodzajami działalności. W gruncie rzeczy przedstawiciele nauk społecznych w swych studiach koncentrowali swą uwagę przede wszystkim na elitach rządzących jako na grupach dzierżących władzę. Zgodnie z teorią elit po stronie tego środowiska mają znajdować się pewnego rodzaju przywileje i zasoby związane między innymi z wykształceniem,

bogactwem i prestiżem. Masy ludzi spoza tego kręgu mają być dotknięte niewiedzą i apatią.

Badania elit są pewnego rodzaju wyzwaniem dla antropologii. Dzieje się to zarówno w aspekcie teoretycznym jak i metodologicznym, zwłaszcza jeśli zdamy sobie sprawę, że sam projekt antropologii jako nauki jest projektem elitarnym, a jej historia jest w pewnym sensie historią elit (Shore 2002: 1). Antropologów w badaniach elit interesują między innymi zagadnienia związane ze sposobem utrzymywania przez to środowisko hegemonii w czasach gwałtownych zmian społecznych i ekonomicznych, budowaniem ich autorytetu i elitarnego statusu. Elity niemal w każdym kontekście kulturowym są obiektem społecznej debaty i zainteresowania. Shore zwraca uwagę, że z antropologicznego punktu widzenia nie tylko uprzywilejowana władza i zdolność jej reprodukcji w czasie, są cechami elit. Ważny jest także obecny wśród jej członków stopień samorozpoznawania, zwłaszcza w aspekcie własnej kultury i samoświadomości. Dla nowo tworzących się elit niezbędne są samoświadomość, skrytość (*conspiracy*) i spójność (Meisel 1962, za: Cohen 1981: XVII). Według Shore'a właśnie sposoby kreowania i utrzymywania świadomości elit powinny stać się głównym polem zainteresowania antropologicznych badań.

Stosunkowo do niedawna badania elit były przedmiotem zainteresowania głównie socjologii, historii czy politologii. Antropolodzy w tym temacie nie wypowiadali się zbyt często, a prace Cohena (1981) czy Marcusa (1983) były jednymi z pierwszych w tym temacie. Rzadkie zaangażowanie antropologów w badania elit uwarunkowane było między innymi naszymi metodami badań koncentrującymi się głównie na obserwacji uczestniczącej, osobistych kontaktach i długotrwałym byciu w badanym kontekście kulturowym (Shore 2002: 10-11). Trudno sobie wyobrazić taki sposób pracy w agendzie rządowej czy innej instytucji państwowej. Co więcej nierzadko same środowiska elitarne nie są zainteresowane i stają na przeszkodzie takim badaniom, starając się chronić przed ciekawskim okiem i uchem antropologa. Dzieje się to dlatego, gdyż antropolodzy mają ogromny potencjał do odsłaniania intymnych aspektów elitarnych praktyk, których ujawnienie nie leży w interesie tej grupy (Herzfeld 2004: 21-22). Między innymi z tego powodu badaniu elit towarzyszą prócz problemów metodologicznych towarzyszą także dylematy moralne.

W kontekście badań w Maramureszu, z jednej strony zgłębiając złożoność problematyki elitarnych ukraińskich i rusińskich działaczy, zastanawiam się, na ile mam

prawo ujawniać pewne, być może drażliwe aspekty ich praktyk mogące doprowadzić w konsekwencji do dekonstrukcji i przedefiniowania ich znaczenia, czy nawet do podważenia ich autorytetu w relacjach z lokalnym środowiskiem i rządowymi agendami. Z drugiej strony zaś, zważywszy na to, że liderzy ukraińscy są oficjalnymi reprezentantami całej grupy mniejszościowej w kontaktach z rumuńskim państwem i zagraniczną „ojczyzną” niepoddanie tych aspektów krytycznej analizie byłoby według mnie podejrzanym moralnie wobec pozostałych uczestników tej gry.

Współautorzy książki *Elite Cultures* (Shore, Nugent 2002) wskazują na cztery główne zagadnienia, które powinny zostać poruszone w antropologicznych studiach nad elitami (Shore 2002: 12-14). Według nich nie można w pełni zrozumieć elit bez zgłębienia szerokiego kontekstu historycznego pozwalającego dostrzec uwarunkowania społeczno-ekonomiczne i ich powiązania z władzą i statusem tego środowiska. Na elity należy patrzeć nie w sposób statyczny, ale dynamiczny pozwalający uchwycić proces. Należy również zwrócić uwagę na kulturę elit, czyli na cały zespół wartości i norm charakteryzujących i jednoczących tę grupę. Ważna jest także próba uchwycenia strategii reprodukcji w czasie i rekrutacji nowych członków. Studia nad elitami powinny zawierać również analizę elitarnych sposobów legitymizacji swojego statusu i pozycji.

Ogromne znaczenie działań elit uwidacznia się w kontekście wielu procesów etnicznych, w tym także ruchów narodowych (Gellner 2009, Hann 1995, Hroch 2003). To przedstawiciele tych grup, bardzo zróżnicowanych wewnętrznie (Hroch 2003: 78-85), brali czynny udział w budowaniu naukowej wiedzy na temat poszczególnych grup, służącej następnie do agitacji na rzecz nowych tożsamości. To także oni byli bardzo często pierwszymi politycznymi aktywistami działającymi w imię swoich narodów. Ci *kulturowi przodownicy*, by użyć określenia Znanieckiego (1990), swymi działaniami wypracowywali syntezę i ujednolicenie różnic występujących w obrębie narodu, a tym samym odgrywali zasadniczą rolę w procesie ich *wynajdywania* (Hobsbawm, Ranger 2008).

W kontekście elit zaangażowanych w procesy etniczne warto zwrócić uwagę, że członkowie tych środowisk są także „zwykłymi ludźmi” *warunkowanymi poczuciem tożsamości grupowej* (Herzfeld 2007: 21-22), co w kontekście maramureskim objawia się między innymi tym, że działacze rekrutują się z lokalnego środowiska i są przez nie znani i akceptowani.

5. Konstrukcja pracy

Praca składa się z siedmiu części - wprowadzenia, pięciu rozdziałów merytorycznych i zakończenia. W rozdziale pierwszym omówiłem zagadnienia związane z różnymi aspektami prowadzonych przeze mnie badań terenowych w Maramureszu. Omówione terenowe uwarunkowania związane logistyką, językiem czy budowaniem relacji z badaną grupą dość wyraźnie poprzetykane są elementami autorefleksji. Wyraźna obecność tych wątków podyktowana jest w pewnym sensie moim własnym zanurzeniem w "ukraińskości", które w znacznym stopniu determinowało postrzeganie i interpretację fenomenu tożsamości interesującej mnie grupy z Maramureszu.

W rozdziale drugim wychodząc z założenia, że do pełniejszego zrozumienia zagadnień tożsamościowych danej społeczności konieczne jest poznanie szerszego kontekstu społeczno-politycznego, w którym grupie przyszło żyć w przeszłości jak i współcześnie, omawiam zarówno tło historyczne jak i obecną sytuację prawną dotyczącą mniejszości narodowych w Rumunii. Dlatego też przybliżyłem w tej części czytelnikowi zarys realiów politycznych i ekonomicznych związanych z zmieniającą się przynależnością państwową interesującego mnie obszaru. Od XIX wieku ziemie Maramureszu kilkakrotnie zmieniały swoich politycznych zwierzchników co w konsekwencji przynosiło z sobą różne uwarunkowania polityczne i społeczne, w których zmuszona była funkcjonować maramureska grupa. Swoją uwagę w rozdziale drugim skoncentrowałem również na analizie współczesnych realiów politycznych wynikających z rumuńskiego prawnego systemu ochrony mniejszości narodowych, których omówienie było o tyle istotne, że to właśnie ono w głównej mierze determinuje ramy oficjalnych działań etnicznych elit.

W rozdziale trzecim kontynuuję omówienie szerokiego kontekstu, w którym funkcjonuje ukraińska społeczność z Maramureszu. W tej części jednak swoją uwagę skoncentrowałem na przedstawieniu i analizie zagadnień związanych z ideologiami etnicznymi wytwarzanymi przez badaczy i odnoszącymi się do społeczności zamieszkujących południowe stoki Karpat Wschodnich, w tym także grupy z Maramureszu. Jak już wspomniałem wyżej badane przeze mnie społeczności lokalne z północnej Rumunii określane są w literaturze naukowej w sposób niejednoznaczny pod względem etnicznym. Dlatego w tej części mojej pracy pokazuję w jaki sposób

naukowe narracje związane z badaniami historycznymi, językoznawczymi i etnograficznymi są wykorzystywane w odmiennych ideologiach etnicznych.

Czwarty rozdział w całości poświęciłem zagadnieniu działalności elit etnicznych. Zasadniczy trzon tej części dotyczy aktywności środowiska ukraińskich działaczy. Ukazałem w nim zarówno źródła ukształtowania się grupy liderów w Maramureszu, jak również kierunki ich współczesnych działań mających na celu upowszechnianie ukraińskiej tożsamości wśród lokalnych społeczności. W rozdziale tym przybliżam również uwikłania ukraińskich elit w rumuński system ochrony mniejszości narodowych. W końcowej części prezentuję czytelnikowi także działania alternatywnych środowisk etnicznych próbujących "zarazić" tamtejszych mieszkańców swoimi etnicznymi ideologiami.

Rozdział ostatni to część poświęcona tożsamości tak zwanych "zwykłych" mieszkańców badanych miejscowości, którzy moim zdaniem są w ograniczonym stopniu uwikłani w zagadnienia ukraińskiej tożsamości etnicznej. Swój wywód zbudowałem przez pryzmat wybranych elementów życia codziennego. Koncentrując swoją uwagę na zróżnicowanych aktach samoidentyfikacji, powszednich praktykach językowych jak również przybliżając niektóre zagadnienia związane z fenomenem obecnych migracji pokazuję alternatywne, w stosunku do proponowanych w innych pracach, spojrzenie na tożsamość mieszkańców ukraińskich wiosek.

Rozdział I: Proces badawczy, metody, źródła i autorefleksja

Na gruncie współczesnej antropologii niemal koniecznym stają się informacje na temat terenowych doświadczeń badacza (Nowak 2003: 20). Od rzetelnego i świadomego antropologa wymaga się ujawnienia jego narzędzi pracy, dzięki którym zebrał swój materiał etnograficzny. Uważam, że podobny zabieg polegający na odsłonięciu swojego warsztatu pracy jest także konieczny w przypadku moich badań. Dlatego zgodnie z tytułem rozdziału, chciałbym w tym miejscu omówić źródła i metody badawcze, w oparciu o które powstała prezentowana praca. Ich charakterystyka będzie jednak bogato tkana wątkami autorefleksji, przede wszystkim dlatego, że *badania terenowe są umiejscowione pomiędzy autobiografią, a antropologią. Łączą ważne doświadczenia osobiste z ogólny obszarem wiedzy.* (Hastrup 1992: 117, za: Kürti 2001: 50). Współcześnie autorefleksja wydaje się nie tyle niezbędnym co koniecznym elementem budowania wiedzy antropologicznej. Zabieg polegający na ujawnieniu zaplecza terenowych doświadczeń, emocji, porażek i sukcesów, relacji badacza do interesujących go ludzi, pokazaniu tego jak dotychczasowe doświadczenia i biografia badacza stają się znaczące w trakcie badań, pozwalają na głębszą interpretację kultury grupy będącej w centrum zainteresowania badawczego. Co więcej pokazując to, co jeszcze stosunkowo do niedawna²⁹ było czytelnikowi, ostatecznemu odbiorcy antropologicznego tekstu, nieznanie i wręcz skrywane przed nim, odsłaniając blaski i cienie terenowych eksploracji, autor rozprawy daje sposobność na dostrzeżenie i wyobrażenie sobie, na jakie trudności natrafiał badacz w terenie, na podstawie jakich obserwacji i doznań w swych badaniach poszedł tą, a nie inną drogą budowania antropologicznej wiedzy. Oczywiście istnieje znaczne zagrożenie, że zbyt głęboka autorefleksja i skoncentrowanie się na zagadnieniach „bycia tam”, może przeradzać się w skrajnych przypadkach w autobiografię, niemniej jednak drugą skrajnością są „rozmowy korytarzowe” (Rabinow 1999: 112) i omawianie swych terenowych doświadczeń jedynie w kręgu najbliższych przyjaciół z etnologicznego środowiska, przy równoczesnym pominięciu ich w testach. Sądzę, że umieszczenie wątków

²⁹ W pewnym sensie z autorefleksją w antropologii mamy do czynienia co najmniej od opublikowania dzienników B. Malinowskiego w 1967 roku. Kolejnym krokiem na drodze autorefleksji była natomiast praca P. Rabinowa z 1977 roku na temat jego marokańskich doświadczeń (2010b). Jednakże na gruncie polskim refleksja na tematy doświadczeń terenowych jest ciągle rzadko obecna w publikacjach naukowych. Jedną z pierwszych jest zbiorowa praca pod redakcją T. Bulińskiego i M. Karirskiego (2011).

autorefleksji w tekście dodatkowo wpływa na odczarowanie *utrwalonego poglądu* (Chwieduk 2007: 23) jakoby w rzeczywistości terenowej badacz był tylko badaczem, a poza nią stawał się „autentycznym” sobą.

1. Źródła

W zebraniu materiałów służących do przygotowaniu prezentowanej pracy korzystałem z badań etnograficznych rozumianych jako *rozsądną mieszankę obserwacji, wywiadów i analizy danych* zastanych (Angrosino 2010: 106). Dzięki temu wśród źródeł, z których korzystam, znalazły się zarówno dane zastane jak i wywołane. W ramach tych pierwszych znajdują się te o charakterze historycznym, etnograficznym, językoznawczym i socjologicznym. Ich zasadniczą część udało mi się pozyskać w ramach kwerend bibliotecznych prowadzonych ze środków grantu badawczego. Poszukiwania literatury prowadziłem w bibliotekach naukowych na Ukrainie we Lwowie i Użhorodzie, w Rumunii w Cluj Napoca, a także na Węgrzech w Budapeszcie. Najobszerniejsze materiały poświęcone społeczności maramureskich Ukraińców udało się mi pozyskać w ukraińskich bibliotekach. Jedynie w niewielkim stopniu zdołałem dotrzeć do angielsko- i rumuńskojęzycznych źródeł związanych w pewnym stopniu z interesującą mnie grupą. Również długotrwały pobyt w Maramureszu i korzystanie z kilku prywatnych zbiorów książek niektórych moich rozmówców, pozwoliły mi na częściowe uzupełnienie braków w literaturze.

Jednakże fundamentalnym źródłem wykorzystanym do napisania prezentowanej rozprawy były etnograficzne badania. W pracy terenowej skupiałem się głównie na obserwacji uczestniczącej i wywiadach etnograficznych. Znaczenie tej pierwszej jest kluczowe dla badań terenowych uprawianych przez etnologów, gdyż

istnieje szereg zjawisk o wielkiej doniosłości, których nie da się uchwycić przez samo stawianie pytań czy zbieranie dokumentacji statystycznej, lecz które należy obserwować w ich pełnej aktualności życia (Malinowski 1967: 41).

Co więcej ograniczenie się jedynie do wywiadów niesie za sobą ryzyko, że prowadzący badania zogniskuje swoją uwagę jedynie na tym *jak ludzie wyobrażają sobie świat, w którym funkcjonują* (Chwieduk 2007: 28). Choć *obserwacja jest aktem*

postrzegania działań i wzajemnych interakcji ludzi znajdujących się w miejscu badań za pomocą pięciu zmysłów badacza, to należy pamiętać, że sam proces postrzegania jest mocno zależny od tego kim badacz jest, to znaczy z jakiej wywodzi się kultury, grupy wiekowej, czy jaką ma płć kulturową oraz, jaki niesie z sobą bagaż życiowych, w tym badawczych, doświadczeń. Wspomniane czynniki, choć nie tylko one, powodują, że obserwacje nie są obiektywne (Angrosino 2010: 81).

W odróżnieniu od niektórych etnologów, za podstawę obserwacji uczestniczącej nie uważam tej prowadzonej w trakcie wywiadów. Dla mnie prowadzenie obserwacji polega na uczestniczeniu, a często także wytwarzaniu sytuacji poprzez swoją obecność, w ogromnej i różnorodnej masie kontekstów zaistniałych w trakcie badań. Według mnie polega ona także na wchodzeniu w zróżnicowane interakcje z członkami badanej społeczności. Dzięki takiej perspektywie oraz wskutek długotrwałego przebywania w badanej rzeczywistości społecznej badacz ma sposobność dostrzegać wzorce rzeczywistych zachowań, praktyk i nawyków badanej grupy, przy zachowaniu równoczesnej możliwości porównywania ich do artykułowanego przez członków społeczności wyobrażenia własnej grupy. Owo wyobrażenie i realne zachowania są składowymi tej samej rzeczywistości społecznej, a uwzględnienie obu perspektyw daje możliwość antropologowi na zaprezentowanie *opisu gęstego* (Geertz 2003), choć na pewno nie kompletnego, grupy i poruszanych zagadnień.

Moje obserwacje rozpoczęły się od chwili pierwszego pobytu w Maramureszu w 2008 roku. W początkowej fazie nastawione były na „łapanie” wszelkich faktów, które udało mi się zaobserwować. Zaryzykuję stwierdzenie, że tego typu zachowanie jest niemal naturalne dla antropologa w terenie. Dzieje się tak zwłaszcza w chwilach, gdy jako terenowcy odczuwamy, że niestety nasze badania nie idą tak, jakbyśmy sobie tego życzyli. Wówczas „kolekcjonowanie” faktów traktujemy jako zabezpieczenie przed napastliwymi myślami w rodzaju *czy to co robię ma sens?* (Barley 1997: 62). W terenie starałem się przybierać rolę *uczestnika-jako-obserwatora* polegającą na, w miarę możliwości, pełnej integracji z życiem badanych osób (Angrosino 2010: 108). Naiwnym z mojej strony byłoby twierdzenie, że udawało mi się pełne „wejście” w grupę w każdym kontekście i na każdym etapie badań. Wręcz przeciwnie, moje chęci na wchodzenie w bliższe interakcje i angażowanie się w powszednie rutynowe działania nierzadko spełzały na niczym. Koncentrując się na obserwacji życia codziennego,

zwłaszcza w miarę prowadzenia badań, bardzo często towarzyszyło mi znużenie powtarzalnością, codzienną „rutyną” i tym, że nie działo się nic nowego. Chyba nie będzie przesadne stwierdzenie, że nuda i zniechęcenie są stałymi towarzyszami terenowych eksploracji (por. Malinowski 2007, Barley 1997). Oczywiście zdarzały się okoliczności, gdy teren „kipiał” od nadmiaru ciekawych sytuacji i interakcji, ale z tego typu warunkami miałem do czynienia znacznie rzadziej, niż z powszednim rytmem nudnej codzienności.

Niemal naturalnym, jakkolwiek podejrzanie na gruncie antropologii brzmiałoby to stwierdzenie, dopełnieniem obserwacji były wywiady etnograficzne rozumiane za Angrosino (2010: 89) jako rozmowy, do których dochodzi między osobami znajomymi sobie wskutek prowadzonych przez antropologa obserwacji. Oczywiście owe rozmowy nie miały tylko i wyłącznie charakteru towarzyskich pogawędek, ale były nakierowane na konkretne tematy i zagadnienia interesujące mnie w ramach prowadzonych badań. W przypadku prowadzonych badań w Maramureszu część wywiadów miała charakter otwarty, pogłębiony i niesformalizowany. Tego typu rozmowy prowadziłem głównie z osobami zaliczonymi przeze mnie do „zwykłych” mieszkańców, czyli takich, którzy w swych codziennych praktykach nie angażowali się w działania kreujące tamtejszą rzeczywistość etniczną i religijną. W zdecydowanej większości treść naszych rozmów nie była rejestrowana za pomocą dyktafonu. W trakcie rozmów nie sporządzałem także notatek. Wszedłem z założenia, że wprowadzenie obu elementów prowadziłoby do usztywnienia i nadmiernego sformalizowania prowadzonych rozmów. Oczywiście wszelkie istotne informacje uzyskane wskutek rozmowy w miarę możliwości starałem się zapisać niezwłocznie po skończonym spotkaniu. Innym typem wywiadów przeprowadzonych w trakcie badań były wywiady częściowo ustrukturyzowane, koncentrujące się wokół ściśle określonych problemów i pytań. Prowadziłem je jedynie z osobami zaliczonymi przeze mnie do grupy elit etnicznych i religijnych. Wybór tego rodzaju wywiadów podyktowany był przede wszystkim charakterem naszych spotkań. Niemal na każde z nich musiałem się uprzednio oficjalnie umówić i zasygnalizować jakiego typu informacji poszukuję. W zdecydowanej większości wywiady z lokalnymi działaczami udało się mi nagrać na dyktafon. Tylko w jednym przypadku mój rozmówca odmówił zgody na nagranie, gdyż jak twierdził, jego znajomość języka ukraińskiego była zbyt *słaba*, aby nadawał się on

do nagrywania³⁰. Mój rozmówca nie miał natomiast nic przeciwko sporządzaniu notatek z naszej rozmowy.

Swoje obserwacje wraz z przemyśleniami notowałem, w miarę możliwości, niemal codziennie. W moim dzienniku terenowym z jednej strony znalazły się opisy zaobserwowanych zdarzeń, społecznych interakcji pomiędzy obserwowanymi osobami, ale także między mną i mieszkańcami miejscowości. Opisy te są różnej jakości. Czasem pełne są szczegółów i komentarzy na gorąco, kiedy indziej zaś sprowadzają się jedynie do wzmianki. Z drugiej strony zaś, znajduje się w nim także wiele informacji na temat moich stanów emocjonalnych związanych z tęsknotą, frustracjami wynikającymi z przekonania, że nie idą mi badania. Dziennik stawał się dla w pewnych sytuacjach rodzajem przyjaciela, któremu mogłem w pełni zaufać i powierzyć swe troski i obawy. Ostatecznie udało mi się zebrać „kolekcję” ponad 240 stron standardowego maszynopisu zawierającego zróżnicowany materiał.

Terenowe eksploracje w Maramureszu rozpocząłem jeszcze w 2008 roku, przed uzyskaniem wsparcia finansowego. Pojechałem wówczas do wybranych miejscowości (Repedea i Remeți) w celu rekonesansu terenowego, polegającego na bardzo pobieżnym zorientowaniu się w kwestiach językowych oraz wyszukaniu potencjalnych miejsc zakwaterowania w przyszłości. Kilkudniowy pobyt, choć krótki, pozwolił mi na poczynienie kilku obserwacji. Po pierwsze, po kontakcie z kilkoma osobami, doszedłem do wniosku, że moja znajomość języka ukraińskiego będzie wystarczająca do prowadzenia badań, a tym samym nie będę musiał podejmować trudu nauki języka rumuńskiego. Po drugie, na podstawie tych kilku spotkań naiwnie wyobraziłem sobie, że prowadzenie badań w tej grupie nie będzie nastęczało wielkich problemów. Wrażenie otwartości i posiadania wystarczającego narzędzia w postaci języka okazały się jednak mylnymi, ale o tym będę pisał jeszcze nieco dalej.

Zasadniczą część badań terenowych prowadziłem od września 2009 do grudnia 2010 roku, wyjeżdżając w teren kilkakrotnie. Łącznie w Maramureszu spędziłem ponad sześć miesięcy. Będąc wówczas młodym mężem i ojcem 2-3 letniej córki nie chciałem dopuścić do sytuacji, w której moje naukowe pasje i zainteresowania pozostawiłyby trwałe uszczerbek na moim życiu rodzinnym. Nierzadko podczas pobytów w Maramureszu towarzyszyło mi poczucie winy, zwłaszcza w te dni, gdy prace terenowe

³⁰ Szerzej zagadnienia związane z językiem będą omawiane na kartach tego opracowania w następnych w rozdziałach.

nie szły po mojej myśli, że oto ja, przebywając w miejscach osadzonych w tak malowniczym górskim krajobrazie i realizując swoje naukowe „zachcianki”, narażałem najbliższe mi osoby na nieustanną tęsknotę, którą jedynie w znikomym stopniu mogły osłabić kontakty telefoniczne i poprzez Internet. Tłumaczenie i zasłanianie się uczuciami zapewne dla niektórych wyda się sprawą trywialną, niemniej jednak silne zaangażowanie emocjonalne w moje życie rodzinne było kwestią kluczową w podjęciu decyzji o „wahadłowym” prowadzeniu badań w Maramureszu. Pamiętać należy, że znaczenie emocji w antropologicznej praktyce terenowej jest ważnym, choć często skrzętnie skrywanym elementem badawczych doświadczeń (por. Stanisz 2011, Pollard 2009, Malinowski 2007). Choć o przyjętej strategii „bycia” w terenie decydowały emocje, to z perspektywy czasu mogę powiedzieć również, że „wahadłowe” przyjazdy pozwoliły mi także na choć częściową ochronę części własnej tożsamości męża i ojca.

W przypadku moich badań strategia „wahadła” polegała na przemieszczaniu się między rodziną, wówczas mieszkającą w Białym Borze k/ Koszalina, a Maramureszem w Rumunii. Przyjęta przeze mnie taktyka polegała, ogólnie rzecz ujmując, na tym, że po 4-6 tygodniowych pobytach w terenie wracałem do rodziny na obustronne „doładowanie emocjonalnego akumulatora”. Co prawda kwestia czasu jest jedną z kluczowych spraw w etnograficznych praktykach terenowych, a to za sprawą tego, że długotrwały pobyt w terenie pozwala badaczowi na budowanie wiedzy antropologicznej opartej między innymi na konfrontowaniu wypowiedzi jego rozmówców z ich rzeczywistymi zachowaniami i interakcjami (Chwieduk 2007: 26-27). Uważam jednak, że bez przyjęcia wspomnianego trybu, badania terenowe mogłyby skończyć się porażką, jeśli nie na płaszczyźnie badawczej, to już na pewno na płaszczyźnie rodzinnej. Oczywiście zasadne wydadzą się pytania w rodzaju *To dlaczego nie zabrałeś rodziny ze sobą?*. Niemniej jednak z mojego punktu widzenia odpowiedź jest prosta. Przed rozpoczęciem badań, ale również po ich zakończeniu, byłem nieufny praktyce zabierania ze sobą rodziny w teren. Moje wątpliwości nie dotyczą oczywiście wszystkich antropologów, ale mają zastosowanie do mojego „bycia” w terenie. Już na początku swojego projektu byłem pewny, że wspólny wyjazd z rodziną na badania, generowałby daleko bardziej złożone problemy, niż pozostawienie jej w Polsce. Owszem zabierając z sobą żonę i córkę nie pojawiłoby się zjawisko, niekiedy wręcz paraliżujące, tęsknoty, ale rodzina tam na miejscu w Maramureszu, mocno ograniczyłaby moją otwartość na „wchodzenie” w teren i chęć jego „doświadczenia”.

Obawiam się, że obecność bliskich mi osób spowodowałaby moje zamknięcie się na głębsze "doznania" terenowe, a tym samym badania mogłyby ograniczyć się jedynie do powierzchniowych i wybiórczych wywiadów, bez prób podjęcia obserwacji uczestniczącej. Przecież nawet w maramureskim kontekście nadal rodzina byłaby dla mnie priorytetem. Nie piszę tego bezpodstawnie. W lipcu 2010 roku, zdecydowałem się wyjechać w teren z żoną i córką, tak dla próby, i przekonania się o słuszności swoich wyobrażeń. Tak jak się obawiałem, przyjazd z rodziną stwarzał szereg problemów, nie tylko natury logistycznej. Co prawda moja córka doskonale odnalazła się w wioskowej rzeczywistości zafascynowana bieganiem na bosaka po błotnistej drodze wraz z dziećmi z sąsiedztwa, przy okazji „łapiąc” kolejne słówka z lokalnej mieszanki językowej jej rówieśników. Wystarczyła jednak zdrowotna niedyspozycja żony i dobre chęci prowadzenia badań zostały zredukowane do minimum. Owe letnie doświadczenie utwierdziło mnie jedynie w słuszności przyjętej strategii wyjazdów wahadłowych.

2. Logistyka badań

Jednym z pierwszych problemów natury logistycznej przed jakimi stanąłem jeszcze przed rozpoczęciem badań terenowych było zagadnienie transportu, czyli tego jak dostać się do Maramureszu. Co prawda w linii powietrznej z rodzinnego domu w Stalowej Woli do Maramureszu jest około 400 km, to jednak po drodze trzeba przekroczyć kilka granic państwowych³¹. Początkowo myślałem, aby skorzystać z transportu publicznego, ale perspektywa przekraczania granic, paru przesiadek i dość znacznych kosztów biletów autobusowych i kolejowych skłoniła mnie do tego, aby wybrać się w teren własnym autem. Obawiałem się nieco o to, że jadąc w teren autem narażę się na przygody, które miewali inni antropolodzy z własnymi samochodami w terenie (Rabinow 2010b: 100-101, Barley 1997). Kwestia bezpieczeństwa auta jakoś specjalnie nie zaprzętała mi głowy. Bałem się natomiast, że decydując się na własny

³¹ Podróże do Maramureszu odbywałem według dwóch wariantów: Polska-Słowacja-Węgry-Rumunia oraz Polska-Słowacja-Ukraina-Rumunia. Pierwszy wariant był dłuższy, ale z mniejszymi kłopotami na granicach. Drugi o nieco krótszym dystansie nierzadko wymagał dłuższego nakładu czasowego, potęgowanego zwłaszcza na przejściach granicznych: słowacko-ukraińskim (Vysoke Nemecke – Užhorod) i ukraińsko-rumuńskim (Solotvino-Sighetu Marmăției). Dwukrotnie moje auto było gruntownie przeszukiwane przez ukraińskie i rumuńskie służby graniczne w poszukiwaniu nielegalnego towaru – głównie narkotyków i papierosów. Raz natomiast miałem okazję odczuć na własnej skórze jak wielką panowała obawa przed ptasią grypą jesienią 2009 roku, gdy stałem kilka godzin na przejściu ukraińsko-słowackim czekając na elektroniczny pomiar temperatury wykonywany przez słowackie służby graniczne.

środek transportu stracę okazję na prowadzenie obserwacji i zawierania znajomości w maramureskich autobusach i pociągach. Z perspektywy odbytych badań mogę jednak powiedzieć, że podjęta decyzja okazała się w pełni słuszna. Moje auto nie stało się taksówką, a tym samym nie miałem problemów, o których pisali wspomniani wcześniej antropolodzy. Owszem być może straciłem sposobność na poznawanie ludzi w środkach transportów, niemniej jednak ową stratę zrekompensowało mi to, że przemieszczanie się z pomocą autostopu jest bardzo powszechną praktyką w Rumunii. Tym samym już od pierwszej wizyty w Maramureszu przekonałem się, że podróżowanie własnym autem i zabieranie osób na tak zwanego w Polsce stopa bywa bardzo pomocne w zawieraniu ciekawych i owocnych znajomości. W ten sposób już przy pierwszej wizycie w 2008 roku poznałem pana Daniego z Repedea, który okazał się pomocny w znalezieniu noclegu w tej miejscowości. Innym razem zabierając przygodnego mężczyznę na stopa poznałem Jurgena, młodego człowieka o wskroś bogatych doświadczeniach migracyjnych związanych z jego pobytami w Turcji, Hiszpanii i Niemczech. Jak się miałem okazję przekonać, dzięki tym wyjazdom władał w stopniu komunikatywnym między innymi językiem polskim. Zabieranie autostopowiczów dało mi także możliwość, jedną z nielicznych, na kontakty z młodzieżą w wieku szkoły średniej i studiów, a tym samym umożliwiło mi poczynienie pewnych, choć nieco przygodnych, obserwacji natury językowej. Co równie ważne, własne auto w pełni uniezależniło mnie od lokalnego transportu i pozwalało na pełną mobilność zarówno w ramach doliny rzeki Ruscova – dzięki temu mogłem parokrotnie odwiedzić w dość łatwy i szybki sposób kilka górskich przysiółków ulokowanych w znacznych odległościach od centrów wsi Repedea i Poienile de Sub Munte, jak i w obrębie Maramureszu czy całej Rumunii. Dzięki temu, że dysponowałem autem, jednodniowa wyprawa do sąsiedniej miejscowości lub w zupełnie inny koniec Maramureszu okazywała się bezproblemowa.

Przed rewolucją 1989 roku prowadzenie badań etnograficznych przez osoby spoza Rumunii było bardzo ograniczone i wymagało specjalnych pozwoleń uzyskiwanych z trudem od socjalistycznych władz centralnych i lokalnych. Co więcej, nawet po uzyskaniu przychylności miejscowych decydentów, lokalne społeczności patrzyły bardzo nieufnie na przybyszy z zewnątrz (por. Kligman 1988, Cole 1975) obawiając się, że praca z nimi i ofiarowana pomoc mogą przynieść negatywne konsekwencje. Przyznam szczerze, że przygotowując się do badań nie przejąłem się formalnymi procedurami natury administracyjnej i tak naprawdę nawet nie poszukałem

informacji, czy będę mógł w Rumunii, gdzieś w miejscowościach leżących w strefie przygranicznej, spędzić dłuższy okres czasu w pełni legalnie. Stwierdziłem, być może dość beztrąsko, że skoro Rumunia podobnie jak Polska należą do struktur Unii Europejskiej, to mój pobyt nie powinien nieść z sobą żadnych problemów natury formalnej, tym bardziej, że jak wspominałem wcześniej, mój pobyt w Rumunii miał funkcjonować na zasadzie „wahadłowych” przyjazdów. Z wyjątkiem jednej przygodnej sytuacji nigdy nie miałem problemów związanych z moim przebywaniem na terytorium Rumunii. Tylko raz w Remeți, w czerwcu 2010 roku, w jednym z barów podczas kibicowania którejś z drużyn biorących udział w Mistrzostwach Świata w RPA, zaczął mnie w tej sprawie mężczyzna. Akurat siedziałem sam przy stoliku z butelką piwa, gdy przysiadł się człowiek w wieku około 40 lat. Rozmowę rozpoczął od kilku standardowych pytań, które niemal codziennie słyszałem jak terenową „mantrę”, na zasadzie *Skąd jesteś? Co tu robisz?*. Po czym jednak zaczął dopytywać czy mam pozwolenie na przebywanie w strefie nadgranicznej i czy mój pobyt jest zgłoszony gdziekolwiek. Byłem mocno zdziwiony i zaskoczony, tym bardziej, że po chwili okazało się, że ów człowiek jest pracownikiem *Politia de frontieră*³². Skoro mój pobyt nie był nigdzie zgłoszony, naprędce musiałem coś wymyśleć. Posunąłem się do blefu. Wytłumaczyłem mojemu rozmówcy, że skoro strona rumuńska współfinansuje moje badania i wie na czym polegają oraz gdzie są realizowane, doszedłem do wniosku, że nie muszę dodatkowo zgłaszać tego faktu tu na miejscu w Maramureszu. Ta argumentacja nie do końca go przekonywała, ale ostatecznie odpuścił, a ja poczułem ulgę.

Innym rodzajem problemów, od których przewyciężenia zależało realizacja moich planów badawczych, było zabezpieczenie sobie kwatery. Zastanawiając się przed wyjazdem nad tym aspektem mojego pobytu w terenie postanowiłem, że spróbuję zorganizować sobie nocleg w domu jakiejś lokalnej rodziny. Od początku zakładałem, że postaram się unikać noclegów w hotelach, tym bardziej, że w wybranych miejscowościach nie było takowych. Co prawda najbliższe pensjonaty czy hotele przeznaczone dla turystów znajdowały się w pobliskich miejscowościach, ale codzienne przejazdy na trasie Leordina – Repedea lub Săpânța – Remeți nie wchodziły w grę. Zakładałem, że tylko mieszkanie z tamtejszą rodziną pozwoli mi na pełniejsze „podejrzenie” jej życia codziennego, dostrzeżenie codziennych praktyk, wzorów

³² *Politia de frontieră* to odpowiednik polskiej Straży Granicznej.

zachowań, a także da mi sposobność na konfrontacje informacji zdobytych w ramach wywiadów z rzeczywistymi zachowaniami członków społeczności. Wychodziłem z podobnego założenia co Kligman (1988: 21), że „wspólnota” stołu dzielonego z lokalną rodziną pozwoli na nawiązanie relacji społecznych. Co więcej, uważałem, że takie umiejscowienie nie ograniczałoby tych relacji jedynie do tej jednej konkretnej rodziny, ale dawałoby możliwość stopniowego poszerzania ich w trakcie badań o osoby z jej kręgu sąsiedzkiego i krewniczego, wchodzące z ową rodziną w codzienne interakcje. Moje wyobrażenie, że jedynie „wspólnota” zamieszkania da mi sposobność do obserwacji podyktowana była wcześniejszymi doświadczeniami wyniesionymi z badań terenowych w 2006 roku³³, a zasoby doświadczeń i pamięci są nieodzownymi elementami budowania wiedzy etnograficznej (Schmidt 2011: 241, 256)³⁴.

W pierwszej miejscowości Repedea, znalezienie noclegu u jednej z tamtejszych rodzin okazało się dość łatwe. Już podczas pierwszego pobytu trafiłem do pani Kateryny i jej męża Ihora³⁵, którzy od kilku lat prowadzili, jak sami to określali, pensjonat. Nie był to pensjonat tego typu, które można spotkać w Maramureszu w turystycznych miejscowościach dolin rzek Mary i Izy czy wspomianej już Săpânțy³⁶. Było to raczej coś na wzór agroturystyki, z kilkoma gościnnymi pokojami o średnim standardzie, gdzie goście z gospodarzami dzielili wspólną łazienkę i toaletę. Pensjonat moich gospodarzy, między innymi z racji bliskości wejść na najwyższe szczyty Karpat Maramureskich, co najmniej od 2006 roku, stanowił coroczną bazę noclegową dla grup turystycznych, w tym najliczniejszych z Polski, zapuszczających się w dolinę rzeki Ruscova. Uważam, że właśnie dzięki temu, że owa rodzina miała doświadczenia z goszczeniem turystów, bez najmniejszych problemów zgodziła się przyjąć mnie pod

³³ W lipcu i sierpniu 2006 roku miałem sposobność prowadzić badania terenowe w miejscowości Karpats'ke w rejonie turczańskim obwodu lwowskiego na Ukrainie. Mieszkając wówczas, prawie przez dwa miesiące, u jednej z tamtejszych rodzin odnosiłem wrażenie, że takie umiejscowienie pozwoliło mi na niemalże bezproblemowe prowadzenie badań, nawiązanie różnorodnych kontaktów, wchodzenie w zróżnicowane interakcje, a także na prowadzenie obserwacji uczestniczącej.

³⁴ Wątek znaczenia bagażu doświadczeń w prowadzeniu badań terenowych zostanie rozwinięty nieco później.

³⁵ W pracy używam fikcyjnych imion w celu ukrycia prawdziwej tożsamości moich rozmówców i obserwowanych ukraińskich działaczy.

³⁶ W latach 90-tych XX wieku w Maramureszu dało się zaobserwować duży rozwój agroturystyki, zwłaszcza w miejscowościach z dolin rzek Mary i Izy, gdzie znajduje się kilkanaście obiektów, drewnianych cerkwi zbudowanych w tak zwanym stylu maramureskim, wpisanych na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Z podobnym zjawiskiem spotkać się można w Săpânțy, gdzie jak wspominałem, znajduje się Wesoly Cmentarz oraz w Borșy i okolicach, gdzie z kolei znajdują się ośrodki wypoczynkowe, zaplecze do uprawiania narciarstwa i wejścia na górskie szlaki prowadzące na najwyższy szczyt Karpat Wschodnich Pietrosul (2303 m n.p.m.). Zainteresowanych tematem rozwoju agroturystyki w Maramureszu odsyłam do pracy N. Muica i D. Turnock (2000) i pracy D. Turnock (2002).

swój dach. Była to jedyna rodzina w całej miejscowości, która zajmowała się tego typu działalnością w sposób zaplanowany. Gdyby nie oni prawdopodobnie znalezienie noclegu obok rodziny mogłoby się okazać zamierzeniem nie tak łatwym do zrealizowania. Kwatera u tej rodziny okazała się bardzo ciekawym miejscem obserwacji i złożonych interakcji, choć także narzucającą pewne i wyraźne ograniczenia, o czym jeszcze napiszę.

W Remeți o nocleg nie było już tak łatwo. W samej miejscowości nie było żadnego pensjonatu, agroturystyki czy pokoju gościnnego. Dwukrotne próby zorganizowania jakiegoś miejsca na własną rękę kończyły się fiaskiem. Przygodnie zagadywane osoby odsyłały mnie do sąsiedniej Săpânța, twierdząc, w pełni słusznie, że w tamtejszych licznych pensjonatach znajdę nocleg bez najmniejszego problemu. Z mojego punktu widzenia nie byłoby to jednak pożądane rozwiązanie. Nie mogąc zorganizować samodzielnie noclegu zwróciłem się będąc jeszcze w Repedea o pomoc do kilku osób z tej miejscowości. Najbardziej pomocny okazał się jedynie lokalny działacz Uniunea Ucrainilor din România (UUR)³⁷ pan Pawło. Któregoś dnia zabrał mnie z sobą do Sighetu Marmației na spotkanie lokalnych działaczy ukraińskiej organizacji i tam niemal „wepchnął” mnie działaczowi z Remeți. Ten, nieco zaskoczony prośbą pana Pawła, przystał na nią i obiecał znaleźć mi kwaterę w swojej miejscowości. Ostatecznie, dzięki jego zaangażowaniu w pomoc udało się zdobyć miejsce na nocleg u rodziny pana Danyła i jego żony, będących członkami wspólnoty Chrześcijan Dnia Siódmego. Również i ta kwatera okazała się dość ciekawym miejscem na prowadzenie badań. Niemniej jednak, gdyby nie wcześniej nawiązane kontakty z działaczami UUR, a zwłaszcza z panem Pawłem z Repedea, znalezienie kwatery w drugiej miejscowości mogłoby okazać się niemożliwe do zrealizowania.

3. Język badań

Dla badacza terenowego używanie języka badanej społeczności jest jedną z kluczowych kwestii pozwalających na zbudowanie antropologicznej wiedzy o interesującej go grupie i jej kulturze. Dzieje się tak między innymi dlatego, że *język jest z całą*

³⁷ Uniunea Ucrainilor din România (ukr. Союзу Українців Румунії) to główna organizacja ukraińskiej mniejszości w Rumunii. O organizacji i jej działaczach będzie jeszcze mowa w rozdziale poświęconym etnicznym elitom.

słuszością traktowany jako jeden z rodzajów tradycji kulturowej... (Goodenough 2004: 106). W idealnej sytuacji badacz powinien prowadzić swoje badania w języku interesującej go społeczności (Angrosino 2010: 28). Co prawda w przeszłości antropolodzy bardzo często korzystali z pomocy lokalnych tłumaczy, niemniej jednak współcześnie dąży się do tego, aby badacz miał sposobność „*wysłuchać*” się w rozmowy, w które ludzie z zewnątrz rzadko są wtajemniczani (Herzfeld 2007: 24). Owszem proces uczenia się języka w trakcie badań terenowych nie jest sprawą łatwą i przyjemną. Nierzadko doprowadza do frustracji, złości i zwątpienia (por. Rabinow 2010b, Barley 1997).

Szykując się do badań terenowych, kwestia języka nie zaprzętała mi nadto głowy, bo czym mogłem się martwić? W znanej mi wówczas literaturze znajdowałem informacje o tym, że moi przyszli rozmówcy w zdecydowanej większości znają i posługują się czynnie językiem ukraińskim. Ja natomiast język ukraiński opanowałem wcześniej w stopniu dość dobrym, ucząc się go najpierw na uniwersytecie w Poznaniu³⁸, a potem także w trakcie badań w ukraińskich Karpatach i półrocznego stypendium na w Katedrze Etnologii we Lwowie³⁹. Podjąłem starania w kierunku nauki języka rumuńskiego ucząc się go w ramach lektoratu na uniwersytecie⁴⁰ oraz na letniej szkole językowej⁴¹ w Cluj Napoca w Rumunii. Mój początkowy zapał do nauki języka rumuńskiego szybko został ostudzony wspomnianym wyżej pierwszym kontaktem z interesującą mnie grupą jesienią 2008 roku. Wówczas tylko utwierdziłem się w przekonaniu, że moja znajomość standardu języka ukraińskiego będzie wystarczająca do prowadzenia badań w Maramureszu, a język rumuński nie będzie narzędziem, bez którego nie poradzę sobie w terenowych eksploracjach.

Wstępne założenia na temat powszechności języka ukraińskiego w wersji jaką znam, bardzo szybko uległy dekonstrukcji. Już w pierwszych dniach badań jesienią 2009 roku w Repedeá dostrzegłem znaczne rozbieżności między moimi wyobrażeniami,

³⁸ W latach 2004-2006 uczestniczyłem w zajęciach Praktycznej Nauki Języka Ukraińskiego realizowanych w Instytucie Filologii Rosyjskiej UAM w Poznaniu, realizowanych w ramach programu filologii rosyjsko-ukraińskiej.

³⁹ Pierwszy semestr 2006-2007 spędziłem na stypendium naukowym Rządu RP w Katedrze Etnologii Narodowego Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie.

⁴⁰ W latach 2007-2008 uczestniczyłem w lektoracie z języka rumuńskiego realizowanego przez pracowników Instytutu Filologii Romańskiej UAM.

⁴¹ Dniach 06-26.07.2008 w ramach stypendium Rządu Rumunii uczestniczyłem w *International Summer Courses of Romanian Language and Civilisation*, na Uniwersytecie Babeş-Bolyai w Cluj-Napoca w Rumunii.

a zastaną sytuacją językową. Okazało się, że rok wcześniej, podczas pierwszej wizyty w tej miejscowości, przez kilka dni obracałem się wśród ludzi wykształconych na ukraińskich uniwersytetach. Nie pokusiłem się wówczas o kontakty z ludźmi spoza poznanego środowiska i bezkrytycznie założyłem, że językiem ukraińskim posługuje się większość mieszkańców wioski. Rzeczywistość okazała się dużo bardziej złożona. W tym miejscu nie będę rozwijał zagadnień związanych z językowym obliczem grupy, w tym także aspektów językoznawczych, socjologicznych czy edukacyjnych, gdyż uczynię to w następnych częściach mojej pracy, chciałbym natomiast podkreślić, że znany mi standard języka ukraińskiego okazał się sprawą bardzo ważną, czy wręcz jednym z kluczowych aspektów dla prowadzonych badań. Język stał się elementem, wokół którego zasadniczo budowałem wiedzę na temat interesującej mnie grupy, i który w znaczny sposób pokierował prowadzone przeze mnie obserwacje. Używany przeze mnie standard ukraińskiego okazał się „wytrychem” do pewnych spostrzeżeń i interakcji. O ile używany język nie sprawiał mi żadnych problemów w komunikacji z osobami z kręgu elit, o tyle w kontaktach ze „zwykłymi” mieszkańcami problemy w porozumiewaniu się miały miejsce dość często. W terenowej rzeczywistości okazało się, że różnica między lokalną mową, a używaną przeze mnie wersją ukraińskiego jest dość wyraźna i znacząca. W pewnych sytuacjach owa odmienność budowała ograniczenia, bariery komunikacyjne. Nie odbywało się to w sposób totalny, czyli taki, który uniemożliwiałby wzajemne zrozumienie się, ale na tyle wyraźny by podkreślać mój status obcego. Co więcej, używany przeze mnie standard w pewnych sytuacjach stawał się katalizatorem zachowań językowych członków społeczności, które zapewne nie miałyby miejsca, gdyby nie używany przeze mnie język. Co ważne dla moich badań, różnice między statusami i kontekstami użycia standardu ukraińskiego i lokalnej mowy odsłoniły według mnie także pewnego rodzaju rozbieżności powstające z konfrontacji elitarniej wizji kreowanej na „zewnątrz” grupy, a moimi doświadczeniami lokalności „wewnątrz” grupy.

Używany w badaniach standard języka ukraińskiego powodował także to, że nowo poznani ludzie bardzo często na początku naszej znajomości uważali mnie za Ukraińca, ale nie swojego mieszkającego w rumuńskim Maramureszu. Na podstawie swoich pierwszych wrażeń klasyfikowali mnie jako Ukraińca mieszkającego na Ukrainie.

Podsumowując, owe „komplikacje” natury językowej i przebudowa początkowej wizji na te kwestie, w sposób zasadniczy zdeterminowały moje badania. Niska znajomość języka rumuńskiego, sprowadzająca się jedynie do kilku podstawowych zwrotów, opanowanych na tyle biegle, że moi rozmówcy twierdzili, że *jak nie rozumiesz po rumuńsku, skoro mówisz w tym języku*, oraz dobra znajomość standardu ukraińskiego warunkowały to, w jakim języku starano się do mnie zwracać, rozmawiać ze mną lub w mojej obecności, ale także to, jak mnie postrzegano i określano pod względem etnicznym w początkowych etapach znajomości. Uważam, że w sytuacji, gdy znałbym jedynie język rumuński i nie znał ukraińskiego, poczynione obserwacje skupiłby się zapewne na innych aspektach badanej rzeczywistości. Owszem, nieznanie rumuńskiego w pewnych sytuacjach nieco mnie ograniczało w „podsluchiwaniu” rozmów niekierowanych do moich uszu, ale sprawne władanie nim niewątpliwie ustawiłoby całkiem inaczej moją percepcję w terenie. Wydawać by się mogło, że antropolog w trakcie badań terenowych rejestruje „wszystkie” fakty z otaczającej go społecznej rzeczywistości, które ma okazję obserwować. Sądzę jednak, że pewne elementy, zbiory faktów w trakcie terenowych eksploracji przykuwają naszą uwagę w sposób szczególny. Prowadzi to jednocześnie do tego, że przysłaniają nam one inne aspekty terenowej rzeczywistości, znikające w ten sposób z naszego pola zainteresowania i stające się w ten sposób mniej istotne dla procesu konstruowania terenowej wiedzy.

4. „Ciężar” minionych doświadczeń

Za czasów studenckich niejednokrotnie miałem okazję słyszeć od swych akademickich nauczycieli, że antropolog jedzie w teren z bagażem kulturowym. Bagażem osadzonym w jego kulturze, w tym, w jaki sposób został ukształtowany w swej rodzinie, szkole i innych środowiskach socjalizacji. To wszystko, co może zawierać się w tym pojęciu bagażu kulturowego, jak twierdzili wykładowcy, ma ogromny wpływ na to, jak postrzegamy i interpretujemy otaczającą nas rzeczywistość, w tym także terenową. Trudno się z nimi nie zgodzić. Nie podkreślali jednak czegoś równie ważnego, a mianowicie tego, że nasze patrzenie na świat, zwłaszcza w kontekście badań terenowych, determinowane jest także przez naszą przeszłość i doświadczenia pochodzące z minionych wypraw badawczych. W trakcie badań w Maramureszu

okazało się właśnie, że to w jaki sposób postrzegałem i podejmowałem wyzwania związane z próbami zrozumienia zachowań interesującej mnie grupy oraz jak starałem się budować relacje i uczestnictwo w życiu społeczności był w ogromnym stopniu zdeterminowany doświadczeniami wyniesionymi z mojej przeszłości badawczej, moich dotychczasowych doświadczeń terenowych i tych budowanych w ich najbliższym otoczeniu. Dlatego też muszę się zgodzić z poglądem P. Schmidta uważającego, że *pisząc etnografię, nie sposób oddzielić tego, co zastane „tu i teraz” w procesie badań terenowych od indywidualnych dla każdego badacza zasobów jego pamięci* (2011: 241). Jakkolwiek zabrzmiałoby to kolokwialnie, ale antropolog wyjeżdżając na badania nie jest czystą, niezapisaną kartą, lecz jest jednostką bogatą w doświadczenia życiowe, naukowe, osobą z konkretnymi wyobrażeniami na temat otaczającego go świata. Ukazanie przez etnografa dwuogniskowości, silnie wiążącej tożsamość antropologa i badaną rzeczywistość, *stanowi krytyczną deklarację przeciw konwencjonalnym wysiłkom zmierzającym do utrzymania oddalonych światów z dala od siebie wraz z ich odmiennymi uwarunkowaniami...* (Marcus 2004: 131).

Moja tożsamość, przeszłość i minione doświadczenia, w tym badawcze, silnie determinowały badania w Maramureszu w dwóch wymiarach. Po pierwsze wpływały na moje wyobrażenie „ukraińskości” i tego, jak „powinna” żyć i „wyglądać” mniejszość ukraińska. Po drugie, moje wyobrażenie badań terenowych zakotwiczone w przeszłości głęboko zaważyło na „wchodzeniu” w maramureską rzeczywistość społeczną.

Pomysł na realizację projektu badawczego dotyczącego mniejszości ukraińskiej w Maramureszu nie był przypadkowy. Stał się on konsekwencją moich dotychczasowych naukowych zainteresowań kulturą ukraińską rejonu Karpat. Początkowe fascynacje kulturą pogranicza polsko-ukraińskiego zaprowadziły mnie na studia w zakresie etnologii. W trakcie ich realizacji tematyka ukraińsko-karpacka była nieustannie obecna w moim rozwoju naukowym, czego logiczną konsekwencją były nauka języka ukraińskiego, badania terenowe prowadzone wśród społeczności mniejszości ukraińskiej w Polsce⁴², projekt badawczy realizowany w ukraińskich

⁴² Owocem badań była praca licencjacka *Małżeństwa polsko – ukraińskie – pomiędzy metodą badawczą, a kategorią analityczną. (Analiza z perspektywy wybranych przykładów literatury przedmiotu i badań terenowych w Białym Borze)* napisana pod kierunkiem dr A. Chwieduk w 2005 roku.

Karpatach⁴³ czy wreszcie, wspomniane już, stypendium we Lwowie.

„Ukraińskości” zacząłem doświadczać także w życiu osobistym na skutek małżeństwa z kobietą wywodzącą się z ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce i pochodzącą z rodziny kultywującej ukraiński język i tradycje. Moja otwartość i ogromna sympatia to tej społeczności, jej kultury i języka, doprowadziła chyba nawet do tego, że w pewnym stopniu „ukraińskość” stała się częścią mnie⁴⁴. Ten bagaż doświadczeń związanych z poznawaniem „ukraińskości”, budowany w różnych kontekstach, w zróżnicowanych wymiarach i aspektach, a także pod wpływem autostereotypu wytwarzanego przez ukraińską społeczność w Polsce, głównie w Białym Borze, doprowadził do tego, że skonstruowałem w sposób nieświadomy, swój własny stereotyp zjawiska „ukraińskości”. Stereotyp tego, jak członkowie społeczności określanej jako ukraińska powinni się zachowywać, jak działać i co deklarować. Spowodowało to, że podejmując się tematu i trudu terenowych doświadczeń wyjechałem do Maramureszu z nieuświadomionym, ale niemalże gotowym i kompletnym „przepisem” na Ukraińca wymagającym jedynie kosmetycznych uzupełnień związanych z tamtejszym kontekstem.

Moje bezkrytyczne wyobrażenie „ukraińskości” w zderzeniu z terenowymi doświadczeniami z Maramureszu bardzo szybko zaczęło kruszeć i ulegać dekonstrukcji. Przez długi okres czasu był to proces, z którego nie zdawałem sobie sprawy. Czynione obserwacje bardzo często w bezpośredni sposób porównywałem do dotychczasowych doświadczeń „ukraińskości” znanej mi z przeszłości. W sposób naiwny nie dostrzegałem przyczyn różnic między moim wyobrażeniem, a zastaną rzeczywistością. Zdałem sobie z tego sprawę dopiero pod koniec badań terenowych, po dokładniejszej analizie dziennika obserwacji i terenowych doświadczeń.

Doświadczenia badań terenowych w Maramureszu doprowadziły nie tylko do tego, że uświadomiłem sobie, że moje życiowe doświadczenia wytworzyły we mnie wyobrażenie „ukraińskości”, ale także przyczyniły się w zasadniczym stopniu do jego zdekonstruowania i odmitologizowania. Nauczyły mnie, że na rzeczywistość społeczną,

⁴³ W oparciu o badania napisałem pracę magisterską *Życie codzienne w „postkolchozowej” wsi z obszaru Bojkowszczyzny (Analiza z perspektywy badań terenowych w Karpacim)* napisana pod kierunkiem prof. dr hab. A. Szyfer w 2007 roku.

⁴⁴ Jeden z przyjaciół, młody antropolog z Warszawy, kiedyś w trakcie rozmowy stwierdził, pół żartem pół serio, że na skutek moich zainteresowań i doświadczeń stałem się Ukraińcem.

w tym także ukraińskiej grupy w Polsce, powinienem patrzeć w sposób dużo bardziej krytyczny i świadomy.

Drugim aspektem silnie rzutującym na badania w Maramureszu, a mocno osadzonym w minionych doświadczeniach, było moje wyobrazenie badań terenowych. Same praktyki terenowych eksploracji związane z intensywnym zamieszkaniem (Clifford 2004), często prowadzone w odmiennych kontekstach kulturowych od tych, z których wywodzi się badacz, są nieustannie *definiującym znakiem dyscypliny, jaką jest antropologia* (Rabinow 2010b: 13). Często, zwłaszcza dla młodych antropologów przybierają one charakter niemal kultu (Barley 1997: 8) i stają się warunkiem koniecznym do tego, aby zostać pełnoprawnym antropologiem (Rabinow 2010b: 13).

Jadąc na badania do Rumunii, moje wizje na temat ich prowadzenia nie były konstruktem powstałym w oparciu o antropologiczne lektury. Wręcz przeciwnie, ich wyobrazenie było silnie zakotwiczone w doświadczeniach moich pierwszych samodzielnie prowadzonych badaniach terenowych, o których wcześniej już wspominałem, prowadzonych w wiosce Karpat'ske. Były one dla mnie swoistym *rite de passage* pozwalającym zasmakować terenowego chleba. Jego konsumpcji w trakcie badań nierzadko towarzyszył gorzki smak tęsknoty, zapijany ohydny karpackim samogonem z cukru i drożdży. Z perspektywy kilku lat owe doświadczenia z Karpat'skiego wspominam z sentymentem i nostalgią. Związane jest to zapewne z tym, że z czasem po zakończeniu badań nastąpiły procesy, które w pewnym stopniu doprowadziły do wyidealizowania przeżytych doświadczeń i zatarcia negatywnych wspomnień. W ten sposób zbudowałem sobie wyobrazenie, w myśl którego badania terenowe, choć chwilami związane są z niedogodnościami natury psychicznej, są generalnie ciekawym i pozytywnym doświadczeniem. Doświadczeniem, w ramach którego, dzięki mojej otwartej na innych osobowości, bez większych oporów można było wchodzić w ciekawe interakcje z mieszkańcami wioski. Często w sposób dość spontaniczny i przypadkowy znajdować się w centrum intrygujących wydarzeń i rozmów. Wreszcie niemalże na każdym kroku można było bezproblemowo poznać kolejne osoby i swobodnie z nimi rozmawiać na wszelkie tematy. Z ideą badań terenowych jako praktyki raczej nie generującej większych problemów, wyruszyłem do Maramureszu. Tamtejsza rzeczywistość okazała się jednak w znaczny sposób odbiegać od wstępnych naiwnych założeń i wyobrażeń. Przez długi czas próbując „wejść” w teren nie zdawałem sobie sprawy, że towarzyszy mi idea badań terenowych wytworzona

w oparciu o minione doświadczenia, która jednak nie znalazła zastosowania w nowym kontekście i okolicznościach.

Reasumując, moje wyobrażenia na temat grupy i badań, tak mocno zakorzenione w minionych doświadczeniach, i stale towarzyszące mi w maramureskiej rzeczywistości, określiłem „ciężarem” *minionych doświadczeń*, w głównej mierze dlatego, że oba konstrukty stale towarzyszyły mi w trakcie prowadzonych badań. W Rumunii bardzo często zadawałem sobie wiele pytań w rodzaju *A dlaczego nie robią tego tak, jak Ukraińcy w Polsce?*, *Dlaczego nie w tym punkcie nie dostrzegają problemu, nie jak znana mi grupa w Białym Borze?*, czy w końcu *Dlaczego nie mogę „wejść” w teren i się przełamać, nie tak jak w Karpacim*. Ich nieustanne pojawianie się, a tym samym odwoływanie się do tego, co znałem z przeszłości, chwilami stawało się przytłaczającym „ciężarem”, nierzadko wywołującymi uczucie frustracji i złości. Skoro, jak zakładałem wówczas w sposób nie do końca uświadomiony, wiedziałem do kogo jadę i czego mogę oczekiwać od badań terenowych, to tym bardziej zaskakująca była dla mnie stała obecność przeświadczenia o niemożliwości „wejścia” w teren i nawiązania bliższych interakcji, czy istnienie problemów z dostrzeganiem oczekiwanej przeze mnie „ukraińskości”. Uważam jednak, że bez doświadczeń wyniesionych z przeszłości, bez owego „ciężaru”, moja obecność w terenie, sposób patrzenia na interesującą mnie grupę byłyby znacznie uboższe. Co ważne, dzięki ich obecności prezentowany obraz i analiza grupy nabrały innej jakości, innego wymiaru. W moim przekonaniu „ciężar” *minionych doświadczeń* towarzyszący mi w terenie, po powrocie z niego stał się „ciężarem” pozornym, czy wręcz elementem wzbogacającym pracę i pomagającym dodatkowo „zagęścić” opis grup. Wyobrażenia zbudowane w oparciu o minione doświadczenia w gruncie rzeczy umożliwiły mi dostrzeżenie różnic, wokół których zachodził proces budowania antropologicznej wiedzy.

5. Budowanie relacji społecznych w terenie

Jak wspomniałem powyżej, jadąc do Rumunii miałem pewne wyobrażenie badań terenowych. Zakładałem, że między innymi dzięki mojej osobowości, kontaktowości budowanie relacji z członkami grupy będzie przebiegało w sposób nieodbiegający od tego, z czym miałem do czynienia w Karpat’skim. W rzeczywistości moje przekonanie i

pewność siebie szybko zaczęły ulegać dekonstruowaniu. Nie sposób w tej pracy omówić całego procesu „wchodzenia” w społeczność i problemów z nim związanych. Chciałbym jednak skupić się na kilku wybranych elementach ukazujących złożoność mojej obecności w terenie, budowaniu relacji i wchodzenia w interakcje.

Na początku badań wierzyłem, że zamieszkanie wspólnie z tamtejszą rodziną pozwoli mi na łatwy dostęp do ich świata. Da sposobność na częste rozmowy, obserwację codzienności i uczestnictwo w niej, a co więcej pozwoli dzięki ich powszednim interakcjom z kręgiem krewniaczym i sąsiadami na tworzenie siatki znajomych pomocnych w rozwijaniu i prowadzeniu badań. Okazało się jednak, że była to w pewnym stopniu naiwna idea. O ile w obu miejscowościach „wspólnota” stołu dzielonego z obiema rodzinami rzeczywiście dawała w miarę szerokie możliwości do obserwacji, o tyle jednak rodziny, a zwłaszcza ta z Repedea stosowały pewne mechanizmy obronne przed moim ciekawskim uchem i wzrokiem pozwalające im na zachowanie choć części swej prywatności.

Wspominałem już, że Pani Kateryna wraz z mężem od kilku lat wynajmowali część swoich pokoi z przeznaczeniem dla turystów. Sytuacje, w których ktoś obcy kręci się u nich w domu, zasiada wraz z nimi do posiłków, nie była dla nich niczym nowym. Sądzę, że właśnie te doświadczenia z grupami turystów nauczyły ich obchodzenia się z nimi i chronienia swej prywatności przed ich ciekawością, a mi przypisały status turysty. J. Boissevain (2006) określa turystów mianem „*istotnie obcych*”, którzy w pogodni za wszelkiego rodzaju atrakcjami turystycznymi, poszukiwaniem „autentycznych” obyczajów i kultury autochtonów nierzadko przekraczają dopuszczalne granice. Goszczące społeczności, choć często zależne ekonomicznie od przyjezdnych, nie pozostają jednak bezbronne i bierne. Wprowadzają one w życie strategie obronne i uprzykrzające życie turystów polegające na skrytych działaniach skierowanych przeciwko nim, ukrywaniu, wykluczaniu czy w końcu agresji zwróconym przeciwko „*istotnie obcym*”. Uważam, że w pewnym stopniu z podobnymi praktykami miałem do czynienia w domu Pani Kateryny.

Działalność nakierowana na goszczenie i oprowadzanie po najbliższej okolicy turystów była ważnym elementem ekonomicznym dla moich gospodarzy. Choć należeli oni do nielicznych rodzin, w których oboje małżonków mogło cieszyć się stałą pracą w obrębie miejscowości, to jednak turystyczny biznes, jak twierdziła Pani Kateryna, pozwolił im w dużej mierze na sfinansowanie budowy nowego domu. Siłą rzeczy ja

również byłem traktowany jak turysta, który w jakimś tam stopniu zasilął budżet domowy. Co prawda długi okres mojej obecności w ich przestrzeni domowej doprowadził do tego, że w pewnym stopniu „nauczyliśmy się” siebie nawiązując pewną nić zażyłości, niemniej jednak do ostatnich dni mojego pobytu w naszych relacjach istniała wyraźna granica, której pani Kateryna nigdy nie pozwoliła mi przekroczyć, wykluczając mnie z pewnych sfer jej rodzinnego życia. Owszem spędziliśmy wiele godzin na wspólnych rozmowach poruszając ogrom zagadnień. Nierzadko rozmowy z nią odkrywały przede mną inne znaczenia zachowań i praktyk wioskowej społeczności. To także ona starała się kierować moje kroki do kolejnych rozmówców. Jednakże życie jej rodziny w znacznym stopniu pozostawało skrywanym i chronionym aspektem jej codzienności. Pani Kateryna pochodząca z dość licznej rodziny (posiadała szóstkę rodzeństwa – przy czym pięcioro z nich stale zamieszkiwało w Repedea w bliskim sąsiedztwie) pozostawała z nimi w bardzo bliskich relacjach. Jedną z jej codziennych praktyk nakierowanych na rodzinę były odwiedziny domu rodziców. Oczywiście rodzeństwo i jej matka odwiedzali ją także u niej w domu, ale dom rodzinny był dla nich głównym miejscem powszednich spotkań. Niemal od początku marzyłem, aby brać w nich udział i móc dotykać sfer, które zaprzatają głowy tutejszym mieszkańcom, jednak przez te kilkadziesiąt dni mojego mieszkania u nich nigdy nie zaproponowała, abym się z nią tam wybrał. Owszem poznałem praktycznie całą jej rodzinę, wchodząc nawet z niektórymi krewnymi w bliższe interakcje. Rozmowy mogłem prowadzić jednak u niej w domu lub gdzieś na terenie miejscowości. Dom jej rodziców pozostał „niezdobyta” twierdzą, ukrytą przestrzenią, z której, zapewne z racji swego statusu „obcego”, zostałem wykluczony. Któregoś razu próbując znaleźć kogoś z kim mógłbym przeprowadzić wywiad, zagadnąłem ją nawet czy nie mógłbym odwiedzić jej ojca. W sposób wyraźny dała mi jednak do zrozumienia, że nie jest to dobry pomysł i powinienem poszukać gdzie indziej. Potwierdzeniem tego, że dom rodziców nie był przestrzenią dla „obcych”, a wręcz obszarem chronionym przed nimi, była także sytuacja zaobserwowana przeze mnie w trakcie Świąt Wielkanocnych w 2010 roku. Na okres świąt do Repedea przyjechała najmłodsza z siostr pani Kateryny – Marianna pracująca w Sighetu Marmatiei jako pielęgniarka. Wraz z nią przyjechał także jej chłopak Vasile. Okazało się jednak, że jej towarzysz został umieszczony w domu moich gospodarzy, przestrzeni z przypisania „otwartej” na obcych. Razem z nami spożywał świąteczne śniadanie i spędził świąteczne dni. Był to jego pierwszy pobyt w Repedea i

jak twierdził w rozmowach ze mną bardzo mu się tu spodobało i chciałby zajeżdzać częściej. Kilka dni po świętach, gdy rozmawiałem z panią Kateryną na jego temat i wspomniałem o jego zachwycie ich miejscowością i woli częstszego pojawiania się tu, skwitowała to w prosty sposób. *Co tydzień to będzie mógł tu przyjeżdżać, jak już będzie w rodzinie, a teraz to może zaglądać jedynie od święta*. Oczywiście nasze statusy były odmienne – ja byłem dla nich głównie turystą, a on potencjalnym członkiem rodziny, niemniej jednak obaj byliśmy obcymi niedopuszczonymi do centralnej przestrzeni rodzinnej.

Innym wymiarem bycia turystą w oczach moich gospodarzy w Repedea był aspekt kulinarny. Korzystając z noclegu w „pakiecie” miałem zagwarantowane pełne wyżywienie, to znaczy gospodyni zawsze dbała o to, bym spożył co najmniej trzy posiłki. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że codzienne trzy posiłki obowiązywały tylko mnie. Pozostali domownicy, gospodarze i ich córka, żywili się o różnych porach i w różnych ilościach. Dla pani Marianny priorytetem było to, abym przypadkiem nie chodził głodny, choć o tym nie mogło być mowy. W dniach gdy z racji innych zajęć nie mogła osobiście przygotować mi obiadu, czyniła to z pomocą siostry lub matki. Nie dopuszczała nawet do sytuacji, abym samodzielnie mógł sobie odgrzać wcześniej przygotowany posiłek. Taki stan rzeczy spowodował, że przez cały pobyt w Repedea czułem się niejako pod presją rygoru żywieniowego narzuconego przez gospodynię. Nie pomagały zapewnienia, że nie potrzebuję dwudaniowego obiadu, sama zupa obficie podbita śmietaną i gotowana na mięsie była wystarczająco sycąca. Moje próby obrócenia w żart, funkcjonującej kulinarnej presji, że po pobycie u nich, wróci mnie do domu kilka kilogramów więcej, przyjmowane były z uśmiechem, ale jednak kwitowane tym, że ona wie, jak się je w Polsce, bo w końcu miała do czynienia z turystami z naszego kraju.

Aspekt kulinarny uświadomił mi także, że jako jej gość – turysta, ktoś obcy z zewnątrz byłem nieustannie pod ścisłą obserwacją, a moja osoba była zapewne przedmiotem wielu rozmów. W kilku sytuacjach miałem sposobność usłyszeć jak moja gospodyni opowiadała innym, co *jej Polakowi* smakuje, a czego nie lubi. W ten sposób cała jej rodzina i część znajomych dowiedziała się, że nie przepadam za *mămăliga*⁴⁵, a że smakiem zajadam się gołąbkami.

⁴⁵ *Mămăliga* – jest określana tradycyjnym daniem kuchni rumuńskiej. Sporządzana z mąki lub kaszy kukurydzianej. Znana nie tylko w Rumunii, ale także na Węgrzech, Słowacji, Ukrainie. Znana także w

„Wspólnota” stołu w Remeti miała nieco inne oblicze. Jak już wspominałem, samo znalezienie zakwaterowania w tej miejscowości nie było sprawą łatwą do zorganizowania. Ostatecznie jednak moje starania zwieńczone zostały sukcesem. Trafiłem do rodziny Iwana i Sorin. Moi gospodarze nigdy wcześniej nie mieli do czynienia z sytuacją, w której ktoś zupełnie obcy wkraczał w ich domowe zacisze. Proces wzajemnego osvajania się musiał nieco potrwać. W przypadku zamieszkania u tej rodziny nie mogę jednak za wiele powiedzieć na temat ich strategii w niedopuszczaniu mnie do sfery prywatnej. Problemy związane z przyzwyczajaniem się do nowej sytuacji znajdowały się raczej po mojej stronie. Decydując się na zamieszkanie u nich nie byłem przygotowany na to, że przyjdzie mi dzielić przestrzeń z ludźmi określającymi siebie mianem Chrześcijan Dnia Siódmego (ChDS) i żyjących według pewnych ściśle określonych norm, zasad, które z mojego punktu widzenia były dość restrykcyjne i konserwatywne. Przymuszony sytuacją starałem się dostosować do zaistniałego kontekstu. Na początku jednak nie było to łatwe.

Niemal od pierwszych chwil pojawiały się w naszych kontaktach rozmowy o religii, wierze i jej zasadach. Czułem, że mój gospodarz próbuje mnie nawracać, na szczęście nie czynił tego w sposób napastliwy. Dla mnie jako dla osoby wierzącej była to sytuacja tworząca rodzaj dyskomfortu psychicznego. Nieprzyzwyczajony, czy wręcz nienauczony rozmów o wierze, w sytuacji, w której poddano mnie, przynajmniej w pewnym stopniu, zabiegom nawracania, czułem się niepewnie. Przez pierwsze dni, jesiennego pobytu w 2009 roku, pojawiały się myśli, czy z racji obaw o fundamenty mojej wiary nie powinienem przypadkiem zrezygnować z mieszkania u tej rodziny. Owe dylematy pojawiały się także przy okazji moich pierwszych spotkań modlitewnych w ich zborze wiosną 2010 roku. Ostatecznie jednak zaadoptowałem się do opisanej sytuacji i z czasem moje rozterki i obawy zniknęły.

Mimo wszystko mieszkanie z rodziną należącą do ChDS generowało także inne problemy. Z racji obowiązujących w ich wspólnocie zasad czułem się zobligowany do ich pełnego poszanowania. Doprowadzało to do tego, że nałożyłem na siebie samoograniczenie polegające na niemal całkowitym zakazie spożywania alkoholu. Nie byłoby to nic trudnego, gdyby nie fakt, że alkohol pojawiał się przy okazji spotkań z innymi mieszkańcami wioski. W pewnych kontekstach wspólnotowe spożywanie

Polsce, funkcjonująca czasem pod nazwą kuleszy. Może być spożywana jako danie główne lub jako dodatek.

alkoholu pozwalało mi na prowadzenie pogłębionych rozmów i obserwacji. Z czasem jednak, dostrzegając „atuty” tego typu spotkań zakrapianych napojami procentowymi, nastąpiło wewnętrzne przełamanie. Nigdy jednak nie pozwoliłem sobie na wypicie nadmiernej ilości, która mogłaby mnie postawić w niezręcznej sytuacji wobec moich gospodarzy. Gdyby nie zasady moich gospodarzy, ten aspekt terenowych doświadczeń wyglądałby nieco inaczej.

Na szczęście mieszkanie u rodziny Petreckich nie wiązało się jedynie z ograniczeniami. Dzięki zaistnieniu w ich przestrzeni życiowej udało mi nawiązać kilka znajomości z innymi członkami ChDS. Dało mi to także sposobność do kilkukrotnego uczestnictwa w ich spotkaniach modlitewnych, które okazały się dość owocnymi dla obserwacji natury językowej. Pan Iwan, pracujący w tamtym czasie w jedynym zakładzie przemysłowym w tej miejscowości, był nie tylko intrygującym rozmówcą na tematy religijne. Dzielenie wspólnej przestrzeni domowej, a zwłaszcza tej przy stole, tworzyło okazję do poruszania wielu innych zagadnień związanych z obserwowaną rzeczywistością społeczną Remeți.

Budowanie relacji z członkami społeczności w terenie okazało się zagadnieniem nie tak łatwym do realizacji, jak oczekiwałem. Zapewne na taki stan rzeczy składało się kilka czynników, w tym także już omówione wcześniej, emocje, wyobrażenia czy problemy językowe. Wśród innych wymieniłbym także skrytość mieszkańców obu miejscowości objawiającą się w niełatwym nawiązywaniu bliższych z nimi relacji. Co prawda mieszkanie u rodzin w Repedea i Remeți dawało mi pewne możliwości w poznawaniu kolejnych osób, ale owe zasoby były dość ograniczone, skoncentrowane wokół najbliższych sąsiadów, rodziny (Repedea) lub *braci w wierze* (Remeți). Zakładałem natomiast, choć nie do końca chyba słusznie, że do realizacji projektu potrzebna mi była rozbudowana siatka kontaktów z ludźmi z różnych części wiosek, pochodzących z różnych środowisk.

Metoda kuli śnieżnej, często wykorzystywana w badaniach terenowych, nie do końca była efektywna i sprawdziła się częściowo jedynie w przypadku środowisk elitarnych. Kontakty ze środowiskiem osób zaangażowanych w działalność etniczną nie były trudne. Najczęściej jeden działacz kierował mnie do następnego lub podawał kilka nazwisk z numerami telefonów swoich przyjaciół. W zdecydowanej większości, z wyjątkiem jednego księdza prawosławnego, osoby te chętnie umawiały się ze mną na wywiady. Zazwyczaj same mnie informowały i zapraszały na różnego rodzaju święta i

festiwale organizowane przez nich. W ich trakcie kilkakrotnie działacze podkreślali z niekrytą dumą, że na sali wśród zgromadzonych znajduje się gość z Polski. Słowem budowanie relacji z elitami ukraińskimi przebiegało dość łatwo, choć od czasu do czasu pojawiały się pewne problemy. Niektórzy z działaczy przy okazji naszych rozmów próbowali „sygnalizować” o czym powinienem pisać, a o jakich aspektach lepiej bym nie wspominał. Jeden z nich sugerował nawet, że pisząc pracę powinienem próbować postawić się w ich sytuacji, a powstała rozprawa nie powinna postawić ich w niekorzystnym świetle między innymi wobec państwa rumuńskiego. Mogę jedynie przypuszczać, że niektórzy z moich rozmówców mieli świadomość, że moje terenowe badania mogą pociągnąć za sobą *odslanianie intymnych praktyk, jakie kryją się za retoryką uroczystych zapewnień...* (Herzfeld 2004: 21).

Z czasem minęła jednak początkowa „pozorna” otwartość głównego działacza ukraińskiej organizacji z Rona de Sus. Nie było to zaskakujące, gdyż ... *ci, których autorytet mógłby zostać podważony w wyniku ujawnienia takich rewelacji, niechętnie przystają na to, by stać się przedmiotem badań antropologicznych* (Herzfeld 2004: 22). W ten sposób jesienią 2010 roku jego nastawienie do mnie uległo diametralnej zmianie. O ile wcześniej zawsze witał mnie wręcz z przesadną sympatią, o tyle wówczas zaczął mnie traktować dość oschle, bez wdawania się w jakieś rozmowy. Zastyszana u działaczy ukraińskiej organizacji niższego szczebla *plotka* mówiła, że ów działacz niby to usłyszał moje niepocholebne opinie na temat jego organizacji. Przypuszczam jednak, że problem tkwił gdzie indziej. Znając ogólnie mój cel pobytu w Maramureszu prawdopodobnie sądził, że interesując się Ukraińcami z tej części Rumunii skupię się w swoich badaniach na warstwie obrzędowej, etnograficznej. Gdy jednak zaczęły docierać do niego sygnały z terenu, że w swoich rozmowach poruszam tematy związane z działalnością jego organizacji, dopytując się o ich rzeczywistą obecność w życiu ukraińskich mieszkańców Maramureszu, to mógł to odebrać jako moją nieuzasadnioną ciekawość i wtrącanie się w sprawy elit. Dał zresztą temu wyraz w grudniu 2010 roku, kiedy podczas spotkania z ukraińskim deputowanym do rumuńskiego parlamentu pytał wprost, po co się interesuję działalnością jego organizacji skoro piszę pracę o Ukraińcach w Maramureszu.

Pewnego rodzaju problemy sprawiło mi dotarcie do osób zaangażowanych na rzecz idei rusińskiej. Kłopoty związane były nie tyle z ich niechęcią, co z ich ograniczoną obecnością w maramureskim kontekście. Ostatecznie udało mi się

przeprowadzić wywiady „jedynie” z pięcioma osobami z tego środowiska, w tym tylko trzema z Maramureszu mieszkającymi w chwili prowadzenia badań w Maramureszu.

Przystępując do badań zakładałem jednak, że środowiska elitarne będą tylko jednym z kilku interesujących mnie środowisk. Do badań potrzebowałem także osób niezwiązanych z tymi grupami, a będących reprezentantami także innych.

Czerpiąc z minionych doświadczeń byłem przekonany, że dostęp do ludzi spoza elit nie będzie generował większych kłopotów. Wierzyłem, że wystarczy wyjść z odpowiednim nastawieniem, z zawieszonym na ramieniu aparatem fotograficznym, pokręcić się po wiosce, a informatorzy będą sami się trafiać. Byłem przekonany, że zaistnienie w wioskowej sferze plotek i opowieści pomoże mi w budowaniu relacji. W tym celu na przykład starałem się pojawiać w miejscach i okolicznościach, w których miałem szansę wzbudzać zainteresowanie. W ten sposób moje strategie „wchodzenia w teren” prowadziły mnie do cerkwi, protestanckich zborów, na targ w Poienile de Sub Munte, słowem w możliwie wszelkie miejsca, gdzie zgromadzeni ludzie mogli mnie zaczepić dając mi w ten sposób sposobność do nawiązania znajomości i rozwijania ich w późniejszym czasie. Okazało się jednak, że moje zabiegi rzadko przynosiły oczekiwany rezultat. O ile w kontekście uczestnictwa w cerkiewnych nabożeństwach i spacerów wśród targowych straganów moje poczucie „obcości” było bardzo wyraźne, potęgowane dziesiątkami ciekawskich spojrzeń i wygłaszanych za moimi plecami komentarzy na mój temat, to moje działania nie przekładały się w sposób wyraźny na poznawanie kolejnych osób. Fiasko odnosiły działania polegające na wędrowaniu po wiosce, kłanianiu się każdej napotkanej osobie i liczeniu na to, że ciekawość ludzka sama popchnie zainteresowanego do rozmowy ze mną. Owszem ludzie odpowiadali na pozdrowienia, ale nic poza tym. Jedynie znikomy ułamek tak spotykanych ludzi zaczepiał mnie i nawiązywał rozmowę, dopytując się o, to kim jestem. Z czasem ludzie z najbliższego sąsiedztwa, czy danej części miejscowości zaczynali mnie kojarzyć, ale nie przekładało się to nawiązywanie nowych znajomości. Często miały miejsce takie sytuacje, że mijając jakąś grupkę osób, słyszałem tuż za moimi plecami pytania na mój temat w rodzaju *Od kogo on?, Co tu robi? U kogo mieszka?*. Prawie nigdy jednak ich ciekawość nie była kierowana bezpośrednio do mnie, a odpowiedzi szukali między sobą.

Ten typ strategii w „kolekcjonowaniu” potencjalnych rozmówców sprawdzał się jedynie w kontekście wędrówek po górskich przysiółkach Repedea i Poienile de Sub Munte. W tych niewielkich osadach znajdujących się na uboczu, często w oddaleniu,

godziny – półtora marszu pod górę, od wioskowych centrów, obcy człowiek, wędrujący z aparatem fotograficznym wzbudzał dużą ciekawość i zainteresowanie mieszkańców. Przekładało się to na stosunkową łatwość w zawieraniu znajomości, czasem pogłębianych podczas kolejnych wizyt.

Podjmowałem także liczne próby zaistnienia w przestrzeni tamtejszych barów. W obu miejscowościach były to miejsca głównie męskich spotkań, skupiające o każdej porze dnia sympatyków piwa i automatów do gier hazardowych. Okazało się jednak, że tego typu strategia, podobnie jak wcześniej wspomniana, przynosiła ograniczone rezultaty. Bardzo rzadko ludzie w barze przesiadywali w pojedynkę, a zebrani w większej grupie nie mieli potrzeby zaczepiania obcego. Przesiadywanie w barze sprawdziło się raptem w kilku sytuacjach.

Mimo wszystko wszelkie podejmowane przeze mnie działania z czasem przynosiły rezultaty, gdyż udało mi się zbudować siatkę kontaktów. Problemem, z którym sobie jednak nie poradziłem, było budowanie relacji z tamtejszą młodzieżą. Owszem udało mi się porozmawiać z kilkoma młodymi ludźmi, ale w praktyce w żadnym przypadku nie udało mi się nawiązać takich stosunków, o których mógłbym powiedzieć, że potencjalnie mogłyby się rozwinąć w dobrą znajomość czy przyjaźń. Być może problem z wejściem w środowisko młodzieży był związany z brakiem „odźwiernego”, który wprowadziłby mnie do grupy. Możliwe, że przeszkodą był także używany w trakcie badań standard języka ukraińskiego. W kilku przygodnych sytuacjach, polegających na podwożeniu młodych ludzi na stopa, miałem wrażenie, że moje komunikaty artykułowane we wspomnianym języku były zrozumiałe dla moich rozmówców w dość ograniczonym wymiarze. Być może przeszkodą był mój status, mężczyzny żonatego z dzieckiem, badacza z uniwersytetu w Polsce. Niewykluczone również, że sam, z przyczyn związanych z emocjonalnymi huśtawkami i frustracjami, nie potrafiłem się odpowiednio otworzyć na budowanie takich stosunków.

Podsumowując, stwierdzam, że budowanie siatki kontaktów z osobami gotowymi do rozmów ze mną, choć było to kwestią kluczową dla prowadzenia badań, okazało się procesem żmudnym, chwilami przyprawiającym niemal o stany depresyjne. Wynikało to po części z mojego nastawienia i wyobrażenia, jakoby wystarczy być kimś wyraźnie obcym, z zawieszonym na ramieniu aparatem, a ludzie będą już sami mnie zaczepiać i zapraszać do rozmów. To co zadziało w 2006 roku, w kontekście Maramureszu sprawdziło się w sposób ograniczony.

Badania terenowe (...) zawsze były kamieniem węgielnym antropologii (Herzfeld 2004: 25). Dla mnie są one swoistą mieszanką czynników i ograniczeń generowanych przez sposoby obchodzenia się z „innym” pojawiających się zarówno ze strony przyjmującej grupy w stosunku do badacza jak i w kierunku odwrotnym. Nasze bycie w terenie, nie różni się tak bardzo od bycia w „normalnej” rzeczywistości, bo przecież na proces budowania wiedzy mają wpływ nasze emocje, doświadczenia, wyobrażenia, nasza osobowość. Moje bycie „tam” różni się od bycia „tu” jedynie tym, że mechanizmy istniejące i funkcjonujące w doskonale znanych kontekstach życia codziennego stają się „tam” w zderzeniu z otaczającą „obcością” przyczynkiem do autorefleksji, do głębszego zastanowienia się nad sposobami także mojego patrzenia na świat i funkcjonowania w nim. *Słowem w terenie jedyne trudne, ale i podstawowe narzędzie poznania, to my sami, nasza nieuświadomiona i wyobrażona tożsamość, zachowania z „naszej” kultury. I to właśnie podlega stopniowej „dekonstrukcji”* (Chwieduk 2007: 34), pozwalającej nam na budowanie wiedzy o kulturze interesujących nas ludzi.

Rozdział II: O zmieniających się kontekstach politycznych

Dla pełniejszego zrozumienia problematyki związanej ze współczesną tożsamością ukraińskiej mniejszości narodowej z Maramureszu konieczne, jak sądzę, jest przynajmniej częściowe poznanie procesów historycznych jakie dotykały tę społeczność od XIX wieku. Przez ostanie ponad dwa stulecia obszar zamieszkały przez badaną przeze mnie grupę zmieniał kilkakrotnie swoją państwową przynależność. Zmieniające się centra władzy przynosiły różne możliwości i ograniczenia związane z funkcjonowaniem grup odmiennych kulturowo w stosunku do narodu państwowego. Pamiętać należy, że również obecna polityka wobec ukraińskiej mniejszości żyjącej w Rumunii jest związana z ogólnorumuńską polityką wobec wszystkich mniejszości narodowych i etnicznych zamieszkujących to państwo.

Celem jaki sobie stawiam w prezentowanym rozdziale jest próba syntetycznego ukazania historycznego tła i współczesnej sytuacji społeczno-politycznej wpływających na kształtowanie się i obecną sytuację ukraińskiej społeczności z Maramureszu. Uważam, że zmieniające się konteksty polityczne tworzyły, przynajmniej w części, ramy do rozwijania się ukraińskiej tożsamości. Choć podnoszone są głosy uważające, że tożsamość grupy ukształtowała się dzięki geograficznej izolacji, wynikającej głównie z górskiego ukształtowania terenu (Марочій 2004, Купеляк 2001), to twierdzę jednak, że kulturowe oblicza społeczności Maramureszu, czy szerzej mówiąc Rusi Karpackiej, zarówno w przeszłości jak i obecnie kształtowane są nie tylko poprzez swoje zanurzenie w lokalności, ale także poprzez związki z szerszym, ponadlokalnym otoczeniem, oddziaływującym na maramureski świat. Niewolno zapominać, że tożsamości etniczne nie są kształtowane poprzez izolację, a właśnie poprzez kontakty i relacje z środowiskami zewnętrznymi i "obcymi" (Eriksen 1993). Przestrzeń społeczna ukraińskiej mniejszości narodowej z Maramureszu nigdy nie był samotną wyspą na bezkresnym morzu Karpat. Ludzie ci od zawsze wchodzili w interakcje ze światem „zewnętrznym”, spoza ich rodzinno-sąsiedzkiej lokalności. Oczywiście intensywność owych kontaktów zmieniła się na przestrzeni dziejów, ale w moim przekonaniu nie sposób mówić o izolacji grupy jako o czynniku ostatecznie determinującym tożsamość grupy. Uważny obserwator szybko jest w stanie uświadomić

sobie, że wiele ze zmieniających się praw i kontekstów historycznych miało wpływ na lokalne społeczności.

Ukraińska mniejszość od „zawsze” była przedmiotem określonych działań politycznych dominujących władz państwowych. Działo się to zarówno w przeszłości, gdy Maramuresz był komitatem wchodzącym w skład Królestwa Węgierskiego, jak i obecnie gdy znajduje się w granicach państwa rumuńskiego. Kulturowe oblicze grupy kształtowane było także poprzez kwestie ekonomiczne determinujące pewnego rodzaju działania gospodarcze, zmiany społeczne czy zachowania migracyjne. W ten sposób przedstawienie choć krótkiego tła historycznego, w którym na przestrzeni ostatnich stuleci przyszło żyć ukraińskiej grupie uważam za kwestię wartą przybliżenia.

W swoich studiach nad wpływem polityki i ekonomii na tożsamość interesującej mnie grupy cofam się jedynie do XIX w. Czynię tak, gdyż to właśnie od tego czasu daje się wyraźnie zauważyć rozwój nacjonalizmów w tym także w Europie Środkowo-Wschodniej (Hroch 2003, Gellner 2009, Hobsbawm 2010) dotyczących również lokalne światy w Maramureszu.

1. W państwie Węgrów

Maramuresz od średniowiecza znajdował się w węgierskim panowaniu, choć oblicza państwowej jurysdykcji na przestrzeni tych kilku wieków były zróżnicowane. XIX wiek przyniósł w Europie Środkowo-Wschodniej początek ruchów narodowych, które zaistniały także na obszarach administrowanych przez Węgrów, w tym również w Maramureszu. Nie zamierzam przedstawiać dokładnej sytuacji politycznej tego okresu, gdyż nie jest to moim celem. Swoją uwagę pragnę skoncentrować na kilku aspektach mających w moim przekonaniu wpływ na lokalne społeczności w Maramureszu i ich tożsamości.

Źródła węgierskiego nacjonalizmu, który odcisnął swe piętno także na Maramureszu, można upatrywać w relacjach węgiersko-habsburskich. Habsburskie próby mające na celu uczynienie z języka niemieckiego języka urzędowego obowiązującego w całym cesarstwie oraz starania zmierzające do centralizacji administracji, ograniczenia pańszczyzny, likwidacji ulg podatkowych dla węgierskich możnowładców, czynione na przełomie XVIII i XIX wieku, wywołały opór węgierskiej arystokracji (Anderson 1997: 105-106, Hroch 2003: 11). Wraz z przyjęciem uchwały

sejmu z 1832 roku język węgierski stał się jedynym językiem urzędowym używanym w administracji, sądach i Kościele na obszarze Królestwa Węgierskiego. Kilka lat później język węgierski skodyfikowano i uczyniono z niego język narodowy Węgrów (Hroch 2003: 13-14). Rozwój nacjonalizmu węgierskiego doprowadził jednak do zaognienia stosunków z innymi grupami etnicznymi zamieszkującymi Królestwo Węgierskie i Transylwanię, co dało o sobie znać wyraźnie w okresie Wiosny Ludów 1848-49 (Nozille 1997, Hroch 2003: 14). Rewolucja węgierska ostatecznie zakończyła się niepowodzeniem gdy na prośbę Wiednia doszło do interwencji armii rosyjskiej. Co ciekawej obecność tej ostatniej w państwie Habsburgów przyczyniła się wydatnie do rozwoju idei moskalofilskiej wśród ludności wschodniosłowiańskiej zamieszkującej Karpaty Wschodnie.

Niepowodzenie węgierskich marzeń rewolucyjnych z lat 1848-49 ziściło się w 1867 roku, gdy Węgrzy wykorzystali słabnącą pozycję Habsburgów i doprowadzili do ustanowienia dualistycznego państwa Austro-Węgier, w ramach którego uzyskali daleko idącą autonomię. W przeorganizowanym Cesarstwie władzę w węgierskiej części monarchii zaczęli sprawować Węgrzy (Hroch 2003: 14). O ile w pierwszych latach nowej monarchii mniejszości mogły korzystać z pełnych praw zapisanych w Prawie Narodów⁴⁶, o tyle sytuacja ta szybko uległa zmianie po 1875 roku wraz z dojściem do władzy hrabiego Tiszy. Nowy rząd zaczął propagować politykę madziaryzacji wobec niewęgierskich mieszkańców państwa upowszechniając język węgierski nie tylko w administracji i szkolnictwie, ale także w płaszczyźnie religijnej (Anderson 1997: 108, Felczak 1966: 281, Livezeanu 1995: 143-144).

W tym czasie Węgrzy, choć nie stanowili liczebnej większości na obszarze Rusi Karpackiej, to tworzyli swoistego rodzaju grupę dominującą w sensie politycznym, ekonomicznym i kulturowym (Jarnecki 2005: 101), a zaplanowana madziaryzacja dotknęła także elity rusińskiej, dla której język węgierskim stał się językiem awansu społecznego (Eberhardt 2011: 32) i intelektualnych debat prowadzonych na łamach czasopism węgierskojęzycznych. Węgierska polityka asymilacyjna doprowadziła również do likwidacji szeregu szkół ze wschodniosłowiańskim językiem nauczania. Ich

⁴⁶ Prawo Narodów to ustawa przyjęta przez rząd hrabiego Gyula Andrásyego w myśl, której wszystkie mniejszości zamieszkujące Królestwo Węgier mogły się cieszyć pełnią *wszelkich praw, jakich uprzednio domagały się, czy też mogły się domagać* (Anderson 1997: 108).

liczba została drastycznie zmniejszona z 353 działających w 1870 roku do 18 w 1910 roku (Kopyś 2005: 184-185)⁴⁷.

Problematyka etniczna w Królestwie Węgierskim wyraźnie pokrywała się także z kwestiami społecznymi i ekonomicznymi. W przeciwieństwie do Węgrów, pozostałe grupy etniczne zamieszkujące obszar Korony Świętego Stefana charakteryzowała zbliżona struktura społeczna. Waldenberg (2000: 89) podaje, że około połowy populacji poszczególnych grup stanowili chłopci, a dalsze 20-30% tworzyli robotnicy rolni. Grupy niewęgierskie w swej strukturze niemal nie posiadały warstw wielkich właścicieli ziemskich i mieszczańskiej. Związek problematyki etnicznej z kwestiami społecznymi sprzyjał temu, że relacje Węgrów z każdą z grup mniejszościowych układały się w zbliżony, zaogniony sposób.

Na tle całego Królestwa Węgierskiego, a nawet szerzej Cesarstwa, obszar Rusi Karpackiej w XIX wieku należał do najbardziej zacofanych obszarów pod względem ekonomicznym (Kopyś 2005, Jarnecki 2005). Wpływ na to miały czynniki geograficzne, przede wszystkim górzyste ukształtowanie terenu i stosunkowo słabe ziemie niesprzyjające rolnictwu, jak również wysoki stopień rozdrobnienia gospodarstw chłopskich (Michna 2004a: 53). Nie bez znaczenia pozostawał również fakt pewnego rodzaju peryferyjność tych obszarów względem reszty kraju (Kopyś 2005: 179)⁴⁸. Wschodniosłowiańscy mieszkańcy Rusi Karpackiej w zdecydowanej większości byli ludnością wiejską żyjącą głównie z rolnictwa, częściowo pasterstwa i gospodarki leśnej. Węgierski spis powszechny z 1910 roku podaje, że 93% Rusinów mieszkało na wsi, a według danych z 1919 roku niemal 90% Rusinów – Ukraińców żyło z rolnictwa, pasterstwa i gospodarki leśnej (Michna 2004a: 54, Kopyś 2005: 180). Zapóźnienie w stosunku do dominujących Węgrów, przejawiało się także w płaszczyźnie edukacji. Według danych podawanych przez Magocsię (Магочій 1994), jedynie 22%

⁴⁷ Jarnecki (2005: 104) opierając się na innych źródłach podaje nieco odmienne dane odnoszące się do liczby szkół. Według autora w 1874 roku na obszarze Rusi Karpackiej funkcjonowało 479 szkół używających lokalnych języków luźno powiązanych z językiem rosyjskim lub ukraińskim, albo lokalnym dialektem. W 1896 roku istniejących szkół było już tylko 23, a na początku XX wieku takie szkoły przestały już całkowicie istnieć. Nieco więcej było szkół dwujęzycznych, ale także wśród nich odnotowano silne tendencje spadkowe. O ile w 1896 roku funkcjonowało 225 tego typu szkół, to w 1914 roku pozostało już tylko 34.

⁴⁸ Pamiętać jednak należy, że nie była to jedyna część Austro-Węgier określana mianem obszaru zacofanego ekonomicznie i leżącego na peryferiach Cesarstwa (Por. Dabrowski 2005, Nemes 2012).

wschodniosłowiańskich mieszkańców Rusi Karpackiej nie było dotkniętych analfabetyzmem⁴⁹.

W ramach rusińskiej struktury społecznej w XIX wieku mówić można o funkcjonowaniu jedynie nielicznego środowiska inteligencji (Магочій 1994, Michna 2004a). Podobnie jak to miało miejsce w innych częściach Europy Środkowo-Wschodniej (Hroch 2003, Gellner 2009) także i tu na Rusi Karpackiej w początkowej fazie rozwoju idei narodowych ich krzewiciele wywodzili się przede wszystkim spośród duchowieństwa i ich rodzin (Kopyś 2005: 181). W porównaniu jednak do pozostałych środkowoeuropejskich ruchów narodotwórczych tego okresu, działania przedstawicieli Rusinów były niejako opóźnione w czasie. Źródeł takiego stanu rzeczy można upatrywać w silnej polityce asymilacyjnej ferowanej przez Budapeszt, ale także w problemach gospodarczych trapiących region (Kopyś 2005: 189). Strategia politycznego centrum w stosunku do mieszkańców karpackich dolin przejawiała się w procesie madziaryzacji i wypracowanej koncepcję narodowości Węgrorusinów (Ugrorusinów)⁵⁰, mających być jedynie przejściowym etapem na drodze ku pełnej madziaryzacji Rusinów (Michna 2004a: 57, 60). Polityka asymilacyjna uskuteczniانة przez Węgrów odnosiła znaczny sukces wśród lokalnych elit, dla których język i kultura węgierska były swoistą bramą do wyższego statusu społecznego (Kopyś 2005: 184-185).

Słabość lokalnych elit rusińskiego pochodzenia warunkowana była rozbiem tego środowiska na kilka grup opowiadających się za różnymi opcjami narodowymi. W konsekwencji i tak nieliczne środowisko etnicznych liderów podzielone było na opcję tak zwanych madziaronów sprzyjających polityce węgierskiej, ale również na grupę inteligencji tworzącej opcję staroruską, rusofilską, czy w końcu ukraińską. Staroruska gałąź elit funkcjonowała w połowie XIX wieku i głosiła wspólnotę narodową z całym kulturowym obszarem Rusi. Rusofile, określani także moskalofilami, z kolei zaczęli swą działalność od czasów Wiosny Ludów. To właśnie tę opcję wydatnie wzmocnił przemarsz armii rosyjskiej przez Karpaty Wschodnie (Магочій 1994, Michna 2004a: 58). Działacze skupieni w tym kręgu głosili narodową jedność mieszkańców Karpat Wschodnich z Rosjanami. Kolejnym elementem etnicznej układanki wśród inteligencji były środowiska sprzyjające idei ukraińskiej. Na obszarze dzisiejszego ukraińskiego

⁴⁹ Czeskie dane na ten temat z 1919 r. podawały, że 98% z Rusinów zamieszkujących obszary Rusi Karpackiej włączone do Czechosłowacji nie potrafiło pisać (Hora 1919: 14, za: Kopyś 2005: 180).

⁵⁰ Szerzej o różnych ideologiach narodowych funkcjonujących w XIX i XX wieku na interesującym mnie obszarze piszę w Rozdziale III.

Zakarpacia, rumuńskiego Maramureszu i słowackiej Preszowszczyzny opcja ta pojawiła się w połowie XIX wieku. W tym czasie nie była jednak na tyle silna, by przyciągnąć do siebie wielu zwolenników i dopiero pod koniec pod koniec I wojny światowej zaczęła odgrywać pewne znaczenie na ziemiach wchodzących w skład Królestwa Węgier (Michna 2004a: 59).

O ile kwestie związane z zagadnieniami narodowymi były głównie problemem rozpalającym głowy nielicznych elit (Магочії 1994), o tyle kwestie niedostatków ekonomicznych dotyczyły już niemal wszystkich Rusinów mieszkających w obrębie Królestwa Węgierskiego, w tym także wspomnianych elit (Kopyś 2005: 189). Choć w dobie monarchii dualistycznej można było odnotować znaczny rozwój gospodarczy Królestwa Węgier (Felczak 1996: 276-278, 283-284), to ekonomiczne prosperity w bardzo ograniczonym stopniu przekładało się na sytuację chłopów, w tym także Rusinów.

W 1910 roku 93% Rusinów żyjących na południowych stokach Karpat zamieszkiwało karpackie wioski, a prawie 90% całej rusińskiej populacji żyło z rolnictwa, wyrębu i górskiego wypasu (Магочії 1994: 15). Wskutek takiego układu struktury społecznej i gospodarki problemy natury ekonomicznej był bardzo wyraźne. Pogłębiające się ubóstwo (Kopyś 2005: 185) wschodniokarpackich społeczności przyczyniło się w II połowie XIX wieku i na początku XX wieku do masowej emigracji ludności tego obszaru, głównie Rusinów, do obu Ameryk. Według różnych szacunków z obszaru Rusi Karpackiej i sąsiedniej Łemkowszczyzny do 1914 roku mogło wyjechać nawet 100 tys. osób (Michna 2004a: 61)⁵¹, a według innych szacunków (Barana 1983: 259) z terenu Rusi Karpackiej migrować mogło nawet 30% ludności tego obszaru. Wyjazdy na tak wielką skalę nierzadko powodowały pustoszenie całych wiosek. Choć tylko w niektórych przypadkach były to wyjazdy na stałe, a część wyjeżdżających powracała po kilku latach w rodzinne strony, to masowe podróże za Atlantyk wpłynęły niekorzystnie na rusiński przyrost naturalny w stosunku do Węgrów. W 80% migrowali głównie młodzi robotnicy rolni i leśni nie posiadający własnej ziemi (Baran 1983). O tym, że w danej karpackiej miejscowości pozostawały głównie kobiety z dziećmi i starzy ludzie, lokalne władze dowiadywały się przy okazji poborów do armii, gdy wyraźnie zaczęło brakować rekrutów. O ile początkowo wyjeżdżali głównie mężczyźni

⁵¹ Błaski i cienie wielkiej migracji tego okresu ukazał ostatnio w reportażu historycznym M. Pollack (2011). Choć tytuł jego książki wskazuje na Galicję to na stronach lektury co rusz pojawiają się historie osób pochodzących z Królestwa Węgierskiego.

chcący jedynie zarobić w Ameryce pieniądze na zakup własnej ziemi, o tyle z czasem coraz częściej migrowały całe rodziny marzące o nowym życiu za Oceanem.

Masowa migracja z obszarów Królestwa Węgierskiego w początkowej fazie spotkała się z ciepłym przyjęciem wśród węgierskich elit politycznych, uważających, że odpływ rusińskiej ludności wpłynie korzystnie na stosunki liczbowe między Węgrami, a członkami mniejszości etnicznych. Z czasem jednak okazało się, że tak liczne wyjazdy wpływają niekorzystnie na i tak słabą lokalną gospodarkę, i przyczyniają się do pogłębienia kryzysu ekonomicznego. Podejmowano próby zahamowania zjawiska, ale ostatecznie pewne ograniczenia zostały nałożone jedynie na mężczyzn z niespełnionym obowiązkiem służby wojskowej. Należy jednak zaznaczyć, że tego typu działania prawdopodobnie zmniejszyły jedynie legalną emigrację, rozwijając natomiast nielegalny odpływ ludności (Baran 1983).

W 1897 roku w skutek memorandum grekokatolickiego biskupa z Mukaczewa Julija Fircaka, pogarszająca się sytuację ekonomiczną ludności rusińskiej na tle rozwijającej się gospodarki Królestwa Węgier zaczął dostrzegać rząd w Budapeszcie. W celu zanalizowania lokalnych warunków ekonomicznych i opracowania rozwiązań zaistniałej sytuacji rząd węgierski wysłał na rusińską prowincję Edwarda Egana⁵² (Baran 1983: 265). Działania budapesztańskiego wysłannika miały doprowadzić do polepszenia lokalnej ekonomii, a tym samym do osłabienia migracyjnych tendencji tak wyraźnych wśród Rusinów. Egan na podstawie swej pracy w terenie przedstawił analizę gospodarczego upadku tej części Królestwa Węgier. Winę upatrywał między innymi w źle przeprowadzonej reformie rolnej, niedostrzeganiu problemów chłopów w kręgach rządowych i wśród lokalnych właścicieli ziemskich, a także ogromnemu wpływowi ludności żydowskiej na lokalną gospodarkę. Próby reform na Rusi skończyły się wraz ze śmiercią irlandzkiego ekonomisty i do I wojny światowej sytuacja ekonomiczna regionu nadal pogarszała się (Kopyś 2005: 188, Магочій 1994: 48, Baran 1983: 266).

Wspomniana wyżej zamorska emigracja na tak masową skalę przyczyniła się do pewnych zmian społecznych na obszarze Rusi Karpackiej. Odpływ taniej siły roboczej doprowadził do niezahamowanego wzrostu płac dla robotników rolnych, a to w

⁵² Edward Egan (1851-1901) irlandzki ekonomista sprawujący w latach 1885-1901 funkcję rządowego komisarza na Rusi Karpackiej. Był inicjatorem tzw. Akcji na Przedgórzu mającej na celu upowszechnianie wśród chłopów wiedzy na temat nowoczesnych sposobów gospodarowania. Jego rozwojowe działania nie spotkały się z akceptacją wśród lokalnych węgierskich warstw, a sam Egan zginął w niewyjaśnionych okolicznościach (Kopyś 2005: 188).

konsekwencji doprowadziło do bankructwa wielu węgierskich właścicieli ziemskich (Baran 1983: 266-267). Powracający z Ameryki, według Barana stanowiący około 26% wyjeżdżających, przywozili z sobą ciężko wypracowany kapitał przeznaczany głównie na zakup ziemi, nierzadko wykupowanej od upadających gospodarstw węgierskich. Reemigranci powracali także z nowymi ideami o charakterze religijnym i narodowym, z którymi stykali się w amerykańskiej rzeczywistości. To tam za oceanem nierzadko po raz pierwszy spotykali się z środowiskami ukrainofilów i moskalofilów. Karpaccy przybysze z czasem włączali się w działalność różnego rodzaju kulturalnych towarzystw i bractwa, budując w ten sposób poczucie własnej tożsamości etnicznej (Marochii 1994: 45). Dodatkowo w skutek działań amerykańskiej hierarchii Kościoła Rzymskokatolickiego⁵³ wielu Rusinów zmieniło wyznanie z greckokatolickiego na prawosławie. W ten sposób Rusini powracający w rodzinne strony w Karpatach "przywozili" z sobą doświadczenia narodowo-religijne⁵⁴.

Upowszechnianie się na przełomie XIX i XX wieku idei moskalofilstwa i prawosławia na obszarach Rusi Karpackiej, w znacznym stopniu właśnie za sprawą powracających z Ameryki migrantów, zaczął napawać obawą węgierskie władze. Ich niepokój potęgował znaczny wzrost zainteresowania Moskwy tak zwanym „rosyjskim” osadnictwem na ziemiach Habsburgów, przejawiający się między innymi delegowaniem na obszary zamieszkałe przez Rusinów rosyjskich badaczy, misjonarzy i agitatorów oraz wsparciem materialnym kierowanym dla odradzającego się prawosławia. Również zaogniające się stosunki polityczne między oboma cesarstwami nie pozostawały bez wpływu na postrzeganie przez Węgrów wszelkich ruchów i organizacji związanych z prawosławiem i ideami moskalofilskimi, które bardzo szybko zaczęto traktować jako zagrożenie dla państwa węgierskiego. Ostatecznie odradzanie się prawosławia w Rusi Karpackiej doprowadziło do postawienia przed węgierskim sądem nowo nawróconych prawosławnych Rusinów. Największy rozgłos zyskał proces w Sighetu nad Cisą. W wyniku rozpraw sądowych z przełomu 1913 i 1914 roku, których oskarżono o zdradę

⁵³ Hierarcha Rzymskokatolickiego Kościoła w Stanach Zjednoczonych odmówił objęcia zwierzchnością greckokatolickich księży przybyłych z Europy, co poskutkowało tym, że wielu Rusinów w ramach protestu przeszło na prawosławie (Marochii 1994: 45).

⁵⁴ Prócz prawosławia z powracającymi najprawdopodobniej docierały także nurty protestanckie. Co prawda dotychczas nie natrafiłem w literaturze na informację potwierdzające moje przypuszczenia, niemniej jednak część z moich rozmówców w Maramureszu będących członkami Kościoła Zielonoświątkowców, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego czy Chrześcijan Dnia Siódmego twierdziła, że początek ich wspólnotom w maramureskim kontekście dały osoby powracające z Ameryki jeszcze w okresie międzywojennym.

państwa, jaką miało być przejście na prawosławie, dziewięćdziesiąt cztery osoby (w tym trzy kobiety) – prawosławnych Rusinów. Mimo protestów międzynarodowej społeczności sąd skazał trzydzieści dwie osoby na karę grzywny lub więzienia, od kilku miesięcy do czterech i pół roku (Marociń 1994: 45-46, Felczak 1966: 294).

Na początku XX wieku polityka asymilacyjna Budapesztu skierowana wobec mniejszości niewęgierskich jeszcze mocniej nasiliła się, a to za sprawą *Lex Apponyi* z 1907 roku. W myśl nowej ustawy madziaryzacyjnej wprowadzono przymusowe nauczanie języka węgierskiego we wszystkich typach szkół ludowych w granicach całego Królestwa Węgierskiego. W szkołach, gdzie węgierskie dzieci stanowiły połowę uczniów, język węgierski stawał się obowiązkowym językiem nauczania. Swoistego rodzaju dopełnieniem polityki asymilacyjnej wdrażanej w szkolnictwie przez Budapeszt były próby likwidacji szkolnictwa prywatnego jako jednej z ostatnich ostoji nauczania języków niewęgierskich. W 1909 roku wprowadzono także rozporządzenie nakazujące nauczanie religii jedynie w języku węgierskim (Felczak 1966: 292). Węgierscy nauczyciele mieli w stosunku do niewęgierskich uczniów nie tylko obowiązek dopilnowania ich edukacji, ale także uczynienia z nich Węgrów (Livezeanu 1995: 145). Część z mniejszości w dobie zaostrzającej się polityki asymilacyjnej szukała wsparcia w swojej grupie etnicznej żyjącej poza Węgrami. Taką strategię przyjęli Rumuni i Serbowie. Co więcej, przedstawiciele mniejszości niewęgierskich – Słowaków, Serbów i Rumunów, którzy zostali wybrani do parlamentu w 1906 roku stworzyli w nim Klub Narodowościowy, który stawiał sobie za cel walkę o prawa mniejszości (Felczak 1966: 293). Część Rusinów natomiast, jak już wspomniałem wyżej, znalazła poplecznika swoich narodowościowych interesów w Carskiej Rosji, co skończyło się sądowymi rozprawami dla podejrzanych o zdradę węgierskiego państwa.

Podsumowując, w przededniu I wojny światowej zagadnienia związane z tożsamością etniczną nie stanowiły dla ludności rusińskiej najbardziej palącej kwestii. Dobrze obrazują to słowa wspomnianego E. Egana *Dziś problem rusiński jest głównie problemem żołądka, a dopiero w drugiej kolejności kwestią narodowościową* (cyt. za: Kopyś 2005: 189). Działalność nielicznych i podzielonych elit w konfrontacji z madziaryzacyjną polityką Budapesztu i panującym lokalnie niedostatkami ekonomicznymi, w niewielkim stopniu przekładała się na konstruowanie poczucia tożsamości etnicznej zwykłych rusińskich mas ludowych.

2. România Mare

Kończąca się wojna światowa zwiastowała zmiany na europejskiej mapie politycznej. W październiku 1918 roku było już pewne, że Austro-Węgry i Niemcy będą stroną przegraną w tej wojnie. W ostatnich dniach października tegoż roku na ruinach upadłej monarchii Habsburgów zaczęły powstawać nowe państwa. Co prawda, nowo sformowane władze węgierskie próbowały utrzymać jedność terytorialną ziem Korony św. Stefana oferując grupom niewęgierskim projekt szerokiej autonomii, ale szybko okazało się, że były to działania daremne i nie mogące powstrzymać pragnień narodowej niezależności poszczególnych narodów.

Chęci zmiany swego losu pojawiły się także u liderów z Rusi Podkarpackiej. Niemal od razu dały o sobie znać jeszcze przedwojenne wewnętrzne podziały środowisk rusińskich elit. Wielogłos liderów przekładał się na ferowaną wizję dalszych losów tego obszaru. Środowiska skupione wokół Preszowa opowiadały się za przyłączeniem Rusi Podkarpackiej do nowo powstałej Czechosłowacji, działacze z Użhorodu i Mukaczewa pragnęli dalszej współpracy z Węgrami, elity skoncentrowane w Chuście dążyły do połączenia się z Zachodnioukraińską Republiką Ludową (ZURL) w Galicji Wschodniej. Ostatnie środowisko liderów z okolic Jasinii marzyło o pełnej niezależności Rusi Podkarpackiej⁵⁵. Interesującym epizodem burzliwego czasu ważenia się losów Rusi Podkarpaciej było powołanie do życia Republiki Huculskiej ze stolicą w Jasinii (Macek 1999, Береш, Горват 1998, Jarnecki 2013) dążącej do przyłączenia się do ZURL. Na przełomie 1918 i 1919 na pomoc Republice walczącej o swoje istnienie przybyły nieliczne oddziały Armii Halickiej. Ukraińskim oddziałom udało się nawet przejściowo opanować Sighetu, ale ostatecznie zostały one pokonane i rozbrojone przez armię rumuńską, a huculska „państwowość” skończyła się na początku czerwca 1919 roku⁵⁶.

Ostatecznie pokojowe rozmowy w Saint-Germain-en-Laye zakończone we wrześniu 1919 roku doprowadziły do ustalenia nowego porządku w tej części Europy

⁵⁵ Szczegółowy przebieg wydarzeń przełomu 1918 i 1919 roku na Rusi Podkarpackiej opisuje Magocsi (Магочій 1994: 57-66).

⁵⁶ Ukraińscy historycy (Береш, Горват 1998: 23) uważają, że epizod ten jest dowodem na to, iż Ukraińcy Maramureszu pragnęli budować wspólną ukraińską państwowość z ZURL. Trudno jednak się z tym zgodzić, gdyż w sprawy Republiki Huculskiej była zaangażowana tylko ludność Jasinii i okolicznych miejscowości, a nie całego Maramureszu. W dostępnych źródłach nie znajduję także informacji, aby w owe wydarzenia byli zaangażowani w jakikolwiek sposób mieszkańcy ukraińskich wiosek znajdujących się na południowym (rumuńskim) brzegu Cisy.

Środkowej. W myśl traktatów zatwierdzono rozbiór Królestwa Węgier, w tym także podział Rusi Podkarpackiej. Podział dotknął także dotychczasowych węgierski komitat Máramaros, którego większość, jak już wspominałem na wstępie, weszła w skład Czechosłowacji, a tylko niewielka część znajdująca się na lewym brzegu Cisy została włączona do Rumunii.

Rumunia na mocy traktatów pokojowych znacznie poszerzyła swój obszar, a w nowych granicach państwowych znalazły się wszystkie ziemie zamieszkiwane przez ludność rumuńskiego pochodzenia. Nowo pozyskane tereny Bukowiny, Besarabii, Transylwanii, Maramureszu i Crișany⁵⁷ obok ludności rumuńskiej zamieszkiwały licznie także inne grupy narodowe i etniczne, głównie Węgrzy, Niemcy, Ukraińcy i Żydzi. W konsekwencji Rumunia z przedwojennego stosunkowo jednorodnego etnicznie kraju stała się państwem wielonarodowym, w którym odsetek mniejszości stanowił około 30% populacji (Demel 1986: 359, Livezeanu 1995: 9). Tak znaczny procent obywateli o nierumuńskim pochodzeniu siłą rzeczy wprowadziły do rumuńskiej polityki wewnętrznej kwestie związane ze strategiami postępowania z mniejszościami (Horváth, Scacco 2001: 249). Prawa Węgrów, Niemców, Ukraińców i innych mniejszości narodowych zamieszkujących Rumunię tego okresu miał zabezpieczać Traktat o Ochronie Mniejszości, zwany Małym Traktatem Wersalskim, podpisany w Paryżu w grudniu 1919 roku (Livezeanu 1995: 180).

Przyłączenie, w myśl traktatów pokojowych, do Królestwa Rumunii wspomnianych ziem stało się swoistym urzeczywistnieniem politycznej koncepcji „Wielkiej Rumunii” – (rum. *România Mare*)⁵⁸. Wyraźne różnice regionalne i znaczny odsetek nierumuńskiej ludności w przyłączonych dzielnicach wymusiły na rumuńskich elitach politycznych zainicjowanie procesu nastawionego na konstruowanie jednorodnego i zunifikowanego narodu rumuńskiego. Siłą rzeczy obecność licznych mniejszości stała w opozycji do tego typu projektów (Livezeanu 1995). W międzywojennej Rumunii podział na Rumunów i mniejszości narodowe był mocno związany z podziałem strukturalnym mieszkańców wsi i miast. W konsekwencji linia etnicznych podziałów w wielu przypadkach stawała się dychotomią dzielącą

⁵⁷ W okresie międzywojennym Transylwanią zaczęto określać zarówno obszar historycznej Transylwanii jak i również Crișany i Maramureszu (Livezeanu 1995: 130).

⁵⁸ Rumuńska koncepcja polityczna rozwijana na przełomie XIX/XX wieku głosząca potrzebę zjednoczenia wszystkich ziem zamieszkałych przez etnos rumuński w granicach jednego państwa (Livezeanu 1995: 4)

społeczeństwo Wielkiej Rumunii na rumuńskich chłopów i nierumuńskich mieszczan⁵⁹. Mimo znacznego zróżnicowania etnicznego i regionalnego Rumunii, elity polityczne kraju przez cały okres międzywojenny próbowały uskutecznić nacjonalistyczną ideę, w myśl której państwo rumuńskie winna zamieszkiwać całkowicie zunifikowana pod względem kultury, języka i tradycji populacja (Livezeanu 1995: 1-2). W tym czasie niemal nieustannie trwała rumuńska ofensywa kulturowa mająca na celu doprowadzenie do pełnej integracji ziem rumuńskich pod względem ekonomicznym, politycznym i kulturowym. Działania, te mimo istniejących wyraźnych różnic regionalnych, miały doprowadzić do wytworzenia jednorodnego poczucia wspólnoty narodowej mieszkańców wszystkich rumuńskich regionów. Obrane strategie miały również osłabić kultury i tożsamości licznych mniejszości i w konsekwencji doprowadzić do ich zasymilowania z rumuńską kulturą i społeczeństwem. Polityka państwowa prowokowała oczywiście opór mniejszości, niemniej jednak w dobie narastającego rumuńskiego nacjonalizmu nie zdołały one zająć wspólnego stanowiska wobec zmieniających się warunków. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać głównie w tym, że środowiska mniejszościowe były bardzo zróżnicowane pod względem ekonomicznym, politycznym i kulturowym.

Nacjonalistycznej polityce elit rumuńskich sprzyjały nastroje społeczeństwa często negatywnie nastawionego do nierumuńskich mieszkańców państwa. Stan ten uwidaczniał się zwłaszcza w wyraźnych nastrojach antysemitycznych stale obecnych w międzywojennej Rumunii (Livezeanu 1995: 12-13, Verdery 47-48).

Rumuńskie elity polityczne, skoncentrowane przede wszystkim na unifikacji scalonych ziem i ich mieszkańców, skupiły swoją uwagę w głównej mierze na edukacji, traktując ją jako doskonałe narzędzie służące do realizacji stawianych celów. Szkolnictwo miało stać się także pomocne w integracji i asymilacji mniejszości narodowych żyjących w granicach Wielkiej Rumunii (Livezeanu 17-18). By jednak edukacja mogła spełnić pokładane w niej nadzieje, konieczna była jej reforma niwelująca różnice między dotychczasowymi odmiennymi systemami szkolnictwa w poszczególnych dzielnicach Rumunii. Odpowiednie ustawy zostały uchwalone w latach

⁵⁹ Nierumuńską ludność miejską tworzyli głównie Węgrzy, Niemcy i Żydzi. W podział ten nie wpisywała się jednak ludność ukraińska, a zwłaszcza ta jej część, która zamieszkiwała Maramuresz. Także ona w swej ogromnej większości stanowiła ludność wiejską.

1924, 1925 i 1928⁶⁰. Pierwsza z ustaw nakładała powszechny obowiązek szkolnictwa podstawowego. Druga zaś, regulowała kwestie szkół prywatnych, wyznaniowych oraz szkół dla mniejszości etnicznych. W myśl ustawy w każdej z tego typu szkół istniał obowiązek nauczania w języku rumuńskim przedmiotów: języka rumuńskiego, historii, geografii i wychowania obywatelskiego. Pozostałe przedmioty miały być nauczane w językach mniejszości i ustawodawca pozostawiał to w kompetencji danej grupy (Livezeanu 1995: 44-45). W praktyce realizacja przyjętych rozwiązań w edukacji w stosunku do szkół wyznaniowych i mniejszościowych kształtowała się bardzo różnie.

O ile Ukraińcy w powojennej Rumunii zamieszkiwali w kilku regionach państwa⁶¹, o tyle problematyka stosunków rumuńsko-ukraińskich wyraźnie odznaczała się nie w interesującym mnie Maramureszu, a na Bukowinie. Myślę, że przynajmniej dwa czynniki miały bezpośredni wpływ na taką sytuację. Po pierwsze, wśród Ukraińców Bukowiny, ulegających silnym wpływom ruchu ukraińskiego z sąsiedniej Galicji Wschodniej i pozostających do I wojny światowej pod bezpośrednim panowaniem Wiednia, ruch narodowy rozwijał się już od połowy XIX wieku (Jankowski 2006). Po drugie, ludność ukraińska na tym obszarze stanowiła nieznaczną większość w stosunku do Rumunów (Livezeanu 1995: 49).

Rumunia choć zobowiązana, wspomnianym Traktatem o Ochronie Mniejszości, do przestrzegania praw mniejszości w przypadku stosunków z Ukraińcami na Bukowinie stosowała pewnego rodzaju wybieg pozwalający omijać międzynarodowe ustalenia. Manewr rumuńskich władz polegał na tym, że dowodziła one, iż znaczna część z ówczesnych bukowińskich Ukraińców była w rzeczywistości zukrainizowaną uprzednio ludnością rumuńską. W konsekwencji swoista rumuńska walka kulturowa prowadzona na Bukowinie w latach dwudziestych miał na celu nie tyle asymilację Ukraińców, co przywrócenie zeslawizowanym Rumunom ich „autentycznej”

⁶⁰ Choć ogólnopaństwowe ustawy dotyczące edukacji pojawiły się w latach dwudziestych, to na obszarze Transylwanii już w styczniu 1919 roku wprowadzono pierwsze rozporządzenia w tej materii. W myśl nowych przepisów język rumuński stawał się językiem urzędowym, a tym samym stawał się językiem nauczania w szkołach państwowych. Pewnym wyjątkiem miały być szkoły prywatne, w których język nauczania był uzależniony od woli fundatorów szkoły. Drugim wyjątkiem miały być szkoły podstawowe na obszarach zamieszkałych przez nierumuńską większość. Przepisy zezwalały na nauczanie w języku ojczystym większości, przy zachowaniu równoległych oddziałów z językiem mniejszości jako językiem nauczania (Livezeanu 1995: 157).

⁶¹ Ludność ukraińska, podobnie jak współcześnie, zamieszkiwała Maramuresz, Bukowinę, Dobrudżę i Banat.

tożsamości. Rumuńskie działania miały konsekwentnie doprowadzić do likwidacji ukraińskich szkół, organizacji kulturalnych, a także do całkowitej wyłączenia nauczania języka ukraińskiego⁶². Podejmowano także działania zmierzające do uczynienia z języka rumuńskiego języka liturgii w ukraińskich grekokatolickich świątyniach. Na tym nie kończyły się obostrzenia związane z używaniem języka ukraińskiego, gdyż władze wprowadziły zakaz używania go w kontaktach z administracją, sądownictwem, a nawet w handlu (Livezeanu 1995: 65).

Realizacja surowych rumuńskich przepisów w stosunku do języka ukraińskiego w praktyce nie zawsze była wprowadzana w życie zgodnie z zaleceniami rumuńskich władz. W szkolnictwie z jednej strony, mimo prawnych zakazów, nauczyciele nadal nauczali w języku ukraińskim, gdyż nierzadko nie znali w wystarczającym stopniu języka rumuńskiego. Z drugiej strony zaś młodzież ukraińska świadomie unikała rumuńskich szkół państwowych i uczęszczała jedynie na tajne nauczanie w języku ukraińskim (Livezeanu 1995: 65-67). W konsekwencji rumunizacja ferowana przez państwowych polityków nie przynosiła oczekiwanych skutków, a co więcej według niektórych raportów rumuńskich urzędników proces ukrajinizacji ludności rumuńskiej nie tylko nie został zahamowany, ale nadal postępował. Gdy tylko końcem lat dwudziestych rumuńska polityka asymilacyjna nieco zelżała, nastąpiło bardzo szybkie odrodzenie ukraińskiego szkolnictwa i życia kulturalnego. Rumuńska władza za niepowodzenie akcji rerumunizacji mieszkańców Bukowiny obarczyła całą winą ukraińskich duchownych i nauczycieli, którzy nie poddawali się w walce z prowadzoną polityką (Livezeanu 1995: 68).

Pamiętać należy, że akcja rumunizacyjna na Bukowinie była kierowana nie tylko na środowiska ukraińskie, ale także w stosunku do mieszkających na tym obszarze Niemców, Polaków i Żydów. Rumuńskie restrykcje dotknęły szkolnictwa średniego wszystkich wspomnianych grup (Livezeanu 1995: 68-69, 78). W relacjach bukowińskich mniejszości z rumuńską władzą problematyczny stał się także, wprowadzony w połowie lat dwudziestych, egzamin maturalny podsumowujący edukację w szkołach średnich. Działacze wszystkich mniejszości dowodzili, że egzaminów nie zdaje zdecydowanie większy odsetek uczniów nierumuńskich niż

⁶² Na skutek prowadzonej polityki w 1922 roku w jedynym ukraińskim liceum w Czerniowcach wprowadzono język rumuński jako język nauczania. Jednocześnie język ukraiński sprowadzono do przedmiotu nieobowiązkowego (Livezeanu 1995: 76).

etnicznych Rumunów, tym samym wysuwali podejrzenia o tendencyjnym ocenianiu przez rumuńskie komisje. Niezdany egzamin uniemożliwiał młodzieży dalszą edukację na studiach, co w konsekwencji miało wpływ na ograniczenie rozwoju elit intelektualnych mniejszości. Ostatecznie kwestia nieuczciwych egzaminów doprowadziła nawet do rozlewu krwi (Livezeanu 1995: 79-86)⁶³.

W odróżnieniu od Bukowiny, w Transylwanii Ukraińcy stanowili stosunkowo nieliczną mniejszość, choć w samym Maramureszu ich liczebność sięgała ponad 10% ogółu mieszkańców⁶⁴. Największe nierumuńskie grupy w Transylwanii tworzyli jednak Węgrzy i Niemcy i to właśnie oni byli głównym podmiotem polityki rumuńskiej wobec transylwańskich mniejszości. Polityka ta była głównie skierowana na środowiska miejskie, gdyż obie grupy wraz ze zmadziaryzowaną ludnością żydowską tworzyły większościowe populacje transylwańskich miast⁶⁵.

Włączenie Transylwanii do państwa rumuńskiego zainicjowało procesy unifikacji i centralizacji lokalnych struktur władzy i edukacji. Podobnie jak w pozostałych przyłączonych częściach konstruowanie i upowszechnianie rumuńskiej tożsamości narodowej wymagało podjęcia także działań asymilacyjnych wobec mniejszości. Przyjęte i prowadzone strategie asymilacyjne miały różne oblicza w stosunku do różnych grup. I tak w przypadku Szeklerów – węgierskojęzycznej ludności zamieszkującej wschodnie obszary Transylwanii, w których upatrywano zmadziaryzowanych Rumunów, przyjęto politykę mającą na celu ich rerumunizację, między innymi z pomocą upowszechniania języka rumuńskiego w szkolnictwie. Nawoływano także do wzmożonej rumuńskiej kolonizacji obszarów zamieszkanego przez szeklerską większość. Działania te miały być jednak prowadzone w sposób przemyślany i spokojny, sprzyjający budowaniu zaufania Szeklerów do państwa rumuńskiego (Livezeanu 1995: 138-142). Odmienne podejście natomiast ferowano w stosunku do Węgrów zamieszkujących rumuńsko-węgierskie pogranicze w zachodniej Transylwanii. Rumuni postrzegali ich jako ludność niepewną i wspierającą hasła

⁶³ Restrykcje dotyczące nierumuńskich uczniów doprowadziły do protestów. Ich konsekwencją był wzrost napięcia między Rumunami, a przedstawicielami mniejszości. "Gorąca atmosfera" doprowadziła nawet do morderstwa młodego Żyda Dawida Fallika (l. 18) zamordowanego przez niewiele starszego od niego rumuńskiego studenta związanego z środowiskiem nacjonalistów Neculau Tatu.

⁶⁴ Najwięcej Ukraińców w Transylwanii zamieszkiwało w Maramureszu. Spis powszechny z 1930 roku podaje, że na obszarze wspomnianego Maramureszu zamieszkiwało 19230 osób deklarujących się jako Rusini/Ukraińcy na 161575 mieszkańców ogółem (*Recensământul... 1930*: 277).

⁶⁵ Według danych z 1910 roku Węgrzy stanowili 62%, Niemcy 15,8%, a Żydzi 10,7% mieszkańców miast (Livezeanu 1995: 135-136).

irredenty głoszone na Węgrzech, a tym samym rumuńskie elity polityczne uważały, że procesy asymilacyjne powinny być na tym obszarze wprowadzane w życie z całą stanowczością.

Polityka asymilacyjna postulowana z Bukaresztu napotykała jednak szereg przeszkód w Transylwanii. Brakowało nie tylko nauczycieli mogących nauczać w języku rumuńskim, ale także książek i podręczników w języku państwowym. W bibliotekach szkolnych dominowały węgiersko, a czasem także niemieckojęzyczne pozycje książkowe, mapy i inne pomoce wykorzystywane w nauczaniu. Również młodzież stawiała opór rumunizacji wybierając zamiast szkół państwowych szkoły wyznaniowe, czyli te w których można było pobierać naukę w językach etnicznych (Livezeanu 1995: 150-151, 179).

W transylwańskich miastach zdominowanych przez Węgrów, Niemców i Żydów dominowały język i kultura węgierska oraz niemiecka. Mimo włączenia tego obszaru do Rumunii i wprowadzania języka rumuńskiego do państwowych szkół, środowiska żydowskie nadal ulegały madziaryzacji stale posyłając swoją młodzież do węgierskich placówek, a po likwidacji większości z nich, chętniej korzystały one z placówek niemieckojęzycznych niż z państwowych szkół rumuńskich (Livezeanu 1995: 152).

Warte podkreślenia jest to, że proces rumunizacji szkolnictwa na obszarze Transylwanii nie przebiegał w sposób jednorodny i był uzależniony od tego, których środowisk etnicznych dotyczył (Livezeanu 1995: 166). Proces nacjonalizacji i rumunizacji szkolnictwa w środowiskach wiejskich przebiegała bardzo słabo i wolno. Przyczyn należy upatrywać głównie w niedostatecznych nakładach finansowych i braku odpowiedniej kadry nauczycielskiej. Nawet po dokonaniu się oficjalnej rumunizacji szkolnictwa nadal na niektórych obszarach w rumuńskich szkołach dominował język węgierski (Livezeanu 1995: 167-168).

Transylwańskie mniejszości mimo niesprzyjającej polityki rumunizacji zdołały stworzyć własne partie polityczne. Węgrzy powołali do życia Narodową Partię Węgierską (węg. Országos Magyar Párt) oraz Partię Ludową. Obie w 1923 roku stworzyły koalicję zwaną „Parti z Ciucea”. Podobnie jak Węgrzy także i Niemcy powołali Związek Niemców w Rumunii (Verband der Deutschen in Rumänien). Partie mniejszościowe domagały się autonomii dla mniejszości narodowych w Rumunii i zgłaszały skargi do Ligi Narodów (Nouzille 1997: 221-222). Swoje partie mieli także

Ukraińcy: Ukraińską Partię Narodową i Partię Rusińską (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306).

Wracając do Maramureszu to włączenie tego obszaru do Rumunii miało sprzyjać, według ukraińskich historyków, rozwojowi ekonomicznemu jak i społecznemu jego mieszkańców (Beresh, Gorbat 1998). Na gruncie szkolnictwa państwo zaangażowało się w szereg inwestycji budując liczne szkoły. W tym czasie na obszarze Maramureszu funkcjonowało 94 szkoły, z których 8 było szkołami ukraińskimi (Beresh, Gorbat 1998: 32)⁶⁶. Jednocześnie jednak w północnorumuńskich miastach takich jak Sighetu ciekawym zjawiskiem, dotyczącym bezpośrednio Ukraińców, choć również Żydów, było to, iż ludność ta nie posyłała swej młodzieży do rumuńskojęzycznych szkół średnich, ale w dalszym ciągu trwała przy węgierskojęzycznych placówkach. W ten sposób młodzież ukraińska z Maramureszu nadal w silnym stopniu ulegała językowej i kulturowej madziaryzacji oraz węgierskiej politycznej agitacji (Livezeanu 1995: 173-174), o którą nie było trudno w węgierskich kręgach sympatyzujących z hasłami węgierskiej irredenty (Beresh, Gorbat 1998). Pamiętać jednak należy, że panująca bieda wśród mieszkańców maramureskich wiosek wpływała na stały spadek uczniów posyłanych do miejskich szkół średnich. Inspektorzy szkolni sygnalizowali, że dla środowisk wiejskich Maramureszu daleko korzystniejszym byłby rozwój szkolnictwa średniego zawodowego (handlowego i rolniczego), niż kształcenie młodzieży w liceach o profilu ogólnym (Livezeanu 1995: 174-175).

Sądzę, że życie polityczno-kulturowe społeczności ukraińskiej w Maramureszu w okresie Wielkiej Rumunii nie było nad wyraz bogate. Choć środowisko z Maramureszu utrzymywało kontakt z bukowińskimi Ukraińcami (Pavliuk, Zhukovsky 1993) to trudno rozstrzygnąć, jak silne były to więzi, gdyż w monografii poświęconej historii Ukraińców w Maramureszu ukraińscy autorzy nawet nie wspominają o wzajemnych związkach obu środowisk (Beresh, Gorbat 1998). Mogę jedynie przypuszczać, że ewentualne kontakty z bukowińskim środowiskiem, charakteryzującym się wyraźną świadomością ukraińską hartowaną w przeciwstawianiu się rumunizacji, mogły sprzyjać przenikaniu do Maramureszu materiałów zawierających treści narodowo-ukraińskie. Z jednej strony ich potencjalne

⁶⁶ Zastanawiające jest jednak, że w innym miejscu ci sami autorzy w tej samej publikacji zaznaczają iż w okresie międzywojennym w Maramureszu nie istniała żadna ukraińska szkoła (Beresh, Gorbat 1998: 48).

oddziaływanie w Maramureszu prawdopodobnie nie zaowocowały gwałtownym rozwojem ukraińskiej świadomości narodowej. Lokalne społeczności ukraińskie na przykład nie poparły w wystarczającym stopniu maramureskich struktur dwóch ukraińskich partii chcących działać w tamtejszych warunkach: Partii Rusińskiej i Ukraińskiej Partii Narodowej (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306)⁶⁷, co skutkowało szybkim rozwiązaniem ich lokalnych struktur. W okresie międzywojennym maramurescy Ukraińcy nie zdołali rozpocząć ukraińskojęzycznej działalności wydawniczej (Береш, Горват 1998: 33), a ukraińska młodzież w dalszym ciągu ulegała madziaryzacji za sprawą węgierskojęzycznego szkolnictwa średniego. Z drugiej strony zaś tutejsze społeczności zdołały wybrać dwóch ukraińskich deputatów do rumuńskiego parlamentu (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306). Znaczenie dla rozwoju społeczno-kulturowego miała zapewne także Cerkiew Grekokatolicka⁶⁸ używająca w liturgii języka cerkiewno-słowiańskiego, a której świątynie znajdowały się w miejscowościach zamieszkałych przez ludność ukraińską. W części parafii funkcjonowały szkoły wyznaniowe będące alternatywą dla szkół państwowych nastawionych na rumunizację.

Traktaty pokojowe po I wojnie światowej przynoszące niepodległość kilku narodom Europy Środkowo-Wschodniej wpłynęły także na życie maramureskich społeczności. Podział dotychczasowego komitatu Maramuresz między Rumunię i Czechosłowację i ustanowienie granicy międzypaństwowej na Cisie miał realne konsekwencje dla społeczności lokalnych. Nowa granica podzieliła dotychczasowe miejscowości Teceu (węg. Técső, ukr. Тячів), Bocicioiu Mare (węg. Nagybocksó lub Újbocksó, ukr. Великий Бичків) i Lunca la Tisa (węg. Lonka, ukr. Лыр) na dwie części, dzieląc w ten sposób dotychczas społeczności lokalne na obywateli Czechosłowacji i Rumunii. Podział Maramureszu między dwa państwa wzdłuż Cisy w znacznym stopniu ograniczył dotychczasowe, żywe kontakty ludności żyjących po obu stronach rzeki. Granica podzieliła nie tylko starą prowincję, wspomniane miejscowości i wspólnoty lokalne i sąsiedzkie, ale bardzo często rozdzieliła losy konkretnych rodzin.

Powstanie Wielkiej Rumunii to nie tylko początek procesów unifikacji narodowej, ale to także początek procesów urbanizacji i industrializacji odbywających

⁶⁷ Partia Rusińska została założona w Sighetu w 1926 roku przez A. Sabo (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306). Co ciekawe o działalności żadnej z tych partii nie znalazłem nawet wzmianki w monografii poświęconej historii Ukraińców w Maramureszu (Береш, Горват 1998).

⁶⁸ W Rumunii w okresie międzywojennym wszystkie nierumuńskie grekokatolickie parafie podlegały Administraturze z siedzibą w Serecie na Bukowinie. W 1930 roku przemianowano Administraturę na Generalny Wikariat ze siedzibą w Czerniowach (Пензеш 1994: 34).

się na dużą skalę. Okres międzywojenny w Rumunii to także czas reform społecznych wprowadzających powszechne prawo wyborcze dla mężczyzn, w tym także dla ludności żydowskiej, oraz reformujących kwestie własności ziemi (Livezeanu 1995: 11-12). Rumuńska reforma rolna z 1921 roku określana jest jako jedna z najbardziej radykalnych w tym czasie w tej części Europy (Verdery 1983: 278, Demel 1986: 369). W jej wyniku nastąpiła wyraźna zmiana w strukturze własności ziemi. Dokonano podziału dotychczasowych wielkich latyfundiów ograniczając wielkość majątków ziemskich do 100 ha w nowo przyłączonych dzielnicach i do 500 ha w „starym królestwie”. Wywłaszczono ponad 6 mln ha ziemi, a dotychczasowi właściciele mieli otrzymać odszkodowania od państwa i nowych właścicieli. Pierwokup ziemi mieli zdemobilizowani żołnierze, a także wdowy i sieroty po nich. Wielkość nowo powstałych działek wahała się między 3,5, a 8 ha. Pamiętać jednak należy, że reformę wprowadzano dość długo i jeszcze w 1940 roku nie zakończono jej realizacji (Demel 1986: 369). W samym Maramureszu nie istniała wielka własność ziemska, choć większość ziemi znajdowała się w rękach Węgrów. W 1924 roku w Maramureszu wywłaszczono 38223,05 ha ziemi, z czego między innymi 413,3 ha ziemi ornej, 1743,1 ha łąk, 9504,1 ha pastwisk i 25692 ha lasów (Bereș, Gopbar 1998: 25)⁶⁹.

Lata 20-te w Rumunii to także okres rozwoju przemysłu lekkiego, naftowego i górnictwa, przy znacznym udziale kapitału zagranicznego (Demel 1986: 370). Gospodarcze prosperity wpływało na procesy urbanizacji i industrializacji, z którymi z kolei wiązały się migracje ludności z obszarów wiejskich do miast. Po kilku latach gospodarczej koniunktury na przełomie lat 20 i 30 pojawił się jednak ekonomiczny kryzys, podobnie zresztą jak w innych krajach Europy i Północnej Ameryki. W jego wyniku upadło wiele przedsiębiorstw i zakładów przemysłowych, nie dotknął on jednak branży naftowej ciągle zdominowanej przez obcy kapitał. Kryzys wpłynął na wzrost bezrobocia sięgającego w tym czasie 35%. Elity polityczne przeciwdziałając problemom gospodarczym podejmowały niepopularne decyzje o zmniejszeniu płac i masowych zwolnieniach, ale także o zaciągnięciu pożyczek zagranicznych (Demel 1986: 371).

W Maramureszu wpływ obcego kapitału był stosunkowo niewielki, gdyż lokalna gospodarka nie stała na wysokim poziomie. W maramureskim przemyśle

⁶⁹ Nie dysponuję jednak informacjami, ile z powyżej wspomnianych wywłaszczeń przypadło mieszkańcom ukraińskich wiosek.

dominowało górnictwo soli (Ocna Șugatag, Coștiui) i rudy (Borșa), przemysł odzieżowo-obuwniczy i drzewny w Sighetu. Warunki pracy maramoroskich robotników były ciężkie. Nie funkcjonowały odpowiednie przepisy pracy chroniące pracowników kopalni i innych zakładów przemysłowych, czy nakładających obowiązek zabezpieczenia miejsc pracy. Wysokość realnych płac ciągle spadała na skutek wysokiej inflacji. Taki stan rzeczy powodował, że robotnicy nierzadko organizowali strajki mające wymóc na pracodawcach zabezpieczenie lepszych płac i standardów pracy. W komitetach strajkowych działali także ukraińscy robotnicy z Maramureszu między innymi Максим Лазарович і Іван Перлатік (Вегеш, Горват 1998: 27-29). Kryzys ekonomiczny przełomu lat 20 i 30 doprowadził do upadku licznych przedsiębiorstw i wzrostu bezrobocia wśród mieszkańców Maramureszu.

Na sytuację ekonomiczną Maramureszu w okresie międzywojennym wpływ nie tylko wskaźniki rumuńskiej gospodarki, ale także lokalne uwarunkowania. O ile Maramuresz znajdujący się do I wojny światowej w granicach Królestwa Węgierskiego był w miarę dobrze skomunikowany z Budapesztem⁷⁰, o tyle po włączeniu tego obszaru do Wielkiej Rumunii okazało się, że połączenia drogowe i kolejowe z pozostałą częścią Rumunii są dość ograniczone, a ich rozwój nie był sprawą priorytetową⁷¹.

Podsumowując, w okresie międzywojennym mieszkańcy Maramureszu w wyniku traktatów pokojowych stali się obywatelami państwa rumuńskiego. Państwa, które na gruncie promowanej ideologii było nastawione głównie na konstruowanie jednorodnej tożsamości narodowej Rumunów. Liczne mniejszości narodowe zamieszkujące Wielką Rumunię stały jednak na przeszkodzie realizacji tych planów i w konsekwencji były poddawane planowej akcji asymilacyjnej. Po ponad dwudziestu latach przynależności do Rumunii przyszedł czas wojny i kolejnych zmian politycznych.

3. Okres wojny i Rumunia w dobie socjalizmu

⁷⁰ Połączenie kolejowe Sighetu – Satu Mare – Budapeszt poprowadzono prawym brzegiem Cisy. W konsekwencji korzystanie z tej linii kolejowej po włączeniu obszarów na północ od Cisy do Czechosłowacji stało się mocno problematyczne i wymagało dodatkowych umów między Rumunią i Czechosłowacją. Drogi kołowe biegły zaś przez Baia Mare i Satu Mare (Muica, Turnock 2000: 182).

⁷¹ Bezpośrednie połączenie kolejowe Sighetu z Bukaresztem oddano do użytku dopiero w 1949 roku. Również utwardzenie drogi kołowej łącząca Maramuresz z Bukowiną zajęło dość dużo czasu (Muica, Turnock 2000: 182).

Czas władania Rumunii nad częścią Transylwanii, w tym także nad Maramureszem, został przerwany na cztery lata w 1940 roku, kiedy to w wyniku drugiego arbitrażu wiedeńskiego obszar ten wszedł w skład państwa węgierskiego (Bereș, Gorbat 1998: 56, Felczak 1966: 341). Włączenie do Węgier północnej części Transylwanii było częściową realizacją węgierskich postulatów rewizjonistycznych. Przekroczenie przez Węgrów dotychczasowej granicy państwowej z Rumunią doprowadziło do masowej ucieczki około 15 tys. ludzi, w dużej części lokalnych elit politycznych i intelektualnych, obawiających się represji ze strony węgierskiej władzy (Bereș, Gorbat 1998: 57). Węgrzy rozpoczynając okupację Transylwanii wprowadzili swoje władze i rozpoczęli prowadzenie polityki ucisku, represji i przymusowej madziaryzacji wobec niewęgierskich mieszkańców tego obszaru. Zabroniono używania innego języka niż węgierski w urzędach, szkołach i sądach. Zmadziaryzowano nazwy miejscowości, imiona oraz rozpoczęto prześladowania Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej oraz Cerkwi Grekokatolickiej. W Maramureszu we wszelkiego rodzaju urzędach i firmach państwowych miała miejsce "czystka" usuwająca z dotychczasowych posad niewęgierskich pracowników. Węgrzy rozpoczęli także szykany wobec środowisk inteligenckich zbierając jej przedstawicieli w obozach koncentracyjnych między innymi w Sighetu i Satu-Mare. Prześladowania spotkały również ludność żydowską, mimo iż jak wspominałem wyżej, przed wojną ulegała daleko bardziej madziaryzacji niż rumunizacji. Nowe władze Maramureszu w początkach okupacji kierowały Żydów do przymusowych prac w Rzeszy i na terytorium Węgier, z czasem zaś zaczęły wysyłać żydowskie rodziny do obozów zagłady w Auschwitz i Dachau. W wyniku działań węgierskich z Maramureszu wywieziono ponad 37 tys. osób pochodzenia żydowskiego (Bereș, Gorbat 1998: 59, 62-66).

W październiku 1944 roku w granice Maramureszu wkroczyła Armia Czerwona wypierając wojska węgierskie i niemieckie. Do przybyłych jednostek II Frontu Ukraińskiego zaciągnęło się na ochotnika około 700 mężczyzn mieszkających w ukraińskich wioskach.

Po przekroczeniu głównego grzbietu karpackiego i wkroczeniu do Transylwanii Armii Czerwonej szybko pojawiła się kwestia przyłączenia całego Maramureszu, w tym także jego części leżącej na lewym brzegu Cisy i należącego w okresie międzywojennym do Rumunii, do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (USRR). Działalność w tym kierunku prowadzili ukraińscy komuniści,

związani z Radą Narodową Zakarpaciej Ukrainy w Użhorodzie, a także oficerowie Armii Czerwonej. Końcem stycznia 1945 roku ich aktywność na tej płaszczyźnie doprowadziła między innymi do wyboru lokalnych władz z siedzibą w Sighetu, podlegających użhorodzkiemu komunistom. Nowo powołany komitet składał się w większości z Ukraińców i częściowo Węgrów. Ustanowione władze szybko wprowadziły przepisy, w myśl których język ukraiński stawał się językiem urzędowym w Maramureszu. Odpowiednie dekryt powołały do życia także ukraińskie szkoły i wprowadziły obowiązkową naukę języka ukraińskiego w szkołach rumuńskich i węgierskich. Zaprowadzono również przepisy, na podstawie których miała nastąpić konfiskata mienia niemieckich i węgierskich uciekinierów. Ukraińska administracja z Sighetu planując włączenie Maramureszu do USRR starała się pozyskać przychyłność lokalnych mieszkańców. W tym celu podjęto próbę przeprowadzenia reformy rolnej wzorowanej na reformach z Radzieckiej Ukrainy i Zakarpacia. Według planów ziemie mieli otrzymać bezpłatnie bezrolni i małorolni rolnicy, robotnicy oraz przedstawiciele inteligencji⁷². Ukraińskie plany spotkały się jednak ze stanowczym oporem zarówno lokalnych⁷³ jak i krajowych działaczy rumuńskich, a po objęciu władzy w Bukareszcie przez komunistów w kwietniu 1945 roku Rumuni przejęli ponownie we władanie Maramuresz. Władze w Bukareszcie próbowały namówić radzieckich włodarzy do przeprowadzenia akcji wymiany ludności rumuńskiej z Zakarpacia i ukraińskiej z Maramureszu, Moskwa jednak nie wyraziła na to zgody (Стигалін 2006, Sălăgean 2002: 126-129, Береш, Горват 1998: 72-80).

W przededniu kończącej się II wojny światowej w Rumunii miały miejsce głębokie przemiany polityczne, w wyniku których do władzy doszły środowiska komunistyczne z Petru Grozą na czele (Demel 1986: 409-41). Komuniści na początku swych rządów stosunkowo przyjaźnie odnosili się do mniejszości narodowych, czego znamiennym symbolem był dekret P. Grozy z 01.06.1945 reaktywujący węgierskie szkolnictwo, w tym także węgierskojęzyczny Uniwersytet Bolyai w Cluj-Napoca (Nouzille 1997: 227). Pozytywne nastawienie komunistycznych władz do mniejszości narodowych zamieszkujących Rumunię zostało także potwierdzone na Konferencji

⁷² Planowana reforma, uderzająca głównie w rumuńskich właścicieli ziemskich, spowodowała pojawienie się lokalnych konfliktów ukraińsko-rumuńskich (Береш, Горват 1998: 76).

⁷³ Planowana akcja przyłączenia całego Maramureszu do USRR spowodowała w rumuńskich środowiskach maramureskich planowanie zbrojnej akcji wymierzonej w władze ukraińskie (Стигалін 2006: 128-129).

Partii Komunistycznej jesienią tegoż samego roku. W myśl przyjętych ustaleń nierumuńska ludność miała mieć zagwarantowane prawa do swobodnego rozwoju własnej kultury (Demel 1986: 411). Do połowy lat 60-tych w stosunkowo najlepszej pozycji znaleźli się transylwańscy Węgrzy, którym nowa rumuńska konstytucja Rumunii zezwalała na utworzenie okręgu autonomicznego, zwanego od 1960 roku regionem Muresz (Nouzille 1997: 227). Na przychylny stosunek nowych władz do mniejszości narodowych, zaznaczający się między innymi w płaszczyźnie praw do edukacji we własnych językach, korzystały także pozostałe mniejszości. Zaistniałą sposobność skrzętnie wykorzystały między innymi elity środowiska ukraińskiego tworząc w 1948 roku w Sighetu, za zgodą władz, liceum ogólnokształcące, a dwa lata później również liceum pedagogiczne, z ukraińskim językiem nauczania. Ta druga szkoła miała za zadanie kształcić nauczycielskie kadry dla szkół podstawowych, w których nauczano odbywało się również w języku ukraińskim (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306). Życzliwość komunistów nie była jednak zarezerwowana dla wszystkich mniejszości. Z wyraźną niechęcią komunistycznych władz spotkała się niemiecka mniejszość narodowa. W wyniku reformy rolnej z 1945 roku niemieccy gospodarze zostali wywłaszczeni ze swoich majątków. Represje dotknęły także niemieckich przedsiębiorców, których firmy i banki zostały znacjonalizowane (Cartwright 2001: 61, Gräf, Grigoraş 2003: 56). Niemcy do 1950 roku nie posiadali także żadnych praw wyborczych.

Mimo stosunkowo dobrego nastawienia nowych władz komunistycznych do Ukraińców pewne posunięcia polityczne dotyczyły bezpośrednio tej społeczności, a mam tu na myśli rozwiązanie rumuńskich struktur Cerkwi Greckokatolickiej w Rumunii w 1948 roku (Пензеш 1994: 47, Turcescu, Stan 2008: 99-100). W Rumunii, podobnie zresztą jak w innych państwach, w których istniała Cerkiew Greckokatolicka, a które pozostawały pod wpływem politycznym ZSRR (zob. Mahieu, Naumescu 2008), zdelegalizowano struktury Cerkwi Greckokatolickiej. Po delegalizacji dotychczasowe parafie i wiernych przekazywano pod jurysdykcję Cerkwi Prawosławnej. Wraz z likwidacją Cerkwi Grekokatolickiej w Rumunii rozwiązano także Ukraiński Generalny Wikariat Cerkwi Grekokatolickiej w Sighetu⁷⁴, w ten sposób ukraińska społeczność

⁷⁴ Jak pisałem wcześniej siedzibą Wikariatu były Czerniowce, ale po 1939 roku kiedy to ZSRR zajęły północną Bukowinę, siedzibę tej cerkiewnej struktury przeniesiono do Sighetu.

grekokatolików w Maramureszu oficjalnie przestała istnieć⁷⁵. Sądzę, że likwidacja Cerkwi Grekokatolickiej nie była posunięciem władz wymierzonym w społeczność ukraińską, a świadczy o tym fakt, że już w roku 1949 roku Ministerstwo Kultury w porozumieniu z Cerkwią Prawosławną Rumunii zezwoliło na utworzenie Rusińskiego Prawosławnego Generalnego Wikariatu w Sighetu (rum. *Vucariatului General Ortodox Rutean*)⁷⁶, jako jednostki bezpośrednio podporządkowanej Prawosławnemu Patriarsze Rumunii. W myśl ministerialnego rozporządzenia pod jurysdykcją Generalnego Wikariatu miały się znaleźć wszystkie rusińskie (ukraińskie) parafie z obszaru Rumunii. Próby objęcia rzeczywiście wszystkich ukraińskich parafii podejmowane przez Generalnego Wikariusza i lokalne ukraińskie społeczności z Bukowiny doprowadziły do rozwiązania Rusińskiego Wikariatu w 1952 roku (Пензеш 1994: 48-50).

Zmiana w nastawieniu władz komunistycznych do mniejszości narodowych nastąpiła jeszcze przed objęciem władzy przez Nicolae Ceausescu. W dobie socjalizmu komunistyczne władze Rumunii ferowały politykę „etnicznej homogenizacji”, podkreślając znaczenie „internacjonalnego braterstwa”, przekreślając jednocześnie znaczenie różnic etnicznych (Kelley 2006: 140). Takie stanowisko władz państwowych przekładało się na odpowiednie podejście i praktyki wobec mniejszości

⁷⁵ W trakcie prowadzonych badań w Maramureszu miałem okazję przeprowadzić kilka rozmów zarówno z prawosławnymi jak i grekokatolickimi księżmi opiekującymi się parafiami w ukraińskich wioskach. Z rozmów wynikało, że w 1948 roku zdecydowana większość ukraińskich księży grekokatolickich zdecydowała się na przyjęcie prawosławia, a tym samym pozostali oni na swoich ówczesnych parafiach. W ten sposób w wielu parafiach jeszcze przez co najmniej kilkanaście lat, do czasu zmiany pokoleniowej wśród kapłanów, mimo oficjalnej przynależności do Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej, lokalne wspólnoty funkcjonowały bez większych i istotnych zmian. *Pamiętam jeszcze kiedyś, że stary ksiądz Dutka miał strój liturgiczny jak księży katolicki. W trakcie służby pomagali mu tak zwani kteryki (ministranci – T.K.), a w prawosławiu ich nie ma (...). Katolicka cerkiew była do 1978 roku kiedy to umarł nasz stary ksiądz. Do tego czasu w cerkwi były obrzędy i obrazy katolickie. Sama pamiętam jak wisiały obrazy Jezusa i Marii z sercem. A potem je ściągnięto, bo mówiono, że to katolickie obrazy. A potem nastali prawosławni.* [Ojciec Petro 07.11.09]. Tę sytuację dobrze ilustruje także kwestia wyglądu i wystroju świątyń, w których jeszcze do niedawna można było odnaleźć elementy związane z katolicyzmem, a które dopiero ostatnimi laty za sprawą współczesnych kapłanów zaczynają nabierać prawosławnego charakteru. Co ciekawe, starsze pokolenie księży prawosławnych, w tym także Generalny Wikary Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi w Rumunii, było chrzczone jeszcze w grekokatolickich parafiach. Dodatkowo w trakcie badań terenowych miałem okazję przekonać się, że w domach wielu prawosławnych rodzin nierzadko można spotkać stare religijne obrazy z przedstawieniami bliższymi grekokatolikom niż prawosławnym. O podobnym zjawisku w miejscowości Ieud w Maramureszu pisała Kligman (1988: 326-327, przyp. 4). Ten kulturowy fenomen Herzfeld (2007: 31) określa mianem odwróconej „disemii religijnej”, w której starsze warstwy praktyk związanych z katolicyzmem przenikają do najbardziej intymnych przestrzeni życia codziennego pomimo powierzchownej formalnej przynależności do Kościoła Prawosławnego.

⁷⁶ Sam autor używa określenia ukraiński zamiast rusiński (Пензеш 1994).

zamieszkujących Rumunię. Na fali przyjętej polityki zniesiono w 1959 roku dotychczasową odrębność węgierskojęzycznego Uniwersytetu Bolyai w Cluj-Napoca, łącząc go z rumuńskim Uniwersytetem Babeş. Kilka lat później został zlikwidowany w 1968 roku węgierski autonomiczny okręg, (Nouzille 1997: 227-228). Władze nakładały pewne ograniczenia także na szkoły pozostałych mniejszości żyjących w Rumunii (Gräf, Grigoraş 2003). Nowe nastawienie komunistów do mniejszości nie ominęło także ukraińskiej grupy z Maramureszu. W latach 60-tych zlikwidowano, wspomniane wcześniej liceum pedagogiczne, zaś ukraińskie liceum ogólnokształcące, podobnie jak jego węgierski odpowiednik, włączono do rumuńskiego liceum Dragoş Vodă zachowując tylko sekcję z językiem ukraińskim. Od tego czasu w języku ukraińskim nauczano jedynie niewielką część przedmiotów, rezerwując naukę historii, geografii dla języka rumuńskiego. W latach 80-tych oddziały z ukraińskim językiem nauczania pracowały już tylko w kilku szkołach podstawowych w trzech miejscowościach Maramureszu. W innych zaś język ukraiński sprowadzono jedynie do poziomu jednego z przedmiotów do nauczania (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306). Według ukraińskich autorów na czasy dyktatury Ceausescu przypadł okres najbardziej zintensyfikowanej asymilacji prowadzący do przyjmowania przez członków ukraińskich społeczności rumuńskiej tożsamości (Yuriychuk 2011: 75). W tym samym czasie uskuteczniata polityka homogenizacji zlikwidowała również ostatnią szkołę średnią z językiem węgierskim (Kelley 2006: 140).

Choć w oficjalnych wystąpieniach Ceausescu wielokrotnie podkreślał, że socjalistyczna Rumunia to raj dla wszystkich obywateli państwa, w tym także mniejszości narodowych (Bartosz 1994: 58), to w rzeczywistości elity polityczne i naukowe socjalistycznej Rumunii w tym czasie nie zdołały się uwolnić nacjonalistycznej retoryki i praktyk spod znaku *România Mare*, i nieustannie produkowały i reprodukowały nacjonalistyczny dyskurs, legitymizując w ten sposób swą władzę (Verdery 1991).

Okres demokracji ludowej w Rumunii to czas głębokich reform społecznych i gospodarczych dotyczących niemal wszystkich mieszkańców tego państwa. Komuniści budując socjalistyczne państwo opowiedzieli się za jego centralizacją i stworzeniem nowego rodzaju biurokracji. Co więcej, podjęli działania mające na celu upowszechnienie edukacji i dalszy rozwój rumuńskiej tożsamości narodowej. Nastąpiły również daleko idące przemiany w zakresie własności i relacji społecznych.

Znacjonalizowano przemysł, a położenie przez komunistów ogromnego nacisku na industrializację przyczyniło się do wielkiego rozwoju ekonomicznego (Kligman 1988: 7).

Reformatorską działalność rumuńscy komuniści zainicjowali jeszcze przed zakończeniem wojny światowej ogłaszając reformę rolną w marcu 1945 roku. W jej myśl wywłaszczeniem objęto wszystkie majątki rolne, których powierzchnia przekraczała 50 ha. Gospodarstwa przejmowano bez odszkodowań. Pozyskana w ten sposób ziemia została rozparcelowana między około 1 mln chłopów, wśród których było około 400 tys. dotychczasowych bezrolnych gospodarzy lub posiadaczy gospodarstw mniejszych niż 5 ha. Chłopi w myśl reformy mieli wnieść niewysokie opłaty na rzecz państwa za otrzymaną ziemię, choć ostatecznie w 1949 roku umorzono częściowo lub w całości dług rodzinom chłopskim. Reforma rolna wpłynęła łagodząco na ciężkie położenie najliczniejszej w Rumunii warstwy chłopskiej.

W ramach przemian gospodarczych w następnych latach zaczęto stosować system planowania gospodarczego. Rozszerzano także stałą współpracę gospodarczą z ZSRR oraz rozpoczęto nacjonalizację zakładów przemysłowych (Demel 1986: 411-415, Cartwright 2001: 48-65).

Zmiany dotyczyły także życia politycznego. W 1946 roku rząd przyjął nową ordynację wyborczą dającą prawo udziału w wyborach osobą powyżej 21 roku życia, w tym także kobietom. Komuniści sukcesywnie dążyli jednak do usunięcia wszelkiej opozycji politycznej, doprowadzając z czasem do likwidacji większości partii. Końcem 1947 roku przyczynili się walnie do abdykacji króla Michała, będącego ostatnim przyczółkiem opozycji. Wraz z jego odejściem 30.12.1947 ogłoszono Rumunię Republiką Ludową (Demel 1986: 412-414).

Wprowadzane przez komunistów zmiany ekonomiczno-społeczne miały daleko idący wpływ na wiejskie społeczności lokalne Rumunii. Konsekwencje przemian kreowanych przez rumuńskie elity polityczne dla owych wspólnot stały się przedmiotem kilku studiów antropologicznych (zob. Verdery 1983, Kligman 1988, Kideckel 1993, Cartwright 2001).

Przekształcenia społeczno-gospodarcze projektowane przez rządzących wdrażane były także w Maramureszu przynosząc regionowi znaczny rozwój ekonomiczny. W okresie socjalizmu w Maramureszu w znacznym stopniu rozbudowano infrastrukturę transportową uruchamiając między innymi ważne połączenie kolejowe

Sighetu-Bukareszt oraz modernizując stare lub budując nowe drogi dla ruchu kołowego. Jednocześnie rozpoczęto w Maramureszu proces industrializacji, której niewątpliwie sprzyjała obecność zróżnicowanych bogactwa naturalnych w tym regionie, a dzięki temu rozwijał się przemysł górniczy. Wzrostowi potencjału ekonomicznego regionu sprzyjał też przemysł drzewny, wykorzystujący zasoby karpaccich lasów, dostarczający drewno na potrzeby kopalń jak i przemysłu meblarskiego w Sighetu. Mimo rozwoju w lokalnej gospodarce stałej pracy nie wystarczało dla wszystkich mieszkańców, dlatego też wielu młodych mężczyzn pochodzących zarówno z rumuńskich jak i ukraińskich wiosek, bardzo często opuszczało rodzinne miejscowości w poszukiwaniu prac sezonowych w innych częściach Rumunii. Zjawisku okresowej migracji sprzyjało zwłaszcza powstanie linii kolejowej z Sighetu, prowadzącej w głąb państwa. Wyjeżdżający najczęściej zatrudniali się okresowo jako robotnicy leśni lub rolni, a po zakończeniu prac wracali w rodzinne strony (Muica, Turnock 2000: 184-185).

Wyjazdy z Maramureszu do prac sezonowych nie były jedyną tendencją migracyjną w tym czasie. W latach 70-tych wiele rodzin z ukraińskich miejscowości przeniosło się na stałe do Banatu zajmując gospodarstwa pozostałe po wyjeżdżających Niemcach (Слободян 1994: 100). Niewykluczone, że na wyjazdy do Banatu miała wpływ pewnego rodzaju presja demograficzna, gdyż w omawianym okresie w wiejskich społecznościach Maramureszu odnotowywano wysoki przyrost naturalny. Przeciętne rodziny miały charakter rodzin wielodzietnych, w których bardzo często posiadano pięcioro – sześcioro dzieci. Jednocześnie tak duża dzietność powodowała, że około połowa mieszkańców wiejskich miejscowości była w wieku szkolnym (Muica, Turnock 2000: 185).

Zaplanowana i wdrażana w życie przez komunistów kolektywizacja i tworzenie państwowych gospodarstw (rum. Cooperativă Agricolă de Producție – CAP) (Cartwright 2001: 66-88) spotkała się ze znacznym oporem maramureskich gospodarzy i nie zakończyła się sukcesem. Jednocześnie jednak lokalne władze przymykały oko na prywatną działalność gospodarczą, dzięki czemu w kilku miejscowościach Maramureszu funkcjonowały tartaki i młyny pokrywające częściowo lokalne zapotrzebowanie (Muica, Turnock 2000: 185).

Podsumowując, od zakończenia II wojny światowej po koniec lat 80-tych mieszkańcy Maramureszu mimowolnie brali udział w „budowaniu socjalizmu”, partycypując w procesach industrializacji, kolektywizacji, upowszechniania edukacji

czy w końcu feminizacji rolnictwa. W przestrzeń ich życia codziennego weszła modernizacja z nowinkami techniki (elektryczność, sprzęt AGD) i wzorcami zachowań (spędzanie czasu wolnego, aktywność kulturowa, wzorce budownictwa) sprzyjające powstawaniu społeczeństwa konsumenckiego (Kligman 1988: 250).

4. Rumunia – współczesność

W grudniu 1989 roku w wyniku masowych protestów społecznych obywatele Rumunii obalili Nicolae Ceaușescu. Odsunięcie dotychczasowego dyktatora od władzy zainicjowało dalsze zmiany mające na celu demokratyzację życia w wymiarze politycznym, ekonomicznym i społecznym w państwie rumuńskim. Żywiłowe przeobrażenia na scenie politycznej miały także swe konsekwencje w wymiarze etnicznym. Rozbudziły one nadzieje środowisk mniejszościowych, zwłaszcza mniejszości węgierskiej⁷⁷, upatrujących w zaistniałych przemianach szansy polepszenia ich losu i zmian w prawodawstwie dotyczącym mniejszości. Potrzeba zmian postulowały elity mniejszości niemal od razu po obaleniu dyktatury Ceaușescu, domagając się zmian praw chroniących ich kultury i języki (Ram 2009, Horváth, Scacco 2001, Kettly 2003). Nadzieje tych środowisk nie były bezpodstawne, gdyż już w styczniu 1990 roku sprawujący władzę Front Ocalenia Narodowego (FON), z którym współpracowali przedstawiciele mniejszości węgierskiej, zapowiadał, że w demokratycznej Rumunii mniejszości uzyskają prawo do używania swoich języków w życiu publicznym i edukacji na każdym poziomie. Szybko okazało się, że rządzący na skutek niektórych pochopnych i nieprzemyślanych decyzji jedynie zaostrzyli napięcie rumuńsko – węgierskie, wpływając w pewnym stopniu na pobudzenie środowisk rumuńskich nacjonalistów⁷⁸. Ostatecznie Iliescu stojący na czele FON-u obawiając się utraty poparcia zrezygnował z współpracy z mniejszością węgierską, a władze zaprzestały realizacji wcześniejszych obietnic (Kelley 2006: 141, Kettley 2003: 249-250). Zmiana kursu wobec problemów mniejszości, rozczarowała głównie Węgrów i spowodowała wzrost napięcia między nimi, a Rumunami, a to w konsekwencji

⁷⁷ Węgrzy stanowią najliczniejszą i najlepiej zorganizowaną mniejszość w Rumunii (Kettley 2003: 245). Według spisu z 2002 roku stanowili oni 6,6% obywateli Rumunii. Drugą mniejszością byli Romowie (2,5% obywateli). Pozostałe zaś grupy w tym Ukraińcy, nie przekroczyły 0,3% populacji (Ram 2009: 181, *Recensământul...* 2003).

⁷⁸ Pamiętać należy jednak, że rumuński nacjonalizm nie był porewolucyjnym „wynałazkiem”, ale był nieustannie produkowany i reprodukowany także w czasach socjalizmu. Zob. K. Verdery (1991).

doprowadziło ostatecznie do krwawych wydarzeń w Transylwanii⁷⁹. W ten sposób, przynajmniej częściowo, ziszczyły się obawy iż Rumunia ze swoją wieloetniczną mozaiką może stać się miejscem, w którym etniczne resentymenty mogą doprowadzić do nieprzewidywalnych konsekwencji.

Po zerwaniu współpracy elit mniejszości węgierskiej z rządzącymi, a także po pierwszych wolnych wyborach w maju 1990 roku, Iliescu wszedł w alians polityczny z rumuńskimi nacjonalistami. Współpraca rządzących z środowiskami skrajnej prawicy odcisnęła pewne piętno na przyjętej w 1991 roku Konstytucji. Uwidoczniło się to wyraźnie między innymi w konstytucyjnym stwierdzeniu, iż Rumunia jest państwem narodowym⁸⁰, a także w etniczno-kulturowym sposobie definiowania rumuńskiego obywatelstwa, obecnego w większości konstytucyjnych artykułów dotyczących podstawowych praw i wolności rumuńskich obywateli (Horváth, Scacco 2001: 254). Niemniej jednak w ustawie zasadniczej znajdują się także artykuły uwzględniające złożoność etniczną Rumunii. W ten sposób rumuńska konstytucja gwarantuje prawa i wolności także obywatelom nierumuńskiego pochodzenia: (Artykułu 6.1) *Państwo uznaje i gwarantuje osobom należącym do mniejszości narodowych prawo do utrzymywania, rozwijania i wyrażania ich tożsamości etnicznej, kulturowej, językowej i religijnej* i (Artykule 4.2) *Rumunia jest wspólną i niepodzielną ojczyzną wszystkich jej obywateli, niezależnie od ich rasy, narodowości, pochodzenia etnicznego, języka, religii, płci, poglądów, przynależności politycznej, majątku oraz pochodzenia społecznego. W ustawie zawarto także zapis gwarantujący każdej mniejszości miejsce w parlamencie dla jednego jej reprezentanta⁸¹.*

⁷⁹ W marcu 1990 roku w mieście Tirgu Mureş doszło do krwawych walk między etnicznymi Rumunami i Węgrami zamieszkującymi miasto (Ram 2009: 181, Kelley 2006: 141). Za sprawą tych wydarzeń Rumunia stała się pierwszym państwem z byłego bloku wschodniego, w którym doszło do krwawej konfrontacji na tle etnicznym.

⁸⁰ Artykuł 1.1: *Rumunia jest suwerennym i niezależnym, jednolitym i niepodzielnym państwem narodowym*. Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z Konstytucji Rumunii (*Konstytucja...*).

⁸¹ W myśl Artykułu 59.3 konstytucji każda mniejszość ma prawo do posiadania deputowanego zasiadającego w Izbie Deputowanych (izba niższa rumuńskiego parlamentu). Mniejszość może być oficjalnie reprezentowana w relacjach z państwem jedynie przez jedną organizację pozarządową. W myśl ustawy wyborczej mniejszościowe organizacje pozarządowe mogą startować w wyborach jak partie. Do 2008 roku obowiązywał je także 5% prób wyborczy, ale odmienny od tego, który dotyczy partii politycznych. Aby organizacja mniejszościowa mogła wprowadzić swojego reprezentanta do Izby Deputowanych, jej kandydat musiał w wyborach otrzymać 5% średniej ilości głosów, które musiał zebrać rumuński kandydat, aby dostać się do Parlamentu. Po poprawkach w Prawie Wyborczym z 2008 roku próg ten został podniesiony do 10% (Gavriliu 2010: 4-5). Dzięki takiej konstrukcji przepisów prawnych po wyborach parlamentarnych w 2004 roku w Izbie Deputowanych znalazło się osiemnastu przedstawicieli dziewiętnastu mniejszości zamieszkujących państwo rumuńskie (Czesi i Słowacy mają wspólną organizację) (Ram 2009: 182, 191). Organizacja mniejszościowa, działająca raczej na zasadach

Horváth i Scacco (2001: 253) zwracają uwagę, że uchwalona w 1991 roku konstytucja zawierając częściowo sprzeczne zapisy, utrudniała późniejszy proces tworzenia szczegółowego prawodawstwa służącego ochronie mniejszości narodowych. Jako przykład taki zapisów autorzy podają wspomniany już Artykuł 6.1 gwarantujący mniejszości prawo do rozwijania swojego języka i Artykuł 13 podkreślający, iż jedynym językiem urzędowym jest język rumuński⁸². W ten sposób rumuński ustawodawca w nie do końca czytelny sposób próbował pogodzić wzajemne relacje państwa, obywatelstwa i tożsamości etniczno-kulturowej (Horváth, Scacco 2001: 255), ustalając jednocześnie dominującą pozycję rumuńskiej większości i jej języka (Kettley 2003: 251)⁸³.

Podsumowując, można stwierdzić za Kettley (2003: 253), że rumuńska ustawa zasadnicza z jednej strony zabezpiecza rumuńskiej większości kontrolę nad państwem, z drugiej zaś zdecydowanie ogranicza możliwości prowadzenia debat politycznych nad oficjalnym bilingwizmem lub autonomią kulturową mniejszości. Gwarantuje ona jednak możliwość rozwoju praw językowych w ramach obowiązującego systemu języka oficjalnego.

Dwa lata po przyjęciu konstytucji powołano do życia Radę do Spraw Mniejszości Narodowych (rum. Consiliul Minorităților Naționale), w której skład weszli przedstawiciele mniejszości etnicznych⁸⁴ mieszkających w Rumunii. Głównym zadaniem Rady było stworzenie gruntu do prowadzenia dialogu między przedstawicielami mniejszości, a władzami zarówno centralnymi jak i lokalnymi. Członkowie powstałej Rady mieli prawo do zgłaszania problemów dotyczących reprezentowanych przez nich społeczności i wysuwania różnego rodzaju rekomendacji i inicjatyw mających poprawiać położenie mniejszości (Ram 2009: 182, Horváth, Scacco 2001: 259). Znaczenie powołanego organu było początkowo niewielkie. Rada

stowarzyszenia niż partii politycznej może wystawiać kandydatów zarówno do wyborów krajowych jak i lokalnych (Horváth, Scacco 2001: 258). Szerzej na temat mniejszościowych reprezentacji w rumuńskim parlamencie można przeczytać w pracy O. Protsyk (2010).

⁸² Zestawienie niejednoznacznych artykułów rumuńskiej konstytucji można znaleźć w pracy Horváth i Scacco (2001: 254).

⁸³ Zapisy konstytucyjne wzbudziły wiele kontrowersji zwłaszcza w środowisku mniejszości węgierskiej i były szeroko dyskutowane (Kettley 2003: 251-252).

⁸⁴ Początkowo Rada miała w założeniu skupiać przedstawicieli wszystkich organizacji mniejszościowych. Po 2001 roku gdy nastąpiło jej reorganizacja i przemianowanie na Radę Mniejszości Narodowych prawo do wystawienia przedstawicieli do Rady uzyskały tylko te organizacje, które w wyborach parlamentarnych zdołały wprowadzić swojego deputowanego do rumuńskiego parlamentu (Gavriliu 2010: 4).

kierowana przez rumuńskie przywództwo przy jednoczesnym nieposiadaniu politycznej niezależności nie miała zdolności do wpływania na politykę rządu. W pierwszym okresie swojej działalności nie zdołała nawet zainicjować dialogu między rządzącymi, a węgierskimi elitami (Kettley 2003: 253).

Rumuńskie elity polityczne, aby ziszczyć swoje aspiracje i marzenia związane z integracją Rumunii z strukturami Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, późniejszej Unii Europejskiej, jak i Paktem Północnoatlantyckim (NATO), musiały ugiąć się pod polityczną presją obu międzynarodowych organizacji nawołujących do zmian w rumuńskim prawodawstwie, w tym także tym dotyczącym bezpośrednio ochrony mniejszości (Ram 2009, Kelley 2006, Kettley 2003). Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, między innymi pod wpływem nacisków międzynarodowych, Rumunia ratyfikowała i podpisała szereg umów i konwencji międzynarodowych związanych z Prawami Człowieka⁸⁵, choć sam ich proces przyjmowania rodził często niemały opór części rumuńskich elit politycznych.

Na dobrą sprawę sprzyjające okoliczności dla głębszych zmian w rumuńskim prawodawstwie dotyczącym praw mniejszości narodowych zaistniały dopiero po wyborach parlamentarnych i prezydenckich w 1996 roku. W ich wyniku dotychczasowy prezydent Iliescu i współpracujące z nim dotychczas siły prawicowe zostały odsunięte od władzy, a w skład powyborczej koalicji rządzącej weszła między innymi partia Demokratyczny Związek Węgrów w Rumunii (Romániai Magyar Demokrata Szövetség, RMDSZ). W ten sposób po raz pierwszy w historii Rumunii powstał wieloetniczny rząd w konstelacji, której tuż przed wyborami nikt się nie mógł nawet spodziewać (Kettley 2003: 247, 255). W trakcie tworzenia się rządu węgierskiej partii obiecano, że nowa koalicja stworzy możliwość dla reform dotyczących administracji publicznej i praw związanych z edukacją (Ram 2009: 182).

Jednym z pierwszych ważniejszych kroków mających na celu rozwinięcie polityki sprzyjającej mniejszościom było powołanie do życia w 1996 roku Departamentu do Spraw Ochrony Mniejszości Narodowych. Departament został utworzony jako pełnoprawny departament rządowy, a nie tylko i wyłącznie jako ciało doradcze. Urząd podlegał bezpośrednio pod biuro premiera, a na jego czele stanął odrębny minister wchodzący w skład rządu. Departament odegrał znaczącą rolę we wprowadzaniu wielu rozwiązań prawnych związanych z ochroną mniejszości w

⁸⁵ Listę podpisanych i ratyfikowanych przez Rumunię umów podają Horváth i Scacco (2001: 257).

Rumunii (Horváth, Scacco 2001: 261-262). Od 2001 roku jego funkcje przejął Departament do Stosunków Międzyetnicznych (Gavriliu 2010).

Starania elit mniejszościowych w dobie porewolucyjnej szły przede wszystkim w trzech kierunkach: ochrony praw językowych, prawa dotyczącego administracji publicznej, w tym zwłaszcza prawa do używania języka ojczystego w kontaktach z organami administracyjnymi oraz edukacji w językach ojczystych. Obrany kurs oczekiwanych zmian odzwierciedlał w głównej mierze dążenia i żądania mniejszości węgierskiej.

Przyjęte w 1991 roku Prawo nr 69/1991 o Lokalnej Administracji Publicznej jednoznacznie stanowiło, że językiem urzędowym używanym we wszystkich lokalnych organach administracji publicznej jest tylko i wyłącznie język rumuński a jednocześnie dość wyraźnie ograniczało prawo do używania języków mniejszościowych. Rumuński miał być obowiązkowo używany nawet w tych regionach, gdzie mniejszości stanowiły większość. Na obszarach zamieszkałych przez znaczny procent ludności nierumuńskiej obowiązujące prawo dopuszczało, aby ustalenia administracyjne publikować także w języku mniejszości. Członkowie mniejszości mogli zwracać się do organów administracyjnych w swoim języku etnicznym, ale tylko i wyłącznie wtedy, gdy do kierowanych dokumentów w języku ojczystym dołączali tłumaczenie przysięgłe, a w przypadku komunikacji werbalnej, gdy obecny był także tłumacz. Koszty tłumaczenia w obu przypadkach miała ponosić osoba zwracająca się do administracji w swoim ojczystym języku (Kettley 2003: 254, Horváth, Scacco 2001: 265). Zapisy ustawy z 1991 roku zostały znowelizowane w 1997 roku, po wejściu Węgrów do rumuńskiego rządu. W myśl nowych norm prawnych w jednostkach administracyjnych, gdzie członkowie mniejszości narodowej stanowili co najmniej 20% ogółu populacji, dopuszczano dwujęzyczne podpisy i napisy, użycie języka mniejszościowego w kontaktach z organami administracji, publikowania przez administrację informacji i postanowień w języku mniejszościowym, a także zezwolono na używanie języka mniejszości podczas posiedzeń lokalnych organów władzy w przypadku, gdy przynajmniej jedna trzecia członków rady należała do mniejszości. Co prawda, wprowadzane rozwiązania zostały uznane za niekonstytucyjne, nie mniej jednak ostatecznie zostały one przyjęte w 2000 roku w ramach nowego prawa dotyczącego funkcjonowania organów lokalnej administracji (Horváth, Scacco 2001: 266).

Kolejnym ważnym tematem poruszonym przez środowiska mniejszościowe w Rumunii po rewolucji 1989 roku była kwestia edukacji w językach mniejszości. Na początku lat 90-tych toczyła się gorąca debata wokół tego zagadnienia. Najaktywniejsza na tym polu była mniejszość węgierska wyraźnie zabiegająca o prawa do nauczania w języku węgierskim. Węgrzy domagali się, aby zezwolono im na tworzenie szkół wszystkich poziomów, łącznie z odrębnym uniwersytetem, w których język węgierski byłby językiem wykładowym. Pod wpływem presji węgierskiego środowiska z wielu szkół rumuńsko-węgierskich wydzielono szkoły z węgierskim językiem nauczania. W 1994 roku elity węgierskie opracowały projekt ustawy dotyczącej praw mniejszości narodowych do nauki w języku ojczystym. Projekt zakładał, że mniejszości będą miały zagwarantowane prawo do tworzenia autonomicznych i publicznych szkół na każdym poziomie edukacji. Choć pomysły zostały uznane przez Trybunał Konstytucyjny za zgodne z rumuńską konstytucją, to jednak projekt nigdy nie trafił pod obrady parlamentu (Horváth, Scacco 2001: 266-267). Rok później rządzący przyjęli Ustawę o Edukacji. Nowo przyjęte przepisy regulowały część zagadnień związanych z edukacją w językach ojczystych. Ustawa zezwalała na tworzenie szkół pierwszego i drugiego stopnia z językiem mniejszościowym jako wykładowym, choć wymagano, aby w tych drugich zajęcia z historii i geografii Rumunii prowadzone były w języku rumuńskim. W szkolnictwie wyższym dopuszczano także prowadzenie zajęć w językach mniejszościowych, ale bez tworzenia odrębnych autonomicznych jednostek (katedr, instytutów itd.). Największy sprzeciw środowisk mniejszościowych wywoływał przepis, w myśl którego wszystkie egzaminy wstępne na wyższe uczelnie miały być przeprowadzane w języku rumuńskim. Tak sformułowany zapis uderzał bezpośrednio w uczniów kończących mniejszościowe szkoły średnie i wprowadzał jednocześnie poczucie ograniczonej wolności do edukacji w języku ojczystym na wszystkich poziomach. Ostatecznie zapis zawieszono pod wpływem rosnącego niezadowolenia elit mniejszościowych oraz wzmagającej się presji Unii Europejskiej (Horváth, Scacco 2001: 267, Kettley 2003: 254). Po utworzeniu nowego rządu w 1996 roku, jego jedną z pierwszych inicjatyw było przygotowanie nowelizacji do wspomnianej ustawy. Przyjęto ją ostatecznie w 1999 roku. Nowe przepisy zezwalały uczniom szkół średnich uczących się w języku mniejszościowym na zdawanie w nim także egzaminów na uczelnie wyższe. Nowelizacja umożliwiała także tworzenie mniejszościowych szkół wyższych z mniejszościowym językiem jako wykładowym. Ten ostatni przepis był częściowym

ukłonem wobec Węgrów marzących o odrębnym państwowym uniwersytecie z węgierskim językiem wykładowym. Co ciekawe, pozostałe mniejszości zamieszkujące Rumunię były daleko mniej zaangażowane niż Węgrzy na polu walki o prawa edukacyjne w językach ojczystych i szybciej akceptowały postanowienia rządzących (Horváth, Scacco 2001: 268). Tematykę języków mniejszościowych w Rumunii zamknięto ratyfikowaniem *Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych* w 2007 roku⁸⁶ (Ram 2009: 183).

Mniejszościom narodowym zamieszkującym Rumunię w myśl odpowiednich przepisów prawnych, przysługują dotacje z centralnego budżetu⁸⁷. W pierwszych latach (1994-1999), w których uwzględniono w budżecie wydatki na mniejszości narodowe, nie funkcjonowały szczegółowe przepisy jasno wskazujące, na jakie cele mniejszości mogą wydawać otrzymane środki. Zmieniło się to dopiero w 2000 roku i od tego czasu mniejszości mają ściśle określoną listę zadań przeznaczonych do finansowania lub współfinansowania ze środków budżetowych⁸⁸. Pamiętać jednak należy, że w myśl rumuńskiego prawodawstwa, o czym wspomniałem już wyżej, każdą mniejszość może reprezentować oficjalnie tylko i wyłącznie jedna organizacja. W konsekwencji tak skonstruowanych przepisów to właśnie ten jedyny reprezentant otrzymuje dotację z budżetu i decyduje o alokacji otrzymywanych środków, co przy niejednorodnym środowisku danej mniejszości może stanowić zarzewie potencjalnego konfliktu wewnątrz danej mniejszości⁸⁹.

Choć Rumunia jest postrzegana jako jedno z tych państw europejskich, w którym wypracowano rozwinięty system ochrony mniejszości narodowych (Protsyk 2010: 4, Horváth, Scacco 2001: 269), i które spełnia europejskie standardy w tej dziedzinie (Ram 2009: 184), to jednak nie jest to system wolny od wad. Dla przykładu, dotychczas w rumuńskim prawodawstwie nie zdefiniowano w sposób jasny pojęcia

⁸⁶ Warto zaznaczyć, że wspomniany dokument ratyfikowano po dwunastu latach od jego podpisania w 1995 roku.

⁸⁷ Szczegółowe informacje na temat przepisów prawnych i źródeł finansowania można odnaleźć w pracy M. Mohácsék M. (2009).

⁸⁸ Środki budżetowe przekazywane mniejszości mogą być wydawane m.in. na: utrzymanie i funkcjonowanie siedzib i filii organizacji, na wydawanie prasy, podręczników szkolnych i innych publikacji, organizację wydarzeń o charakterze kulturalnym i naukowym, a także na inwestycje w ruchomości i nieruchomości związane z działalnością danej organizacji (Mohácsék 2009: 7).

⁸⁹ Gavriľiu (2010) w swym tekście zwraca uwagę, że obowiązujące w Rumunii rozwiązania prawno-dotacyjne dotyczące mniejszości narodowych przyczyniły się do powstania zjawiska „etno-biznesu”. Nie jest on obcy także organizacji ukraińskiej, o czym piszę szerzej w rozdziale poświęconym ukraińskim elitom etnicznym.

„mniejszość narodowa” (Ram 2009: 183, Gavriľiu 2010: 3-4), a co więcej, nie ma w nim także czytelnego rozróżnienia między grupą narodową, a grupą etniczną (Horváth, Scacco 2001: 245)⁹⁰. Innym problemem jest także to, że rumuńskie przepisy uznając, że daną mniejszość narodową może reprezentować tylko i wyłącznie jedna organizacja, zakładają mylnie, że każde ze środowisk mniejszościowych jest jednorodne pod względem politycznym (Horváth, Scacco 2001: 261-262). Co więcej, rumuńskie elity rządzące konstruując polityczne stanowiska wobec mniejszości zdają się nie zauważać, że mniejszości zamieszkujące ich kraj nie stanowią jednorodnej masy, a wręcz przeciwnie różnią się one pod względem demograficznym, społeczno-ekonomicznym czy politycznym (Horváth, Scacco 2001: 269)⁹¹. Podnoszone są także zarzuty, że mniejszości narodowe były i są niewystarczająco reprezentowane we władzach lokalnych (Székely 2008)⁹².

Na kształt rumuńskiej polityki w stosunku do zamieszkujących Rumunię mniejszości narodowych ma wpływ głównie polityka wewnętrzna państwa, scharakteryzowana powyżej, jednakże dodatkowym elementem, w kontekście mniejszości ukraińskiej, są także stosunki między Rumunią i Ukrainą. Wzajemne stosunki obu państw nie mają długiej historii. Pierwsze kontakty dyplomatyczne zostały nawiązane w okresie I wojny światowej między Królestwem Rumunii, a Ukraińską Republiką Ludową, ale z racji krótkiego żywota państwa ukraińskiego i sporu o Bukowinę i Besarabię nie były bardzo rozwinięte. W okresie gdy Ukraina tworzyła jedną z republik radzieckich, wzajemne kontakty były marginalne, a główne polityczne związki funkcjonowały na linii Bukareszt-Moskwa z pominięciem rzecz jasna Kijowa⁹³.

⁹⁰ Jedyna definicja „mniejszości narodowej” znajduje się w Prawie wyborczym z 2008 roku i jej myśl mniejszością narodową w Rumunii jest „grupa etniczna, która jest reprezentowana w Radzie Mniejszości Narodowych” (Gavriľiu 2010: 5). Zważywszy jednak na to, że w skład Rady mogą wchodzić tylko reprezentanci organizacji mających swojego mniejszościowego deputowanego w parlamencie, definicja ta wyklucza przedstawicieli mniejszości, które nie są w stanie wprowadzić do Izby Deputowanych swojego reprezentanta.

⁹¹ Horváth i Scacco (2001) proponują swoją typologię mniejszości zamieszkujących Rumunię dzieląc te środowiska na trzy kategorie: Węgrów, Romów i małe mniejszości (liczące do 100 tys.). Takie rozróżnienie tłumaczą odmiennościami danych kategorii pod względem liczebności, społecznej, ekonomicznej i politycznej integracji.

⁹² Przyczyn słabej reprezentacji mniejszości narodowych we władzach lokalnych autor upatruje w obowiązującej ordynacji wyborczej do władz lokalnych. Choć poruszane przez Székely zagadnienia nie stanowiły przedmiotu moich badań, uważam jednak, że przyczyny opisywanego przez niego zjawiska są bardziej złożone i tylko w pewnej części związane z obowiązującą ordynacją. Szerzej odniosę się do tej kwestii w rozdziale poświęconym elitom.

⁹³ Szczegółowe omówienie zagadnień stosunków dyplomatycznych między Ukrainą, a Rumunią zob. (Макар, Васиľова 2011).

Na dobrą sprawę stosunki między oboma państwami zrodziły się wraz z uzyskaniem przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku. Przez przeszło dwadzieścia lat przedmiotem wzajemnych relacji stały się zagadnienia natury ekonomicznej i politycznej, choć nie brakowało także elementów potencjalnie zapalnych związanych z kwestiami granicznymi (Макап 2006: 37-42, Гакман 2006). Oba państwa hołdując poglądom, w myśl których „ideologiczna” ojczyzna powinna dbać o członków swego narodu mieszkającymi poza jej granicami (Brubaker 1998), uczyniły przedmiotem wzajemnych stosunków także kwestie związane z ochroną mniejszości narodowych, rumuńskiej w Ukrainie i ukraińskiej w Rumunii. Obecnie relacje między oboma państwami regulują zapisy Umowy o współpracy i dobrosąsiedzkich stosunkach między Ukrainą i Rumunią podpisana 02.06.1997 roku (Макап 2006: 34). Umowa prócz zagadnień związanych z kwestiami ekonomicznymi, granicznymi czy wojskowymi zawiera część poświęconą w całości zabezpieczeniu praw mniejszości obu mniejszości. W myśl ustaleń przyjętych w ramach umowy mniejszość ukraińska w Rumunii, podobnie jak rumuńska w Ukrainie, mają zagwarantowane prawo do edukacji w języku ojczystym. W 1999 roku rządy obu państw podpisały także Umowę o wzajemnej uznawalności dyplomów szkół oraz o stypendiach (Макап 2006: 36), dzięki, którym młodzież z środowisk mniejszościowych może wyjeżdżać na studia do swej „ideologicznej” ojczyzny. Ukraińscy autorzy wskazują jednak na pewną nierównowagę w realizacji przyjętych ustaleń i na poparcie swych twierdzeń przytaczają dane odnośnie szkolnictwa. O ile Rumuni w państwie ukraińskim posiadają około 100 szkół z rumuńskim językiem nauczania, o tyle Ukraińcy w Rumunii mają raptem jedną tego typu szkołę – Liceum w Sighetu. Za taki stan rzeczy obwiniają głównie państwo rumuńskie (Макап 2006: 49-50, Yuriychuk 2011: 77-78)⁹⁴.

Obalenie dyktatury Ceausescu w Rumunii w 1989 roku zainicjowało nie tylko szereg przemian natury politycznej i społecznej, ale także, podobnie jak w innych państwach Europy Środkowej i Wschodniej, dało początek głębokim przemianom gospodarczym, które miały wpływ na życie większości obywateli państwa. Nie ma tu miejsca, aby omawiać szczegóły rumuńskiej transformacji gospodarczej, ale są to

⁹⁴ Możliwe, że za ograniczony rozwój szkolnictwa ukraińskiego w Rumunii ponoszą odpowiedzialność władze państwowe. Niemniej jednak obserwując przez kilka miesięcy życie Ukraińców w Maramureszu uważam, że obarczanie winą za taki stan rzeczy tylko stroną rumuńską nie jest całkowicie adekwatne z rzeczywistością społeczną. Ukraińscy autorzy milczą na temat zaangażowania w tej materii lokalnych elit i zwykłych ludzi. Zwrócenie uwagi na ten aspekt mogłoby rzucić odmienne światło na problematykę ukraińskiej edukacji w Rumunii, o czym piszę w kolejnych częściach mojej pracy.

zagadnienia, które przykuły uwagę także antropologów (zob. Cartwright 2001, Verdery 2003, Mungiu-Pippidi 2010).

Przemiany zainicjowane rumuńską rewolucją szybko dotarły także do Maramureszu. W miejscowościach, w których uprzednio zostały powołane do życia kooperatywy (CAP), mieszkańcy bardzo szybko zaczęli domagać się ich likwidacji i zwrotu znacjonalizowanych wcześniej gospodarstw. W krótkim czasie skolektywizowana ziemia wróciła do dawnych właścicieli, a struktura własności pokryła się niemal z tą sprzed kolektywizacji. Niedługo po likwidacji kooperatyw okazało się, że pojedynczy gospodarze napotykają na duże problemy, związane między innymi z ograniczonym dostępem do maszyn rolniczych. Niewielkie powierzchniowo gospodarstwa miały także ograniczony potencjał produkcyjny. Niemniej jednak doświadczenia z czasów socjalizmu zniechęcały rolników do wspólnotowej współpracy. Początkowo gospodarze podchodzili nawet z dystansem do kolektywnego wypasu owiec. W czasie przemian gospodarczych spadła opłacalność hodowli owiec. Władze wprowadziły także ograniczenia w dostępie do zasobów leśnych, co nierzadko generowało lokalne napięcia społeczne (Muica, Turnock 2000: 186-188).

Przekształcenia gospodarcze nie ominęły także maramureskiego przemysłu, z którego w wyniku restrukturyzacji zwolniono wielu pracowników, a to z kolei spowodowało wzrost bezrobocia. Podobnie jak w minionych okresach wielu mieszkańców Maramureszu podejmowało trud migracji sezonowych do innych części Rumunii (Muica, Turnock 2000: 188). Z czasem, zwłaszcza po przystąpieniu Rumunii do Unii Europejskiej, nasiliły się migracje zagraniczne do państw Europy Zachodniej. Wyjeżdżali najczęściej mężczyźni udając się do Hiszpanii, Portugalii, Włoch, Grecji, Wielkiej Brytanii czy Belgii, podejmując na miejscu prace o charakterze fizycznym, najczęściej na budowach.

Wraz z upadkiem Ceausescu i otwarciem się Rumunii na zagranicznych gości zaczęto dostrzegać również potencjał turystyczny Maramureszu. Region w turystycznym i krajoznawczym dyskursie, słynący z tradycyjnej architektury drewnianej, tak zwanego Wesołego Cmentarza w Săpânța, „żywych” obyczajów i tradycji ludowych, otoczony Karpatami, pokrytymi rozległymi lasami, jest niejako predestynowany do stania się Mekką turystyki górskiej i kulturowej. Lokalne społeczności pod wpływem programów rządowych i prowadzonych przez NGO-sy zaczęły dostrzegać szansę na skorzystanie z turystycznego potencjału regionu. Wiele

rodzin, zwłaszcza z doliny rzeki Iza i miejscowości Săpânța, zdecydowało się zorganizowanie gospodarstw agroturystycznych nastawionych na przyjmowanie przyjezdnych (Muica, Turnock 2000: 191-194).

W ostatnich latach w dalszym ciągu w Maramureszu dostrzegalny jest problem bezrobocia popychający rzesze młodych ludzi do szukania swojej życiowej szansy poza regionem.

Podsumowując, na przestrzeni trzech wieków Maramuresz kilkakrotnie zmieniał przynależność państwową. W konsekwencji jego mieszkańcy podlegali politykom wewnętrznym różnych ośrodków władzy. Jedne z nich ferowały na płaszczyźnie kultury madziaryzację, inne rumunizację. Wraz ze zmianami politycznych centrów, zmieniały się kwestie gospodarcze, otwierające jedne możliwości, a zamykające inne. W tych zmieniających się kontekstach polityczno-gospodarczych musiały odnaleźć się również społeczności mniejszościowe, w tym również grupa ukraińska. Dopiero od ponad dwóch dekad maramureskie mniejszości mogą, w myśl rumuńskiego prawa, rozwijać i kultywować bez większych przeszkód "własną" kulturę, tradycję i język.

Rozdział III: Maramurescy Ukraińcy i etniczne ideologie

W antropologicznych badaniach nad tożsamością danej społeczności, badacz nie może w swych studiach koncentrować się tylko i wyłącznie na interesującej go grupie. Powinien także dołożyć wszelkich starań, by uchwycić możliwie szeroki kontekst historyczny, polityczny czy w końcu ekonomiczny, mające przecież wpływ na kształtowanie się tożsamości analizowanej grupy. Idea, jakoby dane kultury tworzyły autonomiczne byty i kulturowe wyspy, odizolowane od innych, jest już na gruncie antropologii przebrzmiałą pieśnią (Hanerz 2006, Gupta, Ferguson 2004). Dziś nie da się, a przynajmniej nie powinno się, budować antropologicznego poznania ograniczonego do jednej przestrzeni utożsamianej z jedną kulturą. Należy dążyć do rozpoznania, jak dana wspólnota została wytworzona z wcześniej *istniejącej łącznej przestrzeni* (Gupta, Ferguson 2004: 269). Tożsamość we współczesnej antropologii jest fenomenem kształtującym się w wielu miejscach i przez wiele czynników, a zadaniem, przed którym staje antropolog, jest uchwycenie procesów tworzenia *tożsamości rozproszonej*⁹⁵ (Marcus 2004: 125).

Sądzę, że w przypadku etniczności interesującej mnie grupy jest podobnie i kwestia jej tożsamości jest wypadkową wielu czynników, a jednym z nich są zideologizowane narracje środowisk naukowych. W prezentowanym rozdziale pokazuję, że tożsamość mieszkańców Maramureszu była i jest przedmiotem ideologicznych rozgrywek i dysput zróżnicowanych środowisk naukowych przypisującymi jej zróżnicowane tożsamości etniczne. Analizując interesujące mnie zagadnienie odniosłem się do badań o charakterze historycznym, lingwistycznym i etnograficznym. Chcę wyraźnie zaakcentować, że interesujące mnie naukowe narracje są częścią pewnych ideologii, głównie ukraińskiej i rusińskiej, mających na celu z jednej strony kształtowanie zewnętrznych obrazów grupy, z drugiej zaś wytwarzanie u jej członków, czyli „wewnątrz” grupy, poczucia określonej tożsamości etnicznej. Narracje i interpretacje historyczne, lingwistyczne czy w końcu etnograficzne, reprezentują zawsze poglądy i wizje konkretnych ludzi zaangażowanych w procesy wyobrażania

⁹⁵ Przypomnę, że według Marcusa (2004: 125) tożsamość rozproszona to identyfikacja *wytwarzana (...)* równocześnie w wielu różnych miejscach działania przez wielu różnych przedstawicieli i dla wielu różnych celów.

wspólnot (Anderson 1997) i wynajdywania kulturowych tradycji (Hobsbawm 2008). Co ważne, ich działania i produkowany przez nich dyskurs naukowy nie pozostają bez znaczenia i wpływu na praktyki lokalnych elit tworząc dla nich swoiste ramy działania. Oczywiście mam świadomość, że podjęta przeze mnie próba krytycznego spojrzenia na badania wpisujące się w ideologie etniczne, może spotkać się z oporem i krytyką zaangażowanych ideologów i lokalnych środowisk elitarnych⁹⁶, mogących zarzucić mi niedostateczną obecność „*tubylczego punktu widzenia*”. Pragnę podkreślić jednak, że prezentowane przeze mnie spojrzenie jest tylko i wyłącznie moją interpretacją, będącą jednocześnie jedną z możliwie wielu. Prezentowana wizja jest wypadkową powstałą na styku konfrontacji terenowych doświadczeń, bagażu poznanej literatury i wyuczonego krytycznego antropologicznego spojrzenia na społeczną rzeczywistość.

1. Ideologie

Śledząc rozkwit idei narodowych w XIX wieku w Europie Środkowo-Wschodniej nie sposób nie zauważyć wielkiego wkładu w ich rozwój wszelkiego rodzaju badań etnograficznych, językoznawczych czy historycznych (Hroch 2003). Efekty tego typu intelektualnych eksploracji, prowadzonych przez ludzi nauki, będących najczęściej osobiście zaangażowanymi w różnego rodzaju działalność nacjonalistyczno-rewolucyjną, dawały pożywkę ruchom narodowym konstytuując ich prawomocność popartą, jak uważano wówczas, obiektywnymi naukowymi argumentami. Uważam, że również dziś, zwłaszcza na obszarach zamieszkałych przez grupy o niejednoznacznej tożsamości etnicznej, badania językoznawców, historyków czy etnografów stają się częściami składowymi dyskursów budujących i wspierających etniczno – narodowe ideologie.

Praktyki naukowe realizowane na kanwie nauk społecznych i humanistycznych oddane są wytwarzaniu wynalazków, będących *powszechnymi składnikami ciągłego rozwoju autentycznej kultury* (Hanson 1999: 200). W ten sposób można powiedzieć, że badania, w zakresie wspomnianych nauk, nierzadko są bezpośrednio zaangażowane w wytwarzanie i podtrzymywanie narodowych mitów. Te z kolei stają się częścią składową ideologii narodowej wytwarzającej „wspólnotę wyobrażoną”. Słowem, nacjonalistyczne koncepcje kultury żywią się naukowymi argumentami i diagnozami,

⁹⁶ O odbiorze tego rodzaju prac wspomina między innymi Herzfeld (2004: 62-63).

zaprzągając je w narodową opowieść. Co prawda, ostatnimi czasy pojawiają się prace podejmujące próby dekonstruowania narodowych, a czasem ponadnarodowych, wyobrażeń i mitologii, ukazujące ich wytworzony i wynajdywany charakter oraz ideologiczne źródła (zob. Čolović 2001, 2007, Boia, 2003, Wilson 2004, Todorova 2008, Łuczewski 2012), ale nie znajdują one szerokiego posłuchu w narodowo nastawionych środowiskach naukowych. Dzieje się tak, gdyż zmitologizowana przeszłość jest jednym z kluczowych elementów konstruujących naród, a w realizacji swych celów narodowi ideolodzy doskonale wykorzystują przeszłość do kreowania narodowych teraźniejszości. *Użyteczna przeszłość* (ang. *usable past*), znajduje zastosowanie wśród narodowych elit, które często wykorzystując selektywnie dobrane wydarzenia historyczne manipulują emocjami większości, mobilizując ją wokół swojej narodowej ideologii. Co więcej, narodowo nastawieni naukowcy w dobie emancypacji etnicznej interesujących ich grup byli żywo zainteresowani w odkrywaniu *złotego wieku* danej społeczności pozwalającego na konstruowanie atrakcyjnej i pociągającej narodowej opowieści (Smith 1997).

Hastrup (1997: 24) uważa, że historia to selektywny sposób opowiadania o kulturze. Sądzę, że owa wybiórczość nie jest jedynie cechą historii, ale także innych nauk humanistycznych i społecznych. Badacze nierzadko na potwierdzenie swych naukowych tez wyszukują tylko takie argumenty, które będą wspierać i potwierdzać ich założenia. Te, które nie odpowiadają, zostają wykluczone, pominięte, przemilczane, niedopowiedziane.

Parafrazując Hansona (1999: 183) można by rzec, że badacze tworzą tradycje i kultury, które z biegiem czasu zaczynają być traktowane jako faktyczny stan rzeczy. W ten sposób z całą stanowczością można stwierdzić, że zarówno w przeszłości jak i obecnie językoznawcy, historycy, antropolodzy, socjologowie czy kulturoznawcy są zaangażowani w tworzenie wynalazków kulturowych, czy bardziej w kontekście mojej pracy, wynalazków etnicznych. Co prawda, obecnie badacze mają co raz większą świadomość, że owoce ich badań i refleksji nie są jedynie kolejnymi pozycjami na zakurzonych półkach uniwersyteckich bibliotek, ale potrafią również być często wykorzystywane w lokalnych praktykach do budowania określonych wizji i interpretacji lokalnej historii, kultury czy tożsamości, nie staje to jednak na przeszkodzie dalszemu zaangażowaniu nauki w etniczne ideologie.

Podsumowując, godne uwagi jest podkreślenie kilku kwestii. Po pierwsze, to, że odnalezienie się w gąszczu różnych i często sprzecznych interpretacji historii, językoznawstwa czy etnografii odnoszącej się w stosunku do słowiańskich mieszkańców obszaru określonego jako Ruś Karpacka, włączywszy w to także rumuński Maramuresz, nastrocza wielu problemów i może prowadzić do konkluzji, że nie sposób znaleźć narzędzia do odsłonięcia obiektywnego stanu rzeczy. Nie zależy mi jednak na szukaniu obiektywnej prawdy, gdyż do takiej niemal nie sposób dotrzeć. W mojej ocenie ważne jest natomiast to, że "innowacje" głoszone przez naukowców *zostają obiektywnie włączone do kultury przez sam fakt, że ludzie mówią o nich i stosują je w praktyce* (Hanson 1999: 197). Dlatego też interesuje mnie to, w jaki sposób owe naukowe argumenty zostają zaadaptowane przez lokalnych graczy, zarówno tych z elit jak i spośród "zwykłych" mieszkańców. W przypadku tych pierwszych naukowe "wynalazki" dają im podstawy do działania i stają się elementem ich praktyk. W pewnym stopniu identyfikują się z nimi także "zwykli" lokalni aktorzy, choć niekoniecznie w taki sposób, w jaki przedstawiają to elity czy naukowcy. W środowisku Maramureszu, naukowe "innowacje" w pewnym sensie współgrają z nacjonalistycznym dyskursem, nieustannie obecnym w środkowoeuropejskiej przestrzeni od XIX wieku, niejako przymuszającą każdą jednostkę do bycia kimś o jednoznacznie zdefiniowanej przynależności etnicznej (Gellner 2009), pozwalając na zidentyfikowanie danych społeczności, nazwanie ich i przypisanie do ściśle określonej kategorii etnicznej, w tym przypadku do określenia grupy mianem ukraińskiej lub rusińskiej.

W mojej ocenie w stosunku do ludności o słowiańskim rodowodzie z Maramureszu możemy mówić o dwóch najważniejszych naukowych rozumieniach lokalnej kultury, tradycji i tożsamości, ukraińskim i rusińskim. W konsekwencji prowadzą one do *wynajdywania* i *wyobrażania* ukraińskich i rusińskich konstruktów etnicznych. Jak pokazuję, są one w kontekście Maramureszu nieustannie żywymi i atrakcyjnymi dla niektórych środowisk elitarnych, przy jednoczesnym dość ograniczonym znaczeniu dla "zwykłych" lokalnych aktorów. Nim jednak to uczynię w następnych rozdziałach, zapoznam czytelnika z naukowymi "innowacjami" w zakresie etnonimów, historii, języków i etnografii. Wybór tych zagadnień niejako narzucony jest poprzez kierunki dyskusji ideologów ukraińskich i rusińskich, którzy w swych naukowych wywodach opartych o „obiektywne” fakty koncentrują się głównie na tych zagadnieniach.

2. Etonimy

Jak już wspominałem we wprowadzeniu, przystępując do realizacji projektu natrafiłem na pewnego rodzaju dysonans poznawczy związany z nazwą grupy, wśród której miałem prowadzić badania. Część autorów w swoich publikacjach interesującą mnie społeczność określa mianem Ukraińców, inni zaś, pisząc o tej samej ludności używają określenia Rusini.

Zgłębiając literaturę naukową poświęconą populacjom ludzkim zamieszkującym Karpaty Wschodnie⁹⁷ napotkamy na wiele nazw będących ich określeniami. Należy zwrócić uwagę, że określenia te na kartach licznych publikacji pojawiają się w zmiennych kontekstach historycznych, co więcej ich użycie nierzadko jest warunkowane politycznie i bardzo często zależne jest także od identyfikacji osoby autora (Michna 2004a: 39)⁹⁸. W ten sposób w literaturze pojawia się co najmniej kilka paralelnie używanych określeń dotyczących tych samych grup. Problem w uchwyceniu kwestii terminologicznych potęguje również to, że często ma miejsce sytuacja, gdy temu samemu terminowi przypisywanych jest kilka różnych znaczeń. W ten sposób zgłębiając tematykę odnoszącą się do społeczności tej części łuku Karpat napotykamy na informacje o Rusinach, Ukraińcach, Hucułach, Bojkach i kilku innych. Poniżej rozjaśniam nieco niuanse skomplikowanej terminologii, najpierw w szerszym kontekście Karpat Wschodnich, by później zgłębić ją w odniesieniu do maramureskiej rzeczywistości.

Pozwolę sobie zacząć od etnonimu o najstarszym, jak się mi wydaje, pochodzeniu. *Rusin* to termin związany z rzeczownikiem Ruś, którego pochodzenie do dziś budzi wiele kontrowersji i nie zostało ostatecznie i jednoznacznie wyjaśnione⁹⁹. W historiografii pojawienie się terminu *Rusini* związane jest ze średniowiecznym

⁹⁷ Karpaty Wschodnie według geograficznych podziałów to część Karpat leżąca między przełęczą Tylicką (Polska-Słowacja), a przełęczą Predeal (Rumunia). W pracy używam tego określenia, jednak na tę część masywu karpackiego od przełęczy Tylickiej po przełęcz Prislop (Rumunia), która była obszarem zamieszkałym na przełomie XIX i XX wieku głównie przez ludność pochodzenia wschodniosłowiańskiego - ruskiego.

⁹⁸ Kontrowersje terminologiczne w kontekście ukraińskim mają odniesienie nie tylko od obszaru Karpat Wschodnich, ale także w stosunku do całego obszaru Ukrainy i szerzej Wschodniej Słowiańszczyzny (Zob. Marochii 2007b: 28-29, Łesiów 1995: 5-21, Jakowlenko 2000: 19-23).

⁹⁹ Hipotezy na temat pochodzenia terminu Ruś upatrują uczeni w języku fińskim, satronormańskim, chazarskim, fryzyjskim, węgierskim, litewskim, połabskim, arabskim i kilku innych (Łesiów 1995, Magocsi 2002).

państwem Rusią Kijowską. Rusinami określano wschodniosłowiańskich mieszkańców tego państwa i późniejszych jego politycznych spadkobierców. Z czasem nazwę *Rusini* używano głównie jako określenia religijnego na nazwanie chrześcijan obrządków wschodnich, najpierw prawosławnego, a po uniach kościelnych w Brześciu (1596 r.) i Użhorodzie (1646 r.), Mukaczewie (1664 r.) i Maramureszu (1713 r.) także na katolików obrządku wschodniego. Termin *Rusini* do pewnego okresu nie miał konotacji etnicznych, o czym miał świadczyć fakt, że określeniem tym nazywano także grekokatolickich Słowaków czy Węgrów (Магоцій 1994: 167). Z biegiem czasu spośród ludności Słowiańszczyzny Wschodniej wyłonili się Rosjanie, Białorusini i Ukraińcy. Niemniej jednak na obszarze Karpat Wschodnich określenie to, wraz z kilkoma wariantami¹⁰⁰, których obecność warunkowana była czynnikami historyczno-politycznymi, funkcjonowało od końca XI wieku i było dość powszechnie używane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku¹⁰¹. Magocsi (2002: 407), jedna z głównych i najbardziej rozpoznawalnych osób w świecie nauki głosząca ideę odrębności etnicznej Rusinów Karpaccyckich od Ukraińców (Hann 1995, Lane 2001, Kuzio 2005), twierdzi, że etnonim *Rusini* był określeniem ludności wschodniosłowiańskiej zamieszkującej Karpaty Wschodnie, choć co ciekawe i dodatkowo komplikujące kwestie terminologiczne, ludność ta często używała samookreślenia *Rusnacy*¹⁰². W połowie XIX wieku termin *Rusini* został zaadaptowany przez część lokalnych elity z obszarów Galicji i Rusi Podkarpackiej ferujących poglądy o istnieniu czwartej wschodniosłowiańskiej grupy¹⁰³, obok Rosjan, Białorusinów i Ukraińców. W Galicji

¹⁰⁰ W literaturze możemy spotkać także określenia: Ugrorusini, Rusini węgierscy, Rosjanie węgierscy, grekokatolicy Węgrzy, Karpatorosjanie, Rosjanie Karpaccy, Zakarpaccy Ukraińcy, Karpatorusini, Rusini Karpaccy, Rusini-Ukraińcy, Ruski, Rusnacy, Ruteni, Rutheni (zob. Магоцій 1994: 167-168). Wrzucenie tych wszystkich etnonimów do jednego „worka” z napisem *Rusini*, co uczynili autorzy *Encyclopedia of Rusyn History and Culture* wydaje się problematyczne i nie do końca właściwe (Rudnytsky 1987, za: Kuzio 2005). Choć szczegółowe umiejscowienie i omówienie każdego z powyższych terminów wydaje się zadaniem ważnym, to w kontekście mojej pracy jest to zabieg niekoniecznie potrzebny. Ważne odnotowania jednak jest to, że etnonim *Ruteni* był używany przez administrację austrowęgierską i rumuńską okresu międzywojennego.

¹⁰¹ W polskim kontekście jeszcze do II wojny światowej dość często używano tego określenia w stosunku do prawosławnych i grekokatolickich mieszkańców Galicji Wschodniej. Czasem odróżniano ich od Ukraińców „właściwych” żyjących nad Dnieprem (zob. Fischer 1928).

¹⁰² W innej ze swych publikacji (Магоцій 2004a) z kolei pisze, że określenie *ruski* jest starszym ekwiwalentem terminu *rusiński*.

¹⁰³ W kontekście Ukrainy Zachodniej (Galicji, Rusi Podkarpackiej, Bukowiny i Wołynia) była to tylko jedna z trzech opcji narodowych funkcjonujących w XIX wieku wśród lokalnych elit. Pierwszą stanowiła opcja moskalofilska głosząca poglądy jakoby wszyscy wschodniosłowiańscy mieszkańcy tych obszarów byli Rosjanami, a Ukraińcy i Białorusini mieli być jedynie regionalnymi odgałęzieniami Rosjan. Orientacja ta w okresie I wojny światowej straciła na znaczeniu na ziemiach włączonych po wojnie do

orientacja ta, określana mianem rusinofilskiej, została wchłonięta przez opcję ukrajinofilską w latach 80-tych XIX wieku (Kuzio 2005), choć Magocsi (2009: 17) twierdzi, że proces ten trwał jeszcze do pierwszej dekady XX wieku. Natomiast do zakończenia II wojny światowej opcja rusinofilska miała się dość dobrze po południowej stronie Karpat Wschodnich (Kuzio 2005: 7-8). Niemniej jednak musiała w tym środowisku nieustannie rywalizować z opcją ukrajinofilską i moskalofilską.

Termin *Rusini* stał się także oficjalnym określeniem wschodniosłowiańskich mieszkańców Rusi Podkarpackiej wchodzącej w skład międzywojennej Czechosłowacji. Co ciekawe praski rząd do kategorii *ruski* zaliczał zarówno Rosjan, jak i Ukraińców, a także osoby utożsamiające się z Karpatorusinami (Kuzio 2005: 7).

Wygrana opcji ukrajinofilskiej nad rusińską, przynajmniej w kontekście galicyjskim, przyczyniła się do tego, że dla większości ukraińskich badaczy *Rusin* stał się etnonimem traktowanym, jako historyczna i synonimiczna nazwa Ukraińców zamieszkujących obszar Bukowiny, Galicji i Zakarpacia (Rusi Karpackiej) (Жайворонок 2006: 514). O ile na przełomie XIX i XX wieku na terenie dwóch pierwszych obszarów etnonim *Ukrainiec* upowszechnił się dość szybko i zaczął wypierać etnonim *Rusin*, o tyle po południowej stronie Karpat Wschodnich, w tym na obszarze Maramureszu, określenie *Ukrainiec* było obecne, ale przynajmniej do II wojny światowej było jeszcze nieustannie jedną z możliwych i alternatywnych nazw.

Upowszechnienie się etnonimu *Ukrainiec* na obszarze Rusi Podkarpackiej po II wojnie światowej związane było z włączeniem tego obszaru w skład Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (USRR). Nowe władze niemal automatycznie utożsamiły dotychczasowych Rusinów, z Ukraińcami¹⁰⁴, a przyłączone ziem leżących na południe od głównego grzbietu karpackiego zaczęto określać mianem Ukrainy Zakarpackiej czy Zakarpaciem. Podobnie stało się w powojennej Czechosłowacji w

Polski, ciągle jednak funkcjonowała w kontekście części Rusi Karpackiej włączonej do międzywojennej Czechosłowacji. Kolejną orientację stanowiła opcja ukrajinofilska głosząca odrębność Ukraińców od Rosjan, a także twierdząca, że ludność, definiowana jako Rusini (w ich skład miały wchodzić grupy Łemków i Bojków – samookreślających się jako Rusnacy, oraz Hucułów), a także zamieszkująca Galicję, Ruś Karpacką i Bukowinę, jest regionalnym odgałęzieniem Ukraińców (Kuzio 2005: 7, Padiak 2009, Магочій 1994). Ostatnią opcję tworzyło natomiast środowisko głoszące swą Rusińskość odrębną od ukraińskości i rosyjskości.

¹⁰⁴ Ukraińscy komuniści już w 1925 roku głosili pogląd, według którego całą ludność wschodniosłowiańską zamieszkującą Ruś Karpacką, bez względu na używane przez nią samookreślenia, powinno się identyfikować jako Ukraińców (Padiak 2009: 82).

stosunku do dotychczasowych Rusinów ze Słowacji¹⁰⁵, a także w Polsce, gdzie ludność lemowska, przynajmniej w części dotychczas nieidentyfikującą się z Ukraińcami, zaliczono do Ukraińców. W rozpatrywanym rumuńskim kontekście mogło być podobnie, ale o tym jeszcze nieco później.

Kwestię etnonimów funkcjonujących wśród ludności słowiańskiej Karpat Wschodnich komplikuje także obecność dodatkowych terminów, które według mnie można podzielić na dwie kategorie. Po pierwsze, są to etnonimy związane z etnograficzno-językowym podziałem ludności rusińskiej. W myśl tych podziałów mieszkańcy Rusi Karpackiej dzielą się na grupy etnograficzne: Łemków, Bojków, Hucułów, Dolinian. Źródła i historia części tych nazw są do dziś przedmiotem naukowych dyskusji¹⁰⁶. Po drugie, istnieją również nazwy i określenia zarejestrowane przez etnografów, badających omawiany tu obszar, na przełomie XIX i XX wieku. Nie zdołały one jednak "przebić" się do głównego nurtu karpatoznawczych narracji przez co zostały zmarginalizowane i są najczęściej są nieobecne na kartach naukowych rozpraw. Etonimy te miały najczęściej charakter przezwiskowy i były używane w lokalnych kontekstach przez mieszkańców karpackich kotlin i dolin (zob. Потушняк 2008b, Магочій 1994)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Michna wspomina, że w 1952 roku w Czechosłowacji wprowadzono dekret zabraniający używania określenia Rusin, tym samym wszystkie dotychczasowe instytucje i organizacje działające na terenach słowackich zostały „automatycznie” przekształcone w organizacje ukraińskie (2004b: 29).

¹⁰⁶ Różne głosy na temat pochodzenia wspomnianych etnonimów można odszukać w pracach Janickiej-Krzywdy (2004), Olszańskiego (1993) i Худаша (1998). O źródłach trójpodziału mieszkańców wschodniokarpackich miejscowości wspomina Magocsi (2009). Warto, jak sądzę, odnotowania jest także to, że z jednej strony są to na tyle okrzeple i powszechnie używane etnonimy w dyskursie etnograficzno-regionalistycznym, że przynajmniej jak dotychczas nie natknąłem się prace naukowe podejmujące próby ich dekonstrukcji. Podział tak zwanych ruskich górali karpackich na Łemków, Bojków i Hucułów, jest tak "oczywisty" i powszechnie akceptowany, że wydaje się on wręcz nie do podważenia. Osobiście miałem okazję doświadczyć takiego stanu rzeczy dwukrotnie. Raz gdy starałem się o opublikowanie tekstu będącego niedoskonałą próbą dekonstrukcji pojęcia Bojków i Bojkowszczyzny, a drugi raz podczas konferencji w 2009 roku w Krakowie, gdy próbowałem poddać dyskusji kategorie "Hucuł" i "Huculszczyzna" w kontekście moich badań w Maramureszu (Kosiek 2010). Z drugiej strony zaś, każda z tych kategorii została w pewien sposób skonstruowana i w jakimś stopniu narzucona. Choć nie ma tu miejsca na rozwinięcie tej myśli, gdyż nie to jest przedmiotem prezentowanej pracy, uważam jednak, że problem „wyobrażania” i „wynajdywania” Łemków, Bojków czy Hucułów jest problemem wartym naukowej analizy i refleksji.

¹⁰⁷ W trakcie konsultacji naukowych na Uniwersytecie w Użhorodzie dopytywałem prof. M. Tyvodara, jednego z większych autorytetów w dziedzinie etnologii Karpat i historii etnicznej Zakarpacia, o tekst autorstwa Potuszniaka (Потушняк 2008b) pod tytułem *Jak naród dzieli siebie*. Usłyszałem wówczas jednak, że jest to tekst niewart uwagi. Po lekturze wspomnianego artykułu uważam jednak, że jest on wyraźnym przykładem na to, że naukowe – zewnętrzne klasyfikacje lokalnych społeczności południowych stoków Karpat Wschodnich według lingwistyczno-etnograficznych podziałów w znacznym stopniu odstawały od wewnętrznych podziałów i rozróżnień stosowanych przez lokalnych aktorów społecznych, czyli tych podziałów, które mogły być znaczące w tworzeniu granic etnicznych, czy społecznych (Barth 2004).

Zasygnalizowane powyżej problemy związane z funkcjonującymi etnonimami mają także swoje odcienie także w środowisku Maramureszu. Taki stan rzeczy nie powinien budzić zaskoczenia, gdyż do końca I wojny światowej obszar ten nie był oddzielony żadną granicą polityczną od pozostałej części Rusi Karpackiej, a tym samym problemy nazw używanych na określenie ludności wschodniosłowiańskiej zamieszkującej ten obszar musiały znajdować swoje odzwierciedlenie także na tamtejszym terenie. W ten sposób poszukując źródeł dotyczących interesującej mnie grupy co rusz natrafiałem na jej odmienne określenia.

Wschodniosłowiańskich mieszkańców Maramureszu w literaturze określa się jako Rusinów (np. Головацкий 1878, za: Горват 1998, Orłowicz 1912, Magocsi 2009) lub Ukraińców (np. Панькевич 1934, Слободян 1994, Горват 1998, Куреляк 2001).

Etonim *Rusin* w Maramureszu, podobnie jak w całej Rusi Karpackiej był określeniem ludności wschodniosłowiańskiej. Funkcjonował on powszechnie również w Rumunii, w tym w Maramureszu, przynajmniej do II wojny światowej. Świadczy o tym chociażby rumuński spis powszechny z 1930 roku (*Recensământul* 1930), w którym określenia *Ruteni* i *Ukrainicy* występowały jako łączna kategoria. Sądzę, że *Rusin* był etnonimem ciągle dominującym zarówno w okresie międzywojennym jak i też po jej zakończeniu II wojny światowej. Świadczy o tym użycie określenia *Rutean* w oficjalnym rozporządzeniu Ministra Kultury tworzącym Rusiński Generalny Prawosławny Wikariat (rum. *Vucariatului General Ortodox Rutean*) w Sighetu w 1949 roku. Prawdopodobnie etnonim *Ukrainiec* w kontekście maramureskim pojawia się dopiero pod koniec II wojny światowej, na co wskazuje pośrednio wzmianka, jednego z maramureskich folklorystów i regionalistów, piszącego wprost, że w dolinie rzeki Ruscova dopiero po 1944 roku pojawiło się słowo *Ukrainiec* (Бевка 2006: 66). Co prawda ten sam autor w innym miejscu utożsamia *Rusinów* z *Ukraińcami* (Beuca, Zebreniuc 2007: 55) traktując obie nazwy, podobnie jak inni autorzy ukraińscy, jako synonimy. Niemniej jednak jego uwaga z wcześniejszej pracy wskazuje, że etnonim *Ukrainiec* pojawił się w Maramureszu stosunkowo późno i miał on charakteru egzoetnonimu.

Na podstawie znanych mi źródeł nie sposób określić dokładnie czasu od kiedy etnonim *Ukrainiec* zaczął funkcjonować w maramureskiej rzeczywistości. Praktycznie w żadnym stopniu nie ułatwia tego dostępna literatura, gdyż z jednej strony ukraińscy autorzy konsekwentnie używają terminu *Ukrainiec*, bez względu na to o jakim okresie

historycznym piszą. Pewne „ustępstwo” w tym względzie uczyniła jedynie Гопбар (1998: 5) używająca określenia *Rusini-Ukraińcy* do nazwania społeczności Maramureszu do 1919 roku i określenia *Ukraińcy* po tym roku. Takie „automatyczne” utożsamienie wschodniosłowiańskich mieszkańców Maramureszu z Ukraińcami, przy jednoczesnym przemilczeniu obecności etnonimu *Rusin* w mojej ocenie może wiązać się z celową i świadomą strategią zapomnienia (Herzfeld 2004: 96) stosowaną przez środowiska ukraińskie. Z drugiej strony również rumuńscy autorzy (Gaftone 2010, Chiușboian, Moisa 2008) używają etnonimów *Rusin* i *Ukrainiec* w sposób wymienny, traktując ten pierwszy jako historyczny synonim obecnie funkcjonującej nazwy. Przypuszczam jednak, że po zakończeniu II wojny światowej w Rumunii, podobnie jak miało to miejsce w USSR, Czechosłowacji i Polsce, administracja i władze państwowe zaczęły określać mianem *Ukraińców* dotychczasowych *Rusinów* (*Ruteńców*). Sądzę również, że polityczne narzucenie terminu *Ukrainiec* nie spowodowało automatycznego utożsamienia się z nim społeczności lokalnych z Maramureszu, czego potwierdzenie miałem sposobność obserwować w trakcie badań terenowych, gdy co rusz moi rozmówcy przywoływali określenia *Rusin*, *Ruski*, *Ruteniec*. Konteksty i znaczenia używanych przez lokalnych aktorów społecznych etnonimów omówię jednak w końcowej części pracy.

Takie wymienne stosowanie obu określeń, czy przyjęcie wersji jakoby *Rusin* był historycznym synonimem *Ukraińca*, nie stanowiłoby zapewne większego problemu, gdyby nie fakt, że za obiema nazwami na obszarze Karpat Wschodnich kryć się mogą odmienne ideologie etniczne. Ideologie, których odrębność w rumuńskim kontekście uprawomocnienia współcześnie rumuńskie prawodawstwo traktujące *Rusinów* i *Ukraińców* jako dwie odrębne mniejszości (Magocsi 2009) żyjące w granicach tego samego państwa, a co więcej w przypadku Maramureszu w tych samych miejscowościach.

W mojej ocenie problem etnonimów nie polega jedynie na ich niejednoznaczności i przypisywaniu im odmiennych znaczeń etnicznych, gdyż wszelkiego rodzaju *akty utożsamiania* mają praktyczne znaczenia (Ardener 1992: 22). Żyjący ludzie podejmując próby uporządkowania bardzo złożonej i otaczającej ich rzeczywistości nadają nazwy doświadczanym zjawiskom społecznym, wpisując je w (nie)jednoznaczne kategorie. W ten sposób powstają też etnonimy, które są próbą uchwycenia, posegregowania złożoności i różnorodności świata społecznego. Utożsamiając pewne grupy w pewnym sensie powołujemy je do życia, inaczej mówiąc,

zjawiska - grupy nie nazwane nie istnieją. Etonimy nie określają złożoności świata społecznego w sposób obiektywny, gdyż są aktami utożsamiania „nas” wobec „ich”, „swoich” w przeciwieństwie do „innych”, „obcych”.

W przeszłości akt nazywania ludności wschodniosłowiańskiej mianem Rusinów, nie oznaczał w ogóle istnienia jednorodnej, homogenicznej grupy. Wskazywał natomiast na to, że został dokonany akt identyfikacji, nazwania odmiennej kulturowo i społecznie grupy przez zewnętrznych „innych”. O braku jednorodności świadczyło zaś to, że w perspektywie „wewnątrz rusińskiej” mieliśmy do czynienia z kolejnymi aktami nazywania „rozkładającymi” zewnętrznie „jednorodną” grupę Rusinów na pomniejsze ugrupowania lokalne lub/i regionalne.

Bardzo ważną sprawą związaną z nazywaniem jest także *władza identyfikacyjna* (Ardener 1992). Sądzę, że w kontekście Karpat Wschodnich, ale zapewne nie tylko w tym, posiadał ją każdy z aktorów społecznych, zarówno „zwyczajny” karpacki chłop mogący określić człowieka z sąsiedniej doliny lub zza rzeki terminem X jak i aktor zewnętrzny nadający chłopu i jego sąsiadowi nazwę Y. Problem jest jednak w tym, że rzeczona *władza identyfikacyjna* chłopu najczęściej okazywała się mieć daleko mniejszą moc sprawczą niż ta, którą dysponował przybysz z zewnątrz, mający możliwość szerokiego upubliczniania i promowania swojego *aktu utożsamiania*, w publikacjach naukowych i publicystyce. To zróżnicowanie w sile *władzy identyfikacyjnej*, wynikającej z ówczesnych ram uprawiania nauki, w konsekwencji doprowadziło do tego, że funkcjonujące lokalnie nazwy (zob. Потушняк 2008b), mogące świadczyć o istnieniu społecznych granic (Barth 2004), zostały w pewnym momencie potraktowane jako mało znaczące i ostatecznie zostały zmarginalizowane. Większej wagi i znaczenia nabrały natomiast zewnętrzne określenia, bardzo często budowane na tak zwanych kryteriach "obiektywnych" i konstruujące wyobrażenie jednorodności i homogeniczności danej grupy.

Znaczny stopień komplikacji i wieloznaczności funkcjonujących w rzeczywistości maramureskiej, czy szerzej Rusi Karpackiej, etnonimów sygnalizuje także inny problem. Z jednej strony przypadki kiedy mamy do czynienia z wieloma możliwymi opcjami etnicznej klasyfikacji sugerują, że grupy te były stosunkowo niedawno poddawane próbom konstruowania nowych tożsamości zbiorowych (Lozoviuk 2006: 727, za: Filip 2012), z drugiej zaś *sygnalizują ważne konsekwencje podboju i dominacji* (Herzfeld 2007: 28). Obecność różnych etnonimów może

wprowadzać w zakłopotanie ideologów roszczących sobie prawo do stanowienia o tożsamości grupy, którzy w swojej praktyce podejmują próby skrzyętnego ukrycia niewygodnych terminów. W ten sposób w opisywanym kontekście czynią zarówno ukraińscy autorzy używający etnonimu *Ukrainiec* do opisu i analiz współczesnych jak i przeszłych wydarzeń i społeczności, ale także ideolodzy rusińscy używający etnonimu *Rusin* pomijając wcześniejsze lokalne etnonimy jak i współczesne użycia etnonimu *Ukrainiec*.

W ten sposób kwestie używanych nazw grup w interesującym mnie kontekście stały się sprawą ideologicznych zabiegów i dyskusji między środowiskami prezentującymi odmienne poglądy na temat etnicznego charakteru ludności słowiańskiej zamieszkującej południowe stoki Karpat Wschodnich. Zabiegom ideologicznym podlegają nie tylko etnonimy, ale także historia.

3. Historie

Wspólne mitologie i historie oraz ich znajomość są ważnym elementem budującym poczucie odrębności kulturowej i warunkiem koniecznym do stworzenia wspólnej etniczności (Eriksen 1993: 71, Hastrup 1997: 22, 25, Smith 1997, Schöpflin 1997). Są one także doskonałym narzędziem służącym do umacniania już istniejących tożsamości (Herzfeld 2004: 96). Należy zwrócić jednak uwagę na to, że zwłaszcza narracje historyczne, podobnie jak opowieści etnografów, czy językoznawców, są zawsze konstrukcjami tworzącymi określony punkt widzenia (Hastrup 1997: 23). Nie powinno traktować się ich jako czyste, bezstronne zapisy wydarzeń, ale raczej jako *ciągi środków interpretacyjnych* (Herzfeld 2004: 100). Nieustanne ich reinterpretacje, jak pisze Hastrup są często *złośliwymi atakami na panujące tradycje* (1997: 25), a właściwe ich odczytania zależą od układów władzy. Choć historycy mają ogromny wkład w konstruowaniu historii wielu narodów i grup, w tym także w kontekście europejskich państw narodowych (Anderson 1997), to pamiętać należy, że historyczne genealogie są pisane w sposób wybiórczy (Eriksen 1993: 71), a przyczyn takiego stanu rzeczy należałoby szukać między innymi w czynnikach politycznych.

Dla antropologów nie tyle ważne jest tropienie prawdy, co pokazywanie, że znaczna część tak zwanych „oczywistości” ma nierzadko charakter *tradycji wynalezionych* (Hobsbawm 2008). Duże znaczenie mają także próby ukazywania tego

jaki wpływ mogą mieć symbole i mity na społeczne wyobrażenia i uczucia, gdyż niejednokrotnie ich używanie przez elity warunkuje zachowania "zwykłych" ludzi. Nie można poznać przeszłości w sposób bezpośredni i zawsze do pewnego stopnia jest ona podatna na fałszerstwa. Historia zawsze stanowi wybór elementów z przeszłości i często oczekuje się, że wybór ten będzie pasował do idealnego wyobrażenia tożsamości zbiorowej. Często na wybór ten mają wpływ przywódcy polityczni i autorzy podręczników odpowiedzialni przed urzędnikami ministerialnymi (Hann 2000: 151).

Historyczne narracje przybliżające przeszłość mieszkańców Rusi Karpackiej można podzielić na co najmniej cztery nurty interpretacyjne: prowęgierski, prorosyjski, prorusiński i proukraiński (Магочій 1994: 68-81). W każdym z nich ważnego znaczenia nabierają początki osadnictwa ludności wschodniosłowiańskiej oraz utożsamianie jej z XIX i XX wiecznymi narodami rosyjskim, ukraińskim czy rusińskim. Na owe odwoływania do pierwotności i autochtoniczności należałoby spojrzeć jak na fenomen stale obecny w nacjonalistycznych interpretacjach przeszłości, mających legitymizować między innymi prawa danego narodu do danego obszaru. Co ważniejsze, „pierwotność” pojawiająca się w narracjach historycznych i im podobnych ma na celu podkreślenie rzeczywistego i naturalnego podziału społeczności ludzkich na grupy etniczne i narodowe (Fenton 2007). W ten sposób wszystkie z prezentowanych poniżej narracji historycznych cechują się tym, że odwołując się do „mroków” średniowiecza próbują stworzyć „złudzenie” iż Rusini/Ukraińcy to grupy żyjące w przestrzeni Rusi Karpackiej od dawna, i które w XIX i XX wieku doznały „przebudzenia” narodowego, a przecież przebudzić się mogą tylko byty uprzednio już istniejące (Smith 1997, Schöpflin 1997).

Współcześnie najważniejszymi interpretacja historycznymi są narracje rusińska i ukraińska. Dla większej czytelności przybliżę pokrótce również pozostałe historyczne spojrzenia, zaczynając od tych mniej wpływowych obecnie, choć być może zmarginalizowanych tylko „chwilowo”.

3.1 Spojrzenie prowęgierskie¹⁰⁸

Węgierskie źródła historyczne z końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku dotyczące historii Rusi Karpackiej wysuwały twierdzenia jakoby obszary leżące po południowych

¹⁰⁸ Dokładniejsze omówienie interpretacji prowęgierskiej wraz z odniesieniem do źródeł podaje Magosci (Магочій 1994: 71-73).

stokach Karpat Wschodnich były zamieszkane przez Słowian - Rusinów jeszcze przed przybyciem Węgrów na Nizinę Panońską w 896 roku. Później jednak, końcem XIX wieku gdy węgierski nacjonalizm nabierał co raz większego znaczenia, w węgierskiej historiografii zaszła zmiana i zaczęto twierdzić, że w roku pojawienia się Węgrów nad brzegami Cisy i Dunaju tereny te były obszarami niezasiedlonymi i niepodlegającymi jurysdykcji żadnego organizmu państwowego. Po I wojnie światowej narracje zaczęły iść jeszcze „dalej” twierdząc, że jedynie Węgrzy mieli wpływ na powstanie i rozwój Królestwa Węgier, a inne grupy, w tym przodkowie Słowaków i Rusinów stanowiły nieznaczące mniejszości zaktywizowane dopiero w II połowie XIX wieku przez politykę Habsburgów dążących do osłabienia władz z Budapesztu.

Wspomniana wersja wywarła wpływ na część historyków pochodzących z Rusi Karpackiej. Węgierską interpretację przyjął między innymi A. Hodinka, który w swych pracach poświęconych historii Rusi Karpackiej twierdził, że rusińskie osadnictwo w dorzeczu Cisy i Dunaju pojawiło się dopiero w XIII wieku i to na skutek wyraźnej polityki osadniczej władców węgierskich. Procesy osadnicze miały przypadać głównie od XIV do XVII wieku, a koloniści w swej zasadniczej masie mieli pochodzić z Galicji. Według tego historyka aż do końca XVII wieku Rusini mieli żyć w dostatku, a zmianę tego stanu rzeczy przyniosła polityka Wiednia wprowadzająca znaczne obciążenia podatkowe i zwalczająca powstania antyhabsburskie. W jego narracjach dominują poglądy jakoby za całe nieszczęście i ubóstwo Rusinów ze zlewni Cisy miały odpowiadać wiedeńskie władze, a nie Węgrzy. Inni historycy, między innymi Bonkáló i Стрипський, określani przez Magocsiego mianem zmadziaryzowanych (Марочій 1994: 72), nie tylko podkreślali, że osadnictwo rusińskie było późniejsze w stosunku do węgierskiego, ale także twierdzili, że Rusini stanowią odrębny naród w stosunku do Ukraińców i Rosjan. Pierwsi Rusini mieli trafić na Ruś Karpacką z Wołynia i Podola wędrując poprzez Mołdawię i Transylwanię. To właśnie to osadnictwo miało dać początek etnograficznej grupie Dolinian – zamieszkujących tereny niżej położone i nadającej główny ton rusińskiej kulturze, zwieńczony stworzeniem własnego języka literackiego na przełomie XVII/XVIII wieku.

W myśl prowęgierskich narracji rozwój kultury i tożsamości rusińskiej został zahamowany w połowie XIX wieku w skutek pojawienia i upowszechnienia się idei głoszącej jedność wszystkich Słowian Wschodnich pod przywództwem Rosjan (moskalofilstwa), propagowanej także przez niektórych członków lokalnej rusińskiej

inteligencji. Do wzrostu popularności tej idei przyczynili się między innymi emigranci powracający z Ameryki Północnej, którzy za oceanem mieli częstą sposobność na zapoznanie się z tymi ideami. Z czasem również pojawienie się innej konkurencyjnej ideologii narodowej, tym razem ukraińskiej, miało mieć negatywny wpływ na losy Rusinów. Innym czynnikiem utrudniającym rozwój rusińskiej kultury był także podział ziem Rusi Karpackiej między Czechosłowację i Rumunię związany z podziałem politycznym Europy Środkowej po zakończeniu I wojny światowej. Historycy prowęgierscy twierdzili, że najznakomitszy okres rozwoju rusińskiej kultury przypadł na XVII-XVIII wiek i lata poprzedzające wybuch I wojny światowej, czyli czasy gdy ziemie Rusinów Karpackich znajdowały się pod węgierskim panowaniem.

3.2 *Spojrzenie prorosyjskie*¹⁰⁹

Prorosyjskie narracje historyczne rozwijane były zarówno przez rosyjskich historyków z Rosji jak i kręgi moskalofilów pochodzących z Galicji i Rusi Karpackiej. Ten kierunek interpretacji dziejów Rusi Karpackiej i jej mieszkańców był ściśle związany z szerszą ideą rosyjskiej historiografii utożsamiającej rozwój Słowiańszczyzny Wschodniej z rozwojem państwa rosyjskiego i uważającej wszystkich Słowian Wschodnich za Rosjan. W myśli tej ukraińska ideologia narodowa traktowana była jako sztuczny twór, który pojawił się na skutek austriacko-polskich intryg politycznych mających na celu osłabienie znaczenia Rosji.

W stosunku do mieszkańców Rusi Karpackiej funkcjonowało kilka odrębnych interpretacji prorosyjskich. W myśl jednej z nich Rusinów uważano za autochtonicznych mieszkańców Karpat. W połowie XIX wieku Надеждін twierdził, że rosyjskie osadnictwo było obecne po obu stronach Karpat i sięgało aż po Dunaj na długo przed przybyciem plemion węgierskich. Co więcej, Karpaty miały być centrum całej Wschodniej Słowiańszczyzny, a także wchodzić w skład Rusi Kijowskiej. Uważano również, że mieszkańcy Rusi Karpackiej przyjęli chrzest od Cyryla i Metodego, a ziemie te na przestrzeni wieków utrzymywały ściśle związki z Galicją i Bukowiną (Марочій 1994: 75).

¹⁰⁹ Szczegółowe omówienie interpretacji prowęgierskiej wraz z odniesieniem do źródeł podaje Magocsi (Марочій 1994: 73-78).

Inny pogląd wysuwali rosyjscy historycy, między innymi Куник i Петров. Pierwszy twierdził, że termin *Rus'* nie jest określeniem o charakterze etnicznym, a jedynie religijnym. Obaj uważali, że przed przybyciem Węgrów na obszarze basenu Cisy nie występowało osadnictwa rusińskie, a jego pojawienie datowali na XIII i XIV wiek. W konsekwencji nie sposób mówić o przyjęciu chrześcijaństwa od Cyryla i Metodego. Петров podważał także opowieść o 40 tysiącach ruskich osadników sprowadzonych na obszar Rusi Karpackiej przez księcia Fedora Koriatowicza, którzy według innych historyków mieli to dać początek obecności rusińskiej na tym obszarze.

Prorosyjska linia interpretacji twierdziła również, że zgubny wpływ na rozwój kultury ruskiej na Rusi Karpackiej miała Cerkiew Greckokatolicka. Poprzez swoją zdradę w stosunku do Prawosławia miała umożliwić proces latynizacji, a z czasem madziaryzacji wiary i kultury mieszkańców tych ziem. Podkreślano także, że to polityka Budapesztu doprowadziła do znacznego zubożenia rusińskiego społeczeństwa w XIX wieku. Rozwój ekonomiczny i kulturowy mieszkańców Rusi Karpackiej miała zapewnić carska Rosja, która jak planowano, w wyniku nieuniknionej konfrontacji z Cesarstwem Austrowęgierskim miała opanować politycznie ten obszar.

Po zmianach politycznych związanych z rewolucją w Rosji i powstaniem państwa radzieckiego, historycy orientacji prorosyjskiej mieszkający na emigracji poza ZSRR, zmodyfikowali swoje wcześniejsze poglądy. W ten sposób, po dojściu do władzy bolszewików, zaczęto uważać, że gwarantem rozwoju kultury rusińskiej, będzie państwo czechosłowackie. Z czasem środowisko to zaczęło głosić, że dzięki przemysłanej polityce rządu Czechosłowacji nastąpił rozwój ekonomii obszarów Rusi Karpackiej znajdujących się w granicach tego państwa, a ziemie na południowych stokach Karpat określano mianem jedyne w pełni wolnego obszaru rosyjskiego (Магочій 1994: 77).

O ścisłych związkach mieszkańców tego obszaru z kulturą rosyjską miała świadczyć także historia literatury Rusi Karpackiej, której autorzy mieli swą twórczością wpisać się w poczet historii literatury rosyjskiej.

Podsumowując, w myśl prorosyjskiej interpretacji historii mieszkańcy Rusi Karpackiej mieli stanowić część wielkiego narodu rosyjskiego ciągnącego się od Popradu aż po Ocean Spokojny i stanowić jedynie jedną z wielu lokalnych grup rosyjskich. Stanowczo środowisko to zaprzeczało istnieniu społecznych ziorowości określanych jako Ukraińcy i Rusini, w znaczeniu odrębnych grup narodowych,

uważając ideologie tego typu za owoc politycznych rozgrywek Wiednia, Berlina, Warszawy czy Budapesztu. Lokalnie występującą nazwę Rusin traktowano natomiast jako synonim Rosjanina.

3.3 *Spojrzenie proukraińskie*

Ten kierunek interpretacji związany jest z rozwojem ukraińskiej idei narodowej upatrującej źródeł kultury ukraińskiej w średniowieczu i utożsamiającej początki państwa ukraińskiego z Rusią Kijowską (Wilson 2002).

Pierwsza fala „odkrywania” Rusi Karpackiej dla ukraińskiej ideologii narodowej miała miejsce na przełomie XIX i XX wieku i związana była z działalnością podejmowaną przez przedstawicieli ukraińskiej inteligencji z lwowskiego środowiska. Wśród najbardziej zaangażowanych przedstawicieli tej grupy wymienić należy Drahomanowa, Hnatiuka, Hruszewskiego oraz Franka. Drugi etap zainteresowania obszarem za Karpatami nastąpił już po I wojnie światowej, gdy część ukraińskiej inteligencji została zmuszona zaistniałą sytuacją polityczną do emigracji z obszarów ZSRR i II Rzeczypospolitej do Czechosłowacji. W tym czasie ukraińską ideologię na południowych stokach Karpat Wschodnich szerzyli między innymi Pankevych i Doroszenko (Магочій 1994: 78).

Podobnie jak w rosyjskiej interpretacji także i w tej można wyróżnić dwa stanowiska przedstawiające początki dziejów Rusinów w tej części Karpat. W myśl pierwszego podejścia, podkreślającego autochtonizm rusińskiej ludności i opartego głównie o przekazy średniowiecznych kroniki: węgierskiej *Gesta Hungarorum* oraz staroruskiej *Powieść doroczną* (zwana też *Kroniką Nestora* lub *Powieścią lat minionych*), bezpośrednimi przodkami Rusinów miało być plemię Białych Chorwatów. Jego obecność na tym obszarze datowano na VII-VIII wiek, czyli okres poprzedzający przekroczenie łuku Karpat przez plemiona węgierskie. Przed przybyciem Węgrów ziemie Białych Chorwatów miały być politycznie związane z Państwem Wielkomorawskim. Podkreślano jednak, że tereny te, określane mianem Marchii Ruthenorum, zachowywały pewną autonomię w stosunku do Wielkich Moraw. W tej linii interpretacyjnej podkreślano również znaczenie kolonizacji księcia Koriatowicza z XIV wieku. Wspomniana narracja historyczna została mocno spopularyzowana za

sprawą podręcznika do historii wydanego w czasach międzywojennej Czechosłowacji (Магочій 1994: 78).

Według odmiennej linii interpretacyjnej ruskie, w znaczeniu ukraińskie, osadnictwo pojawiło się w Rusi Karpackiej dopiero w XI-XII wieku, czyli już po przybyciu Węgrów. Ten typ spojrzenia na przeszłość podważał także historię rzekomych 40 tys. osadników sprowadzonych przez Koriatowicza.

Ważnymi w ukraińskich narracjach historycznych są zasadniczo dwa fenomeny związane z przeszłością Rusi Karpackiej. Po pierwsze, związki tego obszaru z Galicją. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w tym, że przecież w II połowie XIX wieku to właśnie Galicja z centrum we Lwowie stała się Piemontem ukraińskiej idei narodowej. Po drugie, starano się również podkreślać rolę i znaczenie struktur i duchowieństwa Cerkwi Greckokatolickiej funkcjonującej na obszarze Rusi Karpackiej, a także jej związków z jej galicyjską odpowiedniczką. W swych interpretacjach, jak podkreśla Magocsi (Магочій 1994: 79), ukraińscy autorzy pomijają jednak to, iż inteligencja Rusi Karpackiej szukała związków i współpracy jedynie z przedstawicielami galicyjskiego ruchu moskalofilskiego, stroniąc natomiast całkowicie od współpracy z przedstawicielami inteligencji ukraińskiej.

Podkreślić należy również to, że ukraińskie narracje historyczne, podobnie jak prorosyjskie, całkowicie negowały autonomiczność Rusinów, traktując ich za część narodu ukraińskiego. Wszelkie głosy podkreślające odmienną Rosinów środowisko ukraińskie uważało za politycznie inspirowane przez rządy Węgier i Czechosłowacji.

Różnice w odmiennych interpretacjach historii interesującego mnie obszaru zaznaczają się także wyraźnie w stosunku do dziejów najnowszych, a zwłaszcza do wydarzenia jakim było przyłączenie znacznej części ziem Rusi Karpackiej do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w 1945 roku (Магочій 2004b: 34, Магочій 1994: 152-154). W myśl ukraińskich narracji wydarzenie to rozumiane jest jako zjednoczenie historycznego obszaru ukraińskiego, od tej pory zwanego Zakarpaciem, do pozostałych ziem ukraińskiej ojczyzny. Fakt włączenia części Rusi Karpackiej jako obwodu Zakarpackiego do USRR otworzył drogę nie tylko do procesów industrializacji i urbanizacji, ale co ważne również do procesu ukrajinizacji (Kuzio 2005: 9). Władze radzieckie niemal z miejsca uruchomiły maszynę literackiej i naukowej agitacji udowadniającej odwieczną ukraińskość tego obszaru i jego ścisłe związki z ukraińskimi ziemiami leżącymi po drugiej stronie Karpat. Działania te miały

w głównej mierze za zadanie uświadomienie zwykłym ludziom, że od zawsze byli Ukraińcami (Магочій 1994: 155).

3.4 *Spojrzenie prorusińskie*

Na początku XIX wieku przedstawiciele greckokatolickiego duchowieństwa z Rusi Karpackiej zaczęli tworzyć pierwsze historyczne opracowania dotyczące ziem zamieszkiwanych przez ludność wschodniosłowiańską w basenie Cisy. Już w tych studiach nad przeszłością tego obszaru autorzy zarysowali podstawowe, często obowiązujące do dziś, poglądy dotyczące okresu średniowiecza i początków rusińskich. Wśród najważniejszych elementów rusińskiej wersji historii Magosci (Магочій 1994: 69) wymienia: - autochtoniczność osadnictwa rusińskiego i jego pierwotność w stosunku do późniejszego osadnictwa węgierskiego; - rusińską strukturę państwową zwaną Marchia Ruthenorum; - chrzest mieszkańców Rusi Karpackiej, który miał rzekomo miejsce za czasów misji świętych Cyryla i Metodego; - rusińską niezależność utrzymaną niemal do końca XIV wieku, z jej ostatnim władcą księciem Koriatowiczem, który sprowadził 40 tysięcy ruskich osadników pochodzących z obszarów Galicji w 1360 roku. Co ciekawe, sam Magosci w swych publikacjach zarówno o charakterze naukowym jak i popularyzatorskim również skłania się do potwierdzania wspomnianych interpretacji, wprowadzając jedynie lekkie modyfikacje (Магочій 2004b, 2007a).

Podstawą wysuwania twierdzeń o pierwotności osadnictwa ruskiego w Rusi Karpackiej były zapisy ze wspomnianej już kroniki *Gesta Hungarorum*. Narracje o autochtoniczności ruskich mieszkańców stały się podstawowym elementem większości interpretacji historycznych stworzonych w duchu prorusińskim.

Autorzy rusińskich narracji mają z kolei całkowicie odmienne spojrzenie na znamienne wydarzenie przyłączenia części ziem Rusi Karpackiej do USRR od tego, które prezentuje ukraińska interpretacja. To co dla Ukraińców było *ziszczaniem odwiecznych pragnień ukraińskiego narodu Zakarpacia*, dla Rusinów stało się tragicznym wydarzeniem hamującym, czy nawet uniemożliwiającym na kilka dziesięcioleci rozwój samodzielnej kultury i języka rusińskiego. Fakt, że od 1945 roku wszyscy Rusini "stali się" Ukraińcami, przyniósł za sobą nie tylko zmianę używanego

etnonimu. Spowodował także upowszechnienie się języka ukraińskiego i rosyjskiego, które od tej pory stały się językami edukacji, kultury i mediów.

Podsumowując krótko odmienne spojrzenia na historię wschodniosłowiańskich mieszkańców Rusi Karpackiej, warto zwrócić uwagę za Hastrup (1997: 26), że budowanie poczucia wspólnej tożsamości w mitycznej przeszłości może w konsekwencji prowadzić do wielogłosu obecnego w teraźniejszości. W przypadku Rusi Karpackiej ów wielogłos ma charakter wyraźnie etniczny i świadczy w mojej ocenie o tym, że obecne w tym kontekście tożsamości ukraińska i rusińska są nieustannie reinterpretowane i negocjowane, a wizje promowane przez ideologów obu środowisk są jedynie w pewnym stopniu przyjmowane i akceptowane przez tak zwanych "zwykłych" ludzi.

3.5 *Lokalne wymiary historii*

Niejednoznaczne narracje historyczne dotyczące Rusi Karpackiej są niemal nieobecne w wymiarze lokalnym. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywać można głównie w tym, że póki co przeszłość mieszkańców wiosek określanych mianem ukraińskich była przedmiotem zainteresowania głównie ukraińskich autorów (zob. Beuca, Zebreniuc 2007, Бевка 2006, Горват 1998, Куреляк 1998, 2001). W literaturze przedstawiającej rusińskie interpretacje kilkanaście wiosek z rumuńskiego Maramureszu wspominanych jest jedynie na marginesie głównych rozważań i nie można na kartach tych publikacji znaleźć bardziej szczegółowych informacji (Марочій 2004a, 2004b, Magocsi, Pop 2002a, Magocsi 2009).

O ile ukraińskie miejscowości z Maramureszu traktowane są jako najstarsze osady ukraińskie na obszarze Rumunii (Павлюк, Робчук 2003: 19)¹¹⁰, o tyle sądzę, że bezcelowe, w kontekście mojej pracy, byłoby prezentowanie przeszłości ukraińskich miejscowości w Maramureszu w jakimś „całościowym” ujęciu. Historia dla antropologa jest o tyle ważna, o ile dzięki niej może ukazać pewnego rodzaju procesy. W konsekwencji w tym miejscu chciałbym wspomnieć jedynie o wydarzeniu, o którym za

¹¹⁰ Część z miejscowości datowana jest na XIV i XV wiek: Câmpulung la Tisa, Rona de Sus, Bocicoiul Mare, Tisa, Crăciunești, Ruscova, Poenile de Sub Munte, Repedea, Lunca la Tisa, Remeți (Mihályi 1900). Założył je mieli migranci z obszaru Galicji i dzisiejszego Zakarpacia. Kolejne fale migrantów z obszarów dzisiejszego obwodu ivanofrankowskiego miały założyć w XVII-XVIII wieku osady, zaliczane do osad huculskich (Павлюк, Робчук 2003: 20) czyli Valea Vișeuului, Bistra, Crasna.

chwile, a które jak sądzę można potraktować jako jeden z ważniejszych faktów inicjujących początek obecności ukraińskiej idei narodowej w rumuńskim Maramureszu. Jest ono jednak odmiennie interpretowane przez ukraińskich i rusińskich działaczy, z którymi miałem sposobność rozmawiać.

Na podstawie moich badań uważam, że nie sposób mówić o powszechnym poczuciu ukraińskiej tożsamości etnicznej w rumuńskim Maramureszu w okresie międzywojennym¹¹¹. Świadczy o tym kilka, według mnie znaczących faktów. Po pierwsze, o czym pisałem już wcześniej, rumuńskie spisy powszechne używały na określenie ludności wschodniosłowiańskiej z Maramureszu zarówno etnonimu Rusin i Ukrainiec. Co więcej nazwa Ukrainiec, tak jak wspomina Beuca (2007), upowszechniła się dopiero po II wojnie światowej. Po drugie, wspominałem również, że w okresie międzywojennym w Maramureszu utworzono lokalny oddział Ukraińskiej Partii Narodowej w Rumunii, ale nie znalazła ona poparcia u lokalnych społeczności (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306)¹¹². Po trzecie, wydarzenia z przełomu lat 1944 i 1945, gdy pewne środowiska ukraińskie podjęły aktywne działania mające na celu oderwanie Maramureszu od Rumunii i przyłączenie go do ZSRR nie zapaliły społeczności do aktywnego udziału. Z badań Sălăgean (2002) wynika, że był to raczej ruch ukraińskiej grupy działaczy inspirowanych przez środowiska komunistów i działaczy o nastawieniu proukraińskim, pochodzących prawdopodobnie w większości z prawego brzegu Cisy, przyłączonego w 1945 roku do USRR (Pavliuk, Zhukovsky 1993), niż ogólnospołeczne działania ukraińskiej społeczności Maramureszu.

Do wzrostu znaczenia ideologii ukraińskiej, a tym samym ukraińskiej tożsamości doszło według mnie dopiero po II wojnie światowej i miało to związek z pojawieniem się w Maramureszu narodowo nastawionej inteligencji ukraińskiej. Nie

¹¹¹ Pragnę podkreślić, że jednocześnie daleki jestem od przyjęcia poglądów o świadomości rusińskiej w wersji prezentowanej przez współczesnych ideologów zaangażowanych w ruch Karpatorusiński z Magocsim na czele.

¹¹² W tym miejscu powinienem podkreślić, że nie była to pierwsza próba politycznej działalności w Maramureszu propagowana wśród ludności wschodniosłowiańskiej. Kilka lat wcześniej, w 1926 roku, niejaki A. Sabo powołał w Sighetu do życia Rutheńską Partię, która podobnie jak jej późniejsza ukraińska odpowiedniczka nie cieszyła się poparciem lokalnych mieszkańców (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306). Z jednej strony, może to świadczyć w moim przekonaniu o tym, że także idee rusińskie głoszone przez rusińskich działaczy nie znajdowały zainteresowanych. Tym samym idee rusińskiej tożsamości etnicznej, o których można wyczytać w rusińskich opracowaniach mogły być tak samo obce zwykłym mieszkańcom jak idee ukraińskie. Równie dobrze niepowodzenie projektów partyjnych w kontekście maramureskim może świadczyć o tym, że interesująca mnie społeczność nie była w przeszłości aktywna politycznie, bez względu na to, czy „podsuwano” jej rusińską czy ukraińską wersję aktywności politycznej.

byli to jednak działacze rekrutujący się z lokalnego środowiska, a pochodzący z północnej Bukowiny. Według informacji uzyskanych w trakcie badań terenowych mieli to być uciekinierzy opuszczający Czerniowce przed zbliżającą się ofensywą Armii Czerwonej w 1944 roku. Szerzej o tych wydarzeniach piszę w następnym rozdziale poświęconym elitom, w tym miejscu chciałbym się odnieść jedynie do różnych interpretacji tych zdarzeń.

O ukraińskich migrantach wspominali w trakcie wywiadów zarówno przedstawiciele ukraińskich jak i rusińskich elit. W narracjach ukraińskich działaczy ukraińscy emigranci postrzegani są jako osoby, które w głównej mierze odpowiadają za założenie w Sighetu ukraińskiego liceum (1948 r.) i szkoły pedagogicznej (1950 r.). To ich *poświęcenie* i *zaangażowanie* miały sprawić, że przez ukraińskie szkoły w Sighetu przewinęły się dziesiątki młodych mieszkańców ukraińskich wiosek uzyskując średnie wykształcenie, zawód i możliwości dalszego kształcenia. Środowiska rusińskie widzą w działalności bukowińskich migrantów główną przyczynę *ukrainizacji* miejscowych Rusinów. Ich zdaniem zaangażowanie bukowińskich migrantów na niwie aktywności kulturalnej i edukacji w języku ukraińskim miało walenie przyczynić się do upowszechnienia się w Maramureszu etnonimu "Ukrainiec" i przyjęcia przez dotychczasowych Rusinów ukraińskiej tożsamości etnicznej.

Wspomniane wydarzenie związane z przybyciem po II wojnie światowej bukowińskich emigrantów wywodzących się ze środowisk ukraińskiej inteligencji daje sposobność do różnych interpretacji etnicznych. W obu narracjach pojawiający się przybysze spoza Maramureszu postrzegani są jako grupa osób działających i zaangażowanych w kwestie ukraińskie. Ich praktyki, głównie na polu edukacji w języku ukraiński przyczyniły się do wykształcenia młodego pokolenia osób, które przyjęły ukraińską świadomość etniczną i spośród których z czasem zaczęły się rekrutować kolejne pokolenia ukraińskich liderów etnicznych. Różnica polega jednak na tym, że to co w ukraińskiej interpretacji jest określane jako rozwój już istniejącej ukraińskiej etniczności, określane jest przez rusiński punkt widzenia jako *proces ukrainizacji*, inaczej mówiąc jako *wynajdywanie* ukraińskości w lokalnym kontekście, w którym wcześniej ukraińska tożsamość nie funkcjonowała w sposób wyraźny.

4. Języki

Billig (2008: 70) ideę języków nazywa szczytowym konstruktem nacjonalizmu, wykorzystywanym do budowania wyobrażenia wspólnoty. Kategoria języka zarówno w przeszłości jak i obecnie jest wciąż, postrzegana przez badaczy społecznych jako jedna z obiektywnych cech, na podstawie, której możemy mówić o odrębności etnicznej grupy, czyli *język jest nadal uznawany za główny filar tożsamości etnicznej* (Edwards 1991: 269, za: Billig 2008: 44). Akceptacji tego typu założenia towarzyszy kilka, traktowanych jako "oczywiste" i "naturalne", przekonań. Po pierwsze, że każda osoba mówiąca musi używać języka, który można jednoznacznie zaklasyfikować i nazwać¹¹³. Po drugie, że języki to fenomeny istniejące od zawsze w formie jaką znamy współcześnie. Billig przekonująco ukazuje, że są to bardzo mylne wyobrażenia, które zawładnęły naszym spojrzeniem na świat społeczny w dobie rozwoju państw narodowych. ... *język nie stworzył nacjonalizmu w takim stopniu, w jakim nacjonalizm stworzył język* (2008: 70-71).

W przypadkach gdy mamy do czynienia z wielością językoznawczych klasyfikacji w stosunku do mowy używanej przez lokalne społeczności może dochodzić do sytuacji, gdy owe niejednoznaczności przekładają się na zróżnicowane akty utożsamiania przypisujące danej grupie różne identyfikacje etniczne i narodowe (zob. Mindak-Zawadzka 2007). Dodatkowo, owe zróżnicowane klasyfikacje badaczy języka są zaprzęgane w ideologiczne "gry" i praktyki mające na celu budowanie projektów tożsamościowych grupy.

Należy być jednak świadomym, że wszelkie podziały na kategorie języków, dialektów, gwar często obecnych w językoznawczych analizach nie są podziałami „naturalnymi”, a takie pojęcia jak na przykład „dialekt” można rozpatrywać jako kluczowe kategorie wspierające koncepcję odmienności języków rozwiniętą wraz z pojawieniem się oficjalnych i zestandaryzowanych języków narodowych (Billig 2008: 73).

Punktem wyjścia do dalszej refleksji czynię założenie, że w szerokim kontekście maramureskim kwestie językowe, podobnie jak w przypadku historii czy etnonimu, są płaszczyzną rozgrywek etnicznych ideologów próbujących ugruntować istnienie grupy ukraińskiej i rusińskiej w oparciu o argumenty lingwistyczne. Ich naukowe i „obiektywne” klasyfikacje służą dla jednych do budowania przekonań o

¹¹³ Tego typu przekonanie dotyczące języka przypomina to, wspomniane przez Gellnera (2009) i mówiące o tym, że współcześnie każdy musi być członkiem dokładnie określonej narodowości.

odmienności etnicznej Rusinów i Ukraińców lub są wykorzystywane przez drugich jako dowody na etniczną jedność i istnienie wspólnoty ukraińskiej po obu stronach Karpat.

W celu uniknięcia jednoznacznych klasyfikacji mowy mieszkańców Rusi Karpackiej do nazwania kategorii języka, dialektu czy gwary, postanowiłem używać pojęcia etnolektu. Krok ten pozwala mi na zachowanie pewnego dystansu w stosunku do przedstawianych poniżej lingwistycznych koncepcji.

Obszar Rusi Karpackiej leży na pograniczu języków wywodzących się z różnych rodzin językowych. Od północy i północnego-zachodu graniczy z językami zaliczanymi do języków zachodniosłowiańskich: polskim i słowackim, od zachodu i południowo-zachodu z obszarem węgierskojęzycznym, od południa zaś z językiem rumuńskim, a od wschodu i północnego-wschodu sąsiaduje z, lub jest traktowany jako kontinuum w zależności od przyjętej interpretacji językoznawczej, obszarem języka ukraińskiego. Takie położenie miało duży wpływ na etnolekt(y) Rusi Karpackiej. Takie umiejscowienie w konsekwencji doprowadziło do sytuacji, w której mowa ludności tego obszaru zawiera lokalnie wiele elementów językowych pochodzących z sąsiednich obszarów językowych.

Złożoność kwestii językowych na terenie Rusi Karpackiej była przedmiotem naukowej i ideologicznej dyskusji już od połowy XIX wieku. Przed tym okresem duże znaczenie odgrywał język cerkiewno-słowiański, którego rola nie ograniczała się tylko i wyłącznie do języka liturgii sprawowanych w cerkwiach prawosławnych, a po unii także katolickich, ale był on także językiem używanym w szerszym kontekście społecznym (Hannan 2009: 35). Dopiero procesy konstytuowania się narodowych języków literackich, stanowiące element procesów narodotwórczych i mające miejsce w całej Europie Środkowo – Wschodniej (Kamusella 2009a, 2009b), przyniosły językowy „ferment” na obszarze Rusi Karpackiej. W ten sposób także środowiska liderów etnicznych zaangażowane w konstruowanie tożsamości Rusinów zaczęły mierzyć się z problematyką lingwistyczną. Szybko pojawiły się wśród aktywistów dylematy i rozbrzmiały dyskusje na temat tego, który język powinien stać się językiem oficjalnego życia polityczno-kulturowego lokalnych społeczności. Pod koniec XIX wieku, według Magocsiego (Магочій 1994: 83-85), można było wyróżnić pięć językowych propozycji: 1) karpatorusów - moskalofilów – twierdzących, że lokalne społeczności są częścią narodu ruskiego – w znaczeniu rosyjskiego, a tym samym językiem oficjalnym

powinien być rosyjski; 2) Rusinów – lokalnych patriotów – uznających odmiennosć języka ukraińskiego, ale piszących w lokalnej wersji rosyjskiego zawierającej wiele lokalizmów; 3) Rusinów-narodowców – używających niezestandardyzowanych wersji lokalnych dialektów; 4) Ukraińców – używających wersji literackiej języka ukraińskiego; 5) ruski kierunek postulujący opracowanie rusińskiego języka literackiego opartego o tradycyjne lokalne mowy¹¹⁴. Przedstawiciele każdej z opcji prezentowali odmienne podejście i lingwistyczne twierdzenia, a ich zróżnicowanie pokrywało się z odmiennymi opcjami narodowościowymi. Gorąca dyskusja na tematy lingwistyczne trwała w środowisku inteligencji do II wojny światowej. Po jej zakończeniu we wszystkich krajach bloku wschodniego, w których żyli Rusini (USRR, Czechosłowacja, Polska, Węgry, Rumunia) z wyjątkiem Jugosławii¹¹⁵, język rusiński uznano za dialekt języka ukraińskiego. W ten konsekwencji tradycyjne wersje mowy funkcjonowały jedynie w sferze domowo-rodzinnej w kontekście życia codziennego, a język ukraiński stał się oficjalnym językiem grupy jako mieszkańców USSR i grup mniejszościowych w pozostałych krajach. Podejmowane próby publikowania w wariantach etnolektów rusińskich były przed oficjalnym wydaniem były „ukrainizowane”, czyli dopracowywane do ukraińskiego standardu języka literackiego (Марочій 2004a: 10).

Współcześnie w stosunku do etnolektów Rusi Karpackiej dwa założenia lingwistyczne są przyjmowane powszechnie przez zdecydowaną większość językoznawców. Po pierwsze lingwiści twierdzą, że mowa mieszkańców tego obszaru należy do języków słowiańskich. Po drugie zaś, jest ona klasyfikowana jako należąca do rodziny języków wschodniosłowiańskich. W skład tej rodziny języków mają wchodzić: język rosyjski, ukraiński i białoruski. Należy jednak pamiętać, że dominujący obecnie podział języków wschodniosłowiańskich nie jest sprawą „naturalną” i oczywistą lecz raczej typologią stosunkowo nową, bo mającą źródła w XX wieku¹¹⁶. Hannan (2009) zwraca także uwagę, że na genealogiczne modele podziałów

¹¹⁴ Hannan (2009: 36) wspomina, że owa różnorodność używanych przez rusińskich autorów języków literackich doskonale jest widoczna gdy prześledzimy publikacje Rusinów wydawane na emigracji w Stanach Zjednoczonych.

¹¹⁵ Ludność (właściwie byłoby napisać elity) pochodzenia wschodniosłowiańskiego, zamieszkująca obszar ówczesnej Jugosławii wypracowała w 1945 roku własną wersję rusińskiego języka literackiego (Hannan 2009:36).

¹¹⁶ Warto pamiętać, że w XIX wieku w Rosji niektóre koncepcje lingwistycznych podziałów nie uważały ukraińskiego i białoruskiego za odrębne języki, a jedynie za dialekty języka rosyjskiego. Już sam ten przypadek ukazuje jak lingwistyczne podziały są klasyfikacjami umownymi i arbitralnymi.

lingwistycznych, w który to model wpisuje się także panująca koncepcje podziału języków wschodniosłowiańskich, ma wpływ funkcjonowanie języków literackich i konteksty polityczne. W konsekwencji prowadzi to do tego, że część językoznawczych podziałów lekceważy i ignoruje niestandardowe mówione wersje etnolektów nie posiadających zaplecza w postaci języka literackiego lub/i politycznego w postaci państwa lub uznanego statusu etnicznego, a które przecież występują niemal w każdym obszarze językowym.

Obecnie dominujące, choć nie jedyne, podziały językoznawców traktują etnolekt(y) Rusi Karpackiej jako gwary języka ukraińskiego, zaliczane odpowiednio do ukraińskich dialektów: łemkowskiego, bojkowskiego, huculskiego i zakarpackiego (Марочій 1994: 83, Hannan 2009: 31-32)¹¹⁷. Owe gwary mają być bliskie, czy nawet tożsame, swoim galicyjskim odpowiednikom. Wielki udział na upowszechnienie się takiej klasyfikacji lingwistycznej miały prace ukraińskiego językoznawcy І.Пацькевича (1937, 1938, Пацькевіч 1958).

W latach 80-tych wydawało się, że sytuacja lingwistyczna w tej części Europy jest już ustabilizowana i klarowna. Demokratyzacja życia społeczno-politycznego spowodowana transformacją ustrojową w Europie Środkowo-Wschodniej stworzyła jednak dogodne warunki do ponownego zaktywizowania się środowisk mniejszościowych (Brubaker 1998, Verdery 1993). Dzięki temu idee rusinizmu odżyły na nowo, a tym samym ponownie zaczęła się gorąca dyskusja wokół zagadnień językowych dotyczących mieszkańców Rusi Karpackiej. Środowiska liderów etnicznych zaangażowanych w kwestie ruchu karpatorusińskiego przekonują, że język mieszkańców południowych stoków Karpat Wschodnich jest odrębnym językiem z kilkusetletnią historią (Марочій 2004a: 9). Owszem nigdy wcześniej w swej historii nie doczekał się on uznania za język państwowy, niemniej jednak w pewnych kontekstach politycznych nabierał statusu oficjalnego języka Rusinów, co miało miejsce w międzywojennej Czechosłowacji jak również w Wojwodinie, w byłej Jugosławii. Kierując się przekonaniem o odmienności języka rusińskiego od ukraińskiego grupa liderów rusińskich wypracowała w 1992 roku na Pierwszym Kongresie Języka Rusińskiego strategię prac nad kodyfikacją literackiej wersji języka rusińskiego. W myśl ustaleń przyjęto dwuetapowe prace nad standardem literackim. W pierwszym

¹¹⁷ Dokładniejsze omówienia językoznawczych podziałów i klasyfikacji etnolektów Rusi Karpackiej znaleźć można w pracach Riegera (Pirep 2004) i Вацько (2004).

etapie odpowiedni etniczni specjaliści mieli wypracować, choć chyba odpowiedniejszym słowem byłoby „stworzyć”, w oparciu o lokalnie używaną mowę, cztery regionalne warianty języka literackiego dla Rusinów żyjących w poszczególnych krajach: Polsce, Słowacji, Ukrainie i ówczesnej Jugosławii. Następnie miano przedyskutować i podjąć próbę wypracowania na podstawie owych czterech wariantów jednego wspólnego dla wszystkich Rusinów Karpackich (Marociń 2004a: 10, 2004c: 109-110)¹¹⁸. Zainicjowane na początku lat 90-tych prace nad językiem rusińskim przyniosły wkrótce efekty w postaci literackiego standardu języka rusińskiego na Słowacji przyjętego oficjalnie w 1995 roku (Magocsi 1996). Za sprawą przyjętej strategii powstały również podręczniki do języka łemkowskiego, traktowanego jako wariant języka Rusinów zamieszkujących Polskę. Podobne tego typu prace podjęto na Ukrainie. Językowi rusińskiemu poświęcono także XIV tom serii *Najnowsze dzieje języków słowiańskich* (Marociń 2004), a tym samym, jak twierdzi Magocsi (2007) świat nauki uznał język rusiński za czternasty język słowiański i czwarty język wschodniosłowiański.

Hannan (2009: 37) uważa jednak, że raczej nie jest możliwym, aby w panującym kontekście społeczno-politycznym powstał kiedykolwiek jeden standard rusińskiego języka literackiego, powszechnie uznany i przyjęty przez większość Rusinów. Co więcej, Nowak (2008) na podstawie swoich badań na Łemkowszczyźnie i słowackiej części Rusi Karpackiej, zwraca uwagę, że naukowe dyskusje i działania związane z wypracowaniem literackiego standardu języka rusińskiego są przede wszystkim domeną działań i praktyk środowisk elit etnicznych. Lingwistyczno-ideologiczne debaty znajdują znikome zainteresowanie wśród „zwykłych” ludzi. W obliczu takich wniosków upowszechnienie jednego rusińskiego standardu wśród całej populacji określanej jako Rusini wygląda na zadanie niemal niemożliwe do zrealizowania, przynajmniej w obecnej sytuacji społeczno-politycznej. Dodatkowo, wspomniany przez Nowaka stan rzeczy wskazuje, że idee rusinizmu w wersji głoszonej przez Magocsiego i jego współpracowników angażują lokalne społeczności w stopniu mocno ograniczonym, co świadczy, że samym elitarna wizja rusińskiej tożsamości etnicznej jest konstruktem zewnętrznym w stosunku do życia codziennego i tożsamości „zwykłych” ludzi, i ciągle pozostaje tylko niezrealizowanym projektem elitarnym.

¹¹⁸ Co ciekawe na tym etapie prac wśród liderów rusińskich nie było jeszcze nikogo z Rumunii.

Działania zwieńczone sukcesem i dążenia środowiska rusińskiego mogłyby natomiast w przyszłości skutkować żądaniem własnego państwa, bo przecież współcześnie, jak pisze Billig (2008: 44) nawet dla badaczy społecznych jest czymś niemal naturalnym, że wspólnoty o tym samym języku podejmują działania mające na celu wytworzenie wspólnych tożsamości politycznych. W tej perspektywie nie zaskakuje stanowisko ukraińskiej nauki negującej z całą stanowczością odrębność Rusinów i wszelkie objawy separatystycznej myśli rusińskich liderów.

Kwestie językowe podnoszone w szerokim kontekście Rusi Karpackiej w pewnym stopniu znajdują swoje przełożenie także w warunkach rumuńskiego Maramureszu. O ile w tym pierwszym kontekście rusińskie głosy na temat języka są dość wyraźnie artykułowane za sprawą licznych publikacji naukowych o zasięgu nie tylko lokalnym, ale także dużo szerszym, o tyle w stosunku do Maramureszu ów głos jest mniej słyszalny. Zagadnienie języka rusińskiego w warunkach rumuńskich pojawia się jedynie marginalnie¹¹⁹ bez dokładniejszych analiz i studiów, co zważywszy na szacunki o 20 tys. Rusinów mieszkających w Rumunii (Марочій 2007a: 11) jest sytuacją nieco zaskakującą. Natomiast w stosunku do maramureskich mieszkańców powstało kilka prac wyraźnie zaliczających lokalne etnolekty do języka ukraińskiego (Панькевич 1934, 1938, Горбач 1997, Хобзей 2002a, 2002b, Павлюк, Робчук 2003). Ukraińscy językoznawcy klasyfikują tutejsze etnolekty do dwóch grup gwar: zakarpackiej i huculskiej. Ta pierwsza ma być charakterystyczna dla mieszkańców większości ukraińskich miejscowości w Maramureszu, huculską gwarę mają natomiast używać jedynie mieszkańcy miejscowości Crasna, Bistra, Valea Vişeuului. Owe miejscowości mają stanowić, w myśl lingwistycznych podziałów, *etniczno-językowe kontinuum* gwar huculskich (Хобзей 2002b: 215-216, Павлюк, Робчук 2003: 24). Ukraińscy lingwiści dostrzegają także, że lokalne gwary z pogranicza rumuńsko-ukraińskiego w Maramureszu z jednej strony obejmują znaczną liczbę wyrazów pochodzących z języka rumuńskiego, czego źródeł należy upatrywać w rumuńskojęzycznym otoczeniu, w którym znajdują się ukraińskie miejscowości, z drugiej strony zaś, mają one zawierać wiele elementów *archaicznych*, których

¹¹⁹ Np. w zbiorowej pracy na temat języka rusińskiego (Magocsi 2004), w której znalazły się artykuły językoznawców poświęcone zagadnieniom języka rusińskiego w Polsce, Słowacji, na Węgrzech i Ukrainie, i będącej, jak pisze jej główny redaktor, dowodem na naukowe uznanie języka rusińskiego, kontekst rumuński pojawia się jedynie na marginesie naukowej dyskusji.

występowanie tłumaczone jest odcięciem od *głównego językowego masywu* języka ukraińskiego (Хобзеї 2002b: 221).

Innym z aspektów związanych z językiem ukraińskim w kontekście Maramureszu jest jego obecność w wersji standardu literackiego w szkolnictwie, ale zagadnieniem tym zajmę się nieco później.

Podsumowując, jak już podkreślałem kilkakrotnie, kwestie językowe w szerokim kontekście Rusi Karpackiej, ale także w bardziej lokalnym maramureskim wymiarze, są przedmiotem ideologicznych zabiegów i praktyk elitarnego środowiska badaczy ukraińskich i rusińskich. Obu środowiskom próbującym grać argumentami lingwistycznymi przyświecają przekonania, że język jest cechą na podstawie, której można dokonać obiektywnych klasyfikacji etnicznych (Магочій 2007a: 18, Зап 2008: 122). W ten sposób lingwistyczne narracje mają tworzyć przekonanie o ukraińskiej językowej wspólnocie, do której mają należeć także ukraińscy mieszkańcy rumuńskiego Maramureszu lub o rusińskojęzycznej wspólnocie przeciwstawianej etniczności ukraińskiej. Zastanawiające jest jednak to, że lingwistyczne podziały i kategoryzacje na podstawie, których naukowcy budują narracje o jedności lub odmienności, oparte o rozbudowane systemy klasyfikacji gramatycznych, fonetycznych i tym podobnych, wydają się być konstrukcjami o charakterze *etic*, pomijającymi perspektywę wewnątrz grupową *emic*. W ten sposób wizje językoznawców tworzą wyobrażenie granic etnicznych oddzielających lub scalających obie grupy. Nie są to jednak granice etniczne w rozumieniu Bartha (2004), gdyż wyznaczone są w oparciu o „obiektywne” cechy znaczące dla lingwistów. Z antropologicznego punktu widzenia ich klasyfikacje niemal totalnie ignorują społeczne konteksty użycia języków i idące za nimi społeczne interakcje, a przecież to za ich sprawą są konstruowane granice etniczne. Takie podejście może być powodowane zarówno ograniczonością metodologii językoznawców, jak również niedostrzeganiem lub umniejszaniem przez nich znaczenia lokalnych zachowań językowych i skupieniu swej uwagi jedynie na „obiektywnych” podziałach opartych o narzucone przez lingwistyczny dyskurs systemy klasyfikacji i opisu. Uważam, że sytuacja pograniczna etniczno-językowego wymaga dostrzeżenia i uchwycenia także społecznych kontekstów językowych, gdyż dzięki nim można pokazać całkiem inne oblicze językowej rzeczywistości niż lingwistyczne podziały i klasyfikacje.

Być może na złożoną sytuację językową w Rusi Karpackiej należałoby patrzeć jak na tę opisaną przez Billiga (2008), bo także w tym przypadku możemy postrzegać ten obszar jako pewnego rodzaju kontinuum języka wschodniosłowiańskiego, w obrębie którego osoba wędrująca ze wschodu na zachód, lub w kierunku przeciwnym, nie natrafia na wyraźną granicę językową, a raczej na sytuacje, w których w miarę oddalania się od jej rodzimego środowiska odnotowuje, że mowa używana przez mieszkańców kolejnych okolic różni się od jej rodzimej mowy. Mimo dostrzeganych jednak różnic nie zanika możliwość obustronnego zrozumienia i komunikacji. Dopiero na ową sieć przestrzennie zróżnicowanych lokalnych etnolektów, środowiska naukowe, w tym także etnicznych ideologów, próbują zarzucić pajęczynę pojęć i klasyfikacji lingwistycznych, a swoimi działaniami wpisują owe podziały w praktyki nacjonalizmu konstruujące i wynajdujące *wspólnoty wyobrażone*.

Uważam, że przyglądając się poczynaniom językowym rusińskich liderów dążących do stworzenia standardu literackiego języka rusińskiego, a których działaniom sprzyja panujący w Europie dyskurs kładący nacisk na kwestie ochrony różnych mniejszości etnicznych i językowych, możemy dostrzec ciekawą sytuację. Pod przykrywką podejmowanych działań w imię ochrony heterogeniczności językowo-kulturowej dochodzi w pewnym stopniu do homogenizacji lokalnych etnolektów i kultur. Sądzę, że w przypadku rusinizmu, choć z analogicznymi sytuacjami mamy zapewne do czynienia także w przypadku innych ideologii etnicznych, można domniemywać, że wypracowanie jednego standardu języka rusińskiego i upowszechnienie go w literaturze, szkolnictwie czy nawet w jakimś stopniu uczynienie go językiem urzędowym, w konsekwencji prowadzić może do procesu homogenizacji lokalnie zróżnicowanych etnolektów na rzecz jednego przyjętego standardu¹²⁰. Uważam, że rozpatrywana przeze mnie sytuacja pokazuje, że dążenia do ochrony mniejszości etniczno-językowych w pewnym stopniu związane są równocześnie z procesem narzucania etnicznych wizji i interpretacji, a tym samym prowadzą one do esencjalizacji. W konsekwencji, podejmując działania pod szyldem utrzymania różnorodności kulturowej, dąży się do jej wypłacenia i zatracania. Inaczej mówiąc, ochronie heterogeniczności kulturowej towarzyszą nieodłącznie procesy homogenizacji. Nie

¹²⁰ Nie dotyczy to tylko działań środowisk rusińskich, gdyż znamiona tego typu procesu przypisać można również próbom wprowadzania z pomocą edukacji i literatury literackiego języka ukraińskiego, ale o tym będę jeszcze pisał nieco później.

chciałbym przez to powiedzieć, że idee ochrony mniejszości są ideami chybionymi, bo nie są. Zależy mi bardziej na tym, aby zwrócić uwagę, że przypisanie danej społeczności do mniejszości narodowej, etnicznej czy językowej, i podejmowanie działań na rzecz jej ochrony, wiąże się także z procesem „wygładzania” obrazu kulturowej i językowej rzeczywistości społecznej, prowadzącym w pewnym stopniu do zatracenia lokalnego kulturowego i językowego kolorytu.

5. Etnografie

Kolejną płaszczyzną, na której można dostrzec kreatywność wytwarzania odrębnych etnicznych narracji przez środowiska ideologów rusińskich i ukraińskich jest etnografia, rozumiana w sposób klasyczny jako podział i opis społeczności ludzkich na grupy etnograficzne. Podobnie jak to ma miejsce w dyskusjach związanych z językowymi klasyfikacjami, także w etnograficznych podziałach społeczności Rusi Karpackiej można zauważyć dwa rodzaje tendencji. Z jednej strony są interpretacje ukraińskie dążące do zbudowania wyobrażenia o szerszych wspólnotach zamieszkujących zarówno północne jak i południowe stoki karpackiego wododziału. Z drugiej zaś to wizje rusińskie przeczące poglądom ukraińskim oraz podkreślające odmienności i różnice między społecznościami zamieszkującymi po obu stronach Karpat. Zarówno ukraińskie i rusińskie sposoby przyglądania się etnograficznym podziałom charakteryzuje jednak brak zachowania dystansu i krytycznego spojrzenia do owych klasyfikacji budowanych w oparciu o tak zwane obiektywne cechy, będące owocem głównie etnograficznych badań z przełomu XIX i XX wieku. Ideolodzy obu środowisk etnograficzne podziały traktują jako obiektywnie i naturalnie istniejące fenomeny społeczne i kulturowe, jednocześnie nie dostrzegając ich konstruktywistycznego charakteru.

Uważam, że piewcy etnograficznych podziałów koncentrując swoją uwagę na tworzeniu typologii opartych na kompilacjach zasięgów różnych wyznaczników kulturowych dokonują kulturowych esencjalizacji, nie dostrzegając lub celowo pomijając znacznie bardziej złożone społeczne rzeczywistości i wieloznaczności podziałów i klasyfikacji. Ich dyskusje na temat granic etnograficznych ustalanych w oparciu o przyjmowane za obiektywne cechy najczęściej w żadnym stopniu nie uwzględniają społecznych granic wytwarzanych w ramach codziennych interakcji. Poniżej postaram się w sposób zwięzły przedstawić główne tezy obecne w

etnograficznych spojrzeniach, by następnie odnieść się do nich w sposób krytyczny, uwzględniający antropologiczne sposoby patrzenia na tego typu fenomeny.

Źródeł podziałów etnograficznych obecnych na kartach naukowych opisów należy szukać w XIX wieku w pracach językoznawców i etnografów. W ich studiach i szkicach problematyczne było określenie granic nie tyle między Rusinami a Węgrami, Polakami, Słowakami czy Rumunami, ale również między mieszkańcami wschodniosłowiańskimi Rusi Karpackiej, a innymi wschodnimi Słowianami, którzy do pierwszych dekad XX wieku także byli określani Rusinami (Marociй 2004b: 17), o czym pisałem już wcześniej.

Pierwsze studia o charakterze etnograficznym dotyczące Rusi Karpackiej pojawiły się w połowie XIX wieku. Ówczesne klasyfikacje badaczy tworzone były w oparciu o odmienności lokalnej mowy i cech kulturowych. W ten sposób w kontekście Rusi Karpackiej badacze pisali o kilku grupach etnograficznych, przede wszystkim o Łemkach, Krajniakach, Dolinianach-Blachach, Werchowycach-Bojkach i Huculach (Magosci 2009, Marociй 2004b). Od początku jednak w ich pracach rysował się brak jednoznacznych podziałów. Jedni spośród badaczy wyróżniali cztery grupy, inni też cztery, ale częściowo odmienne, a jeszcze inni pięć grup. Każdy z badaczy w tworzonych typologiach zwracał uwagę na nieco inne aspekty kultury, głównie materialnej, akceptując i akcentując jedne cechy, a pomijając inne. W pierwszej połowie XX wieku zaczęła dominować jednak odmienna klasyfikacja etnograficzna ferowana przez ukraińskich, ale także polskich etnografów. Co ważne wypracowana wówczas interpretacja danych etnograficznych funkcjonuje do dziś¹²¹. W myśl owego podziału, wśród społeczności zamieszkujących obszar Karpat Wschodnich, określanych w ukraińskiej literaturze jako ukraińskie Karpaty zaczęto wyróżniać trzy grupy etnograficzne: Łemków, Bojków i Huculów, tworzących swoiste historyczno-etnograficzne regiony (Кирчів 2004: 139-148, Павлюк 2002, 2006, Гошко 1983, 1987, 1999).

¹²¹ Podział na główne trzy grupy etnograficzne pokutuje także w polskim spojrzeniu na Karpaty Wschodnie. Polskojęzycznych prac o charakterze etnograficzno-historycznym można by wymienić dziesiątki. Do najważniejszych moim zdaniem należą prace Reinfussa (1939, 1990, 1998), Falkowskiego (1935, 1937, 1938), a także zbiorowe publikacje autorstwa i wydawane pod redakcją Czajkowskiego (1995, 1999) i innych (Dudra i inni 2007, 2009, 2010) oraz publikowane na stronach czasopisma Płaj (1993, 2002). Warte podkreślenia jest jednak to, że są to przede wszystkim prace poświęcone obszarom łemkowskiemu, bojkowskiemu i huculskiemu leżącym po galicyjskiej stronie Karpat. W stopniu znikomym obecne są w polskiej literaturze studia poświęcone terenom zamieszkiwanym przez te grupy po południowej stronie karpackiego wododziału.

Przyglądając się rozwojowi badań etnograficznych nad wspomnianymi grupami możemy dostrzec dwa ciekawe fakty. Po pierwsze, że w początkowej fazie badań etnograficznych tereny zamieszkiwane przez Bojków i Huculów były ograniczone przestrzennie jedynie do społeczności zamieszkujących północne - galicyjskie stoki Karpat Wschodnich. Dopiero z czasem w obręb studiów nad Bojkowszczyzną i Huculszczyzną włączono także badania nad społecznościami zamieszkującymi południowe - węgierskie (obecnie głównie zakarpackie) stoki karpackie, utożsamiając je z wspomnianymi grupami z Galicji (Гошко 1983, 1987). Po drugie, nawet po stronie północnej Karpat podział na grupy Łemków, Bojków i Huculów był tylko jedną z alternatywnych wersji etnograficznych kategoryzacji tego typu¹²². Magocsi (2009, Марочій 2004b) twierdzi, że ten trójpodział, upowszechniony głównie za sprawą pracy Pankevycha (Панькевич 1938), nie uwzględnia w kontekście Rusi Karpackiej wcześniejszych badań etnograficznych i całkowicie lekceważy inne schematy podziałów lingwistycznych, niż te proponowane przez wspomnianego ukraińskiego językoznawcę. Podkreśla on także, że Łemkowszczyzna, Bojkowszczyzna i Huculszczyzna w narracjach ukraińskich mają być regionami etnograficznymi obejmującymi swym zasięgiem zarówno miejscowości leżące na północnych jak i na południowych stokach Karpat Wschodnich. Przyjęty sposób interpretacji etnograficznej sprzyja utożsamianiu mieszkańców Rusi Karpackiej z Ukraińcami, bo skoro dla przykładu Bojkowie i Huculi z północnych stoków są Ukraińcami, to dlaczego przedstawiciele tych samych grup etnograficznych po południowej stronie mieliby nimi nie być. Sam ten podział Magocsi traktuje jako nieadekwatny do rzeczywistości Rusi Karpackiej między innymi dlatego, że klasyfikacja ta skupia się jedynie na mieszkańcach obszarów górskich, przy jednoczesnym pominięciu mieszkańców dolin Cisy – Dolinian. Tych z kolei etnografia ukraińska nie potrafi sklasyfikować jednoznacznie. W ukraińskiej wizji etnograficznej akcentuje się głównie w stosunku do tych obszarów dwa fakty. Po pierwsze, że na nizinnych terenach dzisiejszego Zakarpacia obok wschodniosłowiańskich grup żyli również przedstawiciele innych grup etnicznych, między innymi: Węgrzy, Słowacy, Rumuni, Czesi, Niemcy. Po drugie zaś, ludność ukraińska po południowej stronie Karpat mimo wielu wieków *politycznego oddzielenia* od ukraińskiej etnicznej ojczyzny zachowała *organiczną jedność* z

¹²² Przykłady nieco innych etnograficznych podziałów mieszkańców galicyjskich stoków Karpat Wschodnich można spotkać w pracach Pola (1851, 1966) i Kopernickiego (1889).

Ukraińcami po północnej stronie gór, przejawiającą się między innymi w tradycyjnych elementach kultury materialnej i duchowej, a także w języku, religii i narodowej świadomości (Кирчів 2004: 145).

Magocsi (Магочій 2004b) nie zgadzając się z narzuconą wersją trójpodziału, wypracował, czerpiąc z XIX wiecznych dokonań etnografów, inną klasyfikację etnograficzną mieszkańców Rusi Karpackiej¹²³. W jego koncepcji mieszkańcy omawianego obszaru mają dzielić się na dwie główne grupy, zachodnią i wschodnią. Pierwszą stanowią Łemkowie, żyjący na zachód od rzek Osławy (obecnie południowo-wschodnia Polska) oraz Rusnacy-Krajniacy, mieszkający na zachód od Laborca (północno-wschodnia Słowacja). Obie grupy w przeszłości utrzymywały ścisłe związki kulturowe, o czym świadczą mają liczne wspólne elementy etnograficzno-językowe (Reinfuss 1992). Owym powiązaniom społeczno-kulturowym miały sprzyjać czynniki geograficzne w postaci względnie niewysokich grzbietów karpackich rozdzielających obie grupy. Do części wschodniej mają z kolei należeć Dolinianie i Werchowińcy. Ci pierwsi zasiedlają większość obszaru współczesnego Zakarpacia, a także wschodnią część Słowacji. Ich siedziby sięgają od grzbietów pasma Wyhorlatu na zachodzie, aż po rzekę Szupurkę na wschodzie. Dolinianie, według Magocsiego (Магочій 2004b: 20), uważani są za najstarsze osadnictwo wschodniosłowiańskie Rusi Karpackiej, których przybycie datuje na XI i XII wiek. Zwraca on także uwagę, że ich dialekt ma charakter najbardziej archaiczny spośród wszystkich Rusinów Karpackich. W przeciwieństwie do Łemków i Rusnaków, Dolinianie są ograniczeni od północy i wschodu wysokimi Karpatami sprzyjającymi przez wieki izolacji mieszkańców Rusi Karpackiej od ludności wschodniosłowiańskiej z Galicji i Bukowiny (Магочій 2004b: 21). Dużo większy wpływ na kulturę Dolinian miały mieć natomiast kontakty z Węgrami zamieszkującymi Nizinę Węgierską. Drugą grupą obok Dolinian mają być Werchowińcy, którzy zamieszkują po południowej stronie głównego wododziału karpackiego, czyli najbardziej góryste rejony współczesnego Zakarpacia. Mają oni wiele wspólnych cech z Bojkami zamieszkującymi północne stoki Karpat Wschodnich, choć i tu warunki geograficzne, jak podkreśla Magocsi, nie sprzyjały międzygrupowym kontaktom. Dla Magocsiego (2004b: 21), ważne jest jednak to, że Werchowińcy nigdy nie identyfikowali się jako Bojkowie, ale jako Rusnacy. Ostatnią grupą są Huculi

¹²³ Graficznym schematem etnograficznych podziałów prezentowanych przez Magocsiego jest mapa jego autorstwa zamieszczona w aneksie nr 4.

mieszkający na wschód od rzeczki Szypurki po dolinę górnej Cisy i jej dopływów. Ludność ta tradycyjnie używała etnonimu Hucuł i pozostawała w ścisłym kontakcie z Hucułami z Galicji¹²⁴.

W schemacie Magocsiego (2004b: 21), grupy Hucułów i Werchowyńców mają peryferyjne znaczenie w kontekście Rusi Karpackiej, a czynnikiem decydującym o tym ma być ich liczebności (jak podaje miejscowości obu góralskich grup stanowiły tylko 9% wszystkich wiosek Karpackiej Rusi) i górski obszar zamieszkania. Wskazuje jednak, że to właśnie owe grupy etnograficzne stały się głównym przedmiotem zainteresowania etnografów. Wysuwa przypuszczenie, że mogło się to stać na skutek ich geograficznej izolacji, a tym samym przekonania panującego wśród badaczy o reprezentowaniu przez obie grupy najstarszych i „najczystszych” form kultury. Magocsi upatruje przyczyn częstego utożsamiania Rusinów Rusi Karpackiej z Ukraińcami w marginalnym zainteresowaniu kulturą Dolinian i wyraźnym akcentowaniu podobieństw etnograficzno-językowych Werchowyńców i Hucułów z Rusi Karpackiej z Bojkami i Hucułami z Galicji, obecnych w narracjach ukraińskich. Twierdzi także, że dokładne badania nad kulturą Dolinian i Łemków pokazałyby błędność tego typu poglądów.

Nieco na marginesie przytoczonych wyżej dyskusji znajdują się kwestie związane z etnograficznym zróżnicowaniem wschodniosłowiańskich mieszkańców Maramureszu w Rumunii. W interesującym mnie kontekście na pierwszy plan etnograficznych podziałów wysuwane jest zagadnienie huculskości części tamtejszych miejscowości. Niemniej jednak w literaturze przedmiotu brak jednomyślności na temat tego, które spośród miejscowości mają charakter huculski w sensie etnograficznym. Niektórzy z badaczy określali mianem Hucułów jedynie mieszkańców miejscowości Crasna Vișeuului i Bistra (Панькевич 1934) leżących w dolinie rzeki Vișeu. Co więcej, Панькевич na podstawie swych badań przeprowadzonych w miejscowościach z doliny rzeki Ruscova, twierdził, że mieszkańcy wiosek: Poienile de Sub Munte, Repedea, Ruscova nie byli Hucułami, gdyż odnotowane przez niego wzorce kulturowe nie miały huculskiego charakteru. Mieszkańcy wspomnianych miejscowości mieli się na przykład różnić strojem od Hucułów z Crasnej i Bistrej. Podobnie do ustaleń ukraińskiego językoznawcy ma się schemat etnograficzny Magocsiego prezentowany na

¹²⁴ Zastanawiające jest dla mnie to, że w koncepcji Magocsiego wysokie Karpaty stanowią czynnik izolujący Werchowyńców od Bojków. Natomiast w innym fragmencie łańcucha karpackiego, gdzie szczyty są nawet wyższe, góry już nie tworzyły według niego takiej bariery rozdzielającej Hucułów z południa i północy.

etnograficznej mapie Rusi Karpackiej jego autorstwa¹²⁵. Proponowane przez niego kartograficzne przedstawienie podziałów etnograficznych sugeruje, że na obszarze współczesnego powiatu Maramuresz, jedynie miejscowości z doliny rzeki Vișeu mają charakter huculski. Podobne zdanie na temat nieobecności Huculów w Poienile de Sub Munte, Repedea, Ruscova mieli także Wielocha i Kulewski (1985: 15). Autorzy na kartach przewodnika poświęconego Karpatom Maramureskim twierdzili, że mieszkańców tych wiosek nie można zaliczać do Huculów, gdyż po pierwsze sami się tak nie określają, a po drugie nie zajmują się pasterstwem wysokogórskim. W późniejszej publikacji Wielocha (2002: 19) zmienił jednak zdanie, twierdząc, że nie jest pewny, czy wcześniejsze ustalenia nie są błędne¹²⁶. Dodatkowo, na mapie granic obszaru Huculszczyzny¹²⁷ jego autorstwa owe trzy miejscowości z doliny Ruscovej zaliczył do osad huculskich opierając się w swych ustaleniach o badania ukraińskiego etnografa Hnatiuka. O Huculach w Poienile de Sub Munte, Repedea, Ruscova, a także w Rona de Sus i miejscowościach z doliny Vișeu pisze współczesny badacz mniejszości ukraińskiej w Maramureszu Kureljak (Куреляк 1998: 127-136). Twierdzi on, że prowadząc badania w latach 90-tych XX wieku większość jego rozmówców urodzonych w latach 30-tych XX wieku i wcześniej, określała się jako Huculi. Co więcej, o huculskości tych miejscowości zdaniem badacza miały świadczyć także cechy etnograficzne związane z tradycyjną kulturą mieszkańców tych wiosek.

Pozostałe ukraińskie miejscowości z obszaru współczesnego powiatu Maramuresz w Rumunii: Remeți, Tisa, Craciunesti, Bocicou Mare, Lunca la Tisa, Rona de Sus, Coștiui, są zaliczane w schematach etnograficznych do Dolinian (aneks nr 4) lub traktowane są jako osady zamieszkałe przez etnograficzną grupę „Nadcisan” (ukr. - Потисян) (Куреляк 2001).

W trakcie badań w Maramureszu udało mi się zaobserwować, że jedynie kategoria huculskości funkcjonuje w pewnych aspektach życia społecznego. Bywa ona zaprzęgnięta do działań elit, ale także nieobca jest „zwykłym mieszkańcom”. Szerzej

¹²⁵ Zob. aneks nr 4.

¹²⁶ Autor pisząc o Huculach w Maramureszu powołuje się na uwagi Orłowicza z jego przewodnika po Karpatach Wschodnich (1914) oraz Fiszera (1912).

¹²⁷ Zob. aneks nr 6.

jednak o huculskości jako kategorii „żywej” w Maramureszu piszę w dwóch ostatnich rozdziałach¹²⁸.

Jak starałem się wyżej pokazać, w szerokim kontekście Rusi Karpackiej, w tym także w Maramureszu, zagadnienia klasyfikacji etnograficznych są, podobnie jak problematyka językowa czy historyczna, zawłaszczane przez ideologiczne dyskursy środowisk ukraińskich i rusińskich. Z prezentowanych przez oba kręgi poglądów można wyczytać, że kwestie etnograficzne są użyteczne w wytwarzaniu etnicznych interpretacji, budowaniu wyobrażenia wspólnoty, a ich odpowiednie i „właściwe” przedstawienie mają na celu potwierdzanie głoszonych idei narodowych. Przyglądając się owym narracjom odnoszę wrażenie, że obraz etnograficzny regionu jest bardzo niejednoznaczny. W moim przekonaniu taki stan rzeczy z kolei tworzy dogodną sytuację do wszelkiego rodzaju aktów narzucania, zawłaszczania i utożsamiania.

Proponowałbym jednak przyglądnąć się etnograficznym narracjom z nieco odmiennej perspektywy niż ta, która dominuje w przytoczonych interpretacjach. Sugeruję, że warto odsunąć na bok wszelkie dyskusje w rodzaju czy dana cecha etnograficzna świadczy o ukraińskości, rusińskości, huculskości itd. W zamian postuluję, aby zwrócić uwagę na genezę i sposoby konstruowania kategorii etnograficznych w Karpatach Wschodnich. W proponowanym przez mnie ujęciu skupię się przede wszystkim na kwestii huculskiej, a wynika to z dwóch przyczyn. Po pierwsze dlatego, że huculska tematyka doczekała się szerokiego opracowania zarówno w literaturze polskiej jak i ukraińskiej¹²⁹. Po drugie, zagadnienia huculskie są w pewnym stopniu obecne również w kontekście rumuńskiego Maramureszu, a tym samym częściowo wiążą się z interesującymi mnie społecznościami. Mimo zogniskowania mojej uwagi na Huculach twierdzę, że zasadnicza część przedstawionych poniżej poglądów i uwag ma zastosowanie także do pozostałych grup etnograficznych wydzielanych na obszarze Karpat Wschodnich, w tym także w obrębie Rusi Karpackiej.

Uważam, że kategorie etnograficzne tak szeroko dyskutowane w kontekście Karpat Wschodnich na razie nie doczekały się na kartach naukowych opracowań krytycznego spojrzenia i prób dekonstrukcji. Czytając szereg publikacji poświęconych

¹²⁸ W rozdziale IV analizuję elitarnie wykorzystanie kategorii Hucul, zaś w rozdziale V przedstawiam zagadnienia obecności tego określenia w kontekście codzienności "zwykłych" ludzi.

¹²⁹ Przegląd i omówienie najbardziej znanych prac poświęconych Hucułom i Huculszczyźnie znaleźć można między innymi w pracach Kropiwnickiego i Żakowskiego (2001), Błacharskiej (2002), Czmyłyka (2002) Borysiak (2008) i Гошко (1987).

karpackim zagadnieniom, odnoszę wrażenie, że ich autorzy przyjmują kategorie Hucuł, Bojko, Łemko za pewnego rodzaju oczywistości i pewniki nie wymagające refleksji. W ten sposób w mojej ocenie, mamy do czynienia z niemal totalnym brakiem namysłu na genezę powstania tych pojęć. Badacze i ideolodzy wydają się nie dostrzegać, że owe kategorie w pewnym sensie zostały *wynalezione* za sprawą XIX wiecznych opisów etnograficznych, których to autorzy tchnęli w nie życie trwające do dziś. Zgłębiając początki funkcjonowania kategorii etnograficznych możemy dostrzec, że są one związane ze swoistymi procesami nie tylko odkrywania, ale także wynajdywania i wyobrażania danej kategorii.

Wczytując¹³⁰ się uważnie w klasyczne opisy etnograficzne poświęcone mieszkańcom obszaru określanego jako Huculszczyzna, zauważymy, że kategoria Hucuł jest wypełniona przez zespół kilku czy kilkunastu powtarzalnych elementów, uważanych przez autorów owych opisów jako obiektywne. I tak Hucuła charakteryzuje określony strój, chata, gospodarka, język – gwara - dialekt, obrzędowość, fizjonomia czy charakter oraz obszar zamieszkania. To właśnie te, jak powszechnie uważano w XIX i na początku XX wieku, „obiektywne” cechy, pozwalały mówić o Huculach. Z czasem owe zespoły „obiektywnych” cech zaczęto nanosić na kartograficzne schematy i w ten sposób bardzo szybko nieodzownym elementem tworzenia etnograficznych opisów stały się mapy etnograficzne. Powstawały one w ten sposób, że ich autorzy uwzględniając występowanie w terenie zespołów cech utożsamianych z daną grupą, nanosili na mapy zasięgi występowania przyjętych wyznaczników. Takim sposobem powstawały mapy Huculszczyzny, Bojkowszczyzny czy Łemkowszczyzny. Warto jednak zdać sobie sprawę, że dobór owych wyznaczników ważnych do określenia zasięgu danej grupy, a także określenie danej cechy za dystynktywną dla określonej grupy etnograficznej, był w dużym stopniu podyktowany indywidualnym wyborem badacza. Świadczą o tym wszelkiego rodzaju dyskusje etnografów wokół zagadnienia granic danego obszaru¹³¹. Warte zaznaczenia jest także to, że większość opisów i schematów etnograficznych, w tym także tych dotyczących Huculszczyzny (Libera

¹³⁰ Część prezentowanego fragmentu rozważań na temat Huculszczyzny pochodzi z wcześniejszej publikacji mojego autorstwa (Kosiek 2010).

¹³¹ Na gruncie polskiej etnografii najgorętsza dyskusja toczyła się w okresie między wojennym wokół zagadnień granicy łemkowsko-bojkowskiej między Reinfusem (1936), a Falkowskim (1935, 1936). Choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że u jej podstaw tkwiły kwestie naukowe, to jednak zdaniem Babicza (1966) pewną rolę odegrały także czynniki polityczne związane z polityką II RP wobec mniejszości narodowych. Wachlarz możliwych interpretacji w stosunku do granic etnograficznych Huculszczyzny znaleźć można w pracy Wielochy (2002) i mapie jego autorstwa – aneks nr 5.

2008: 121), powstała w oparciu o okazjonalne, kilkudniowe wycieczki i spotkania z najczęściej przypadkowo napotkanymi ludźmi. Jeśli już prowadzono ukierunkowane badania to również one miały charakter krótkotrwałych wizyt na podstawie, których wyciągano „obiektywne” wnioski¹³².

Dodatkowo znaczące są także, w kontekście budowania etnograficznych narracji na przełomie XIX i XX wieku, osoby autorów owych opisów. Przyglądając się ich sylwetkom niemal od razu zauważymy pewną prawidłowość, a mianowicie taką, że w zdecydowanej większości przypadków etnografowie, to osoby rekrutujące się z warstwy wykształconych elit, działających w środowiskach akademickich, a także w kręgach polskiej lub ukraińskiej inteligencji zaangażowanej w procesy budowania świadomości narodowych. Ich działalność wpisać można w szerszy trend „odkrywania” obszarów górskich i ich mieszkańców dla idei narodowych (Dabrowski 2005: 380-381). W wielu przypadkach „odkrywczy” Huculszczyzny skupiali się wokół klubów górskich o charakterze narodowym¹³³. W ten sposób nie można nie zgodzić się z Wielochą (2002: 23) uważającym, że Huculszczyzna to kategoria etnograficzna w znacznym stopniu wytworzona i *wynaleziona* przez badaczy pochodzących z zewnątrz.

Sposoby tworzenia na przełomie XIX i XX wieku schematów etnograficznych wpisują się w podejście do badań etnograficznych, które można określić mianem „statycznego”. Badacze koncentrując swą uwagę na interesującej ich grupie, postrzegali ją w sposób zewnętrzny i „powierzchnowy”. Ówczesni ludoznawcy, prowadząc swoje terenowe eksploracje nie starali się spojrzeć na grupę od „środka”, gdyż o grupie stanowiły jej atrybuty postrzegane „zewnętrznie” i tworzące zespoły „obiektywnych” cech¹³⁴. Etnografowie w swej fascynacji ludowością nie wychodzili jednak poza sferę „egzotyki” Hucułów, Bojków i innych społeczności, będącej kwestią zupełnie zewnętrzną w stosunku do interesującej ich grupy. Tym samym badania i

¹³² Dla przykładu można wspomnieć badania ukraińskiego językoznawcy Pankevycha (Панькевич 1934) prowadzącego dziesięciodniowe badania w dolinie rzeki Ruscova, badania Falkowskiego i Pasznyckiego (1935) na pograniczu łemkowsko-bojkowskim, którzy w ciągu miesiąca przebadali pod względem etnograficznym pięćdziesiąt miejscowości, czy krótkotrwałe wizyty autorów przewodników (Orłowicz 1912, Kulewski, Wielocha 1985).

¹³³ Po galicyjskiej stronie Karpat funkcję taką pełniło Towarzystwo Tatrzańskie, po węgierskiej zaś Węgierskie Towarzystwo Karpackie (węg. Magyarország Kárpát Egyesület).

¹³⁴ Prowadzenie w ten sposób badań i refleksji etnograficznej było uwarunkowane obowiązującym wówczas paradygmatem badań naukowych. Choć trudno nie zgodzić się z ogromną wartością zebranych wtenczas opisów kultur karpackich mieszkańców, to w mojej ocenie należy pamiętać, że na ten bogaty materiał etnograficzny z przełomu XIX i XX wieku należy patrzeć w sposób krytyczny dostrzegając ograniczenia ówczesnej refleksji.

pisarstwo z przełomu XIX i XX wieku mieściły się w ówczesnej konwencji podróży, krajoznawstwa i fascynacji folklorem. Nie bez znaczenia pozostawała także wspomniana okazjonalność w kontaktach z huculską grupą. Współcześnie antropolodzy wychodzą z założenia, że długość i intensywność prowadzonych przez nich badań pozostaje w ścisłym związku z jakością wniosku na temat interesującej ich grupy (Hastrup 2008, Buliński, Kairski 2011a). Proponuję zatem spojrzeć na interesujące mnie zagadnienia etnograficzne, głównie na przykładzie Huculów, w sposób „dynamiczny”, uwzględniający wyróżniki ważne nie tyle dla etnografa, ale także dla badanej grupy.

W przypadku, gdy przyjrzymy się dokładniej kwestiom konstruowania kategorii etnograficznych czy etnicznych, a w tym konkretnym przypadku - konstruowaniu huculskości, na kartach opisów etnograficznych, zauważymy, że mamy do czynienia z wieloaspektowymi aktami utożsamiania (Ardener 1992), z którymi wiąże się szereg konsekwencji. Ludność zamieszkująca część Karpat Wschodnich, określaną jako Huculszczyzna, została zakwalifikowana i utożsamiona przez zewnętrznych badaczy jako Huculi. Zwróćmy jednak uwagę, że w procesie owej identyfikacji zdanie „najbardziej” zainteresowanych Huculów pojawiało się niezmiernie rzadko, a jeśli już, to zazwyczaj na marginesie głównego tematu rozpraw – czyli opisu ich kultury według tradycyjnego podziału na kulturę materialną, duchową i społeczną. Akty samoidentyfikacji mieszkańców górskich dolin i stoków nie były atrakcyjne poznawczo dla badaczy, a już na pewno nie w takim stopniu jak ich strój, rzemiosło czy obrzędowość. Lokalne społeczności, jak i przybili z miasta badacze, posiadali *władzę identyfikacyjną*. Niemniej jednak jedynie autorytet tych drugich pozwalał na *ostateczne definiowanie świata* (Ardener 1992: 22). Co więcej, można stwierdzić w kontekście huculskim, że klasyfikacje zewnętrzne, z którymi mieliśmy do czynienia, a nierzadko mamy nadal, stworzyły w pewnym stopniu ową grupę (Ardener 1992: 30). To właśnie etnografowie, językoznawcy czy różnego rodzaju fascynacji Karpat, rekrutujący się ze środowisk miejskiej inteligencji i przybywający w górskie okolice na zasadzie przygodnych podróży i wizyt, podejmowali się trudu opisanie otaczającej ich „egzotycznej” rzeczywistości. Sądzę, że wytwarzając opisy, w skład których wchodziły wspomniane wyżej elementy, etnografowie stwarzali kategorię nie tylko Huculszczyzny i Hucula, ale również pozostałe pojęcia etnograficzne funkcjonujące w stosunku do społeczności żyjących na obszarze Karpat Wschodnich. Uważam, że to właśnie badacze i literaci opisujący karpaccy świat mieli ogromny udział w kreowaniu obrazu grupy

Hucułów. Nie chcę powiedzieć, że Huculi nie istnieli i nie istnieją, zostali jednak w znacznym stopniu „wyabstrahowani”, *wyobrażeni* i *wynalezieni* przez badaczy jedynie przygodnie związanych z karpacką rzeczywistością.

Nie znaczy to jednak, że akty przypisywania pochodzące z zewnątrz i w pewnym sensie związane z narzucaniem, są odrzucane przez grupę, wręcz przeciwnie są one często znane, akceptowane i wykorzystywane przez nią, by z czasem stać się częścią jej tożsamości. Stąd też zapewne w znacznym stopniu wynika obecność kategorii Hucuł wśród części mieszkańców rumuńskiego Maramureszu, o czym piszę w następnych częściach mojej pracy.

Wyobrażenia kategorii etnograficznych w Karpatach Wschodnich dotyczą nie tylko ludzi i społeczności, ale także przestrzeni przez nich zamieszkiwanych. Huculszczyzna jest traktowana z jednej strony jako kraina historyczno-geograficzna, z drugiej zaś jak obszar zamieszkały przez Hucułów. Wielocha (2002: 7) dokonując przeglądu najważniejszych hipotez na temat zasięgu granic Huculszczyzny zauważa, że do chwili obecnej nie udało się ustalić ostatecznych i powszechnie akceptowalnych granic owego obszaru. Jak już wspomniałem śledząc uważnie losy kształtowania się granic Huculszczyzny na kartach etnograficznych opisów, zauważymy, że badacze wyznaczali je w oparciu o „obiektywne” wyznaczniki tworzące zespoły cech kulturowych charakterystycznych dla huculskiej grupy, które następnie rejestrowano w terenie. Słowem o tym, czy dana wioska i społeczność ją zamieszkująca jest lub nie jest huculską siedzibą decydowały między innymi takie cechy jak budownictwo i charakter zabudowy, strój ludowy czy cechy mowy. Strategia budowania granic etnograficznych opartych o zróżnicowane możliwości doboru różnych zespołów „obiektywnych” cech wyznaczających obecność interesującej nas grupy prowadzi w konsekwencji do powstania wielu alternatywnych hipotez na temat zasięgu grupy. Uważam, że w ten sposób nie było możliwym wyznaczenie powszechnie akceptowanych granic Huculszczyzny czy innych regionów etnograficznych, gdyż zawsze można opracować alternatywny zbiór "obiektywnych" cech wskazujących na zasięg danej grupy.

Patrząc z antropologicznego punktu widzenia tworzenie etnograficznych map niemal nieodzownie towarzyszące opisom etnograficznym ma określone źródła, ale również wiąże się z pewnymi daleko idącymi konsekwencjami.

Według Gupty i Fergusona (2004: 280) *bardzo długo w antropologicznym pojęciu kultury obecne było założenie pewnej jedności miejsca i ludzi*, dokładnego

odwzorowania kultury i przestrzeni. Tworzenie map, w tym także ich etnograficznych wersji, stało się *rzutowaniem wyobrażeń na powierzchnię ziemi* (Thongchai 1988: 310, za: Anderson 1997: 170), a w przypadku działalności etnografów odwzorowaniem ich wyobrażeń na temat danej grupy w układzie przestrzennym. Ideolodzy wykorzystujący mapy etnograficzne nie dostrzegają lub świadomie pomijają fakt, że są one pewnego rodzaju mistyfikacjami (Obrębski 1936: 180), ukazującymi domniemane przestrzenne rozmieszczenie ludów, plemion i ich kultury (Gupta, Feguson 2004: 268). Przekonanie o wzajemnie jednoznacznym odwzorowaniu kultury i przestrzeni, mającym swe źródła w klasycznej etnografii i antropologii, powoduje kilka problemów. Mapy etnograficzne, w tym przypadku etnograficzne mapy Rusi Karpackiej (Марочий 2007a: 16), są mocno sugestywne i totalizujące, w tym znaczeniu, że zazwyczaj wytwarzają one u odbiorcy kilka wyobrażeń. Z jednej strony, o jednorodności i ciągłości kulturowej oraz etnicznej całego przedstawionego obszaru, przy pominięciu lokalnych odmienności istniejących w obrębie danej przestrzeni (Gupta, Feguson 2004: 268). W ten sposób mapy etnograficzne kreują przekonanie o homogeniczności kulturowej danego obszaru. W konsekwencji oglądając, dla przykładu mapę Huculszczyzny, dochodzimy do wniosku, że w okresie jej powstania mieszkali tam tylko i wyłącznie Huculi, a to z kolei powoduje, że w zakresie naszych wyobrażeń nie mieszczą się przedstawiciele innych grup, żyjących obok nich: Żydów, Romów, Niemców, Polaków czy Rumunów¹³⁵. Postrzeganie mapy wytwarza również ujednolicony obraz samych Huculów, pomijając i bagatelizując ich lokalne odmienności. Z drugiej strony, mapy tworzą *fikcję kultur rozumianych jako odrębne, przypominające przedmioty zjawiska zajmujące odrębne przestrzenie*. Koncepcja ta upada jednak wyraźnie na obszarach pogranicznych (Gupta, Ferguson 2004: 265-266), w przestrzeni których dochodzi przecież do nieustannego „mieszania” się ludzi i ich kultur. Pogranicza stają się obszarami, w których mają miejsce procesy deterytorializacji kultury i tworzenia hybrydycznej tożsamości (Gupta, Ferguson 2004: 281). Kartograficzne przedstawienia etnograficznych wyobrażeń podtrzymują także pogląd o izolacji danych grup, która w konsekwencji doprowadzić miała do zachowania ciągle „żywej”, „autentycznej”, „samorodnej” i „tradycyjnej” kultury. Na kartach etnologicznych opisów, zarówno tych klasycznych, jak i równie

¹³⁵ Wystarczy przeanalizować statystyki z pierwszej połowy XX wieku, dotyczące składu etnicznego miejscowości zaliczanych do Huculszczyzny, aby zauważyć, że obok dominującej liczebnie ludności ruskiej – ukraińskiej w większości miejscowości żyli także przedstawiciele innych narodowości, czy grup etnicznych. Zob.: V. Kubijovyč (1983), *Recensământu...* (1930).

często współczesnych, wyczytać można, że to właśnie dzięki rzekomej izolacji mieszkańców Huculszczyzny od wpływów świata zewnętrznego, zachowały się tam "w niezmiennej postaci liczne archaiczne elementy tradycyjnej kultury materialnej i duchowej rdzennej ludności". Polscy i ukraińscy literaci przybywający na przełomie XIX i XX wieku na Huculszczyznę w poszukiwaniu inspiracji znajdowali tu *barwną, swoistą i autentyczną tradycyjną kulturę Huculów* (Czemetyk 2002). Gupta i Ferguson (2004: 270) uważają z całą stanowczością, że *ludzie zawsze byli bardziej mobilni, a tożsamości mniej niezmiennie niż mogłoby to wynikać ze statycznych podejść typologicznych antropologii klasycznej*, a sama koncepcja, którą można by określić mianem izolowanych wysp kulturowych na gruncie antropologii została już odrzucona (Hannerz 2006). Przy głębszej refleksji i prześledzeniu źródeł zdamy sobie sprawę, że obszar ten, jak wiele innych, nie był izolowany w takim stopniu w jakim zwykło się uważać. Zawsze przemieszczano się w wielu kierunkach i z różnych przyczyn: w celach gospodarczych – splaw drewna, prace sezonowe na nizinach, wypas owiec, wyprawy na jarmarki, targi, migracje zarobkowe, w celach religijnych – pielgrzymki, spełniając obowiązek (przymus) wobec panujących, jakim była służba wojskowa. W trakcie tych podróży mieszkańcy Huculszczyzny spotykali ludzi o odmiennych wzorach kulturowych. Oczywiście owa mobilność nie miała tak szerokiego charakteru, jaki możemy obserwować współcześnie, ale niewątpliwie istniała i co więcej, wpływała na interakcje z innymi grupami, budowanie obrazów „obcych” i kształtowała poczucie własnej tożsamości (Barth 2004). Obecnie, w dobie ogromnej mobilności ludzi, idei, praktyk i kultur, mówienie o izolacji byłoby jeszcze większym nadużyciem.

Kończąc rozważania o przestrzeni etnograficznej Huculszczyzny jeszcze raz sięgnę do poglądów Gupty i Fergusona. Odrzucając, ciągle obecne w etnologii, utożsamianie przestrzeni i kultury, mamy szansę dostrzec, w jaki sposób ów przestrzenny wymiar Huculszczyzny był i jest wyobrażany, kształtowany, konstruowany i narzucany (2004: 280) przez badaczy i pasjonatów „wszystkiego” co huculskie.

W kontekście powyższych rozważań, dochodzę do wniosków, zbliżonych do poglądów Ardenera (1992: 34-35), wyrażających się w przekonaniu, że istnienie takich grup jak huculska, uważanych przez etnografów, folklorystów czy historyków, za jak najbardziej klasyczne i pewne byty społeczno-kulturowe staje się nieco wątpliwe, gdyż przy głębszym zastanowieniu możemy dojść do wniosku, że część z identyfikacji, a być może przeważająca ich część, została tej grupie narzucona z zewnątrz. Należy pamiętać,

że w konkretnych przykładach mamy do czynienia z bardzo skomplikowaną i wielowymiarową sytuacją dotyczącą tożsamości danej grupy.

W pełni zgadzam się z Liberą (2008) twierdzącym, że obraz Huculszczyzny i jej mieszkańców zawarty w klasycznych opisach etnograficznych i ich współczesnych reminiscencjach jest prawdziwy jedynie w paradygmacie klasycznej konwencji etnografii i pisarstwa etnograficznego, przez co dużo większą szansę na doświadczenie „prawdziwej” Huculszczyzny i Hucułów mamy w zaciszu biblioteki wertując stare opisy niż w terenowej rzeczywistości. Nie sposób jednak nie zauważyć, że schematy etnograficzne powstające w innych czasach i innych perspektywach naukowych są projektowane także na współczesne społeczności Rusi Karpackiej, czego dowodem jest pisanie w czasie terażniejszym o grupach Bojków, Hucułów czy Werchowyńców widoczne na przykład w pracach Magocsiego (2009, Магочій 2004b).

Huculi, a obok nich pozostałe grupy etnograficzne, od czasu zaistnienia na kartach etnograficznych opisów stali się w pewnym sensie *wspólnotą wyobrażoną*, najpierw wyobrażoną i identyfikowaną przez badaczy, by z czasem zewnątrz narzucone kategorie stały się fragmentem wyobrażeń i świadomości przynajmniej części członków owych grup. Pojęcia powstałe w głowach uniwersyteckich i miejskich intelektualistów, z czasem po ich opublikowaniu i upowszechnieniu, trafiły do zwykłych ludzi, a proces ten związany był z przenikaniem idei.

Powyżej starałem się zasygnalizować, że kategorie etnograficzne takie jak Hucuł, Huculszczyzna, ale również obok nich pozostałe odnoszące się do Karpat Wschodnich, są pewnego rodzaju fenomenami dającymi się zdekonstruować, dzięki czemu możemy dostrzec źródła ich powstania, wynalezienia i w końcu wyobrażania. Gdy jednak prześledzimy ilość i jakość powstających prac naukowych i popularnonaukowych o mieszkańcach Karpat Wschodnich powstających współcześnie zauważymy, że mimo tak dużego "potencjału dekonstrukcyjnego", kategorie te są nadal żywe i sprawiają wrażenie bytów rzeczywistych i oczywistych. Szafowanie narracjami i interpretacjami etnograficznymi z kolei jest narzędziem doskonale wykorzystywanym przez rusińskich i ukraińskich ideologów w kontekście budowania wspólnoty etnicznej i konstruowania „Innego”. W moim przekonaniu, badania próbujące „odczarować” powszechnie przyjęte kategorie mogłaby okazać się interesujące poznawczo, nie mniej niż inne tego typu prace zakresu humanistyki ukazujące kulturowe-społeczne źródła „oczywistych” kategorii.

Jak wykazałem zróżnicowane narracje naukowe z pogranicza historii, językoznawstwa i etnografii rozpalają głowy narodowych ideologów "pracujących" nad kwestiami etnicznych identyfikacji ludności zamieszkującej obszary Karpat Wschodnich. W kolejnym rozdziale przedstawiam analizę i interpretację aktywności etnicznych elit i liderów działających w maramureskim kontekście, którzy nierzadko czerpią z rezerwuaru ideologiczno-naukowych dyskusji.

Rozdział IV: Tożsamość do "zrobienia", czyli o aktywności elit etnicznych w Maramureszu

Rewolucja z 1989 roku otworzyła nowy rozdział w historii Rumunii. Zainicjowana obaleniem Ceausescu demokratyzacja życia społeczno-politycznego stworzyła całkowicie nowy kontekst do zaktywizowania się środowisk mniejszościowych, a zaistniałą sytuację skrzętnie wykorzystały również środowiska ukraińskie. Działania podjęte przez Ukraińców, określane przez Купеляк (2012) mianem „drugiego odrodzenia”¹³⁶, zapoczątkowały szereg posunięć mających, przynajmniej oficjalnie, na celu podtrzymywanie i rozwijanie kultury ukraińskiej, tak, aby idee ukraińskiej tożsamości mogły objąć swym zasięgiem możliwie wszystkich mieszkańców wiosek zamieszkałych przez ludność ukraińską.

Zestawiając z sobą dane pochodzące z rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami elit, dokumentów związanych z działalnością ukraińskiej organizacji, a także z obserwowanych oficjalnych i nieoficjalnych praktyk liderów ukraińskich, dochodzę do wniosku, że prezentowana przez to środowisko w miarę jednorodna wizja ukraińskiej tożsamości przy głębszym i dociekliwszym spojrzeniu, możliwym w przypadku zastosowaniu metod etnograficznych, jawi się już jako "powierzchnia" pełna rys i pęknięć. Pęknięć, z których sączy się odmienna rzeczywistość tożsamościowa, korelująca jedynie w ograniczonym stopniu z oficjalnymi stanowiskami i zapewnieniami ukraińskich liderów.

Ukraińskie elity etniczne w Maramureszu, zarówno te, które uaktywniły się zaraz po rewolucji jak i działające obecnie, skupione są w głównej organizacji ukraińskiej Uniunea Ucrainilor din România (UUR – pol. Związek (Stowarzyszenie) Ukraińców Rumunii). Są to osoby wywodzące się z lokalnych społeczności i w dalszym ciągu w większości przynależące do nich. Inaczej mówiąc, ukraińscy działacze z Maramureszu poprzez swoje pochodzenie są zanurzeni w doświadczeniach swojskości, a ich kompetencje społeczno-kulturowe w dużym stopniu ukształtowały się w procesach socjalizacji w środowisku lokalnym. Równocześnie, po zapoznaniu się z ich biografiami, wnioskuję, że w zdecydowanej większości są to osoby, u których

¹³⁶ "Pierwsze odrodzenie" według autora miało miejsce po zakończeniu II wojny światowej i uruchomieniu ukraińskiego liceum w Sighetu.

ukraińska tożsamość etniczna została ukształtowana poza środowiskiem pochodzenia. Procesy budowania ukraińskiej świadomości były ściśle związane z pobieraną przez nich edukacją w duchu ukraińskim, przy czym do poznania narodowych idei ukraińskich dochodziło poza lokalną społecznością. Początkowo, w okresie powojennym, do kształtowania ukraińskiej etniczności u przyszłych działaczy dochodziło wskutek nauki w ukraińskiej szkole średniej i późniejszym ukraińskim oddziale w liceum rumuńskim w Sighetu. Z czasem proces ten osłab w wyniku ograniczeń nałożonych przez reżim Ceausescu na szkolnictwo mniejszościowe w Rumunii. Ponownie jednak odżył wraz z uzyskaniem przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku, kiedy to ukraińscy aktywiści z Maramureszu zaczęli wysyłać na studia w szkołach wyższych na Ukrainie maramureską młodzież pochodzącą z ukraińskich wiosek. Uważam, że to właśnie w wyniku edukacji poza rodzinnym i wioskowym środowiskiem młodzi ludzie byli kształtowani w ukraińskim duchu narodowym hołdującym wartościom ukraińskiej historii i języka literackiego. Część z nich wracając w swoje strony stworzyło ukraińskie elity i podjęło się próby wprowadzenia w życie idei ukraińskiej tożsamości etnicznej wśród „zwykłych” członków społeczności lokalnych. Na podstawie przeprowadzonych badań wnioskuję również, że obecnie w przypadku wielu liderów za zaangażowaniem w ukrajinizacyjny projekt tożsamościowy stoi nie tylko ich przekonanie o potrzebie oraz konieczności *ochrony* i *upowszechniania* ukraińskiej kultury i języka wśród ukraińskich mieszkańców rumuńskiego Maramureszu, ale także realizacja osobistych ambicji związanych z władzą, prestiżem i dostępem do intratnych miejsc pracy, których urzeczywistnienie umożliwia aktywna działalność w środowisku liderów etnicznych.

W prezentowanym rozdziale analizując zagadnienia związane głównie z działalnością ukraińskich elit etnicznych skupię się na kilku aspektach. W pierwszej kolejności wspomnę o problemach związanych z prowadzeniem badań wśród elit. W dalszej części zdefiniuję interesujące mnie środowisko liderów przedstawiając równocześnie ich główną organizację. Przybliżę również sieci powiązań ukraińskiego stowarzyszenia wynikające zarówno z rumuńskiej polityki mniejszościowej, stosunków z środowiskami diaspory ukraińskiej na świecie i państwem ukraińskim, a także związków będących konsekwencją środowiska pochodzenia członków organizacji, czyli między innymi odtwarzaniem układów rodzinno-sąsiedzkich wewnątrz niej. Przedstawię również w tej części zagadnienia związane z profitami, jakie łączą się z

działalnością elit w kontekście rumuńskiej polityki mniejszościowej. Przynależność do elit wiąże się na przykład z dostępem do stanowisk i atrakcyjnych miejsc pracy w państwowej administracji, ale również z możliwością zagospodarowania znacznych dotacji budżetowych. W kolejnym fragmencie skupię się na procesie konstruowania elit ukazując ich genezę w Maramureszu. Źródła powstania środowiska liderów omówię nie tylko w aspekcie historycznym, ale również przybliżę sylwetki kilku wybranych działaczy pokazując w ten sposób, że choć członkowie interesującego mnie środowiska wywodzą się z maramureskich wspólnot lokalnych, to jednak ich tożsamość etniczna formowana jest poza środowiskiem pochodzenia. W dalszej części rozdziału przybliżę i omówię postulaty i wizje głoszone przez elity etniczne, pokazując zarazem ich działania, mające za zadanie kształtowanie i podtrzymywanie ukraińskiej tożsamości w Maramureszu. Co więcej, znajdzie się tu omówienie zagadnień związanych pracą elit nad sferą symboliczną przejawiającą się w płaszczyźnie ideologizacji lokalnej mowy czy próbami rozwijania ukraińskiej edukacji. Oficjalnie postulowany obraz wytwarzany przez działaczy skonfrontuję z własnymi obserwacjami wykazując w ten sposób pewnego rodzaju nieprzystawalność elitarnych praktyk do lokalnego kontekstu, a także swoiste niekonsekwencje w działaniach liderów. Kończąc rozdział wspomnę także o rodzących się lub już funkcjonujących alternatywach dla dominującej organizacji skupiającej ukraińskie elity z Maramureszu.

1. Badania wśród elit

Badania etnograficzne wymagają od antropologów, aby w trakcie prowadzonych badań terenowych wchodzili w jak najbliższe relacje z badanymi społecznościami. Tego typu zbliżenie do swojskiego życia, stwarza badaczowi możliwości dostrzegania "intymnych" elementów codziennych praktyk interesującej go grupy. Etnograficzna "wścibskość" w pewnych warunkach może prowadzić do zaniepokojenia wśród miejscowych elit, gdyż swoją obserwacją i analizą badacz miewa sposobność do odsłaniania nieoficjalnych i prywatnych interesów oraz innego rodzaju działań liderów. Wystawianie na światło dzienne tego, co skrywane przed postronnymi obserwatorami może uderzać, i nie rzadko uderza, w dotychczas spokojny i ułożony świat elit i, w związku z tym elity często są dalekie od pochwalania tego aby etnograficzna uwaga skupiała się właśnie na nich.

Podobne doświadczenia towarzyszyły także mojej obecności w Maramureszu. Z perspektywy czasu poczytuję je jako próby manipulowania i ograniczanie prowadzonych przez mnie badań. O ile w początkowym etapie prowadzonych badań mogłem liczyć na otwartość i przychylność liderów, chętnie poświęcających mi swój czas i podejmujących rozmowy ze mną, o tyle z biegiem czasu życzliwość przekształciła się w zniecierpliwienie i oschłość w stosunku do mojej osoby. Mogłem to zwłaszcza zauważyć w relacjach z szefem filii z Maramureszu. Przy okazji pierwszych spotkań w 2009 roku pan Andrija zawsze witał mnie w sposób bardzo serdeczny, dopytując się o postępy w pracy i moje życie w Rumunii. Przy okazji pierwszego ukraińskiego festiwalu w Maramureszu, w którym brałem udział, w Lunca la Tisa, odniosłem wrażenie, że moją obecność wykorzystywał on w celach „prestizowych”. W trakcie przemówienia, rozpoczynającego uroczystość, nie omieszkął przechwalać się przed zgromadzonymi tam innymi terenowymi aktywistami organizacji moją obecnością. Z czasem, gdy okazało się, że moje zainteresowanie nie sprowadza się do kwestii "osobliwości" ukraińskiego folkloru i wioskowej mowy, a moje dociekania dotyczą także działalności UUR stosunek pana Andrija wyraźnie się zmienił. Co więcej, w pewnym momencie prowadzonych badań okazało się, że przynajmniej o niektórych moich terenowych poczynaniach jest on doskonale informowany. Moje zainteresowanie działalnością Związku z czasem wpłynęło na zmianę nastawienia szefa filii w Maramureszu w stosunku do mnie, co odczułem wyraźnie przy okazjach następných wioskowych festiwali kultury ukraińskiej. Wówczas to odnosiłem nieodparte wrażenie, że moja obecność na tych wydarzeniach nie była już tak mile widziana jak wcześniej. W nastawieniu pana Andrija zniknął element serdeczności i życzliwości. Co więcej, przy okazji wywiadu z ukraińskim deputowanym w Sighetu w tamtejszej siedzibie UUR, prosił o wyjaśnienie przyczyn mojego zainteresowania pracą i działalnością organizacji ukraińskiej i celowość tego typu pytań zadawanych różnym ludziom w Maramureszu. Przez moment w ogniu jego pytań czułem się jak na przesłuchaniu.

Poruszane przeze mnie zagadnienia w rozmowach z działaczami zaangażowanymi w pracę UUR czasem napotykały na "ścianę milczenia". Jednym z przykładów tego typu zachowania było stanowisko nauczycielki języka ukraińskiego z Remiți, która na stawiane pytania o działalność UUR z serdecznym uśmiechem stanowczo odmówiła rozmów na tematy związane z aktywnością organizacji.

Tego typu problemy pojawiające się w badaniu środowiska elitarnego utwierdzały mnie jedynie w celowości obranej drogi, sugerując jednocześnie, że obraz oficjalny może mieć tylko częściowe przełożenie na rzeczywistość społeczną ukraińskiego środowiska w Maramureszu.

2. Elity ukraińskie

Tak jak już sygnalizowałem to wcześniej, w maramureskim środowisku, za ukraińskie elity etniczne uważam przede wszystkim osoby, które przynajmniej w wymiarze oficjalnym swoją działalnością zaangażowane są w zmagania mające na celu kształtowanie i upowszechnianie ukraińskiej tożsamości i języka wśród społeczności lokalnych zamieszkujących Maramuresz. Co ważne, są one również odpowiedzialne za wytwarzanie zewnętrznego obrazu grupy w kontaktach z lokalną i państwową administracją oraz z przedstawicielami władz ideologicznej ojczyzny i innymi organizacjami ukraińskimi z Ukrainy oraz diaspory. Uważam, że ważną cechą maramureskiego środowiska liderów etnicznych jest to, iż ich ukraińska tożsamość etniczna została ukształtowana poza lokalnym środowiskiem wiejskich społeczności. Oficjalnie deklarowane przywiązanie do ukraińskiej kultury, tradycji czy języka nie jest funkcją socjalizacji w kontekście rodzinno - sąsiedzkim, a wytwarzane jest w warunkach zewnętrznych, głównie poprzez edukację w środowiskach miejskich Rumunii i Ukrainy. W Maramureszu zdecydowana większość osób z kręgu elit etnicznych tworzyła lub tworzy nadal krajowe i lokalne struktury organizacji UUR. Pragnę jednak podkreślić, że proponowana przeze mnie definicja elit ma charakter zewnętrzny *etic*. Analizowana grupa działaczy, tworząca struktury interesującej mnie organizacji, jest postrzegana przez rumuńską administrację, ukraińską diasporę jako elita reprezentująca interes ukraińskiej mniejszości w Rumunii. Do takiej perspektywy skłaniam się w tym rozdziale również ja. Uwzględnia ona również perspektywę wewnętrzną, ale ograniczającą się tylko do członków organizacji, którzy sami siebie przedstawiają jako ukraińskie elity, dbające i reprezentujące całą grupę. Ten sposób definiowania elit nie uwzględnia natomiast perspektywy *emic* "zwykłych mieszkańców", którzy choć znają organizację i w jakimś sensie akceptują jej działania, to w dość ograniczonym stopniu utożsamiają się z jej postulatami w życiu codziennym.

Związek Ukraińców Rumunii jako organizacja został powołany do życia kilka dni po rumuńskiej rewolucji, a jej oficjalna rejestracja miała natomiast miejsce w lutym 1990 roku w Bukareszcie. W procesie budowania organizacji czynny udział brali także działacze z Maramureszu. Główna siedziba władz UUR znajduje się w stolicy Rumunii Bukareszcie. Sama organizacja dzieli się na jedenaście filii z siedzibami znajdującymi się w stolicach powiatów, w granicach których zamieszkują przedstawiciele ukraińskiej mniejszości narodowej. Na obszarach o zwartym osadnictwie ukraińskim, między innymi w Maramureszu, w skład powiatowych struktur wchodzi miejscowe jednostki odpowiadające danym miejscowościom. Terenowe jednostki mogą być powołane do życia, jeżeli na przynależność do UUR zdecyduje się co najmniej 5 osób z danej miejscowości. W skład UUR wchodzi także pomniejsze organizacje Stowarzyszenie Ukraińców Rumunii (rum.- Asociația Ucrainiștilor din România), Zjednoczenie Ukraińek Rumunii (rum.- Femeilor Ucrainean din România) czy Organizacja Młodzieży Ukraińskiej Rumunii (rum.- Uniunea Tineretului Ucrainean din România)¹³⁷. Statut UUR określa ukraińskie stowarzyszenie jako organizację pozarządową, obywatelską, mającą charakter non-profit, funkcjonującą zgodnie z rumuńskim prawodawstwem, a w szczególności z przepisami dotyczącymi mniejszości narodowych (*Cmamym...*2006).

Przypomnę, że rumuńskie prawodawstwo dotyczące mniejszości narodowych wypracowywane od rumuńskiej rewolucji 1989 roku wprowadziło szereg rozwiązań prawnych, które można uznać za rodzaj pozytywnej dyskryminacji mającej na celu wyrównywanie szans społecznościom mniejszościowym. Gwarantowane prawem korzyści dotyczą także organizacji reprezentującej mniejszość ukraińską. Po pierwsze, UUR będąc organizacją pozarządową o charakterze etnicznym w myśl rumuńskiej konstytucji i przepisów ordynacji wyborczej upodabnia się do partii politycznej, dzięki czemu może wystawiać swoich kandydatów do wyborów parlamentarnych¹³⁸ i lokalnych. Od początku funkcjonowania stosownych przepisów ukraińskiemu stowarzyszeniu zawsze udawało się wprowadzić do rumuńskiego parlamentu swojego przedstawiciela. UUR od 1993 roku deleguje również swojego przedstawiciela do Rady do Spraw Mniejszości Narodowych, która w 2001 roku została przekształcona i

¹³⁷ W trakcie prowadzonych badań w Maramureszu nie natknąłem się jednak na żadne informacje o owych organizacjach czy ich działalności. Również przeszukując zasoby Internetu nie sposób natrafić na jakiegokolwiek informacje na temat ich aktywności.

¹³⁸ Omówienie szczegółów przepisów dotyczących wyborów przedstawicieli mniejszości do rumuńskiego parlamentu omówiłem już wcześniej (zob. przypis 81, s. 101).

przemianowana na Radę Mniejszości Narodowych. Przypomnę również, że organ ten sprawuje funkcję doradczą dla rządu i władz lokalnych, a przedstawiciele poszczególnych mniejszości mają sposobność w ramach spotkań rady podnosić problemy reprezentowanych przez nich społeczności. Warto zaznaczyć, że do 2001 roku w skład rady mogli wchodzić przedstawiciele wszystkich organizacji reprezentujących grupy narodowe i etniczne. Po reformie zaś, przywilej ten zachowały jedynie te organizacje, którym udało się wprowadzić do parlamentu swojego reprezentanta.

Wcześniej wspominałem także, że w Rumunii, mimo rozwiniętej polityki i prawodawstwa dotyczącego ochrony mniejszości narodowych, nie zdołano wypracować i przyjąć obowiązującej prawnej definicji mniejszości narodowej z dokładnym określeniem warunków, jakie musi spełniać dana społeczność, aby zostać określoną mianem mniejszości. Swoistą próbą uregulowania tej kwestii stało się wprowadzenie definicji w ordynacji wyborczej z 2008 roku, która określa mianem mniejszości narodowej tylko taką grupę, której organizacja ma swojego reprezentanta w Radzie Mniejszości Narodowych (Gavriliu 2010: 5, Mohácsek 2009: 7). W konsekwencji liczba mniejszości narodowych w Rumunii nie jest stała i zależy od wyników wyborów parlamentarnych, a tym samym rumuńskie prawo przestaje rozpoznawać daną społeczność jako mniejszość w przypadku, gdy nie jest ona reprezentowana w parlamencie.

Kolejny profit płynący z racji statusu UUR polega na tym, że od czasu reformy Rady Mniejszości Narodowych w 2001 roku UUR stało się jedyną organizacją mającą możliwość reprezentowania spraw dotyczących ukraińskiej ludności w Rumunii w stosunkach z elitami politycznymi państwa. Choć już wcześniej odgrywała główną rolę w relacjach administracja - ukraińska mniejszość, to dopiero po 2001 roku organizacja zdobyła prestiż i powiązania z administracją państwową i lokalną, które od tego czasu wpisane są "na stałe" w działalność organizacji.

UUR to stowarzyszenie mające nie tylko powiązania na różnych poziomach wewnątrz Rumunii, ale również organizacja mająca ścisłe związki z światem zewnętrznym. Reprezentuje ona interesy rumuńskich Ukraińców w relacjach z ideologiczną ojczyzną - Ukrainą poprzez kontakty z ukraińskim korpusem dyplomatycznym w Rumunii, ukraińskimi urzędami i organizacjami pozarządowymi (Cmamym...2006: 28). UUR jest także odpowiedzialną za kontakty z środowiskami ukraińskiej diaspory na świecie. Już rok po powołaniu do życia, organizacja z Rumunii

weszła w skład Europejskiego i Światowego Kongresu Ukraińców (Моцок, Макар, Попик 2005)¹³⁹. UUR należy także do Ukraińskiej Światowej Rady Koordynacyjnej¹⁴⁰, Towarzystwa Ukraina-Świat (w przeszłości funkcjonującym pod nazwą Towarzystwo związków z Ukraińcami spoza granic Ukrainy)¹⁴¹. Przynależność do wspomnianych organizacji skupiających i współpracujących z środowiskami ukraińskiej diaspory z całego świata skutkuje przynajmniej dwoma konsekwencjami dla UUR. Po pierwsze, członkostwo we wspomnianych zrzeszeniach legitymizuje UUR jako organizację reprezentującą rumuńskich Ukraińców i podnosi jej zewnętrzny prestiż. Po drugie, uczestnictwo w różnego rodzaju kongresach, spotkaniach czy konferencjach urządzanych przez wspomniane organizacje tworzy dla ukraińskich liderów z Rumunii doskonałą sposobność do kreowania i konstruowania zewnętrznego obrazu grupy, którą reprezentują. Tym samym stają się oni swoistego rodzaju ekspertami, w pewnym sensie na forum międzynarodowym, do spraw reprezentowanej przez nich społeczności, a to z kolei dodatkowo buduje ich autorytet. W konsekwencji światowe stowarzyszenia środowisk ukraińskich otrzymują przede wszystkim takie wyobrażenie o rumuńskich Ukraińcach, jakie chce im przedstawić środowisko liderów skupionych i pracujących w UUR¹⁴².

¹³⁹ Światowy Kongres Ukraińców (ang. Ukrainian Word Congress - UWC) to organizacja o charakterze międzynarodowym w skład, której wchodzi ukraińskie organizacje z 33 krajów świata. Kongres powołano do życia w 1967 roku, a od 2003 roku UWC stał się organizacją pozarządową o specjalnym statusie doradczym w Radzie Gospodarczej i Społecznej ONZ. Cele, jakie sobie stawia Kongres, to między innymi: koordynacja działań ukraińskich środowisk w diasporze, reprezentowanie ich interesów na zewnątrz, wspieranie i rozwijanie ukraińskiej tożsamości, języka, kultury, dziedzictwa i narodowego ducha, zabezpieczanie praw Ukraińców bez względu na miejsce ich zamieszkania zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka (<http://ukrainianworldcongress.org/index.php/id/606>).

¹⁴⁰ Ukraińska Światowa Rada Koordynacyjna (UŚRK) (ukr. Українська Всесвітня Координаційна Рада) została powołana do życia w 1992 roku podczas I Ogólnoświatowego Forum Ukraińców w Kijowie. Jednym z głównych celów jakie sobie stawia organizacja jest koordynowanie działań w wielu płaszczyznach mających prowadzić do wzmacniania ukraińskości na świecie. Realizacja celów odbywa się poprzez koordynowanie działań zarówno obywatelskich organizacji na Ukrainie jak i tych działających w środowiskach diaspory ukraińskiej na świecie. UŚRK organizuje co cztery lata Ogólnoświatowe Forum Ukraińców. Po ostatnim z nich w skład UŚRK wchodziło ponad 380 ukraińskich organizacji. Organizacja stara się wpływać na rozwój społeczeństwa obywatelskiego na Ukrainie, a także zabezpieczać kulturalno-narodowe potrzeby Ukraińców żyjących w diasporze. Szerzej na temat działalności UŚRK można przeczytać na ich stronie (<http://www.uvkr.com.ua/>).

¹⁴¹ Towarzystwo Ukraina-Świat (ukr. Товариство «Україна-Світ») to ogólnoukraińska organizacja, która stawia sobie za cel rozwój współpracy z środowiskami ukraińskimi spoza Ukrainy (<http://ukrsvit.org.ua/>).

¹⁴² Innym wymiarem działań związanych z kreowaniem obrazu grupy na zewnątrz jest działalność naukowa i publicystyczna członków i sympatyków UUR. Naukowe rozprawy, artykuły i reportaże budują obraz rumuńskich Ukraińców przede wszystkim wśród ukraińskojęzycznych odbiorców z Ukrainy i diaspory (zob. Горват 1998, 2013, Куреляк 1998, 2001, 2012).

Relacje środowiska elit ukraińskich z ukraińskimi kręgami spoza Rumunii nie sprowadzają się jedynie do kontaktów głównych działaczy z ogólnosiwiatowymi organizacjami. Czasami nabierają one także bardziej lokalnego i swojskiego wymiaru. Przykładem tego typu związków jest uczestnictwo maramureskich liderów wraz z prowadzonymi przez nich zespołami o charakterze folklorystycznym w różnego rodzaju festiwalach ukraińskich poza granicami Rumunii. Jako przykład tego typu powiązań mogę podać wyjazd zespołów z miejscowości Bistra i Valea Vișeuului do miejscowości Mokre (powiat sanocki) w Polsce, gdzie maramureskim grupy brały udział w ukraińskim festiwalu *Święto nad Oslawą*.

Reasumując, z jednej strony UUR będąc jedyną organizacją uznaną za oficjalnego reprezentanta mniejszości ukraińskiej w Rumunii i współpracując z państwową oraz lokalną administracją, a z drugiej strony przynależąc do światowych organizacji ukraińskich i współpracując z agendami rządowymi Ukrainy, staje się częścią składową omawianej przez Brubakera triady antagonizujących nacjonalizmów (1998)¹⁴³. W układzie tym to właśnie UUR nominalnie reprezentują całą społeczność Ukraińców z Rumunii. To ta organizacja ma sposobność do oficjalnego występowania w imieniu ukraińskiej mniejszości i to ona jest podmiotem stosunków z pozostałymi graczami brubakerowskiej triady.

W omawianym przypadku bardzo wyraźnie i interesująco układają się relacje UUR z rumuńskimi elitami politycznymi. W moim przekonaniu to właśnie one w głównej mierze ustanawiają możliwości pracy i działań ukraińskich elit. Status organizacji oficjalnie reprezentującej interesy ukraińskiej mniejszości w Rumunii, prócz wspomnianych wcześniej profitów, zagwarantował UUR także zabezpieczenie finansowe związane z dotacjami budżetowymi państwa, jak również dostępem do miejsc pracy w administracji państwowej dla ukraińskich przedstawicieli. Liderzy UUR zostając pewnego rodzaju beneficjentem dóbr płynących od rumuńskich elit politycznych, sami stają się ich dysponentami decydującymi o kierunkach wydatkowania dotacji czy obstawieniu wolnych biurokratycznych etatów.

Śledząc dane dotyczące subwencjonowania działalności zrzeszeń i organizacji mniejszościowych z budżetu państwa w Rumunii w latach 1994-2008 daje się zauważyć ogromny wzrost nakładów na działalność tych organizacji. W większości stowarzyszenia i związki reprezentujące poszczególne grupy otrzymywały każdego roku co raz to

¹⁴³ O triadzie antagonizujących nacjonalizmów pisałem już wcześniej (zob. s. 37-38).

większe fundusze. Dotyczyło to również UUR, które w 1994 roku otrzymało 509 000 lei (RON), a w 2008 roku już 5 360 000 lei¹⁴⁴ (Mohácsek 2009: 16)¹⁴⁵. W początkowym okresie przepisy prawne nie określały dokładnie, na jakie cele mają być przeznaczane państwowe dotacje (Mohácsek 2009). Dopiero od 2000 roku kwestia ta została uregulowana szczegółowymi wytycznymi. W ten sposób stworzono kilka kategorii wydatków, na które organizacje mogą przeznaczać subwencje budżetowe. Wśród nich znalazły się:

- wydatki związane z funkcjonowaniem siedzib organizacji i ich oddziałów terenowych, a także koszty związane z ich utrzymaniem i remontami;
- koszty publikacji prasy, książek, podręczników i innego rodzaju wydawnictw;
- wydatki osobowe;
- wydatki związane z organizacją wydarzeń o charakterze kulturalnym, naukowym, a także sympozjów, zebrań członków, zgodnie ze statutem i innego rodzaju wydarzeń organizowanych przez organizację w Rumunii lub zagranicą;
- wydatki związane z inwestycjami w nieruchomości i majątek ruchomy niezbędny w prowadzeniu działalności przez organizację.

Środki budżetowe przyznawane są przez Departament do Spraw Stosunków Międzyetnicznych na podstawie konkursów na projekty realizowane przez poszczególne organizacje na rzecz reprezentowanych przez nie mniejszości (Mohácsek 2009: 16).

Rumuńskie prawodawstwo dotyczące mniejszości narodowych, było rozbudowywane począwszy niemal od rewolucji 1989 roku. Proces ten w pewnym sensie walnie wpłynęło na rozwój zjawiska określanego w literaturze mianem „etho-biznesu” (ang. etho-business)¹⁴⁶ i klientelizmu (Carstocea 2011, Gavriiliu 2010), którego

¹⁴⁴ Według kursu NBP z 15.07.2013 wartość 1 RON jest zbliżona do 1 PLN (1 RON – 0,9795 PLN).

¹⁴⁵ Mohácsek w opracowanej przez niego tabeli dotyczącej środków budżetowych z lat 1994-2008 podaje wartości dofinansowań uwzględniające zmiany inflacji. W ten sposób prezentowane zestawienie pozwala prześledzić rzeczywistą ewolucję finansowania mniejszości narodowych, zob. Tabela 2. Co ciekawe, w 2009 roku środki budżetowe przeznaczone na rzecz organizacji reprezentujących w parlamencie mniejszości narodowe sięgnęły 70 000 000 lei, a tym samym były dziesięciokrotnie wyższe od nakładów budżetowych przeznaczonych na rzecz partii politycznych (6 970 494 lei) (Gavriiliu 2010: 10).

¹⁴⁶ W moim przekonaniu używany w literaturze zbitok słów etno i biznes może sugerować rodzaj zachowań i praktyk służących na przykład do utowarowienia i komercjalizacji kultur i tradycji etnicznych (Comaroff i Comaroff 2011). W analizowanym przypadku mamy jednak do czynienia z zjawiskiem związanym z budowaniem grup interesu i nacisku, działających na pogranicza władzy oraz finansów i powstających wokół kwestii pochodzenia mniejszościowego i prawnych aspektów ochrony mniejszości w Rumunii. Dla większej jasności terminologicznej być może zasługuje ono na innego rodzaju określenie, na przykład pokroju " interes mniejszościowy" (ang. "minority deal"). W pracy pozostają jednak przy

głównymi aktorami stało się rumuńskie państwo i organizacje mniejszościowe reprezentowane przez lidera – deputowanego. Przekształcenia w zakresie prawnej ochrony mniejszości stworzyły doskonałą okazję liderom etnicznym zaangażowanym na rzecz mniejszości narodowych do wykorzystania powstałego systemu dla własnych korzyści materialnych, finansowych i politycznych. W ten sposób działacze biorący udział w procesie uaktywniania asymilowanych w dobie socjalizmu środowisk mniejszościowych zaczęli wykorzystywać zaistniały kontekst prawny do wzrostu własnej aktywności politycznej, pozyskiwania miejsc w parlamencie i uzyskiwania dotacji finansowych. Sprzyjające okoliczności prawne doprowadziły nawet do powoływania „nowych” mniejszości lub prób fragmentaryzacji dotychczasowych środowisk etnicznych¹⁴⁷, a dzięki podjętym działaniom niektórzy etniczni biznesmeni mogli wejść na salony polityczne¹⁴⁸ (Gavriliu 2010).

W rumuńskim zjawisku „etno-biznesu” bardzo ważne stały się dwie płaszczyzny relacji państwa i lidera organizacji, jak również lidera z jego zapleczem. Początkowo rumuńskie rządy starały się grać relacjami z organizacjami mniejszościowymi przeciw Węgrom, pozyskując wsparcie i przychylność tych pierwszych za pomocą dotacji budżetowych. Tego typu rozgrywki doprowadziły w konsekwencji do sytuacji, w której deputowani reprezentujący mniejszości tworzyli Parlamentarną Grupę Mniejszości Narodowych, a parlamentarzyści węgierscy powołali do życia odrębną grupę. W praktyce jednak w większości głosowań okazuje się, że grupa deputowanych o mniejszościowej proweniencji popiera grupę węgierską, która z kolei bardzo często wchodziła w alianse z partiami sprawującymi władzę. W ten sposób deputowani mniejszościowi wraz z węgierskimi parlamentarzystami tworzą grupę około czterdziestu osób, których głosy nierzadko bywają kluczowe dla rządowych projektów

nazwie używanej w źródłach z zastrzeżeniem, że w kategorii "etno-biznesu" nie mieszczą się zjawiska omawiane przez wspomnianych Comaroffów.

¹⁴⁷ Autorka jako przykład tego typu działań podaje powołanie do życia organizacji Uniunea Culturală a Rutenilor din România (Związek Kulturalny Rusinów/Ruteńców z Rumunii) oraz Asociația Macedonenilor Slavi din România (Stowarzyszenie Macedońskich Słowian z Rumunii).

¹⁴⁸ Koncepcja "etno-biznesu" przypomina mi analizę "instrumentalistyczną", przez pryzmat której badacze starali się postrzegać grupy etniczne jako grupy interesu i/lub nacisku. W tym sposobie patrzenia na etniczność dowodzi się, że elity etniczne *wykorzystują swe grupy kulturowe jako przestrzeń umożliwiającą masową mobilizację społeczną oraz jako zaplecze polityczne dla swej walki o władzę i środki* (Smith 2007: 77-79). O ile jednak uważam, że elity skupione w UUR wykorzystują etniczność do zabezpieczania swych interesów, o tyle nie dostrzegam w ich działaniach zdolności do masowej mobilizacji swej grupy wokół głoszonych idei. Inaczej mówiąc, choć istnienie organizacji jest zazwyczaj akceptowane przez "zwykłych ludzi", to ich działania elit nie cieszą się pospolitym poparciem i zaangażowaniem.

(Gavriliu 2010: 11-12). W konsekwencji partiom rządzącym bardzo często zależy na poparciu grupy parlamentarzystów o mniejszościowym pochodzeniu. W przedstawioną grę wzajemnych relacji w parlamencie siłą rzeczy wciągani są także przedstawiciele mniejszości ukraińskiej. Głos pojedynczego lidera UUR wśród 332 innych głosów deputowanych w rumuńskim parlamencie znaczy bardzo niewiele, w przypadku jednak gdy współdziała on z pozostałymi reprezentantami innych mniejszości, zaczyna przynależeć do grupy nacisku, z którą muszą się liczyć w pewnych okolicznościach także rządzący, nabiera już wartości. Znaczenie siły nacisku grupy mniejszościowej można zapewne powiązać przynajmniej pośrednio z nieustannie rosnącymi nakładami na rzecz zrzeczeń mniejszościowych.

Liderzy organizacji mniejszościowych będący w większości deputowanymi do rumuńskiego parlamentu są osobami, które podejmują kluczowe decyzje dotyczące redystrybucji środków budżetowych kierowanych zgodnie z wymienionymi powyżej wytycznymi. To bezpośrednio od nich zależy, które inicjatywy znajdą się na liście wydatków, a które zostaną pominięte. W przypadku poszczególnych liderów pamiętać jednak należy, że możliwość udziału w praktykach związanych z „etno-biznesem” zależy przede wszystkim od liczby wyborców, którzy zdecydują się powierzyć swój głos przedstawicielowi mniejszości. W konsekwencji główny „przedsiębiorca” etniczny liczący na miejsce w parlamencie zmuszony jest do współpracy z lokalnymi aktywistami mającymi zdolność do zabezpieczenia jego interesów. Przy okazji wyborów aktywność kandydatów mniejszościowych jest na tej płaszczyźnie szczególnie wyraźna, a w swoich działaniach nierzadko posuwają się do bezpośredniego kupowania głosów wśród członków mniejszości, ale również wśród przedstawicieli innych grup (Gavriliu 2010: 12).

Na podstawie prowadzonych badań w Maramureszu uważam, że aktywność ukraińskich liderów związanych z UUR w wielu aspektach doskonale wpisują się w zagadnienie „etno-biznesu”. Co więcej, w realizacji tego typu praktyk doskonale pomocne okazują się kompetencje kulturowe wyniesione z lokalnego środowiska. System układów i powiązań rodzinno-sąsiedzkich stanowiących podstawę organizacji lokalnych społeczności jest doskonale znany liderom pochodzącym i nierzadko ciągle żyjącym w środowiskach lokalnych społeczności wiejskich. Z jednej strony, liderzy w kontekście swojej elitarniej działalności doskonale reprodukują kompetencje kulturowe i znajomość reguł działania wyniesione z środowiska socjalizacji. Z drugiej strony zaś,

orientując się doskonale w lokalnych zasadach i strategiach, potrafią idealnie odnaleźć się w miejscowych układach i powiązaniach tworząc swoimi praktykami systemy zależności i afiliacji.

Dla zobrazowania powyższych stwierdzeń pozwolę sobie przybliżyć kilka sytuacji i wypowiedzi, z którymi zetknąłem się w czasie badań. Moi rozmówcy podkreślali, że UUR to organizacja bazująca na rodzinnych powiązaniach i układach niekoniecznie skoncentrowana w swoich działaniach na pomocy i opiece nad ludnością ukraińską. Często wśród moich informatorów pojawiały się twierdzenia, iż główni decydenci są z sobą nierzadko spokrewnieni, dzięki czemu wspierają się i dopuszczają do określonych funkcji i przywilejów odpowiednie osoby. Część poczynionych przeze mnie obserwacji niejako potwierdza wypowiedzi moich interlokutorów. Dla przykładu, inspektorem od języka ukraińskiego w Ministerstwie Edukacji był do 2010 roku pan Dmytro, będący szwagrem szefa filii w Maramureszu. Później na tym stanowisku zastąpiła go pani Anuca, córka pani Gabrieli, reprezentującej w tym czasie interesy Ukraińców w Ministerstwie Kultury. Wszyscy wymienieni byli również członkami UUR i wchodzili w skład różnych komisji pracujących w stowarzyszeniu¹⁴⁹. W trakcie prowadzonych badań dużą trudność sprawiało mi "wyłowienie" wszystkich rodzinno-towarzyskich powiązań wśród elit związanych z UUR. Sądzę, jednak, że przytoczone przykłady mogą wskazywać, iż tego typu związki mogą mieć kluczowe znaczenie w nieoficjalnych działaniach ukraińskiej organizacji, a to z kolei pokrywałoby się w pełni z wyobrażeniami "zwykłych" ludzi o funkcjonowaniu ukraińskiej organizacji.

Jako przykłady praktyk liderów UUR bazujących na świadomym konstruowaniu układów zależności wewnątrz organizacji, nie wynikających z przepisów statutowych stowarzyszenia, mogę podać dwie wypowiedzi, które miałem okazję usłyszeć w trakcie badań. Autorem pierwszej z nich był Mykoła¹⁵⁰. W rozmowie ze mną wspominał, że kilka lat przed moimi badaniami w Repedea przewodniczący

¹⁴⁹ Jesienią 2013 roku podczas kilku rozmów na czacie z informatorem z Repedea miałem także okazję usłyszeć od niego o akcie oskarżenia skierowanym wobec byłego już wówczas przewodniczącego UUR, który według służb w czasie sprawowania kadencji jako deputowany rumuńskiego parlamentu zatrudnił w swym biurze swoją córkę, opłacając ją z środków publicznych.

¹⁵⁰ Mężczyzna w wieku do 35 lat, mieszkaniec miejscowości Repedea, z wykształcenia prawnik. Mykoła był współtwórcą stowarzyszenia Asociația pentru Dezvoltare Locală „Ivan Krevan” (Stowarzyszenie na rzecz rozwoju lokalnego Ivan Krevan) angażującego się w rozwój społeczno-ekonomiczny mieszkańców doliny rzeki Rusova. Mykoła był w trakcie badań w Repedea jednym z moich kluczowych informatorów, z którym wielokrotnie prowadziłem rozmowy na temat interesujących mnie zagadnień. Co więcej, należy on do bardzo wąskiej grupy osób, z którymi nadal po zakończeniu badań utrzymuję kontakt.

UUR wraz ze swoim pierwszym zastępcą, będącym jednocześnie szefem maramureskiej filii organizacji, zaproponowali mu wstąpienie w szeregi ukraińskiego zrzeszenia i objęcie przez niego władzy nad wioskową strukturą UUR. Mój rozmówca wyraził wstępne zainteresowanie propozycją, ale chciał, aby jego wybór na odpowiedzialnego za lokalną strukturę został przeprowadzony zgodnie z zapisami statutu, czyli poprzez oficjalne wybory na zebraniu członków wioskowej komórki UUR. Na taką propozycję nie chcieli przystać jednak główni liderzy organizacji, argumentując, że tego typu działania nie są konieczne. Ostatecznie Mykoła nie przyłączył się do ukraińskiej organizacji. Jego upór i sprzeciw wobec działaczy skończył się tym, że organizowany przez jego stowarzyszenie festiwal kolęd w Repedea nie otrzymał wcześniej obiecanej dotacji ze środków UUR.

Drugą wypowiedź miałem okazję usłyszeć od szefa maramureskiej filii, wspomnianego już p. Andrija. Nasze spotkanie i rozmowa miały miejsce tuż przed wywiadem z przewodniczącym UUR w grudniu 2010 roku. Dyskusja między nami dotyczyła między innymi napięć, które pojawiły się w obrębie maramureskiej organizacji i dotyczyły konfliktu między liderami ukraińskiej organizacji, a szefem UUR w Repedea¹⁵¹. Mój rozmówca wspominał z rozżaleniem, że to dzięki jego bezpośredniej decyzji winny konfliktu p. Ostap został szefem UUR w Repedea i kandydował na radnego powiatowego w wyborach lokalnych z ramienia tej organizacji.

Wielu działaczy z terenu miało mi za złe, że zdecydowałem, aby kandydował Ostap. Nie był on wcześniej działaczem w naszej organizacji, ale w podczas naszych rozmów powoływał się na poparcie różnych środowisk w Maramureszu i obiecywał, że uda mu się zdobyć mandat radnego. [p. Andrij, 12.12.2010]

Innym przykładem na to, że dla liderów UUR ważne są powiązania wewnątrz organizacji i wspieranie swoich bezpośrednich popleczników są wypowiedzi podkreślające brak zaangażowania ukraińskiej organizacji w lokalne projekty w Maramureszu. Według Mykoły, ze Stowarzyszenia „Ivan Krevan”, przewodniczący UUR i inni liderzy stronią od współpracy przy inicjatywach lokalnych. Mój rozmówca

¹⁵¹ Szefem UUR w Repedea był w tym czasie p. Ostap, w wieku około 50 lat, będący równocześnie dyrektorem domu kultury w Repedea. Konflikt dotyczył planów powołania huculskiej organizacji niezależnej od UUR, o czym będę miał okazję jeszcze wspomnieć w ostatniej części rozdziału.

wspominał, że kilkakrotnie zabiegał o nawiązanie z UUR partnerstwa przy różnego rodzaju projektach społeczno-kulturalnych, ale ukraińskie elity nie były zainteresowane partycypacją w nich. Co więcej, UUR będący oficjalnym reprezentantem interesów ukraińskich społeczności w kontaktach z administracją państwową i lokalną nie podejmuje się także współpracy z lokalnymi wójtami (*rum. - primar*) stojącymi na czele ukraińskich gmin (*rum. comuna*). Jako powód swojej niechęci do współdziałania z nimi Mykoła podawał to, iż miejscowi wójtowie kandydują w wyborach z list ogólnokrajowych partii, a nie ukraińskiego stowarzyszenia. W podobnym tonie wypowiadał się również były zastępca wójta w Poienile de Sub Munte pana Bohdan. Twierdził on, że w staraniach władz jego miejscowości o dotacje unijne na wybudowanie przyszkolnej hali sportowej ukraiński deputowany i przewodniczący UUR w jednej osobie, urodzony *nota bene* właśnie w tej miejscowości, odżegnywał się od pomocy w zdobyciu tych środków.

Poparcie w staraniach o środki rada komuny znalazła dopiero u węgierskiego deputowanego, który wiele lat mieszkał w Poienile. [p. Bohdan, 16.11.10]

Dla funkcjonowania zjawiska „etno-biznesu” w rumuńskim kontekście kluczowe znaczenie mają wybory parlamentarne, w których liderzy organizacji mniejszościowych muszą zdobyć wymaganą liczbę głosów. Tylko w takim przypadku mogą liczyć na miejsce w Parlamencie, uznanie reprezentowanej grupy za mniejszość narodową, a tym samym zagwarantować sobie dostęp do subwencji budżetowych i posad w administracji państwowej oraz lokalnej dla swoich współpracowników. Nie inaczej ma się sprawa w przypadku liderów UUR biorących udział w wyborach parlamentarnych. Ich elekcja uwarunkowana jest poparciem wyborców. Realizacja tego zadania nie jest jednak łatwa, gdyż UUR cieszy się stosunkowo niewielkim poparciem wśród lokalnych społeczności. Choć nie dotarłem do oficjalnych wyników ukazujących liczbę głosów oddanych na kandydata ukraińskiej organizacji do rumuńskiego parlamentu, to sądzę, że symptomatyczne jednak mogą się okazać w tym przypadku wyniki lokalnych wyborów (Székely 2008: 13). O ile w wyborach lokalnych w 2004 roku ukraińska organizacja wprowadziła 29 swoich reprezentantów w 20 lokalnych radach, o tyle cztery lata później działacze UUR zdołali zdobyć jedynie 11 mandatów w

10 radach¹⁵². O tym, że UUR nie cieszy się dużym poparciem ukraińskich wyborców przekonywał mnie również wspomniany Mykoła. Twierdził on, że w czasie wyborów parlamentarnych w 2009 roku przewodniczący UUR p. Wołodymyr w dolinie rzeki Ruscova zamieszkałej przez ponad 20 tysięcy Ukraińców zebrał około 400 głosów. W ten sposób, przy jak się wydaje stosunkowo niewielkim poparciu ukraińskiej społeczności w Maramureszu, liderzy UUR chcąc zachować swoją uprzywilejowaną pozycję w układzie „etno-biznesu” zmuszeni są do skonstruowania systemu profitów i zależności wśród współpracowników i ich rodzin, gdyż tylko w ten sposób kandydat na deputowanego może zebrać wymaganą liczbę głosów poparcia.

Nierzadko za zaangażowaniem w działalność UUR idą konkretne korzyści dla działaczy. Są one związane z dostępem do dóbr materialnych będących konsekwencją oferowanych stanowisk pracy w administracji państwowej, instytucjach, których prace związane są z ochroną mniejszości narodowych, a także z możliwościami publikowania w ukraińskich wydawnictwach, co również przekłada się na korzyści finansowe i prestiżowe, a o czym piszę niżej.

3. Geneza i konstruowanie ukraińskich elit

Rozwój idei narodowych wśród społeczeństw XIX - wiecznej Europy swym wpływem objął także obszary Rusi Karpackiej zamieszkiwanej przez Rusinów. Przewodziły jej, podobnie jak i na innych obszarach kontynentu, etniczne elity wywodzące się z środowisk duchownych i nauczycielskich. Kształtowanie się nacjonalizmu w tej grupie było procesem złożonym, który wydatnie komplikowało duże rozbieżności ideologiczne i niewielka liczebność środowisk liderów etnicznych (Марочій 1994), o czym szerzej pisałem już wcześniej.

Na podstawie dostępnej literatury przedmiotu trudno wskazać jednoznacznie początek procesów kształtowania się elit etnicznych w interesującym mnie środowisku rumuńskiego Maramureszu. Stwierdzenie, jakoby w skład lokalnych liderów ukraińskich końcem XIX i początkiem XX wieku, wchodziła księży grekokatolicycy

¹⁵² Székely (2008) opierając się o raporty i statystyki wyborcze pisząc o reprezentantach mniejszości w władzach lokalnych zwraca uwagę jedynie na tych, którzy wchodzi z list organizacji mniejszościowych. Wskutek użytej przez niego metodologii powstaje wrażenie, że w danej radzie lokalnej pozostali radni są etnicznymi Rumunami, a tak wcale być nie musi. W obu miejscowościach, gdzie prowadziłem główne badania, w zdecydowanej większości członkowie rady było pochodzenia ukraińskiego, choć jedynie jednostki przynależały do UUR.

(Пензеш 1994) budzi moje wątpliwości, gdyż środowisko to było mocno związane z opcją madziaronów¹⁵³ zaangażowanych w politykę asymilacyjną Budapesztu (Марочій 1994). Niewątpliwie na rozwój projektów tożsamościowych i środowiska aktywistów etnicznych musiały mieć wpływ czynniki związane między innymi z masową emigracją do Ameryki na przełomie XIX i XX wieku (Baran 1982, Magocsi 2009), powrotem prawosławia na obszar Maramureszu w pierwszych latach XX wieku (Марочій 1994), zakończeniem I wojny światowej i jej konsekwencjami związanymi z podziałem dawnego węgierskiego komitatu, czy w końcu ogłoszeniem tak zwanej Republiki Huculskiej¹⁵⁴. Pewne przesłanki, związane z przymiarkami w tworzeniu ukraińskich partii w Maramureszu (Pavliuk, Zhukovsky 1993) i próbami rozwijania kontaktów z aktywnymi środowiskami ukraińskich elit z Bukowiny (Livezeanu 1995) w okresie międzywojennym, pozwalają mi przypuszczać, że projekt ukraińskiej tożsamości zaczął w tym czasie funkcjonować wśród miejscowych liderów. Nie sposób jednak stwierdzić jednoznacznie, na ile był on jedynym i powszechnie akceptowanym konceptem dotyczącym tożsamości miejscowej ludności.

Wyraźny rozwój ukraińskich elit w Maramureszu nastąpił dopiero po II wojnie światowej. Okres ten, jeden z ukraińskich autorów określa mianem *początkowego etapu narodowo-kulturowego odrodzenia Ukraińców w Rumunii* (Куреляк 2012: 195)¹⁵⁵. Na ówczesny rozkwit idei ukraińskiej miały wpływ dwa czynniki. Pierwszym był względnie otwarty i przychylny stosunek rumuńskich środowisk politycznych w odniesieniu do mniejszości narodowych zamieszkujących Rumunię. Przejawiał się on między innymi w tym, że nowe komunistyczne władze generalnie zezwalały środowiskom mniejszościowym na rozwój w sferach kultury i edukacji. Drugim, w mojej ocenie dużo ważniejszym czynnikiem dla rozwoju projektu ukraińskiej etniczności w Maramureszu, było pojawienie się w tej części Rumunii wielu osób wywodzących się z bukowińskich środowisk ukraińskich intelektualistów. Fakt pojawienia się bukowińskich "emigrantów" w Maramureszu, określanych w literaturze mianem politycznych uciekinierów (Куреляк 2012: 196), przywoływany jest w źródłach

¹⁵³ Określeniem tym nazywano w XIX i na początku XX wieku elity sprzyjające opcji prowęgierskiej. Szerzej o tym środowisku pisałem w rozdziale poprzednim.

¹⁵⁴ Zob. s. 82.

¹⁵⁵ Użycie przez autora określenia *odrodzenie* tworzy wrażenie, że tożsamość ukraińska była fenomenem obecnym na tym obszarze jeszcze przed *odrodzeniem*. W swych badaniach nie znalazłem jednak "śladów" jednoznacznie potwierdzających poglądy autora i wskazujących na istotność projektu ukraińskiego w okresach wcześniejszych. Tym samym przypuszczam, że poglądy autora wpisują się bardziej w narodową ideologię ukraińską niż w stan faktyczny.

niezmiernie rzadko (Yuriychuk 2011, Куреляк 2012). Autorzy wspominający o tym epizodzie traktują go w sposób marginalny, nie dostrzegając moim zdaniem, jego znaczenia dla rozwoju tożsamości ukraińskiej w Maramureszu.

Pojawienie się ukraińskich środowisk inteligenckich z północnej Bukowiny w Rumunii związane było z zajęciem tego obszaru przez ZSRR w 1944 roku. Według relacji p. Wasyla, będącego jednym z ostatnich żyjących ówczesnych uchodźców, ucieczka Ukraińców z Bukowiny spowodowana była doświadczeniami lat 1940-41, gdy północna część regionu wraz z Besarabią została włączona do ZSRR po raz pierwszy.

Widziałem ten raj (...). Tego samego roku gdy przybyli (Rosjanie – T.K.), wielu wywieźli. Mojego wujka, innych ze wsi, a z sąsiedniej rumuńskiej wioski około pięćdziesięciu rodzin (...). Takie porządki nastąpiły. [p. Wasyl., 04.12.2010]

Prześladowania radzieckiej władzy doświadczyły na tyle mocno narodowe środowiska ukraińskie z Czerniowców i okolic, że w obliczu ponownego zbliżenia się do Bukowiny Armii Czerwonej w 1944 roku wielu z nich zdecydowało się na ucieczkę do Rumunii¹⁵⁶. Część bukowińskich uciekinierów osiedliła się w Maramureszu i dała podwaliny pod powstanie nauczycielskich kadr do szkół nauczających w języku ukraińskim¹⁵⁷. W tym czasie szkoły takie zaczęły funkcjonować niemal we wszystkich miejscowościach zamieszkiwanych przez ukraińską ludność. Bukowińscy intelektualiści w Maramureszu doprowadzili także do powstania w Sighetu w 1948 roku liceum z ukraińskim językiem nauczania, a dwa lata później uruchomili także liceum pedagogiczne kształcące ukraińskie kadry nauczycielskie dla wioskowych szkół (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306)¹⁵⁸.

¹⁵⁶ O ile trop ukraińskiej inteligencji osiadłej w Maramureszu pojawiał się niemal od początku moich badań, o tyle początkowo nie wzbudził on mojej dociekliwości. Swoistego rodzaju *moment obfitości* (*rich points*) (Agar 1996) nastąpił w momencie kontaktu z środowiskami rumuńskich Karpatorusinów, twierdzących, iż to właśnie ukraińscy migranci z Bukowiny *zukrainizowali naszych Rusinów*.

¹⁵⁷ Edukacja w języku ukraińskim do końca II wojny światowej praktycznie była nieobecna w ukraińskich miejscowościach. W funkcjonujących szkołach państwowych nauczano w języku węgierskim, a po włączeniu Maramureszu do Wielkiej Rumunii w 1919 rok w języki rumuńskim. Jedynie w szkołach przycerkiewnych nauczano w języku cerkiewnosłowiańskim, ale jako język liturgiczny był on odmienny od tego, którego używali mieszkańcy rusińskich wiosek (Petrovai 2007: 33-34).

¹⁵⁸ Petrovai (2007: 35-36) powołując się na wspomnienia Ioana (Ivana) Semoniucy prof. ukraińskiego pochodzenia z Uniwersytetu Babeş Bolay w Cluj-Napoca, podaje informację, że liceum z ukraińskim

Rozwój powszechnej edukacji w języku narodowym jest jedną z kluczowych kwestii w procesie kształtowania i upowszechnienia świadomości narodowej (Gellner 2009, Hobsbawm 2010, Anderson 1997) wśród mas. Choć dostępność do ukraińskiej edukacji w Maramureszu po II wojnie światowej skończyła się po niecałych dwóch dekadach, to znaczy na początku lat 60-tych (Куреляк 2012: 196), to mimo wszystko ten krótki epizod zainicjował i rozbudził ukraińskie idee narodowe w lokalnym kontekście. Ukraińskie szkoły średnie w Sighetu wychowały całe pokolenie ukraińskiej inteligencji zaangażowanej w aktywne działania zarówno w płaszczyźnie etnicznej jak i naukowej (Petrovai 2007: 36-41), czego kilka przykładów przybliżam poniżej. Wielu absolwentów ukraińskiego liceum w porewolucyjnej rzeczywistości włączyło się w działania aktywizujące ukraińskie środowisko i tworzenie struktur UUR.

3.1 *Wybrane sylwetki działaczy*

W poniższym fragmencie przybliżę kilka wybranych sylwetek ukraińskich działaczy, których życie i praca wpisały się choć częściowo w realizację projektu ukraińskiej etniczności w Maramureszu. Zaprezentuję krótkie biografie osób, najczęściej wywodzących się z lokalnych społeczności wiejskich w Maramureszu, i które w toku swego życia stały się osobowościami działającymi na rzecz ukraińskiej tożsamości w tym regionie i całej Rumunii. Większość prezentowanych postaci miało nie tylko sposobność kształcić się w języku ukraińskim, ale również być poddawany oddziaływaniu ukraińskiej idei narodowej, głoszonej bądź przez środowiska ukraińskich intelektualistów pochodzących z Bukowiny, stanowiących kadre ukraińskiego szkolnictwa średniego w Sighetu, bądź przez następne pokolenie ukraińskich intelektualistów pracujących w Rumunii.

Skoncentrowanie uwagi badaczy nauk społecznych na biografiami ludzi bardzo często związane jest z pojawieniem się momentów przełomowych dla danej społeczności. Nierzadko są one związane z rewolucją, transformacją polityczną czy wojną (Miller, Humphrey, Zdravomyslova 2003). W interesującym mnie przypadku za przełomowe dla społeczności maramureskich Ukraińców uznaję fakt związany z rozwojem i upowszechnieniem się ukraińskiego szkolnictwa średniego po II wojnie

językiem nauczania istniało w Sighetu już od 1945 roku, a w 1948 roku jego funkcjonowanie zostało jedynie potwierdzone przez reformę edukacji.

światowej. Uważam, że był to swoistego rodzaju punkt zwrotny dla miejscowej wspólnoty, gdyż wskutek uzyskania dostępu do ukraińskiej edukacji, zwłaszcza na poziomie szkolnictwa średniego, w tamtejszym środowisku zaczęła żywo funkcjonować ukraińska idea narodowa, a młodzież ukształtowana w narodowym duchu często zaczęła angażować się w działania promujące projekt ukraińskiej tożsamości.

Prezentowane biografie część działaczy ukraińskich skonstruowane są w oparciu o prace Petrovaia (2007). W prezentowanym fragmencie przedstawiam jedynie życiorysy wybranych osób, a celem jaki sobie stawiam jest zilustrowanie pewnych tendencji i reguł związanych z zjawiskiem kształtowania się ukraińskich elit w Maramureszu.

Mihai Mitriniuc (Petrovai 2007: 105-106) to zasłużony dla maramureskiej społeczności Ukraińców kompozytor, dyrygent i profesor muzyki. Urodził się w 1908 roku w miejscowości Poiana Hotin (ukr. Поляна) znajdującej się wówczas w granicach Besarabskiej Guberni należącej do Cesarstwa Rosyjskiego, a obecnie znajdującej się w granicach obwodu czerniowieckiego na Ukrainie. Początkowo naukę pobierał w szkole w miejscowości Grozińti (ukr. Грози́нці). Po jej ukończeniu dalszą edukację odbywał w Czerniowcach, gdzie studiował w szkole pedagogicznej i konserwatorium muzycznym. To ostatnie ukończył w 1928 roku i od tego czasu do 1940 roku pracował jako dyrygent cerkiewnego chóru w Czarniowcach. W tym czasie pełnił również funkcję dyrektora w szkole w Grozińti. Po wojnie w 1948 roku trafił do Sighetu, w którym zaczął pracę jako nauczyciel muzyki w nowo powstałej ukraińskiej szkole pedagogicznej. W latach 1951-57 objął funkcję dyrektora tejże placówki. Angażował się nie tylko w prace w ukraińskiej społeczności, bo od 1951 roku został drugim dyrygentem w Rejonowym Domu Kultury w Sighetu, w którym z czasem powołał do życia pierwszą orkiestrę mandolinistów i gitarzystów. W swej pracy kompozytorskiej wykorzystywał motywy folkloru ukraińskiego. Ucząc w ukraińskiej szkole w Sighetu, wykształcił wielu dyrygentów i kompozytorów. Część z nich po ukończeniu muzycznych konserwatoriów wróciła do lokalnych ukraińskich społeczności, zarówno w Maramureszu, jak i w innych częściach Rumunii, gdzie z kolei powoływali do życia liczne ukraińskie formacje chóralne i instrumentalne. Wśród najbardziej zasłużonych dla kultury ukraińskiej w Rumunii uczniów M. Mitriniuc należą Iuri Pavliș, Ivan Liber i Gherghe

Parascineț. Niewątpliwie M. Mitriniuc wraz z szeregiem swych wychowanków odegrali kluczową rolę w pobudzeniu i rozwijaniu kultury muzycznej maramureskich Ukraińców.

Dumitru Horvatha (Petrovai 2007: 151-152) to jeden z absolwentów ukraińskich szkół w Sighetu zasłużonych dla kultury Maramureszu i Rumunii. Urodził się on w 1937 roku w miejscowości Crăciunești w komunie Bocicioiu Mare. Szkołę podstawową kończył w rodzinnej miejscowości. W tym czasie językiem nauczania w szkołach w ukraińskich miejscowościach w Maramureszu był już język ukraiński. Kolejnym etapem jego edukacji było ukraińskie liceum w Sighetu, które ukończył w 1956 roku. Dwa lata później rozpoczął studia w Cluj-Napoca na Wydziale Filologicznym w Instytucie Języka Rosyjskiego i Rumuńskiego Uniwersytetu Babeș-Boyai. Jednak od samego początku działalności naukowej w swych pracach koncentrował się na kwestiach związanych z językiem ukraińskim, czemu dał wyraz pisząc pracę dyplomową pod tytułem *Fonetyka dialektów ukraińskich w Maramureszu*. Wiele materiałów z jego ówczesnych badań językowych zachowało się w archiwach instytutu. Edukację skończył w 1963 roku. Jego zaangażowanie w badania naukowe już w trakcie studiów zaowocowało objęciem asystentury w Instytucie Pedagogicznym w Bacău. W 1971 roku wrócił do Maramureszu i rozpoczął pracę lektora na uniwersytecie w Baia Mare. Horvath jednocześnie nadal kontynuował pracę naukową i rozpoczął studia doktoranckie w Instytucie Literatury i Języka Obcego w Bukareszcie. W 1978 roku uzyskał stopień doktora w dziedzinie slawistyki broniąc rozprawy poświęconej ponownie środowisku, z którego się wywodził. Jego dysertacja nosiła tytuł *Język ukraiński z Crăciunești i Cisy, powiat Maramuresz*. W dalszej pracy naukowej zajmował się rumuńsko-ukraińskimi interferencjami lingwistycznymi. Po 1989 roku pracę dydaktyczną kontynuował na Uniwersytecie de Nord w Baia Mare prowadząc zajęcia z paleografii słowiańskiej. W tym czasie był także zaangażowany w działalność UUR. Dumitru Horvath zmarł w 2002 roku.

Ioan Ardelean (Petrovai 2007: 165-167) był osobą o dwóch pasjach, naukowej i literackiej. Urodził się w 1942 roku w miejscowości Crăciunești w Maramureszu. Po ukończeniu szkoły podstawowej w rodzinnej miejscowości w 1954 roku, rodzice wysłali go do gimnazjum działającego przy ukraińskiej szkole w Sighetu. W międzyczasie władze zlikwidowały ukraińskie liceum i jako absolwent gimnazjum

młody Ardelean trafił do ukraińskiej klasy funkcjonującej przy Liceum Dragoș Vodă. W obu szkołach przyszły poeta i naukowiec kształcił się pod okiem ukraińskiej kadry nauczycielskiej odpowiadającej za formowanie przyszłego pokolenia ukraińskich działaczy i intelektualistów. Po zakończeniu edukacji w Sighetu Ardelean wyjechał na studia w Cluj Napoca na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Babeș Boyai. Z uczelnią tą związał się już na stałe. Studia ukończył w 1967 roku, jako pracownik naukowy doktorat obronił w 1980 roku, a w 1994 roku został profesorem. W trakcie kariery naukowej odbywał staże w ZSSR, Francji, USA i Kanadzie.

Fizyka nie była jedyną pasją Ardeleana, który jeszcze w czasach szkoły średniej zadebiutował jako poeta. Swoje pierwsze wiersze opublikował w ukraińskiej gazecie *Нова Бук* (pol. - *Nowy wiek*) w 1961 rok. Pierwszy tomik poezji *Дорога* (pol. - *Droga*) wydał jednak dopiero po ponad dwóch dekadach w 1987 roku. W 1990 roku został członkiem Związku Pisarzy Rumuńskich (rum. Uniunea Scriitorilor din România - UR). Dziesięć lat później w 2000 roku opublikował zbiór *На зустрічі вікнам* (pol. *Na spotkanie oknom*), za który otrzymał nagrodę UR w roku następnym. W tym samym czasie pojawił się kolejny tom poezji jego autorstwa *За порогами неба* (pol. - *Za progami nieba*), wydany równocześnie w tłumaczeniu na język rumuński. W następnych latach Ardelean wydawał kolejne tomy poezji. Jego utwory i teksty pojawiały się także niemal w każdym numerze ukraińskiego czasopisma *Наш Голос* (pol. - *Nasz głos*). W swoim literackim pisarstwie używał głównie języka ukraińskiego, ale nie w wersji literackiej, a tej wyuczonej w rodzinnym kontekście środowiska w Maramureszu. Ardelean do dziś prowadzi także aktywną działalność społeczną w UUR. Obecnie pełni funkcję przewodniczącego podkomisji do spraw prasy i książek.

Edukacja w powojennym liceum ukraińskim w Sighetu ukształtowało również obecnego przewodniczącego UUR Ștefana Buciuta (Petrovai 2007: 175-176). Urodził się on w Poienile de Sub Munte w Maramureszu w 1944 roku. Po zakończonej nauce w szkole podstawowej w rodzinnej miejscowości w 1958 roku trafił do Sighetu do ukraińskiego liceum, które skończył w 1962 roku. Karierę jako działacz środowiska ukraińskiego rozpoczął w roku 1990 roku. Do roku 1996 pełnił funkcję zastępcy przewodniczącego organizacji w Baia Mare. Następnie został członkiem rady powiatu Maramuresz i objął funkcję przewodniczącego maramureskiej filii i zastępcy przewodniczącego UUR. W 2000 roku został korespondentem *Curierul Ucrainean* (pol.

Ukraiński kurier) - ukraińskiej gazety wydawanej w Rumunii. Jako dziennikarz ukraińskiej prasy odpowiadał za przygotowywanie materiałów prasowych dotyczących ukraińskiej ludności żyjącej w Maramureszu. Publikował w większości gazet wydawanych przez UUR¹⁵⁹, jak również w kilku lokalnych rumuńskich tytułach. Wkrótce został także przewodniczącym stowarzyszenia Asociației Localităților din Carpați powołanego do życia w Poienile de Sub Munte w 1999 roku. Wraz ze śmiercią Stefana Tcaciuca w 2005 roku został przewodniczącym ukraińskiej organizacji, a także objął po zmarłym mandat deputowanego do rumuńskiego parlamentu. Jako deputowany z ramienia UUR zasiadał w parlamencie dwukrotnie w latach 2005-2008 i 2008-2012. Podczas ostatnich wyborów w 2012 roku przegrał mandat z innym kandydatem wystawionym przez UUR Ivanem Marocico, nadal jednak pełni funkcję przewodniczącego Związku Ukraińców Rumunii.

Iaroslava Colotelo (Petrovai 2007: 201-202) urodzona w 1954 roku w miejscowości Valea Vișeului to jedna z najaktywniejszych kobiet działających w UUR. Po skończeniu szkoły podstawowej w rodzinnej miejscowości naukę kontynuowała w sekcji ukraińskiej rumuńskiego Liceum Dragoș-Vodă w Sighetu. Na studia, podobnie jak część jej kolegów z klasy, trafiła na Wydział Języków Słowiańskich Uniwersytetu w Bukareszcie. Po jego ukończeniu wróciła jednak na kilka lat w Maramuresz i objęła posadę nauczycielki w Bistra. Małżeństwo z prawosławnym księdzem Dumintru Colotelo spowodowało, że pani Iaroslava wróciła jednak szybko do Bukaresztu. Tu zaczęła pracę jako tłumaczka, metodyk nauczania oraz urzędniczka w Administracji Patriarchalnej Cerkwi Prawosławnej w Rumunii. Była także kustoszem w Muzeum Iona Minulescu. W Bukareszcie zaczęła także aktywnie działać w płaszczyźnie ukraińskiej kultury inicjując między innymi powstanie ukraińskiego zespołu dziecięcego *Beceni Дзвіночки* (pol. - *Wesołe Dzwonki*), przekształconego z czasem w młodzieżowy zespół *Зоря* (pol. - *Gwiazda*). Obie grupy dawały liczne koncerty w tym także na Ukrainie i Słowacji. W roku 1992 roku pani Colotelo opublikowała swój pierwszy dziennikarski artykuł na łamach ukraińskiej gazety *Наш Голос*. Z czasem zaczęła pisać coraz częściej, zarówno w czasopiśmie w Rumunii jak i poza jej granicami. W swojej działalności publicystycznej skupiała się głównie na tematach związanych z kwestiami nauczania języka ukraińskiego, kultury ukraińskiej mniejszości narodowej w Rumunii, a także na

¹⁵⁹ Szerzej o działalności publicystycznej UUR piszę nieco niżej.

znaczeniu i roli kobiet w ukraińskiej świadomości narodowej. Pani Colotelo należy do aktywnych działaczy UUR i przez jakiś czas pełniła funkcję zastępcy przewodniczącego związku. Sprawowała również funkcje przewodniczącej Zjednoczenie Ukrainek Rumunii. Jako działaczka UUR była również doradcą do spraw kultury mniejszości ukraińskiej przy Ministerstwie Kultury i Wyznań.

Przedstawione życiorysy oczywiście nie wyczerpują całej plejady ukraińskich działaczy. Niemniej jednak mam nadzieję, że mimo swojej fragmentaryczności ukazują one, że wśród ukraińskich liderów kluczową rolę odgrywały osoby ukształtowane w duchu ukraińskim w procesie edukacyjnym prowadzonym poza lokalną społecznością. Prowadząc badania w Maramureszu nie natknąłem się na osoby otwarcie deklarujące swą ukraińskość, przywiązanie do narodowych symboli czy w końcu literackiego języka ukraińskiego, które nie miałyby styczności z ukraińskim powojennym liceum w Sighetu.

Osoby, których poczucie ukraińskości zostało ukształtowane w ramach ich życiowych doświadczeń z ukraińskim szkolnictwem, z czasem zaczęła współtworzyć UUR w ramach, którego liderzy, przynajmniej w wymiarze oficjalnym, zgłaszają i próbują realizować szereg postulatów mających na celu upowszechnianie i podtrzymywanie ukraińskiej kultury narodowej w Rumunii i Maramureszu.

4. Wizje, postulaty i praktyki elit ukraińskich

Choć w pierwszej części rozdziału omówiłem kwestie związane z nieoficjalnymi praktykami elit wpisującymi się w zjawisko „etno-biznesu”, daleki jestem od twierdzenia, że był to jedyny wymiar ich działalności. Uważam, że podstawą funkcjonowania organizacji, która gwarantuje akceptację i dotacje państwowe oraz zapewnia uznanie na forum organizacji diaspory ukraińskiej, była oficjalna aktywność liderów UUR na polu związanym z wytwarzaniem i budowaniem ukraińskiej tożsamości etnicznej wśród członków grupy, której są reprezentantami i z której się wywodzą. Ramy działalności organizacji we wspomnianym zakresie ściśle określa Statutu organizacji (*Cmamym...*2006: 26-29), precyzując jej główne cele. Wśród naczelnych zadań, jakie stawia sobie ukraińskie stowarzyszenie, znalazły się zagadnienia związane z zabezpieczaniem praw osób przynależących do ukraińskiej mniejszości narodowej w

Rumunii do utrwalania i zachowania *etnicznej, językowej, kulturowej i religijnej tożsamości, odrodzenia i formułowania świadomości narodowej*. Organizacja w myśl statutu powinna również prowadzić działania prowadzące do integracji Ukraińców żyjących w granicach Rumunii. W zgodzie z postanowieniami Statutu UUR podejmuje się między innymi współpracy z organami administracji państwowej, na każdym jej szczeblu, w celu polepszenia warunków społeczno-kulturowych społecznościom ukraińskim w Rumunii. Związek Ukraińców Rumunii inicjuje również działania mające za zadanie tworzenie warunków do nauczania języka ojczystego. Stowarzyszenie może współpracować także z instytucjami naukowo-dydaktycznymi i odpowiedzialnymi za rozwój kultury w celu rozwijania wiedzy i badań naukowych na temat historii, materialnej i duchowej kultury oraz językowych osobliwości rumuńskich Ukraińców, szczególnie wspierając w tym zakresie badaczy ukraińskiego pochodzenia. UUR winna podejmować się także organizacji różnego rodzaju festiwali, konferencji lub innych wydarzeń o charakterze naukowo-popularyzatorskim promujących kulturę ukraińskich mieszkańców Rumunii. Po to, aby upowszechnić wiedzę na temat Ukraińców żyjących w Rumunii wśród pozostałych obywateli państwa, organizacja może inicjować współpracę z środkami masowego przekazu. Związek w myśl statutu jest także oficjalnym przedstawicielem interesów ukraińskiej mniejszości zarówno w kontaktach z władzami i organizacjami Rumunii jak i Ukrainy. W celu rozwijania i ochrony ukraińskiej tożsamości UUR może podejmować dodatkowo działalność wydawniczą, w ramach której koordynuje wydawanie czasopism i literatury zarówno o charakterze popularyzatorskim jak i naukowym.

Reasumując, liderzy zaangażowani w prace w Związku Ukraińców Rumunii zgodnie z postanowieniami statutu organizacji i deklarowanymi przez nich poglądami w swojej oficjalnej aktywności koncentrują się na pracy nad sferą symboliczną. Ich działalność zogniskowana jest zwłaszcza na aspektach związanych z obszarami języka, edukacji, działalności wydawniczej i organizacji festiwali – świąt kultury ukraińskiej. Inicjowana przez nich aktywność ma za zadanie podtrzymywanie wśród ukraińskich społeczności lokalnych poczucia ukraińskiej tożsamości. Na podstawie przeprowadzonych badań sądzę jednak, że ich działalność wpisuje się w swoistego rodzaju "projekt ukraiński" będącym jednakowoż ideą w fazie „rodzenia się” i etnicznością „do zrobienia”.

4.1 Ukraińskie szkolnictwo

Zarówno wypowiedzi liderów jak i poczynione obserwacje terenowe wskazują, że kluczowymi płaszczyznami zaangażowania elit w konstruowanie i pobudzenie ukraińskiej tożsamości są zagadnienia związane z nauczaniem i upowszechnianiem języka ukraińskiego. Pragnę jednak podkreślić, że działania te ogniskowały się na literackiej wersji języka ukraińskiego, pomijając jednocześnie zróżnicowanie lokalnie używanej mowy. Przypomnę, że rumuńskie prawodawstwo stwarza mniejszościom narodowym możliwość kształcenia dzieci i młodzieży w języku danej grupy, na każdym etapie edukacji. W praktyce ukraińska mniejszość narodowa w Maramureszu korzystała z przysługujących im praw w zróżnicowany sposób.

Praktycznie we wszystkich miejscowościach, z dominującą liczebnie grupą ukraińską (zob. Tabela 1), w szkołach odbywały się lekcje języka ukraińskiego. W zdecydowanej większości szkół nauczanie języka ojczystego sprowadzało się jedynie do nauczania go jako jednego z przedmiotów, o charakterze nieobowiązkowym, w wymiarze trzech – czterech godzin lekcyjnych w tygodniu. W czasie prowadzonych przeze mnie badań jedynie w szkołach w Valea Vișeuului i Poienile de Sub Munte zdołano zorganizować tak zwane *sekcje* ukraińskie, czyli oddziały, w których w języku ukraińskim prowadzono zajęcia również z innych przedmiotów. Tego typu rozwiązanie nie było jednak popularne z kilku powodów. Liderzy na przykład twierdzili, że do powołania tego typu oddziałów brakuje przede wszystkim odpowiednio przygotowanej kadry nauczycielskiej mogącej prowadzić zajęcia w języku ukraińskim.

U nas w wiosce na przykład, jest ukraińska sekcja, w przedszkolach też prowadzi się zajęcia po ukraińsku. W szkole mamy dwie klasy A to rumuńska sekcja, a równoległa B to ukraińska. Nie wszystkie przedmioty są nauczane po ukraińsku, ponieważ brakuje specjalistów. Bo w Rumunii tylko literaturę ukraińską można się uczyć po ukraińsku, a inne jak medycyna czy inżynieria to już tylko po rumuńsku, i takiemu trudno wyklądać potem po ukraińsku. Mamy jednak nauczycieli od matematyki, geografii czy biologii – ta od biologii skończyła na Ukrainie. Oni nauczają po rumuńsku, a potem jeszcze dodatkowo objaśniają po ukraińsku. Przede wszystkim dla terminologii, po to, aby później jak idą (uczniowie – T.K.)

do Sighetu do liceum Szewczenki, nie mieli tam problemów z terminologią ukraińską. W innym przypadku, gdy dzieci się uczą tylko po rumuńsku, to trudno im przejść na ukraiński w liceum. [p. Marianna 07.11.09]

Sądzę, jednak, że nie było to do końca zgodne ze stanem faktycznym. Przede wszystkim dlatego, że początkiem lat 90-tych wielu młodych ludzi skorzystało z możliwości kształcenia się na ukraińskich uniwersytetach. Co prawda w trakcie badań nie ustaliłem dokładnej liczby uczestników programu stypendialnego, w ramach którego ukraińska młodzież z Rumunii kształciła się bezpłatnie na ukraińskich uczelniach, niemniej jednak wspomniany wcześniej pan Wasyl w trakcie jednej z naszych rozmów mówił o co najmniej 15 studentach uniwersyteckich i około 20 studentach kolegów nauczycielskich, którzy wyjechali w pierwszym roku trwania programu. Oferta stypendialna zainicjowana po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości stale funkcjonowała także w czasie moich wyjazdów badawczych. W ostatnich latach jednak zainteresowanie nią wyraźnie spadło, o czym świadczyła niewielka liczba decydujących się na studia na Ukrainie. Niemniej jednak osobiście w Maramureszu poznałem około 10 absolwentów programu stypendialnego: nauczycieli nauczania początkowego, języka ukraińskiego, geografii, wychowania fizycznego i historii, dlatego nie sądzę, aby główną przeszkodą w powoływaniu ukraińskich *sekcji* w szkołach był brak kadry.

Dużo ważniejszym czynnikiem blokującym rozwój "pełnego" ukraińskiego szkolnictwa była według mnie niechęć rodziców do tego typu rozwiązań. W swych wypowiedziach potwierdzała to również część działaczy UUR. Podkreślali oni, że niechęć rodziców przejawia się nie tylko w stosunku do posyłania dzieci do ukraińskich klas, ale również do nauczania w szkole języka ukraińskiego w ogóle.

Problem w tym, że od 1966 do 1989 roku obecni rodzice, oni nie uczyli się języka ukraińskiego, nie byli wychowani w ukraińskim duchu. Oni teraz mówią - po co nam język ukraiński w Hiszpanii, Portugalii¹⁶⁰? To ci rodzice mają teraz dzieci, które trzeba aby poszły do szkoły i oni nie

¹⁶⁰ Jednym z ważnych współczesnych zjawisk dotyczących ukraińskiej społeczności z Maramureszu jest emigracja jej młodych przedstawicieli do krajów Europy Zachodniej. Szerzej analizuję to zjawisko w następnym rozdziale.

rozumieją, że trzeba aby dzieci znały język ojczysty. (...) Walczyliśmy przy ministerstwie wychowania i rządzie, żeby nam zagwarantowali warunki do nauczania języka ukraińskiego. Trzy – cztery godziny jest możliwość, ale rodzice nie chcą wysyłać. [p. Wołodymyr, 12.12.10]

Są takie rodziny co ojciec i matka Ukraińcy, a rozmawiają z dziećmi po rumuńsku. Ja to rozumiem, że czasem można, ale nie cały czas i wtedy twoje dziecko nie zna ukraińskiego. Są tacy po wioskach, co nie chcą, aby ich dziecko umiało pisać i czytać po ukraińsku. [p. Marianna 07.11.09]

O ile zgadzam się z poglądami, że rzeczywiście na zaobserwowany stan rzeczy dotyczący ukraińskiego szkolnictwa mają wpływ postawy rodziców, o tyle ich ambiwalentnego podejścia do kwestii nauczania ukraińskiego upatruję w nieco innych przyczynach niż ukraińskie elity. Sądzę, że obojętność rodziców w stosunku do edukacji w języku ukraińskim powodowana była w głównej mierze tym, że standard języka ukraińskiego nie był traktowany jako "swój", między innymi dlatego, że wyraźnie różnił się on od lokalnej, używanej na co dzień mowy. Co więcej, miejscowy język przyswajany jest na zasadzie transmisji międzypokoleniowej w wioskowym środowisku rodzinno – sąsiedzkim i tylko w nim jest używany. Standard nauczany w szkole wykorzystywany jest jedynie sporadycznie, w ograniczonych kontekstach i sytuacjach. Relacje między językiem standardowym, a mową lokalną w życiu codziennym "zwykłych" mieszkańców omawiam jednak w rozdziale następnym.

Ostatnim czynnikiem, który, wpływał na ograniczone zainteresowanie ukraińską edukacją było, zdaniem liderów, nastawienie kadry nauczycielskiej. Według działaczy to właśnie środowisko nauczycielskie powinno było angażować się w promowanie nauczania w języku ukraińskim. Moi rozmówcy uważali, że grupa ta posiada zdolność do zachęcania i przekonywania rodziców. Liderzy twierdzili również, że powinni dużo bardziej angażować się w przygotowanie atrakcyjnych zajęć z języka ukraińskiego dla dzieci, niemniej jednak w ich ocenach tego nie robią.

To nauczyciele są głównie winni (...). Jeśli nauczyciel zachęca cię do danego przedmiotu, to ty idziesz i uczysz się, lubisz i przychodzisz na lekcje. Jeśli nie, to ty ledwo usiedzisz (...). Ale obowiązkowo należałoby, aby

uczyl się języka ukraińskiego jako przedmiotu przez trzy - cztery godziny, a nie wychowawcy mówią o tym, że jest to obciążenie dla uczniów. Ale to z korzyścią dla dzieci. [p. Wołodymyr, 12.12.10]

Jest taka nauczycielka języka ukraińskiego w Polanach, która nie uczy swoich dzieci, a jej mąż Ukrainiec. To takie dziwne zjawisko. [p. Marianna 07.11.09]

W czasie badań w Maramureszu ukraińskie elity z UUR sygnalizowały, że podejście nauczycieli może jednak szybko ulec zmianie. Wzrostu zainteresowania i zaangażowania nauczycieli w edukację w języku ukraińskim upatrywali we wprowadzanej wówczas reformie rumuńskiego szkolnictwa. Nowe prawo edukacyjne w założeniu miało wpłynąć na ograniczenie liczby szkół poprzez likwidację lub łączenie tych, które wykażą zbyt małą liczbę uczniów. Reforma w konsekwencji miała doprowadzić między innymi do ograniczenia liczby nauczycielskich etatów. Działania, o których wspominali liderzy, miały jednak nie dotyczyć szkół mniejszościowych, czyli tych, które posiadają oddziały z nauczaniem w języku ojczystym. Aktywiści ukraińskiej organizacji uważali, że wprowadzane zmiany siłą rzeczy zmuszą nauczycieli w ukraińskich wioskach do większego zaangażowania w rozwój ukraińskiego szkolnictwa.

Teraz zobaczyli nauczyciele, kiedy przyjęto nowe prawo, kiedy trzeba się starać o utrzymanie posady, liczbę uczniów w klasach, kiedy zaczyna się likwidować szkoły, gdzie jest mniej uczniów, trzeba będzie mu jeździć do innych wiosek uczyć. A prawo Rumunii pomaga szkołom, nawet tym mniejszym, w których naucza się w języku ojczystym, to tych szkół się nie zamyka, jeśli nie ma innych takich szkół blisko. Te szkoły zostają wraz z nauczycielami, którzy nauczają w języku ojczystym, ich nie można podmienić. Czyli prawo chroni te szkoły. Tu zależy od nauczycieli wiele, ale oni nie chcą zrozumieć. [Wołodymyr 12.12.10]

Jak stworzymy ukraińskie sekcje to nasi nauczyciele nie stracą miejsc pracy. Będzie ich chroniło rumuńskie prawo. Na ich miejsce nie będzie

można wsadzić Rumuna, bo on nie będzie znał ukraińskiego i nie poprowadzi zajęć w naszych szkołach. [p. Petro, 18.11.10]

Rumuńskie rozwiązania prawne chroniące i uprzywilejowujące szkolnictwo mniejszościowe, wpisują się w zjawisko pozytywnej dyskryminacji. Jednakże wspomniane zabezpieczenie praw mniejszości do nauki w języku ojczystym tworzy równocześnie sposobność dla działań, które choć na pierwszy rzut oka wydają się być związane z ochroną praw grupy mniejszościowej, to jednak przy wnikliwym przyglądnięciu się ukazują inny typ zachowań, dla których etniczność jest tylko pretekstem i swoistego rodzaju przykrywką. W mojej ocenie dobrym przykładem tego typu praktyk była sytuacja związana z powołaniem w 2010 roku sekcji ukraińskiej w jednym z przedszkoli w Repedea.

Do 2010 roku we wspomnianej miejscowości w żadnym z tamtejszych przedszkoli nie funkcjonowały zajęcia w języku ukraińskim. Jesienią owego roku podczas jednej w wielu rozmów z panią Kateryną, właścicielką domu, w którym zawsze zatrzymywałem się w Repedea, dowiedziałem się o uruchomieniu w pobliskim przedszkolu zajęć z języka ukraińskiego dla dzieci. Z relacji mojej rozmówczyni wynikało, że wprowadzenie języka ukraińskiego do przedszkola miało przede wszystkim na celu zabezpieczenie miejsca pracy dla dotychczasowej przedszkolanki i jednocześnie sąsiadki mojej rozmówczyni. Do dyrektora szkoły pana Ihora, a zarazem męża mojej rozmówczyni, w pierwszej połowie 2010 roku zaczęły docierać sygnały z powiatowego wydziału edukacji, że na miejsce pracy w przedszkolu będzie przeprowadzony konkurs. Według pani Kateryny istniało realne zagrożenie, że jej sąsiadka straci pracę, będącą podstawowym źródłem utrzymania dla jej gospodarstwa domowego współtworzonego z dwójką nieletnich synów. Dlatego też dyrektor szkoły, pod którą podlega przedszkole, inspektorka od nauczania języka ukraińskiego p. Anuca i działacze UUR podjęli decyzję o wprowadzeniu do przedszkola zajęć z języka ukraińskiego. W ten sposób, działając w zgodzie z rumuńskim prawem, udało się im zabezpieczyć miejsce pracy dla dotychczasowej przedszkolanki. Według relacji mojej informatorki ogłoszono konkurs na stanowisko, ale jednym z wymogów była znajomość języka ukraińskiego, co stanowiło realną przeszkodę dla potencjalnych przedszkolank rumuńskich.

W trakcie badań udało mi się porozmawiać także ze wspomnianą przedszkolanką, która zwróciła moją uwagę na dodatkowy ciekawym aspekt analizowanej sytuacji. Według jej słów wymóg znajomości języka ukraińskiego był swoistego rodzaju wyzwaniem również dla niej, gdyż jak podkreślała w czasie naszego spotkania, na żadnym etapie swojej edukacji nie uczyła się w standardzie języka ukraińskiego i знаła go jedynie w wersji opanowanej w środowisku socjalizacji. Inaczej mówiąc, jej znajomość ukraińskiego sprowadzała się jedynie do opanowania mowy używanej przez lokalną społeczność w życiu codziennym. Moja rozmówczyni, aby nie stracić posady w przedszkolu zmuszona była, z pomocą pani Kateryny, przez wiele dni przygotowywać się do egzaminu z języka ukraińskiego. Na jej ograniczoną znajomość standardu języka ukraińskiego wskazywały również wyraźne problemy z naszym wzajemnym zrozumieniem w trakcie dwóch spotkań. W trakcie ich trwania moja rozmówczyni starała się rozmawiać ze mną w standardzie języku ukraińskiego, ale miała z tym duże kłopoty.

W mojej ocenie, opisana wyżej historia jest dobrą ilustracją na to, w jaki sposób elity etniczne grup mniejszościowych, funkcjonujących w rumuńskim kontekście prawnym zabezpieczającym ochronę ich kultury i języka, potrafią, pod "płaszczkiem" etniczności, realizować innego typu potrzeby i interesy nie związane z bezpośrednio z ich tożsamością etniczną. Przywołany przykład świadczy moim zdaniem również o tym, że w pewnych sytuacjach przepisy zabezpieczające prawa mniejszości są wykorzystywane przez ukraińskich liderów w sposób instrumentalny i służą do skrywania działań tylko pozornie związanych z troską o język ukraiński.

Wracając jednak do kwestii nauczania w języku ukraińskim, muszę zaznaczyć, że po zakończeniu edukacji w szkole podstawowej ukraińska młodzież z Maramureszu ma możliwość kontynuować nauczanie w języku ukraińskim w Liceum im. Tarasa Szewczenki (rum. Liceul Taras Sevchenko) w Sighetu, będącego jedyną szkołą średnią z ukraińskim językiem nauczania w Rumunii. Ukraińskie liceum w Maramureszu reaktywowano po ponad trzydziestu latach przerwy w 1997 roku. Kluczową rolę w reaktywacji szkoły odegrało środowisko ukraińskich liderów z Maramureszu

skupionych zarówno wokół UUR jak i Uniunea Democrată a Ucrainenilor din România (UDUR)¹⁶¹.

Rumuńskie przepisy prawne dotyczące edukacji w placówkach mniejszościowych umożliwiają kształcenie w języku mniejszościowym również na poziomie szkoły średniej. W przekonaniu działaczy UUR także w liceum w Sighetu uczniowie powinni uczyć się jak największej liczby przedmiotów w języku ukraińskim, bo tylko wówczas szkoła ta będzie zasługiwała na miano ukraińskiego liceum. Próby realizacji takiego stanowiska natrafiały jednak na szereg problemów. Po pierwsze, podobnie jak miało to miejsce w szkołach podstawowych, do nauczania wszystkich przedmiotów w języku ukraińskim brakowało kadry nauczycielskiej. Co prawda część z przedmiotów wykładana była przez nauczycieli z Ukrainy, ale nie rozwiązało to wszystkich problemów kadrowych szkoły. Po drugie, o czym za moment napiszę nieco szerzej, dużym utrudnieniem w nauczaniu w pełni po ukraińsku były wyraźne braki w pełnym zestawie podręczników przygotowanych w tym języku. Część z podręczników w języku ukraińskim z kolei nie odpowiadała wytycznym programów nauczania. Po wtóre, w trakcie rozmów ze "zwykłymi" ludźmi odnotowałem, że u znacznej części rodziców funkcjonuje przekonanie, że w ukraińskim liceum nauka prowadzona jest głównie w języku ukraińskim. Wyobrażenie to, choć było nie do końca zgodne ze stanem odnotowanym przeze mnie, powodowało dość powszechną niechęć wśród rodziców do posyłania swych dzieci do ukraińskiej szkoły. Wielu z moich rozmówców podkreślało, że nie zdecydowali się na edukację swych dzieci w języku ukraińskim, gdyż zamknęłoby to im drogę jakiegokolwiek kariery w Rumunii. Podobnego zdania byli na przykład moi gospodarze z Remeți. Swoją opinię opierali o ich własne doświadczenia rodzinne. Najstarszy syn państwa Iwana i Sorin, imieniem Adi, w 2008 roku skończył ukraińskie liceum w Sighetu. Według opowieści rodziców był dobrym uczniem, dzięki czemu dostał się na studia informatyczne na Uniwersytecie Babeș-Bolyai w Cluj-Napoca. Studiował tam jednak tylko przez semestr po czym zrezygnował ze studiów i wyjechał do pracy za granicę. Rodzice główną winą za zaistniałą sytuację obarczali ukraińskie liceum, które kładąc nacisk na naukę w języku ukraińskim,

¹⁶¹ Uniunea Democrată a Ucrainenilor din România (UDUR – pol. Demokratyczne Zjednoczenie Ukraińców z Rumunii) to konkurencyjnej organizacji dla UUR, o której szerzej piszę pod koniec prezentowanego rozdziału.

doprowadziło do sytuacji, w której ich syn nie mógł sobie poradzić z zagadnieniami matematyczno – technicznymi nauczonymi w języku rumuńskim.

Większość rodziców wyrażała również przekonanie, że ukraińskie liceum w Sighetu to szkoła o niskim poziomie nauczania, do której trafiają *slabe* dzieci. Dlatego też w ich przekonaniu, ci z nich, którzy *myślą* o przyszłości swoich dzieci, powinni posyłać je do szkół rumuńskich. Co znamienne, poglądom moich rozmówców wtórował w pewnym sensie również dyrektor liceum, choć on z kolei dostrzegał i wyjaśniał źródła niezadowolającego poziomu szkoły.

Odnośnie poziomu to powiem tak. W Dragoș Vodă mają samą elitę, doktorów i tym podobnych (wśród kadry nauczycielskiej – przyp. T.K.). Co ja zrobię, że u nas nie ma. Nasze dzieci są z wiosek, tam dostają podstawy. To oni tam nie są nauczani jak należy, tam się nie robi lekcji jak trzeba. Przychodzą do nas bardzo słabi z wielkimi brakami. Oni idą do Dragoș Vodă czy Ferdynanda¹⁶², po 2-3 z klasy, a potem nie radzą sobie i przychodzą do nas z prośbą, by ich przyjąć. A my bierzemy tych i walczymy z nimi, próbujemy. Oni w 80% są przyjezdnymi, myśli Pan, że jak wrócą do domu, to oni coś robią, mają siłę? Co się nauczy, to tylko to, co w szkole. W rumuńskich liceach poziom wyższy, bo idą tam lepsze dzieci, z wyższym poziomem, z bogatszych domów już lepiej przygotowane. Tam na wioskach nawet nie dają podstawy ukraińskiego języka, nie pracują tak, jak należy. Oni nie potrafią mówić nawet kilku słów. [p. Georghe 09.06.10]

Tak jak już wspominałem działacze UUR tłumaczyli negatywny stosunek obecnych rodziców do ukraińskiej edukacji brakiem odpowiedniego poziomu świadomości ukraińskiej. W świetle tego typu wypowiedzi ciekawym jawią się praktyki samych działaczy i wyobrażenia o ich zachowaniach funkcjonujące wśród "zwykłych" mieszkańców. W kilku rozmowach moi interlokutorzy podkreślali, że działacze choć nawołują i namawiają do posyłania dzieci do liceum w Sighetu, to sami swoje potomstwo wysyłali do rumuńskich liceów. W ten sposób, przynajmniej w sferze

¹⁶² Obie wspomniane placówki to najbardziej popularne rumuńskie licea w Sighetu, cieszące się dobrą opinią wśród moich rozmówców.

wyobrażeniowej części Ukraińców z Maramureszu, tworzy się obraz niekonsekwentnych działań wśród członków UUR.

W trakcie badań miałem okazję zaobserwować także inną sytuację, która w mojej ocenie wskazuje na niejednoznaczne działania liderów UUR w płaszczyźnie praktyk promujących nauczanie i podtrzymywanie języka ukraińskiego. Przyglądając się, choć tylko powierzchownie, sytuacji środowiska ukraińskiego w samym mieście Sighetu zaintrygowało mnie to, że tamtejsza społeczność licząca ponad tysiąc osób (zob. Tabela 1) nie miała sposobności do posyłania swych dzieci na naukę języka ukraińskiego. Przyjmując narracje ukraińskich liderów, że nauka języka ukraińskiego jest bardzo ważnym elementem ukraińskiej tożsamości w Maramureszu, sądziłem, że także w tym mieście liderzy troszczą się o możliwość kształcenia dzieci w języku ukraińskim. Rzeczywistość okazała się jednak zgoła odmienna. Moimi spostrzeżeniami i wątpliwościami w tej materii podzieliłem się z przewodniczącym UUR powiatu Maramuresz, ale według jego słów główną winę za zaistniały stan ponosili ukraińscy rodzice z samego Sighetu, *gdyż to oni nie chcą się zorganizować i wystarać się o lekcje ukraińskiego. To nie jest sprawa UUR* [p. Andrji 10.10.10]. Sytuacja związana z brakiem dostępu do nauczania języka ukraińskiego dla dzieci w Sighetu w moim przekonaniu wskazywała z jednej strony na wspomnianą niekonsekwencję liderów ukraińskich, którzy w oficjalnych wypowiedziach podkreślali znaczenie nauki ukraińskiego, jednakże w konkretnych okolicznościach stronili od działań potwierdzających głoszone poglądy. Z drugiej strony, brak zaangażowania rodziców w starania o zorganizowanie nauczania języka ukraińskiego w mieście może sygnalizować w moim odczuciu, że nie przejawiali oni potrzeby i zainteresowania takową nauką dla swoich dzieci.

Wróć jednak do wcześniej sygnalizowanego problemu związanego z podręcznikami. Dotyczył on nie tylko liceum ukraińskiego w Sighetu, ale całego ukraińskiego szkolnictwa w Rumunii, czyli przede wszystkim książek pomocnych w nauczaniu języka ukraińskiego w szkołach podstawowych. Podręcznikowy problem był mi sygnalizowany niemal od pierwszych terenowych rozmów z środowiskiem nauczycielskim. Początkowo sądziłem, że pojawienie się tego typu informacji było w głównej mierze uwarunkowane miejscem mojego zakwaterowania w Repedea, gdzie jak już pisałem wcześniej, mieszkałem u rodziny nauczycieli z tutejszej szkoły i w ich domu spotykałem także innych nauczycieli z miejscowej szkoły. W toku prowadzonych

badań temat ten pojawiał się jednak przy okazji kolejnych spotkań, również poza wspomnianą miejscowością. Zaznaczyć muszę jednak, że kwestie związane z podręcznikami podnosiły osoby związane z środowiskiem nauczycielskim i działacze UUR. Większość wypowiedzi oscylowała wokół stwierdzeń, typu *brakuje nam podręczników..., podręczniki, które mamy są stare i nieatrakcyjne dla dzieci..., książki są nieaktualne i nie dostosowane do programu nauczania....*

Z moich rozmów wynikało, że problematykę podręczników próbowano rozwiązać różnorodnymi sposobami. Przede wszystkim podręczniki miała opracować specjalnie powołana komisja pod kierownictwem pana Dmytra, będącego swego czasu inspektorem w Ministerstwie Edukacji odpowiadającego za edukację w języku ukraińskim. Ze spotkań komisji jednak nic nie wynikało i problem podręczników nie został rozwiązany. Według pani Anucy, pełniącej od 2010 roku funkcję inspektora odpowiadającego za język ukraiński i polski w Ministerstwie Edukacji, komisja nie była w stanie nic wypracować, ponieważ z jednej strony jej poprzednik na tym stanowisku bardziej niż pracami nad podręcznikami był zainteresowany publikowaniem własnych utworów literackich, z drugiej zaś, większość nauczycieli języka ukraińskiego mimo krytycznego stosunku do używanych książek nie była zainteresowana współpracą nad opracowywaniem nowych. Według mojej rozmówczyni dla potrzeb nauczania ukraińskiego w Rumunii próbowano także zaadoptować podręczniki wydawane na Ukrainie. Ostatecznie jednak rumuńskie ministerstwo nie wyraziło zgody argumentując, że publikacje powinny mieć charakter autorski i być dostosowanymi do potrzeb mniejszości ukraińskiej w Rumunii.

Mimo częstego podkreślania przez ukraińskich liderów znaczenia nauczania standardu języka ukraińskiego dla tożsamości i dalszego istnienia reprezentowanej przez nich grupy, przy równoczesnym braku ograniczeń prawnych ze strony Rumunii w dziedzinie edukacji w języku ojczystym, przez ponad dwie dekady środowisko ukraińskich elit w Rumunii nie potrafiło opracować nowych podręczników odpowiadających współczesnym potrzebom i wyzwaniom. Liderzy skupieni w UUR, mimo otrzymywanych dotacji z budżetu państwa, które organizacja mogłaby wykorzystać na wydanie podręczników (Mohácssek 2009: 16), twierdzili, że nie ponoszą odpowiedzialności za ten problem, a winą obarczają ministerstwo i Rumunów.

W mojej ocenie problem ciągle używanych podręczników, będących reprintami książek wydanych w latach 60-tych i 70-tych polega nie tylko na ich nieatrakcyjnej dla

współczesnego odbiorcy formie, nieprzystawalności treści do obecnych podstaw programowych, czy niewystarczającej ilości egzemplarzy. Sądzę, że liderzy zdają się nie dostrzegać jak ważne znaczenie mogą mieć treści podręczników na konstruowanie i kształtowanie ukraińskiej tożsamości młodego pokolenia żyjącego współcześnie w Rumunii. Badacze zajmujący się rolą i znaczeniem podręczników szkolnych w procesach budowania tożsamości i świadomości narodowej w głównej mierze zwracają uwagę na podręczniki do historii (Carretero, Ansensio, Rodriguez-Moneo 2013, Janmaat 2004). Niemniej jednak uważam, że podobne znaczenie dla procesów związanych z modelowaniem tożsamości w grupach mniejszościowych mogą mieć podręczniki do nauki języka ojczystego. Odpowiednio przygotowane i przemyślane przez etniczne elity książki mogą być bardzo zasobne w treści o charakterze etnicznym. W przypadku podręczników używanych do nauki języka ukraińskiego w Rumunii treści te były jednak mocno ograniczone, między innymi dlatego, że opracowano je jeszcze w latach 70-tych za czasów reżimu Ceausescu. Aktualizacja książek polegała jedynie na tym, że usunięto z nich część treści związane z pochwałą minionego systemu. Uwspółcześnienie treści podręczników do ukraińskiego nie objęło natomiast treści związanych z przekazem o charakterze etnicznym. Owszem w podręcznikach dla starszych klas można znaleźć informacje o Tarasie Szewczenko i Lesi Ukraince, klasykach literatury ukraińskiej, jak również pojedyncze utwory związane z mitem kozackim, ale brakuje w nich na przykład treści hymnu Ukrainy, tekstów związanych z legendarnymi początkami Rusi Kijowskiej, czy tekstów o samej Ukrainie. Co więcej, w podręczniku do pierwszej klasy *Буквар* (Драпака, Кіріли 2008) nie odnalazłem ani jednego określenia mówiącego o języku ukraińskim, Ukrainie, historii Ukrainy i tym podobnym. Sam podręcznik nie zawierał nawet w tytule określenia o jasnej konotacji etnicznej. W podręcznikach można natomiast bez trudu odszukać hymn Rumunii, utwory o rumuńskich bohaterach narodowych czy inne treści związane z rumuńską historią i kulturą. W ten sposób okazuje się, że podręczniki, przygotowane niemalże pół wieku temu, w bardzo niewielkim stopniu przydatne są do przekazywania współcześnie ukraińskim dzieciom i młodzieży z Rumunii treści o charakterze etnicznym. W konsekwencji uważam, że mają one znikomą potencjał do kształtowania postaw związanych z ukraińską tożsamością narodową wśród swoich odbiorców.

4.2 Literatura

Temat podręczników pojawiał się w licznych rozmowach z liderami. Działacze ukraińscy w trakcie naszych spotkań daleko bardziej woleli jednak rozmawiać o zaangażowaniu UUR w prace wydawnicze związane z publikowaniem literatury o charakterze beletrystycznym. Rocznie ukraińskie stowarzyszenie finansuje wydanie kilku publikacji ukraińskich autorów. Warto podkreślić jednak kilka elementów związanych z tym polem działalności ukraińskiej organizacji. Przede wszystkim w zdecydowanej większości autorami dotowanych książek byli literaci pochodzący z Rumunii, nierzadko członkowie i działacze UUR. Wśród wydań można było znaleźć zarówno prozę jak i poezję, z przewagą tej drugiej, a wśród autorów pojawiały się nazwiska Romaniuca, Pavliša, Traistă, Rebusapci i wielu innych. Publikowane książki rozprowadzane były zarówno po szkołach jak i po ogólnodostępnych wiejskich bibliotekach. Niemniej jednak, według słów zarówno nauczycieli jak i bibliotekarki z Remeți, książki te głównie zalegały na półkach, gdyż nie znalazły swoich odbiorców. Nie wypożyczały ich ani dzieci, ani dorośli. Ciekawym kontrastem do chwalenia się działalnością wydawniczą UUR były wypowiedzi nauczycieli języka ukraińskiego sygnalizujących brak w szkołach książek z literaturą ukraińską.

W naszych szkołach – to brak klasycznej literatury ukraińskiej. Wykładamy Franka, Szewczenka, Lesję Ukrainkę, ale mamy bardzo mało tego typu literatury. [p. Marianna, 07.11.09]

Książkowego deficytu w żadnym stopniu nie rekompensowała ukraińska literatura powstała w Rumunii. Dzieje się tak między innymi dlatego, że jest ona według słów moich rozmówców, daleka od kanonu ukraińskiej literatury.

Inną kwestią związaną z działalnością wydawniczą UUR jest zagadnienie finansowe. Jeden z maramureskich poetów pan Petro, w trakcie naszych rozmów podkreślał, że UUR posiadając budżetowe dotacje na działalność wydawniczą dzieli środki według klucza związanego z nieformalnymi powiązaniem i zależnościami personalnymi. W ten sposób, według jego słów, literaci żyjący w dobrych relacjach z liderami ukraińskiej organizacji lub związani z nimi w ramach rodzinno-krewniaczych układów mogą liczyć na bezproblemowe finansowanie ich twórczości. Inni twórcy,

odnoszący się krytycznie do poczynań Związku Ukraińców Rumunii skazani są na ostracyzm i twórczy niebyt, przynajmniej jeśli chodzi o publikowanie w języku ukraińskim w Rumunii. Narracja mojego rozmówcy, będącego literatem, ale również osobą w pewnym stopniu zaangażowaną w działalność UUR, wpisuje się w szerszy kontekst nieoficjalnych praktyk towarzyszących działalności ukraińskich liderów.

Podsumowując, w ocenie moich rozmówców książki wydawane przez UUR cieszą się znikomym zainteresowaniem wśród społeczności ukraińskiej. Trafiają one na półki wiejskich i szkolnych bibliotek, a tam najczęściej "porastają" jedynie kurzem. Kolejno pojawiającymi się tytułami interesują się tylko ukraińscy literaci, tworząc swoistego rodzaju "zamknięty krąg". Mogę przypuszczać, że tak rozwiniętą działalnością wydawniczą w głównej mierze zainteresowani są potencjalni autorzy otrzymujący za publikację honoraria, czy budujący w ten sposób swój literacki prestiż. "Popularyzowaniem" literatury ukraińskiej wydawanej w Rumunii jest ważne również dla liderów UUR. Z jednej strony, dotując literaturę poprzez udzielanie dotacji budżetowych, wykazują się przed instytucjami administracji państwowej swą działalnością służącą do popularyzacji i rozwijania języka ukraińskiego wśród ukraińskiej mniejszości, z drugiej strony zaś, liderzy poprzez reglamentację środków finansowych i możliwości publikowania oraz literackiego zaistnienia, stwarzają sobie możliwość do rozbudowywania sieci zależności i powiązań w środowisku ukraińskim.

O ile rzeczywiście miałem sposobność w bibliotekach wiejskich Remeți i Repedea przegłądnąć liczne egzemplarze ukraińskiej literatury wydawanej przez UUR, o tyle w obu placówkach odnotowałem wyraźny brak współczesnej literatury ukraińskiej dla dzieci i dorosłych wydawanej na Ukrainie. Dziękując swoimi spostrzeżeniami z liderem ukraińskiej organizacji z Maramureszu usłyszałem jedynie, że *nie musimy kupować książek na Ukrainie, bo wydajemy swoje* [p. Andrij, 10.10.12]. Wydaje się, że liderzy UUR nie dostrzegają, iż prowadzona przez nich dotychczas działalność wydawnicza była w bardzo ograniczonym stopniu interesująca dla "zwykłych" odbiorców ukraińskiego pochodzenia żyjących w Rumunii. Skupiając swą uwagę w głównej mierze na książkach dla dorosłych czytelników, pomijają najmłodszych odbiorców. Na ten fakt zwróciła moją uwagę bibliotekarka z Remeți, będąca, jak sama to akcentowała, sympatyczką UUR. W naszej rozmowie podkreślała, że jedynie pojedyncze tytuły wydawane z dotacji państwowych kierowane są do najmłodszych odbiorców ukraińskiego pochodzenia. Niemniej jednak nawet te

odosobnione egzemplarze literatury dziecięcej wydane w języku ukraińskim są od razu postawione na przegranej pozycji w porównaniu do ich rumuńskojęzycznych odpowiedników. Według mojej rozmówczynie dzieje się tak z racji nieatrakcyjnej oprawy graficznej książek wydawanych przez UUR. Zdaniem bibliotekarki opisana przez nią sytuacja powoduje, że dzieci licznie odwiedzające bibliotekę nigdy nie decydują się na wypożyczenie literatury ukraińskiej.

4.3 *Ukraińskie czasopisma*

Praca UUR ukierunkowana na podtrzymywanie i upowszechnianie języka ukraińskiego związana jest nie tylko z wydawaniem książek, ale także i gazet. Główne ukraińskie stowarzyszenie w Rumunii wydaje łącznie pięć tytułów prasowych, w tym jeden w całości po rumuńsku *Curierul Ucrainean*. *Український Вісник* (pol.- Przegląd Ukraiński) będący odpowiednikiem ukraińskiej wersji *Curierul Ucrainean* oraz pozostałe trzy *Наш Голос*, *Вільне Слово* (pol. - *Wolne słowo*), *Дзвоник* (pol. - *Dzwonek*) są gazetami w języku ukraińskim. Z wyjątkiem *Наш Голос*, będącego dwumiesięcznikiem, pozostałe gazety ukazują się co miesiąc. Wspomniany dwumiesięcznik to pismo literacko – kulturowe, na którego łamach publikują ukraińscy pisarze mieszkający w Rumunii. Z kolei *Дзвоник* to pismo powołane do życia (dopiero) w 2007 roku i kierowane do najmłodszego odbiorcy. Zawiera on utwory literackie dla dzieci oraz propozycje gier i zabaw dla nich. Pozostałe trzy tytuły to pisma o charakterze społeczno-kulturalnym, które odbiorców mają znajdować wśród zróżnicowanych ukraińskich czytelników. Na ich stronach dziennikarze zamieszczają najczęściej relacje z różnego rodzaju wydarzeń kulturalnych, które odbywały się w ukraińskich miejscowościach w Rumunii lub przy udziale członków ukraińskiej mniejszości. Pośród artykułów znaleźć można także teksty o charakterze historycznym i wspomnieniowym dotyczącym historii Ukrainy i ukraińskiej wspólnoty żyjącej w Rumunii. W gazetach stale pojawiają się także teksty traktujące o ukraińskich tradycjach, religii prawosławnej. Redakcja i wydawnictwo ukraińskich gazet są w pełni opłacane z środków budżetowych przyznawanych ukraińskiej organizacji, w zamian czytelnicy otrzymują egzemplarze pism za darmo. Zespoły redakcyjne pracują w Bukareszcie, a stąd czasopisma są kolportowane w środowisku ukraińskim. W

Maramureszu były one rozprawdane przez lokalnych działaczy UUR trafiając do członków ukraińskiej organizacji, szkół, wiejskich bibliotek i osób zainteresowanych.

Choć na podstawie badań trudno mi oszacować, na ile czasopisma trafiają do "zwykłych" mieszkańców, to za dużo ciekawszy aspektem związanym z tą sferą działalności UUR wydały mi się wyobrażenia moich rozmówców na temat możliwości publikowania na łamach wspomnianych gazet. Wyraźnym przykładem są tu doświadczenia Stowarzyszenia „Ivan Krevan” z Repedea, będącego jedną z bardziej aktywnych organizacji pozarządowych w regionie. Stowarzyszenie swoje działania kieruje głównie do mieszkańców miejscowości doliny Ruscovej, a tym samym w projektach bierze udział przede wszystkim ludność ukraińska. Mykoła, jeden z głównych działaczy organizacji, niejednokrotnie podkreślał, że przy okazji każdego z realizowanych przez nich projektów europejskich przesyłają do redakcji ukraińskich gazet odpowiednio przygotowane sprawozdania i informację z prośbą o ich zamieszczenie w czasopiśmie. Nigdy jednak Stowarzyszenie nie doczekało się opublikowania materiałów przesłanego do redakcji, mimo że niemal zawsze realizowane projekty dotyczyły ukraińskiej społeczności. Mój rozmówca przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał w tym, że z publikowaniem w czasopiśmie związane jest kwestiami materialnymi. Redaktorzy zatrudnieni w czasopiśmie, będący członkami UUR dopuszczają jedynie teksty autorstwa osób związanych z organizacją ukraińską, tworząc w ten sposób, kolejną, płaszczyznę powiązań i zależności osobisto-finansowych. Autorzy spoza układów, według mojego rozmówcy, nie mają szans na zamieszczenie swoich relacji, artykułów i tym podobnych. Niestety w trakcie badań nie byłem w stanie zweryfikować tego typu informacji i wyobrażeń. Niemniej jednak sądzę, że działalność publicystyczna UUR jest potencjalnie kolejną sferą, w której o dostępie do przywilejów publikowania i zarobkowania za wydrukowane artykuły mogą decydować personalne układy i powiązania.

4.4 Liderzy i ich praktyki językowe

Pisząc o postawach i działaniach ukraińskich liderów związanych z językiem ukraińskim muszę wspomnieć także o ich własnej świadomości językowej i zaobserwowanych w trakcie badań praktykach w tej płaszczyźnie.

Choć członkowie ukraińskich elit w swych wypowiedziach wielokrotnie podkreślali znaczenie nauczania standardu języka ukraińskiego, określanego przez nich mianem *literackiego*, będącego, według ich poglądów, niezbędnym czynnikiem pozwalającym na zachowanie ukraińskiej tożsamości, to doskonale zdawali sobie sprawę, że lokalny język używany w środowisku maramureskich Ukraińców odbiega znacznie od jego standardu. Moi rozmówcy podkreślali również, że miejscowa mowa nie jest jednorodna i różni się między poszczególnymi miejscowościami. Często mogłem się spotkać ze stwierdzeniami typu: *po języku od razu rozpoznasz czy człowiek jest z Polan (Poienile de Sub Munte - T.K.), Rony (Rona de Sus - T.K.) czy Remet (Remeți - T.K.)*. Lokalnie używane mowy określają mianem dialektu (*dialektnej mowy*) i są one w ich wyobrażeniu w różnym stopniu "bliskie" w stosunku do języka standardowego. Bardzo często moi rozmówcy podkreślali, że *najczęściej* mówi się w miejscowościach Valea Vișeuului i Lunca la Tisa, natomiast najbardziej "odległą" od ukraińskiego mową mają posługiwać się mieszkańcy Poienile de Sub Munte. W tym miejscu warto przypomnieć, o czym pisałem już w rozdziale poświęconym ideologicznym dysputom, że językoznawcze klasyfikacje dotyczące miejscowego etnolektu są niejednoznaczne, a różnorakie lingwistyczne interpretacje lokalnej rzeczywistości językowej są wykorzystywane przez głosicieli różnych etnicznych ideologii.

W mojej ocenie ciekawym aspektem związanym z językiem jest jego użycie wewnątrz organizacji. Choć statut UUR (*Cmamym...* 2006) podkreśla, że podstawowym językiem używanym w działalności stowarzyszenia jest język ukraiński, to jego użytkowanie nawet w sytuacjach o charakterze oficjalnym i ogólnodostępnym nie jest już takie oczywiste. Dobrym przykładem wyraźnie obrazującym ten problem jest sytuacja związana ze stroną internetową Związku Ukraińców w Rumunii <http://www.uur.ro/>. Po wejściu na nią internauta ma do wyboru dwie wersje językowe ukraińską i rumuńską. Jeśli jednak porównamy obie wersje strony okaże się, że ta w języku rumuńskim jest bardziej rozbudowana i częściej aktualizowana. Ukraińska zaś, zawiera mniej materiałów i nie sposób odszukać na niej aktualności.

Innym przykładem wskazującym na to, że język ukraiński jest marginalizowany na rzecz rumuńskiego, była obserwacja poczyniona przeze mnie w Repedeaa. W trakcie spotkania z jednym z ówczesnych miejscowych działaczy UUR miałem sposobność zapoznać się z jego korespondencją z głównymi władzami

organizacji. Prezentowane pismo dotyczyło odmowy udzielenia przez organizację dofinansowania na rzecz powołania w wiosce czegoś w rodzaju izby regionalnej. Z wyjątkiem logotypu ukraińskiego stowarzyszenia całość korespondencji była napisana w języku rumuńskim.

Tym samym uważam, że statutowe określenie ukraińskiego jako podstawowego języka organizacji jest zabiegiem o charakterze ideologicznym. W codziennych praktykach organizacji uwidacznia się moim zdaniem przewaga języka rumuńskiego, przynajmniej w wymiarze języka pisanego.

Przebywając wśród działaczy UUR z Maramureszu miałem także niejednokrotnie możliwość obserwowania ich własnych zachowań językowych. W sytuacjach wywiadów moi rozmówcy najczęściej posługiwali się standardem języka ukraińskiego, jedynie sporadycznie "przetykanego" lokalną lub rumuńską leksyką. Z kolei w okolicznościach mniej "oficjalnych", na przykład przy okazji spotkań o charakterze towarzyskim, odbywających się nierzadko w szerszym gronie, zauważyłem, że użycie standardu nie jest już tak popularne i oczywiste. W tego typu sytuacjach zauważyłem, że obserwowani chętniej posługują się już wersjami mowy lokalnej, nabytej w środowisku rodzinno-sąsiedzkim. Co więcej, byłem także świadkiem sytuacji, w których niektórzy działacze UUR zwracali się na przykład do swoich dzieci w języku rumuńskim, co w moim przekonaniu wyraźnie stało w opozycji do głoszonych poglądów.

Na podstawie obserwacji stwierdzam, że obecność standardu ukraińskiego w codziennych sytuacjach jest mocno zredukowana na rzecz lokalnej mowy i/lub języka rumuńskiego. Co ważne, tego typu zachowania językowe elit nie odbiegają jednak od postępowania "zwykłych" mieszkańców ukraińskich miejscowości, o czym piszę w następnym rozdziale. Uważam również, że zaobserwowane przeze mnie praktyki językowe będące udziałem liderów ukraińskich sygnalizują, że grupa działaczy funkcjonuje niejako w dwóch płaszczyznach językowych. Pierwsza z nich oficjalna w dużym stopniu ogranicza się do sfery deklaratywnej i związanej z statutową działalnością. W tym wymiarze standardowy język ukraiński postrzegany jest przez liderów jako najwyższa wartość, a jego "utrzymanie" traktowane jest jako element niezbędny i konieczny do trwania ukraińskiej grupy w Maramureszu. To właśnie ta oficjalna płaszczyzna związana jest elitarnymi postulatami konieczność nauczania, podtrzymywania i upowszechniania standardowej wersji języka wśród ludności

ukraińskiej. Drugim wymiarem praktyk językowych, który określam mianem codziennym, stanowią powszednie i nawykowe zachowania językowe działaczy, odbiegające od oficjalnych głosów. Ta część praktyk językowych jest zakorzeniona w swojskości związanej z środowiskiem socjalizacji. To właśnie między innymi te powszednie nawyki językowe nie odcinają liderów do "zwykłych" mieszkańców ukraińskich wiosek. Zestawienie praktyk związanych z płaszczyzną oficjalną i codzienną powoduje, że na oficjalnie równej powierzchni deklaracyjnych zapewnień i postulatów elit daje się zauważyć liczne "pęknięcia". Są to swoistego rodzaju "rysy", przez które wyraźnie "sączą się" elementy nawyków zakorzenionych w tożsamości lokalnej, miejscowej, nie związane z ukraińską tożsamością narodową, a będącej funkcją swojskości.

4.5 Etniczne "święta"

Liderzy UUR koncentrując się głównie na działaniach w sferze symbolicznej nie ograniczali się jedynie do prac związanych z upowszechnianiem i podtrzymywaniem języka ukraińskiego. Kolejnym obszarem ich zaangażowania było organizowanie wydarzeń kulturalnych: festiwali, przeglądów, rocznic wydarzeń historycznych czy zawodów sportowych. Działacze w swych wypowiedziach często podkreślali znaczenie tego typu imprez. Uważali, że organizowane przez nich święta stwarzają sposobność nie tylko do podtrzymywania i kultywowania swoich - ukraińskich zwyczajów i tradycji, ale także mają one charakter integracyjny dla całego ukraińskiego środowiska.

Ale my się dobrze znamy między wioskami, bo organizowane są różnego rodzaju festiwale i różne kulturalne wydarzenia, i jeździmy z jednej wioski do innej. [p. Marianna 07.11.09]

W trakcie badań miałem sposobność uczestniczenia w czterech tego typu wydarzeniach organizowanych lub współorganizowanych przez UUR. Będąc w Maramureszu brałem udział w Festiwalu Kolęd w Sighetu, Święcie Rony de Sus, Święcie Szewczenka w Ruscovej i Festiwalu w Luh la Tisa. Wszystkie wydarzenia były imprezami o charakterze kulturalnym, w ramach których najczęściej ukraińskie grupy i zespoły z Maramureszu prezentowały pieśni, tańce i spektakle.

Edensor (2004: 95), zwraca uwagę, że tego typu wydarzenia jak festiwale, święta kultury etnicznej i tym podobne stwarzają doskonałą okazję do *(od)tworzenia* tożsamości danej grupy. W "festiwalowych" sytuacjach odgrywanie *jest ciągłą rekonstrukcją tożsamości poprzez powtarzanie i przekazywanie znaczeń*. Festiwale o charakterze lokalnym prócz oficjalnych części nierzadko pełnych patetycznych przemów elit, są także okazją do spotkań w kręgu rodziny i przyjaciół. Po części oficjalnej często nabierają one charakteru zabawy pełnego śmiechu bawiących się dzieci i cieszących się ze wspólnych spotkań dorosłych. W przestrzeni festiwalowych wydarzeń prócz głównych scen, na których prezentują się zespoły i grupy wykonawców, znajdują się swoistego rodzaju kiermasze i stoiska oferujące "tradycyjne" przysmaki lokalnej, etnicznej kuchni, "autentyczne" pamiątki i przedmioty o charakterze *etnicznym*. Tego typu święta etniczne stają się doskonałą okazją do *flagowania* (Biling 2008) etnicznej tożsamości, integrowania grupy i budowania wyobrażenia wspólnotowości.

Obserwując święta organizowane przez UUR w Maramureszu sądzę, że w bardzo ograniczonym stopniu pełnią one rolę wydarzeń o charakterze integracyjnym, budującym, czy podtrzymującym ukraińską tożsamość u lokalnej społeczności. Powoduje to przede wszystkim ograniczony zasięg tego typu przedsięwzięć. Co prawda ukraińskie stowarzyszenie stara się, przynajmniej oficjalnie, organizować święta w każdej z ukraińskich miejscowości, niemniej jednak odbiór tych wydarzeń wśród lokalnych mieszkańców jest bardzo znikomy. Przykładowo w Ruscovej przy okazji Święta Szewczenki w sali domu kultury zgromadziło się około 200 osób. Z tej liczby w przybliżeniu 90% osób było działaczami UUR, opiekunami lub członkami dziecięcych i młodzieżowych grup i zespołów. Jedynie około 20 - 30 osób spośród zgromadzonych stanowili zainteresowani wydarzeniem mieszkańcy miejscowości. Tak niewielka liczba mieszkańców Ruscovej, zważywszy na to, że w miejscowości mieszka ponad 4500 osób ukraińskiego pochodzenia (zob. tab. 1) była dla mnie wynikiem dość zastanawiającym. Zbliżone proporcje miałem okazję również obserwować w trakcie innych festiwali. Jedynie występom w Rona de Sus przyglądało się większa liczba mieszkańców, ale było to też święto jedynie współorganizowane przez UUR i związane z 650-leciem miejscowości.

Nie uważam, aby znikomy udział zwykłych mieszkańców Maramureszu w ukraińskich festiwalach był przypadkowy. Z jednej strony, problematyczny jest w mojej ocenie odbiór formy tego typu działań UUR wśród przeciętnej ludności. O ile na scenie

prezentowane są utwory związane z ukraińską kulturą narodową, to zaczerpnięte są one jednak z tradycji literatury czy folkloru Ukrainy Naddnieprzańskiej czy Ukrainy Zachodniej - Galicji. Być może motywy kozackie eksponowane w prezentowanych pieśniach, trafiają w sposób ograniczony do odbiorców z maramurskiego kontekstu, w których tradycji element ten był niemal nieobecny. Spośród obserwowanych wydarzeń jedynie uczestnicy festiwalu kolędniczego w znacznym stopniu prezentowali utwory związane z lokalnym folklorem.

Z drugiej zaś strony, przy okazji wszystkich festiwali nie zauważyłem, aby organizatorom specjalnie przeszkadzało niewielkie zainteresowanie ich działalnością. Nie zarejestrowałem na przykład, aby aktywiści prowadzili jakiegokolwiek działania o charakterze marketingowym promującym dane wydarzenie wśród ukraińskiej społeczności Maramureszu. Co więcej, zaobserwowałem, że informacje o świętach kultury w danej miejscowości rozchodziły się w innych na zasadzie "poczty pantoflowej". Ktoś był zaproszony i przekazywał informację innym. O święcie w Ruscovej czy Ronie de Sus nie zarejestrowałem nawet "najprostszych" plakatów w sąsiednich, ukraińskich miejscowościach. Co prawda w przypadku święta w Ronie de Sus plakaty były rozwieszone w samej miejscowości, ale poza nią już nie. Moje obserwacje skłaniają mnie do wniosku, że imprezy UUR skupiając jedynie działaczy organizacji i członków zespołów prezentujących się na scenie stają się wydarzeniami integrującymi jedynie środowiska elit. Inaczej mówiąc, działania związane z organizacją i uczestnictwem w świętach o charakterze etnicznym są wydarzeniami organizowanymi przez elity dla elit. W moim przekonaniu twierdzenie, że imprezy pilotowane przez UUR integrują całe środowisko ukraińskie nie jest zgodne ze stanem faktycznym i obserwowaną rzeczywistością społeczną. Nie sądzę także, aby miały szansę wpływać na budowanie poczucia wspólnotowości pomiędzy "zwykłymi" Ukraińcami żyjącymi w Maramureszu. Potencjał tożsamościowy, jaki tkwi w festiwalach etnicznych w przypadku działań ukraińskich elit związanych z UUR, jest niemal całkowicie niedostrzegany, a być może świadomie nierozwijany przez ukraińskich liderów.

5. Alternatywne środowiska liderów

Choć skupiając się w swych badaniach na kwestii tożsamości ukraińskich społeczności lokalnych z Maramureszu koncentrowałem się na eksploracji tego zagadnienia w środowisku elit związanych z UUR i wśród "zwykłych" mieszkańców, to sądzę jednak, że dla pełniejszego obrazu grupy i problemów jej tożsamości konieczne jest chociaż zasygnalizowanie zagadnień związanych z działalnością alternatywnych środowisk elitarnych.

Jak podkreślałem już kilkakrotnie, Związek Ukraińców Rumunii (UUR) jest oficjalnie uznany przez rumuńską administrację jako stowarzyszenie reprezentujące interesy ludności ukraińskiej w Rumunii. Nie oznacza to jednak, że jest on jedyną organizacją o charakterze etnicznym działającą w środowisku maramureskich Ukraińców. W trakcie badań w Maramureszu miałem sposobność zetknąć się z trzema alternatywnymi projektami próbującymi objąć swą działalnością i ideologicznym przekazem lokalną społeczność ukraińską. Alternatywność tych środowisk polegała, z jednej strony na próbach stworzenia konkurencji UUR, mogącej przejąć przynajmniej część korzyści związanych ze statusem organizacji etnicznej uznanej przez państwo. Z drugiej zaś, związana jest z dążeniami polegającymi na wypromowaniu odmiennej niż ukraińska tożsamość etniczna. Obecność w Maramureszu odmiennych środowisk elitarnych próbujących przyciągnąć lokalną społeczność innymi pomysłami na ich etniczności wskazuje moim zdaniem, że ukraińska etniczność jest w dalszym ciągu jedynie projektem w trakcie realizacji. Ideą pozostawiającą jeszcze ciągle przestrzeń do konstruowania i działalności konkurencyjnych alternatyw etnicznych. Co więcej, obecność różnych dyskursów i organizacji na rzecz etniczności społeczności lokalnej z interesujących mnie miejscowości w Maramureszu potwierdza, zgodnie z poglądami Lozoviuka (2006: 727, za: Filip 2012: 60), że ludność ta stosunkowo od niedawna jest poddawana procesom konstruowania nowych tożsamości zbiorowych.

5.1 Uniunea Democrată Ucrainenilor din România

Uniunea Democrată Ucrainenilor din România (pol. - Demokratyczny Związek Ukraińców Rumunii - UDUR) to ukraińska organizacja wzbudzająca wśród liderów UUR chyba największe kontrowersje. W trakcie badań w Maramureszu nie udało mi się poznać żadnego z ówczesnych działaczy organizacji. Swoją wiedzę na jej temat

opieram natomiast o wypowiedzi działaczy UUR, wywiadów z jednym z inicjatorów powstania tego stowarzyszenia oraz przekazów prasowych z Internetu.

Demokratyczny Związek Ukraińców Rumunii został powołany do życia w 1996 roku (Yuriychuk 2011:81). Główną przyczyną powstania konkurencyjnej organizacji ukraińskiej, według słów jednego ze współorganizatorów, było przekonanie części ukraińskich elit, że UUR wówczas już istniejąca nie była zainteresowana pracą na rzecz środowiska ukraińskiego w Rumunii. W tym celu powołano nową organizację, która już w następnym roku miała rzekomo walnie przyczynić się do reaktywowania ukraińskiego liceum w Sighetu. Początkowo wśród głównie zaangażowanych pojawili się ukraińscy intelektualiści związani z Uniwersytetem Babeş-Bolyi w Cluj-Napoca. Wśród współzałożycieli znalazł się również mój rozmówca, były nauczyciel powojennego liceum ukraińskiego w Sighetu. Niestety posiadane informacje nie pozwalają mi opisać szczegółowo działalności UDUR w tym czasie. Z relacji p. Wasyla wynika jednak, że powołanie do życia alternatywnej organizacji ukraińskiej wpłynęło nieco motywująco na UUR, które w tym czasie zaczęło między innymi wydawać książki w języku ukraińskim. UDUR jako stowarzyszenie o charakterze etnicznym mogło i w 2000 roku wystawiło swojego kandydata na deputowanego w wyborach parlamentarnych, a był nim jeden z profesorów Uniwersytetu w Cluj-Napoca. Mimo aktywnego zaangażowania działaczy w kampanię wyborczą kandydat UDUR nie zdołał wygrać z ówczesnym przewodniczącym UUR. Po przegranej, a tym samym braku źródeł finansowania ze środków budżetowych, zapal działaczy osłabł.

Kilka lat później (około 2003-2004) pojawił się jednak w strukturach UDUR pochodzący z Bukowiny lokalny biznesmen pan Stefan Hundic. Wcześniej był on mocno związany z UUR i pełnił nawet funkcję zastępcy przewodniczącego tej organizacji. W 2004 roku jednak już jako przewodniczący filii bukowińskiej

Hundic zorganizował jakąś naradę na Bukowinie (...), ale tak naprawdę zorganizował kongres dziwnym sposobem. W ten sposób wykorzystując kowbasnyków¹⁶³ ... Być może dobrze podplacił prof. z Cluj (i przejął władzę - T.K.). [p. Wasyl., 10.12.10]

¹⁶³ *Kowbasnyk* - wyborca, którego głos można kupić za przysłowiową "kielbasę".

Od tamtego czasu pan Hundic nieustannie stoi na czele tej organizacji. Z informacji, na jakie natrafiłem, wynika, że UDUR przy kolejnych wyborach lokalnych i krajowych wysuwał zawsze swoich kandydatów, konkurując o głosy z UUR, prawdopodobnie nigdy jednak nie udało się żadnemu z przedstawicieli UDUR uzyskać jakiegokolwiek mandatu. Warte podkreślenia jest to, że przewodniczący UDUR pan Stefan nieustannie pozostaje w konflikcie z władzami UUR, z którymi sądził się o zwrot pożyczki rzekomo udzielonej jeszcze poprzedniemu przewodniczącemu.

Część maramureskich rozmówców kojarzyła UDUR, wspominając, że ich przedstawiciele w okresie wyborów pojawiali się w ich miejscowościach i składali przy tej okazji różnego rodzaju obietnice. Nikt jednak nie potrafił mi wskazać i skierować mnie do konkretnych działaczy z Maramureszu.

Liderzy UUR stanowczo podkreślali, że powstanie konkurencyjnej organizacji miało na celu podzielenie i osłabienie mniejszości ukraińskiej w Rumunii. Ich ogromną niechęć do pana Hundica miałem sposobność zaobserwować przy okazji wspomnianego wcześniej święta w Rona de Sus. W trakcie oficjalnego przywitania przedstawiciele lokalnej administracji i działaczy, wójt (rum. - *primar*) miejscowości Petrova przekazał pozdrowienia zgromadzonym od Stefana Hundica. Wraz z tymi słowami stojący obok niego przewodniczący filii maramureskiej UUR wybuchnął złością. Krzycząc sprawiał wrażenie, jakby chciał dopuścić się rękoczynu wobec gościa z Petrovej. Sytuacja stała się bardzo nerwowa, ale po kilku minutach pretensji kierowanych do gościa, ostatecznie działacz UUR uspokoił się. Później już tylko członkini jednego z miejscowych chórów ukraińskich wychwalała działalność UUR, podkreślając równocześnie niechęć mieszkańców Rony do pana Hundica i jego organizacji.

O wspomnianej sytuacji z Rony miesiąc później rozmawiałem z przewodniczącym UUR na Maramuresz, którego pozdrowienia od pana Hundica tak mocno wzburzyły. Swoją ówczesną złość tłumaczył tym, że przewodniczący UDUR w swojej dotychczasowej działalności posuwał się między innymi do fałszowania dokumentów i podpisów na przedwyborczych listach poparcia. Pan Andrij twierdził, że oszustwo dotyczyło bezpośrednio nawet jego rodziców i stąd jego reakcja była tak emocjonalna.

Być może założyciele UDUR inicjując nową ukraińską organizację rzeczywiście pragnęli podjąć działania na rzecz mniejszości ukraińskiej, niemniej jednak później już za kadencji pana Hundica organizacja ta podjęła szereg działań, które

miały na celu zdyskredytowanie UUR i zajęcie jej miejsca z przysługującymi jej przywilejami w postaci miejsca w parlamencie i dotacji budżetowych. W relacjach moich rozmówców, czy w źródłach internetowych nie dostrzegam śladów zaangażowania UDUR na rzecz społeczności ukraińskich. Relacje między obiema organizacjami sprowadzają się w zasadzie do walki o wpływy, prestiż i władzę. W walce tej zaś przewodniczący UDUR sięga po co raz to bardziej wyszukane środki¹⁶⁴.

5.2 Huculi z Maramureszu

Obserwując maramureskie środowisko UUR już w 2009 roku miałem sposobność odnotować, że część miejscowych działaczy zaczęła na zebraniach powiatowych organizacji podnosić zapytania związane z kwestiami transparentności wydatków z dotacji budżetowych otrzymywanych przez organizację. Jesienią 2010 roku doszło do wybuchu konfliktu wewnątrz powiatowej filii Związku Ukraińców Rumunii. Było on skutkiem sprzecznych interesów zaistniałych między częścią lokalnych - wioskowych działaczy UUR, a zarządem organizacji. W wyniku sporu część działaczy groziło zawieszenie, a jednego z głównych inicjatorów pana Pavla - dyrektora domu kultury w Repedea ostatecznie wydalono z organizacji. Konflikt zaistniał, ponieważ kilku lokalnych działaczy UUR oraz osób spoza organizacji podjęło działania zmierzające do powołania stowarzyszenia Regionalne Centrum Huculów Ukraińskich w Rumunii¹⁶⁵. Planowana organizacja miała skupiać zarówno część działaczy UUR pochodzących z Maramureszu, jak również osoby spoza tej organizacji, chcące zaangażować się w rozwój lokalnych społeczności.

W kilku rozmowach prowadzonych w tym czasie z głównym inicjatorem huculskiej organizacji miałem sposobność usłyszeć, że do podjęcia takiej inicjatywy

¹⁶⁴ Jednym, chyba z najbardziej wyraźnych przykładów, tego typu działań był zorganizowany przez p. Hundica kongres w lipcu 2012 roku w Suczawie. Według znanych mi relacji Stefan Hundic zwołał kongres łączący niby to obie organizacje UUR i UDUR i odsuwający dotychczasowe władze pierwszej z organizacji z panem Wołodymyrem na czele. Zapewne nie bez znaczenia było to, że kilka miesięcy później miały miejsce wybory parlamentarne. Nadzwyczajny Kongres odbył się pod szyldem UUR, a z video relacją z jego obrad można zapoznać się w Internecie: <http://www.youtube.com/watch?v=3oTQXD8ac1A>. Postanowienia kongresu spowodowały przez pewien czas niejasną sytuację w UUR, ostatecznie jednak prawomocność decyzji zjazdu została podważona. Sam Stefan Hundic natomiast został skazany za różnego rodzaju fałszerstwa, w tym także dotyczące prób wyłudzenia środków z UUR: http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=53238&format=html.

¹⁶⁵ Co prawda Yuriichuk (2011:81) podaje jakoby organizacja ta została powołana do życia, niemniej jednak z posiadanych przeze mnie informacji wynika, że póki co plan powołania nie został zrealizowany.

zmusiła ich postawa UUR. Pan Pavlo twierdził, że mimo tego, iż w Maramureszu mieszka w przybliżeniu około jednej trzeciej rumuńskich Ukraińców, to jednak do lokalnych społeczności nie trafia proporcjonalna ilość funduszy przydzielanych Ukraińcom w Rumunii. Planowana organizacja miała mieć etniczny - huculski charakter, co miało jej umożliwić wystawianie kandydatów w wyborach na szczeblu państwowym i lokalnym. Główny inicjator twierdził, że bez problemów uda się nowej organizacji pozyskać przychylność lokalnych mieszkańców, a to z kolei pozwoli skierować strumień dotacji w ten region. Mój rozmówca tłumaczył, że powoływana organizacja nawiązuje do Huculów, gdyż *w tej okolicy od zawsze mieszkali Huculi*. Jako dowód na swoje twierdzenia pokazywał mi jakąś książkę powołującą się rzekomo na czeskosłowackie statystyki wskazujące, że w najbardziej wschodniej części ówczesnej Czechosłowacji mieszkali Huculi, a nie Ukraińcy.

O "etnograficznej" obecności Huculów w Maramureszu pisałem w rozdziale III poświęconym dyskursom wokół etniczności mieszkańców tej części Karpat. W tym miejscu chciałbym natomiast wspomnieć o tym, że etn(ograficzna) kategoria "Hucul" została użyta w analizowanym przypadku do działań o charakterze politycznym. Uważam, że zaprzęgnięte do swoich działań przez pana Pavla i jego współpracowników kategoria etniczna stworzyła im możliwość zbudowania narracji o odmienności tutejszych mieszkańców od pozostałych Ukraińców. Huculska swoistość obecna, w przekonaniu huculskiego działacza, w dolinie rzek Ruscova i Vișeu, stała się asumptem do próby uniezależnienia się od UUR. Pan Pavlo był pełen wiary, że jego organizacja będzie w stanie wprowadzić do władz lokalnych i państwowych swoich przedstawicieli i dzięki temu uzyskać wsparcie finansowe z budżetu państwa. Obserwowane przeze mnie działania przedsięwzięte w celu utworzenia nowej etnicznej organizacji odzégnującej się od ukraińskiej tożsamości wpisywały się w mojej ocenie w już wcześniej omawiane zjawisko "etno-biznesu". Uważam, że w tym przypadku poprzez wykorzystanie domniemanej huculskości grupa lokalnych społeczników podjęła próby uzyskania dostępu do "mniejszościowych" profitów gwarantowanych przez państwo rumuńskie.

Sądzę, że źródeł pomysłu na włączenie kwestii huculskiej w działania związane z uniezależnieniem się od UUR należałoby szukać w wcześniejszej

działalności Stowarzyszenia "Iwan Krevan" z Repedea¹⁶⁶, dzięki której lokalni aktywiści "odkryli"¹⁶⁷ tę ją na nowo. Mogę jedynie przypuszczać, że kategoria "Hucuł" pojawiła się pod wpływem kontaktów z środowiskami huculskimi z Ukrainy, a także działań wspomnianego Stowarzyszenia.

Same plany powołania organizacji huculskiej dopuszczającej w statucie możliwość wystawiania kandydatów do wyborów lokalnych i państwowych wywołały burzę w maramureskiej filii UUR. Członkowie Związku Ukraińców w Rumunii, którzy włączyli się w działania powołujące huculskie stowarzyszenie, zostali poinformowani, że wraz z przystąpieniem do tego drugiego, stracą prawo przynależności w UUR. Dla niektórych z nich, na przykład redaktora ukraińskiej gazety *Наш Голос*, aktywna działalność w planowanej organizacji mogła skończyć się nawet utratą pracy. Lokalni działacze, którzy nie byli zaangażowani w huculską "afery" twierdzili, że plany pana Pavla i jego popleczników były kolejną próbą rozbicia środowiska ukraińskiego.

5.3 Karpaccy Rusini

W rozdziale poświęconym naukowo-politycznym dyskusjom wokół problemów etnicznych na Rusi Podkarpackiej omówiłem zagadnienie związane z konstruowaniem karpatorusińskiej tożsamości. Głosy podnoszone przez naukowców i działaczy społecznych głoszących odrębność Rusinów Karpackich obecne są, choć w daleko mniejszym stopniu niż na Słowacji czy Ukrainie, również w Rumunii.

Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych nawet Magosci (1992), będący już wówczas czołowym liderem ruchu karpatorusińskiego, nie wspominał o środowisku

¹⁶⁶ Stowarzyszenie Ivan Krevan w 2007 roku realizowało projekt rumuńsko-ukraiński *Turism Hutsul* mający za zadanie spopularyzowanie turystyki w dolinie Ruscovej i rejonie rachowskim na Ukrainie. Motywem wokół którego zbudowano projekt była właśnie kategoria "Hucuł". "Namacalną" pozostałością po projekcie jest strona <http://www.turismhutsul.ro/>. Co ciekawe działacze Stowarzyszenia "Ivan Krevan" dostrzegli ogromny potencjał w nawiązaniu do huculskości. W latach 2010-2011 Stowarzyszenie koordynowało projekt *Hutsul Cultural Center*, realizowany ze środków programu: *Hungary-Slovakia-Romania-Ukraine ENPI CBC Programme 2007-2013* z budżetem sięgającym 225 tys. euro. W ramach działań realizowano zadania mające na celu promowanie lokalnej huculskiej(?) kultury. Wśród zadań znalazło się stworzenie Centrum Kultury Huculskiej w Poienile de sub Munte (*Hutsul...* 2009). Jedną z wypowiedzi koordynatora, w mojej ocenie, wybitnie świadczyła, że kategoria "Hucuł" jest użyta dla celów marketingowych. *Huculskie Centrum Kultury tylko dlatego, że w Rumunii są dziesiątki domów kultury wymagających remontu, więc musieliśmy się czymś wyróżniać i stąd ci Huculi*. Sądzę, że tego typu działania są jednym z obliczy komercjalizacji etniczności (Comaroff, Comaroff 2011).

¹⁶⁷ Używam określenia "odkryli", gdyż nazwa "Hucuł" mimo swej obecności w dolinie Ruscova, używana była przez "zwykłych" ludzi w odniesieniu się do obcych żyjących *zza górą*. Szerzej o funkcjonowaniu kategorii "Hucuł" piszę w następnym rozdziale.

rumuńskich Rusinów, a Trier (1997, za: Michna 2004: 126) po swojej wizycie w Maramureszu w Rumunii twierdził, że tamtejsze środowisko działaczy etnicznych jest zdominowane przez Ukraińców i przypuszczał, że nie dojdzie na tym obszarze do pojawienia się rusińskiego środowiska. W 2000 roku okazało się jednak, że w Rumunii zebrała się grupa ludzi, która powołała do życia rusińską organizację Uniunea Culturală a Rutenilor din România (UCRR) (pol. - Stowarzyszenie Kulturalne Rusinów/Ruteńców w Rumunii) (Firczak 2007: 61)¹⁶⁸. Wraz z powstaniem organizacji jej lider Gheorghe Firczak został deputowanym do rumuńskiego parlamentu piastując oba stanowiska do dziś. Organizacja postawiła sobie za cel poznawanie i upowszechnianie wiedzy zarówno o historii jak i współczesności Rusinów (Firczak 2007: 61). W 2001 roku UCRR stała się członkiem stowarzyszonym Światowego Kongresu Rusinów¹⁶⁹, a dwa lata później już pełnoprawnym członkiem tej organizacji. Rusińskie stowarzyszenie z Rumunii miało także sposobność zorganizować IX Światowego Kongresu Rusinów w Sighetu w czerwcu 2006 roku.

Z powstaniem organizacji rusińskiej i jej liderem związane są jednak pewne kontrowersje. Jeszcze w 1996 roku G. Firczak startował w wyborach parlamentarnych z ramienia węgierskiej partii¹⁷⁰, z którą jednak nie udało mu się zdobyć mandatu deputowanego. Następnie przez krótki czas był członkiem Partii Socjaldemokratycznej Rumunii. Ostatecznie w 2000 roku powołał do życia rusińską organizację (Gavriliu 2010: 7), będącą w założeniu organizacją reprezentującą rumuńskich Rusinów. Pamiętać należy, że w tym czasie przepisy rumuńskiej ordynacji wyborczej nie wymagały jeszcze w żaden sposób od tego typu organizacji udowodnienia istnienia danej grupy (Gavriliu 2010: 6). W ten sposób w świetle ówczesnego rumuńskiego prawodawstwa fakt nieobecności Rusinów w spisie powszechnym z 1992 roku nie

¹⁶⁸ Inne ze źródeł podaje, raczej błędnie, że organizacja powstała dwa lata później w 2002 roku (*The Ruthenians* 2006: 385).

¹⁶⁹ Światowy Kongres Rusinów to główna organizacja Karpackich Rusinów skupiająca organizacje z poszczególnych państw, w którzy mieszkają Rusini. Kongres został powołany do życia w 1991 roku podczas pierwszego spotkania środowiska rusińskiego w Medzilaborcach na Słowacji. Na pierwszy zjazd przybyli przedstawiciele środowisk Polski, Słowacji, Ukrainy, z obszaru byłej Jugosławii oraz diaspory rusińskiej z Kanady i USA. Dekadę później Kongres liczył już dziesięciu członków, a nowi przedstawiciele pochodzili z Niemiec, krajów bałtyckich, Rosji i Rumunii. Kongres zbiera się co dwa lata, a spotkania organizowane są rotacyjnie w poszczególnych krajach, z których pochodzą członkowie organizacji. Na czele Kongresu stoi Światowa Rada Rusinów. Szerzej o Światowym Kongresie Rusinów pisze Michna (2004: 129-150).

¹⁷⁰ Ukraińscy działacze, z którymi rozmawiałem na temat Rusinów bardzo często podkreślali, że G. Firczak jest Węgrem, a nie żadnym Rusinem, a dodatkowo nie zna ani ukraińskiego, ani żadnego rusińskiego. Sam rusiński deputowany w trakcie naszej rozmowy [F.G. 24.11.10] twierdził, że jego ojciec był Rusinem i niestety nie nauczył go języka przodków.

stanowił przeszkody w zdobyciu miejsca w parlamencie w wyborach w 2000 roku przez ich reprezentanta.

W trakcie badań miałem okazję spotkać kilku działaczy rusińskiego ruchu, a także poznać rodzinę podkreślającą swoją rusińskość, mimo swojego niezaangażowania w działalność ruchu w Rumunii. Moi rozmówcy w trakcie wywiadów podkreślali znaczenie dwóch elementów potwierdzających i konstytuujących, w ich przekonaniu, rzeczywiste istnienie Rusinów w Rumunii. Pierwszym z nich był etnonim. Zarówno ksiądz Mychajło Țuța¹⁷¹ jak również rodzina Benzar z miejscowości Tisa podkreślali, że "od zawsze" w Maramureszu używano określeń *Rusi, ruska, ruskie, ruski*. Nazwy *Ukrainiec, ukraiński*, i tym podobne pojawiły się według ich relacji dopiero po II wojnie światowej.

Byłem małym chłopcem, szedłem do pierwszej klasy, miałem 6 lat. (...) chodziłem patrzeć jak ludzie orali, konie zaprzęgali. To my jak małe dzieci wzięliśmy bat (rusiński - korbacz, ćwik T.K.). Pamiętam, że wzięliśmy od jednego człowieka i schowaliśmy, a człowiek kiedy orał, nie ma bata, a trzeba bić konia. On wiedział, że my tacy mali i krzyczał do nas: opryszkowie gdzie mój bat? (rusiński - opryszki de ćwika u pryczki?). Co miałem mówić, ja nie wiedziałem, gdzie go schowali, bo jak się bawiliśmy to położyliśmy i zapomnieli gdzie jest. Pamiętam, że poszedłem do domu i powiedziałem o tym mojemu ojcu (rusiński - nianiowi.) A ojciec do mnie: "Mychajło, gdzie położyłeś, gdzie bat człowieka?" A jeden Popovic – był diakom w naszej cerkwi, taki wąsaty był, urodzony był w 1913 roku. Ojciec chciał mnie zbić, uderzyć, a on mu mówi "Co tam będziesz bił takiego sześciolatniego chłopca, co tam bić". Pamiętam co mówił wtedy "Nie bij Michajle, nie bij, bo my bracia Rusnaki, my bracia Rusnaki". [ojciec Mychajło, 24.11.10]

Pytałem, a gdzie idziecie mamó? Idę do ruskiej cerkwi w Sigehtu (rusiński - Idu do ruskoj cerkwy w Sighetu). A mówili też, gdzieś był? - A byłem w ruskiej cerkwi. Cerkiew ruska. [ojciec Mychajło, 24.11.10]

¹⁷¹ Ojciec M. Țuța to grekokatolicki duchowny pochodzący z Crăciunești, będący parochem w parochii Słowacko-Rusińskiej Grekokatolickiej w Peregu Mare koło Arad. Zasiada w władzach UCRR.

Etnonim "Ukrainiec" i określenia od niego tworzone rozpowszechniły się według moich rozmówców wraz z rozwojem ukraińskiego szkolnictwa, a zwłaszcza powołaniem do życia ukraińskiego liceum w Sighetu. Akcja związana z rozwojem ukraińskiej edukacji w Maramureszu po II wojnie światowej była, w wyobrazeniach moich rozmówców swoistego rodzaju punktem zwrotnym dla Rusinów w Maramureszu. Punktem, po którym lokalna rusińskość zaczęła być wypierana przez ukraińskość.

To bukowińscy nauczyciele zukrainizowali naszych Rusinów [rodzina Benzar 05.12.10].

Bo tak ich nauczyle, wszyscy profesorzy, którzy poszli stąd, którzy dokończyli wszystko w 50 – 60 latach, ci uczyli się w tym liceum w Sighetu, a tam uczyli się po ukraińsku. To oni zaczęli już mówić, ja Ukrainiec, my Ukraińcy. A nawet teraz Rumunii nie mówią Ukraińcom Ukraińcy, a Ruś. Dlaczego mówią wiosce, w której teraz jest protopop, dlaczego to jest Ruskowa? Czemu mówią przyszli do nas Ruszczany? Przyszli chatę kupić Ruszczany, a nie Ukraińcy. Dlaczego jest Ruskowa, a nie Ukraińskowa? [ojciec Mychajło, 24.11.10]

Drugim ważnym elementem dla rusińskiej etniczności nieustannie akcentowanym w wypowiedziach Rusinów był język. W swoich narracjach podkreślali, że lokalnej mowy nie można określić mianem ukraińskiej, gdyż różni się ona znacznie od standardu języka ukraińskiego. Podkreślali także, że *ruskiej* mowy nie można było nauczyć się w szkole, bo tam dominował ukraiński i rumuński. Był to jednak język przyswajany (w procesie socjalizacji) w środowisku domowym i sąsiedzkim.

Ja się nauczyłem ten język od... mama i tato dali, język ojczysty (rusiński - matereńsku mowu), nie literacką. Ja wiem, że mama mi mówiła: "Idy Mychajło prynesu paradyczku", a nie pomidoru (pol. - Przynieś mi Mychajło pomidorów), "Idy Mychajło wbery na sebe dragy", a nie sztany (pol. - Idź ubierz spodnie), "idy wizmy ciżmy", a nie czerewyky (pol. - idź załóż buty). Tu jest ten problem. [ojciec Mychajło, 24.11.10]

Moi rusińscy rozmówcy w swoich wypowiedziach kładli dużą nacisk na elementy różnicujące oba etnolekty, tworząc w ten sposób wyobrazenie o ich odmienności i ograniczonej wzajemnej zrozumiałości.

Ja mam jednego szwagra (rusiński - szougura) w Maramureszu, pojechał do Kijowa, zajmuje się drzewem. Mówi, że wyszedł tam i stara się mówić po ukraińsku, żeby się pokazać, że on Ukrainiec, ale zaczął mówić po naszymu. A oni tak na niego, dwa słowa rozumieli, a pięć nie. "Czy wy nie Rusnak?" - "Tak ja Rusnak, z Rumunii, ale znad Cisy w Rumunii". A ten mówi - "to nam trzeba tłumacza". Są takie różne tematy, że nie idzie, że nie dopasujesz (rusiński - nie funkcjonuje) jedno z drugim. [ojciec Mychajło, 24.11.10]

Ale jakbyście zaszli do cerkwi, jakbym poszedł do bądź której cerkwi i zaczął mówić kazanie po rusku, mnie zrozumie każda babka. Ale jak przyjdzie ksiądz z Ukrainy, jak poszli tam na Wiszowel (Valea Vișeuului), to mówią "Co mówił ksiądz? Bo ja nic nie rozumiałam". Bo on zaczął dokładnie po ukraińsku Służbę słyszeć było. Część można zrozumieć, ale przyjdzie ci mówić kazanie i powiesz je tak po literacku, to babki nie będą rozumiały. Ale idźcie i jak się drzwi otworzą, to zapytajcie babek, co ksiądz, po mówił. "Nie wiem co, bo nie rozumiem". Odrzesz – "a co to jest to odrzesz pyta". "Pytajcie księdza". [ojciec Mychajło, 24.11.10]

Choć w wypowiedziach moich rozmówców podkreślane było znaczenie języka rusińskiego, to jednak w działalności UCCR nie zauważyłem przywiązania do tego języka. Co więcej, w sferze medialnej używane były języki rumuński i ukraiński. W tym pierwszym rusińska organizacja prowadzi swoją stronę internetową <http://www.rutenii.ro/>, w obu zaś UCCR opublikował książki autorstwa swojego lidera (Firczak 2005, 2007).

Próbując rozpoznać sytuację związaną z ruchem Karpatorusinskim w Rumunii zakładałem, że jednym z celów liderów tej opcji etnicznej będą starania ukierunkowane na upowszechnianie i uświadamianie lokalnym społecznościom ich rusińskości. Tym większe było moje zdziwienie, gdy w trakcie wywiadu z szefem UCCR usłyszałem od niego stwierdzenie wskazujące, że dla jego organizacji priorytetem nie jest głoszenie

swoich idei wśród "zwykłych" ludzi i próby odwrócenia ukrainizacji. G. Firczak podkreślał, że zgodnie z wytycznymi Światowej Rady Rusinów ze swoim etnicznym przekazem powinni zaistnieć przede wszystkim w otoczeniu politycznych elit danego kraju i Europy. Tego typu działania, według słów mojego rozmówcy, mają przede wszystkim uświadomić klasie politycznej i różnego rodzaju decydentom istnienie odrębnego narodu Rusińskiego. Realizując te wytyczne G. Firczak i jego współpracownicy mieli okazję spotkać się z głównymi osobistościami rumuńskiej sceny politycznej. Brali także udział w spotkaniach w Brukseli z europolitykami, a wszystko po to, aby informacja o Rusinach została zaszczerpiona wśród politycznych elit, bo to one decydują o uznaniu danej grupy za grupę o odmiennej etniczności.

Tego typu strategia działania była dla mnie dużym zaskoczeniem. Uważam, że odbiega ona od "klasycznych" sposobów konstruowania wspólnot etnicznych, tworzonych wokół wyobrażenia wspólnej kultury, języka czy historii i upowszechniania tego konstruktu wśród mas ludu. Odnoszę wrażenie, że w rusińskim przypadku elity etniczne dostrzegły potencjał płynący z uwarunkowań polityki europejskiej podkreślającej pozytywne wartości wynikające z wielokulturowości i zabiegów prowadzących do ochrony wszelkich mniejszości etnicznych i kulturowych. Przyjęta taktyka działania wskazuje, w mojej ocenie, że daleko bardziej wartościowe dla rusińskiego projektu jest uznanie go przez współczesne polityczne elity Rumunii i UE, niż "praca u podstaw" z lokalną tożsamością "zwykłych" mieszkańców rusińskiego obszaru. Podejmowany przez rusińskich liderów rodzaj działań sygnalizuje, że współcześnie, przynajmniej w kontekście europejskim, kluczowym w projektach tożsamościowych okazuje się pozyskanie przychylności polityków i środowisk decydenckich, gdyż to właśnie oni mogą stworzyć zaplecze polityczne, swoistego rodzaju etniczne lobby popierające działania liderów zabiegających o uznanie danych grup. Praktyki liderów, o których mówił G. Firczak, wskazują moim zdaniem także na to, że w przypadku "nowych" propozycji - projektów etnicznych poparcie "zwykłych" mas może okazać się niewystarczającym, a tylko etniczność zyskująca uznanie i akceptację na szerszym forum politycznym ma szansę na sukces, czego przykładem są właśnie Rusini w Rumunii. Mimo niewielkiej obecności Rusinów w oficjalnych spisach

powszechnych¹⁷² grupie tej udaje się zdobywać miejsce w parlamencie dla swojego lidera, a także cieszyć się znaczną dotacją budżetową na rzecz UCCR¹⁷³.

Reasumując, ukraińskie elity etniczne w Maramureszu mają stosunkowo młody rodowód. Z analizy dostępnych źródeł wnioskuję, że pierwszy okres ich wzmożonej aktywności przypadał na czas po II wojnie światowej. Początki funkcjonowania środowiska liderów ukraińskich w Maramureszu należy upatrywać w pojawieniu się na tym obszarze ukraińskiej inteligencji przybyłej z Bukowiny. Ich obecność i zaangażowanie w płaszczyźnie ukraińskiej tożsamości w połączeniu z początkową przychylną polityką powojennych władz państwowych wobec mniejszości etnicznych żyjących w Rumunii umożliwiły uruchomienie ukraińskiego szkolnictwa zarówno na poziomie szkół podstawowych jak i średnich. W rozwój i upowszechnianie idei ukraińskiej w Maramureszu ogromny wkład mieli zwłaszcza nauczyciele i absolwenci liceum ukraińskiego, a po jego likwidacji, klas ukraińskich z Liceum Dragoș Vodă w Sighetu. Po rumuńskiej rewolucji 1989 roku stali się oni zapleczem i forpocztą ukraińskiego "odrodzenia" w Maramureszu i Rumunii tworząc Związek Ukraińców Rumunii stawiającego sobie za cel ugruntowanie ukraińskiej tożsamości w tym regionie.

Z czasem wraz z rozwojem rumuńskiej polityki wobec mniejszości narodowych członkowie UUR stali się głównymi beneficjentami przywilejów i korzyści wynikających z pozytywnej dyskryminacji państwa rumuńskiego wobec mniejszości. Z jednej strony, ukraińscy liderzy w oficjalnym wymiarze swej pracy podejmują szereg działań w sferze symbolicznej mających na celu rozwój i podtrzymywanie języka i kultury ukraińskiej, a także budowanie ukraińskiej świadomości narodowej wśród członków reprezentowanej grupy. Jeśli jednak dokładnie przyglądniemy się ich działaniom okazuje się, że ten wymiar ich aktywności trafia i przyciąga do siebie nielicznych zainteresowanych. Większość "zwykłych" ludzi nie partycypuje w ukraińskim projekcie tożsamościowym oferowanym przez liderów. Ukraińskie książki pokrywa warstwa kurzu na bibliotecznych regałach, etniczne święta nie integrują ogółu

¹⁷² Podczas rumuńskiego spisu powszechnego w 2002 roku odnotowano jedynie 200 osób deklarujących swoje rusińskie pochodzenie (Magocsi 2009: 12).

¹⁷³ Według wyliczeń Mohácsék (2009) Rusini w 2008 roku otrzymali dotację sięgającą 972 000 RON (zob. Tabela 2). W przeliczeniu na jednego zdeklarowanego Rusina, odnotowanego przez rumuński spis powszechny z 2002 roku, daje kwotę 4860 RON rocznie.

społeczności, a stają się jedynie okazją do spotkania dla elity i ich najbliższych współpracowników. Z drugiej strony zaś, przy zwróceniu uwagi na "etnograficzne" szczegóły, można zaobserwować nieoficjalne praktyki elit budujące wewnątrz środowiska ukraińskich aktywistów sieci powiązań, zależności i układów. Ta "podskórna" aktywność wpisuje się w szersze zjawisko "etno-biznesu". Działania liderów budujące zależności, często oparte na rodzinno-krewniaczo-sąsiedzkich powiązaniach, wraz z ich językowymi nawykami wskazują moim zdaniem na silne przywiązanie i czerpanie z rezerwuaru kultury lokalnej, a nie ukraińsko-narodowej, której są głosicielami w kontekście rumuńskim. Postulowana przez środowiska elitarne ukraińska etniczność jest źródłem działań nominalnie mających na celu ochronę i podtrzymywanie ukraińskiej tożsamości w Maramureszu. W rzeczywistości jednak staje się rodzajem "przykrywki" maskującej realne strategie i praktyki elit. Ta niewidoczna na pierwszy rzut oka, sfera skrywanej aktywności wskazuje według mnie na silny wymiar tożsamości lokalnej, zakorzenionej w małych i swojskich wspólnotach wioskowych nie odwołujących się w życiu codziennym do idei ukraińsko-narodowych. Ciągłe niedokończony w mojej ocenie projekt ukraiński w połączeniu z rozwiniętą polityką promniejszościową w Rumunii stanowi łakomy "kąsek" dla alternatywnych pomysłów na tożsamość mieszkańców ukraińskich wiosek z Maramureszu. Często okazuje się jednak, że twórcy alternatyw zabiegają głównie o dostęp do przywilejów i prestiżu wynikających z uznania statusu organizacji reprezentującą mniejszościowych aktorów.

Rozdział V: Tożsamość mieszkańców ukraińskich wiosek w życiu codziennym

W ostatnim już rozdziale swoją uwagę pragnę skoncentrować na wybranych elementach życia codziennego "zwykłych" mieszkańców ukraińskich wiosek, a w szczególności Remeți i Repedea. Podejmuję się tego, gdyż zależy mi na tym, aby w obręb swojej analizy i interpretacji wciągnąć choć fragmenty "rzeczywistości" prawie nieobecnych w dostępnych opracowaniach naukowych. Przybliżając praktyki, postawy i nawykowe zachowania członków ukraińskich społeczności lokalnych pragnę "rozświetlając" niejako "zaciemnioną" i skrywaną przez elity i ukraińskich autorów sferę rzeczywistości społecznej tamtejszych wspólnot. Ograniczonej obecności "zwykłych" mieszkańców na kartach naukowych opracowań upatruję w tym, że bardzo często *badacze zajmujący się tożsamością narodową mają skłonności do zwracania uwagi na to, co widowiskowe, "tradycyjne" i oficjalne* (Edensor 2004: 32). Jednocześnie jednak wyjawienie lokalnych "sekretów" może stanowić pewnego rodzaju zagrożenie dla elitarnych i naukowych dyskursów (Herzfeld 2007) żywo zainteresowanych w podtrzymywanie ukraińsko-narodowego obrazu grupy i stanowić pewien przyczynek do prób dekonstruowania "oczywistej" ukraińskiej tożsamości tamtejszych wspólnot wioskowych. Parafrazując przykład przytoczony przez Certeau (2008: XXXVI - XXXVII) sądzę, że interesujące mnie społeczności, choć w pewnym stopniu godzą się na swe ukraińskie przypisanie, to czynią to jednak w odmienny sposób niż można by przypuszczać po lekturze dostępnych źródeł, czy analizie działań ukraińskich liderów. "Niezbędna" w dzisiejszych czasach identyfikacja z określoną etnicznością powoduje, że mieszkańcy interesujących mnie miejscowości w świetle rumuńskich statystyk deklarują w większości swą ukraińskość. Jest to jednak, w moim przekonaniu, pojęcie - kategoria wytworzona i narzucana przez języki i dyskursy elit. Ukraińskość języka, czy etnonimu pojawiająca się w wypowiedziach i deklaracjach moich rozmówców zawiera, niczym "atrakcyjna" oferta kredytowa, swoistego rodzaju gwiazdkę (*)¹⁷⁴, której dojrzenie i odczytanie staje się nieodzowne i konieczne dla zarejestrowania i zrozumienia wymiarów lokalnej tożsamości. Skupienie na etnograficznych szczegółach

¹⁷⁴ Osoby, które pod wpływem medialnej reklamy skusiły się na jakiś produkt np. kredyt bankowy, po dokładnym zapoznaniu się z ofertą i jej szczegółami - zapisanymi pod gwiazdką (*) najczęściej na końcu umowy, otrzymują najczęściej odmienny obraz ostatecznej oferty niż ten wykreowany przez reklamę.

życia codziennego "zwykłych" mieszkańców sprzyja uchwyceniu niejednoznaczności ich samoidentyfikacji i płynności granic między tym co swojskie, a tym co obce. Wspomniana gwiazdka nie pojawia się jednak w narracjach badaczy i ukraińskich elit, gdyż środowiskom tym zależy na jednoznaczności i ostrości ferowanej kategorii etnicznej. Swoistego rodzaju niedopowiedzenia, przemilczenia i pominięcia pozwalają "schować" przed zewnętrznym światem praktyki i działania, wskazujące na wieloznaczność tożsamości tamtejszych mieszkańców i jej silne zakorzenienie w lokalności przy jednoczesnym "mglistym" związku z identyfikacją ukraińską w sensie narodowym. Uważam, że elementy codzienności związane z częścią zachowań i nawyków, prezentowanych w niniejszym rozdziale, w przypadku ich nieukrywania przed "zewnętrznym" światem mogłyby prowadzić do nadwątlenia i rozmycia "wyraźnej" ukraińskiej kategorii kreowanej przez elity. Tym samym eksponowanie miejscowych wzorców kultury w dyskursie działaczy mogłoby "wyciągnąć" na światło dzienne elementy skrywanej wieloznaczności zanurzonej i obecnej w lokalnym środowisku ukraińskiej społeczności. Poprzez skupienie mojej uwagi na interpretacji wybranych zagadnień związanych z powszednimi praktykami, zachowaniami, nawykami i codziennymi narracjami zaobserwowanymi i zasłyszczanymi w trakcie badań zamierzam ukazać dostrzeżone różnice, kontrasty i napięcia pojawiające się na styku oficjalnych postulatów i haseł ukraińskich elit oraz praktyk członków społeczności. Moje skoncentrowanie się na codzienności "zwykłych" ludzi podyktowane jest także przekonaniem, że to właśnie w tych powszednich sferach "zakorzeniona" jest tożsamość danej grupy odtwarzana w codziennych interakcjach społecznych, rutynowych i nawykowych zachowaniach czy wiedzy praktycznej (Edensor 2004: 32). Codzienne realia często także odsłaniają oblicza *etniczności sytuacyjnej* (Okamura 1981), która pod wpływem zmieniających się kontekstów determinuje zróżnicowane akty samoidentyfikacji jednostek. W antropologicznych badaniach codzienności etnograficzna perspektywa patrzenia na grupę stają się kluczowym elementem w rozpoznawaniu i definiowaniu społecznych sytuacji determinujących zachowania i interakcje (Okamura 1981: 453).

Podjęwając się zadania związanego z przeanalizowaniem tożsamości interesującej mnie grupy przez pryzmat jej życia codziennego, co jest zabiegiem jakże często obecnym na stronach antropologicznych studiów, zaznaczyć muszę, że sam koncept "życia codziennego" jest nieco problematyczny ze względu na dylematy

związane z dookreśleniem z czym właściwie mamy do czynienia. Można podjąć się próby stworzenia roboczej definicji wymieniającej poszczególne elementy składające się na "życie codzienne". Wśród składników znajdują się rutynowe praktyki, codzienne nawyki, stałe formy aktywności, wydarzenia związane z cyklem życia, organizacja życia rodzinnego, nawyki żywieniowe oraz te związane z konstruowaniem przestrzeni domowej, czy praktykami językowymi (Karner 2007: 35-36). Alternatywnie można również podejmować próby definiowania codzienności przez określenie co nią nie jest (Elias 1998: 170-171, za: Koziura 2013: 9). Przy takim podejściu dylemat jednak nie znika, bo czy można z codziennością łączyć jedynie sfery życia rodzinnego i prywatnego, wyłączając jednocześnie z niej wszelkie formy życia zinstytucjonalizowanego i zawodowego? Sądzę, że nie, gdyż obie te przestrzenie często się wzajemnie przenikają i ich rozdzielenie może okazać się zadaniem niewykonalnym.

W mojej analizie proponuję szerokie spojrzenie na codzienność jako przestrzeń ludzkich działań związanych zarówno z zachowaniami nawykowymi, spontanicznymi czy bezrefleksyjnymi, jak również z tymi, które są uwarunkowane osadzeniem w formach instytucjonalnych czy związanymi z refleksją. Skupienie na codzienności i związanych z nią "nudnych" i stałych nawykach i zachowaniach pozwala zarejestrować, a następnie zinterpretować "normalne" oraz "standardowe" praktyki społeczności zachodzące w określonych sytuacjach. Tym samym zabieg ten pozwala na zabranie głosu w sprawie tożsamość danej grupy i ukazanie tego fenomenu z pozycji "zwykłych" ludzi.

Przyjęty przeze mnie szeroki sposób definiowania codzienności powoduje, że pokazanie życia codziennego omawianej społeczności obejmowałoby tak znaczną ilość elementów, iż przedstawienie tożsamości danej grupy z perspektywy większości z nich wymagałoby ode mnie napisania odrębnej monografii poświęconej tylko temu zagadnieniu. Próba uchwycenia "całościowego" wspomnianego tu konceptu codzienności wydaje się mi zadaniem nie tyle niemożliwym co karkołomnym, gdyż tożsamość w codzienności przejawia się w wielu rodzajach zachowań, nawyków i praktyk, uwarunkowanych różnorodnymi sytuacjami.

W swej analizie i interpretacji tożsamości w kontekście życia codziennego ukraińskich mieszkańców Maramureszu w Rumunii postanowiłem skupić się głównie na jego trzech elementach. Pierwsze dwa związane są z zagadnieniem etnonimów i rzeczywistością językową. Ich wybór na pierwszy rzut oka może się wydać niczym

więcej niż powieleniem "klasycznego" podejścia obecnego w "modelowych" studiach nad tożsamością. W proponowanym przeze mnie rozumieniu lokalnej sytuacji społecznej proponuję jednak nieco odmienne spojrzenie, podkreślające złożoność i niejednoznaczność aktów samoidentyfikacji. Dodatkowo przedstawiając analizę tamtejszej rzeczywistości językowej wskazuję na duży stopień komplikacji lingwistycznych wzorców, co więcej proponowana przeze mnie interpretacja odbiega od dominujących w literaturze przedmiotu poglądów na ten temat. Skupienie uwagi na zagadnieniach związanych z etnonimami i językami jest zdeterminowane również dominującym obrazem grupy obecnym w narracjach i działaniach liderów etnicznych, z którym to przedstawieniem chcę polemizować.

Trzecim elementem codzienności, który postanowiłem przybliżyć w poniższym rozdziale jest zjawisko migracji. Wybór tego elementu uwarunkowany jest z jednej strony zastaną sytuacją lokalną, w której różnego rodzaju wyjazdy w celach zarobkowych dotyczą pośrednio i bezpośrednio zdecydowaną większość członków miejscowych społeczności. Z drugiej strony, przyglądając się temu fenomenowi dostrzegłem, że warunki migracyjne tworzą swoistego rodzaju soczewkę, skupiającą interesujące zjawiska i praktyki społeczne ściśle związane z tożsamością grupy.

Mam nadzieję, że proponowane przeze mnie spojrzenie, przez pryzmat codziennych zachowań, na te trzy elementy powszedniego życia, pozwoliło mi na stworzenie alternatywnego obrazu grupy będącego w pewnym sensie rodzajem odmiennego przedstawienia, różniącego się w jakimś stopniu od dotychczasowych "konstrukcji" budowanych przez elitarne i naukowe narracje. Być może czytelnikowi interesującemu się zagadnieniami tożsamości etnicznych i znającemu innego rodzaju studia w tym zakresie wyda się zaskakujące, że wśród analizowanych elementów codzienności zabrakło omówienia tak "klasycznych" i często ważnych dla etniczności związków tożsamości z religią (Posern-Zieliński 2005) czy relacji "swój"- "obcy" (Mróz 1979, Benedyktowicz 2000). Stało się tak jednak nie z racji mojej nieświadomości co do wagi obu rodzajów relacji umacniających lub osłabiających poczucie odrębnej tożsamości, ale przede wszystkim dlatego, że obserwując maramureskie życie powszednie "zwykłych" ludzi dochodzę do wniosku, że elementy te nie były kluczowymi czy budującymi identyfikację interesujących mnie społeczności. Być może relacje "swój"- "obcy" mogłyby okazać się ważniejsze i wyraźne gdybym miał możliwość zaobserwowania ich z punktu widzenia rumuńskich społeczności lokalnych

sąsiadujących z ukraińskimi miejscowościami i to co wydawało się mi nieznaczące z perspektywy ukraińskiej codzienności mogłoby wyglądać zgoła odmiennie od tej drugiej strony. Poznanie rumuńskiej perspektywy wymagałoby jednak ode mnie przeprowadzenia kolejnych badań terenowych tym razem już w rumuńskich wioskach.

Konstruując projekt badawczy poświęcony maramureskim Ukraińcom zacząłem zadawać sobie pytanie na ile elitarne, naukowe i ideologiczne dyskursy oraz narracje wytwarzane w pewnym sensie na "zewnątrz" społeczności lokalnej wpływają na codzienność "zwykłych" mieszkańców. Zastanawiałem się również czy, i jeśli tak, to w jakim stopniu, miejscowi "zwykli" ludzie utożsamiają się z ukraińskim projektem tożsamościowym. Stąd też w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania w trakcie badań postanowiłem zwrócić uwagę na tożsamość grupy w wymiarze lokalnym i codziennym. Sądzę, że dzięki długotrwałemu zanurzeniu w miejscowej rzeczywistości społecznej udało się mi uchwycić i odsłonić intymnie skrywane elementy lokalnej tożsamości nominalnych członków ukraińskiej mniejszości narodowej, które jak dotąd nie gościły na kartach naukowych rozpraw. Twierdzę, że to właśnie w prywatnych i "wrażliwych" sferach codzienności i "tutejszości" dostrzec można zespół zachowań i nawyków zakorzenionych w lokalności i tworzących tożsamość interesującej mnie grupy. Moje obserwacje skłaniają mnie także do stwierdzenia, które już sygnalizowałem we wprowadzeniu, że koncepcja triady Brubakera (1998) dotycząca mniejszości narodowych pomija bardzo ważny element społecznych relacji dotyczących tego typu grup. O ile faktycznie mniejszość narodowa znajduje się na swoistego rodzaju tożsamościowych rozdrożach relacji mniejszościowych elit, ideologicznej "ojczyzny" i polityki państwa zamieszkania, o tyle skoncentrowanie się jedynie na wspomnianych relacjach, sprowadzające się w zasadzie do praktyk elitarnych, marginalizuje całkowicie czynnik odbiorców owych działań. Pominięcie perspektywy "wewnętrznej", a więc tej będącej udziałem członków mniejszości narodowej, minimalizuje ich znaczenie, a przecież to oni tworzą, przynajmniej pod względem statystycznym, grupę mniejszościową. To one są niejako adresatami polityk wspomnianej triady, i to ich członkowie mogą się angażować w projekty tożsamościowe, zarówno promniejszościowe jak i propaństwowe, lub mieć całkowicie ambiwalentny stosunek do takowych.

1. Niejednoznaczność etnonimów

Etonim to swoistego rodzaju "nazwisko" danej grupy etnicznej czy kulturowej. Stanowi on rodzaj "emblematu" funkcjonujący w świadomości członków nazywanej grupy lub/i grup sąsiednich. Liczne przykłady pokazują, że endoetnonimy, czyli nazwy własne używane przez członków nazywanej grupy, różnią się od egzoetnonimów, czyli nazw nadawanych grupie z zewnątrz, przez innych. Nierzadko zdarza się, że kwestia etnonimu danej grupy jest zagadnieniem bardzo złożonym i niejednoznacznym, a różnice między oficjalnie funkcjonującymi nazwami i praktyką ich użycia tworzą swoistego rodzaju grę w przestrzeni etnonimów (Herzfeld 2007: 90), grę która może sygnalizować między innymi próby wytwarzania i narzycania nowych tożsamości (Lozoviuka 2006), jak również akty *podboju i dominacji* wobec nazywanej grupy (Herzfeld 2007: 28).

W interesującym mnie przypadku ukraińskiej mniejszości z Maramureszu kwestia etnonimów używanych na nazwanie tej społeczności jest zagadnieniem złożonym, wieloaspektowym i niejednoznacznym, uwarunkowanym zarówno ideologicznie jak i kontekstowo. Używane określenia wobec i przez grupę z Maramureszu koncentrują się głównie wokół nazw "Ukrainiec" i "Rusin", niemniej jednak pojawiają się także oboczne, mniej eksponowane określenia, głównie jednak związane z lokalnym wymiarem społecznej praktyki. W konsekwencji, wieloznaczności związane z nazywaniem grupy prowadzą do tego, że akty identyfikacji grupy funkcjonują w kilku płaszczyznach.

Po pierwsze, związane są one z zagadnieniami dyskursów intelektualistów zaangażowanych w kreowanie zróżnicowanych narracji tożsamościowych dotyczących mieszkańców dawnej Rusi Podkarpackiej, a obecnego Zakarpacia, Łemkowszczyzny, Preszowszczyzny i oczywiście części Maramureszu w Rumunii. Przeciwstawne poglądy w kwestii etnonimów stanowią płaszczyznę dyskusji, w które ze swoimi odmiennymi interpretacjami angażują się historycy, językoznawcy, czy w końcu etnologowie. Narracje skupione na zagadnieniach związanych z językiem, kulturą i historią w jednym przypadku wytwarzają wyobrażenia o synonimiczności kategorii Ukrainiec i Rusin (Скрипник 2013), w drugim zaś służą do kreowania narracji o rozłączności etnicznej obu kategorii (Best, Stępień 2009, Magocsi 1996, Magocsi, Pop 2002, Марочій 2004, 2007). Szerzej zagadnienia te omówiłem już w temat w rozdziale III.

Drugą płaszczyzną funkcjonowania etnonimów Ukrainiec i Rusin jest płaszczyzna związana z aspektami prawnymi i statystycznymi będącymi w gestii państwa rumuńskiego. Organizacje reprezentujące oba środowiska etniczne w Rumunii z powodzeniem, przynajmniej jak dotychczas, wprowadzały swoich deputowanych do parlamentu, a tym samym, w myśl obowiązującego w tym państwie prawa, zapewniały sobie status mniejszości narodowej. W konsekwencji Rumunia uznając zarówno ukraińską jak i rusińską społeczność za mniejszość narodową tworzy podstawy do równoważnego funkcjonowania obu nazw. Mimo obecności obu kategorii w narodowym spisie powszechnym, należy podkreślić, że grupą zdecydowanie liczniejszą, w tym także w Maramureszu, jest grupa ukraińska. Dane statystyczne pozyskiwane w trakcie spisów wskazują, że członkowie interesujących mnie lokalnych wspólnot w Maramureszu określają się w zdecydowanej większości mianem Ukraińców. Fakt ten stanowi poparcie dla ideologiczno-naukowych tez ferujących poglądy o ukraińskiej tożsamości w Maramureszu i jednocześnie jest wykorzystywany przez ukraińskich liderów do podważania istnienia jakichkolwiek Rusinów odrębnych etnicznie od Ukraińców.

Przyglądając się danym spisowym warto jednak pamiętać kwestie podnoszone między innymi przez Ardenera (1992) i Herzfelda (2007), zwracających uwagę, że spisy ludności są narzędziami, które nie są w stanie uchwycić lokalnych niuansów. Opracowane w spisach kategorie wymuszają jednoznaczne określenia i przypisania. Ludzie muszą mówić jednym lub dwoma nazwanymi językami, są zobligowani do wybrania konkretnego samookreślenia. Tworzące kategorie spisowe instytucje, najczęściej będące jednostkami budżetowymi podlegającymi centralnej administracji państwowej celującej często w osłabienie lokalnych niejednoznaczności, zdają się nie dostrzegać miejscowej dynamiki kulturowej i tożsamościowej, a także przemilczać i marginalizować swojskie *idiomy tożsamości*, tym samym powodują one ograniczenia w poznawaniu społecznej rzeczywistości.

Podobnie jest również w przypadku rumuńskich spisów powszechnych, które nie są w stanie dostrzec i nazwać specyfiki lokalnych praktyk identyfikacyjnych, przynajmniej w interesującym mnie środowisku. Praktyki te z kolei stanowią trzecią płaszczyznę aktów nazywania członków ukraińskiej społeczności, obecną przede wszystkim w kontekście życia codziennego.

W trakcie badań terenowych miałem wielokrotnie sposobność odnotowania aktów samoidentyfikacji moich rozmówców. Samookreślenie nigdy nie następowało na skutek moich bezpośrednich pytań o ich identyfikację, bo takowych nie zadawałem. Kwestie te pojawiały się samoistnie w trakcie naszych rozmów i przygodnych spotkań. Bardzo rzadko natomiast, poza grupą liderów, samookreślenia miały charakter zdecydowanie jednoznaczny. Określenia "Ukrainiec" oraz "Ruski", pojawiały się w ustach moich rozmówców równie często, choć utożsamienie się z pierwszym określeniem miało miejsce częściej w Remeți, z drugim zaś w Repedea. Jednakowoż w przypadku obu identyfikacji nie były to deklaracje jednoznaczne i zawsze w toku dalszej rozmowy pojawiała się warstwa opisowa, niejako dookreślająca wybraną kategorię, a określana przeze mnie mianem gwiazdki (*).

Po deklaracjach *my tu Ukraińcy..., jestem Ukraińcem...*, bardzo często występowały wypowiedzi, które określiłbym jako "zmiękczone" wyrazistość wybranej identyfikacji. Moi rozmówcy po swoim samookreśleniu dodawali stwierdzenia w rodzaju: *ale nie tacy jak na Ukrainie..., inni niż po drugiej stronie góry (za granica rumuńsko-ukraińską - T.K.)..., tacy pomieszani..., tacy nie do końca czysti Ukraińcy...* W przypadku ukraińskiej samoidentyfikacji często odnosiłem wrażenie, że moi rozmówcy nie do końca są przekonani do używania określenia "Ukrainiec" w stosunku do siebie samych. Co więcej, podkreślanie w wypowiedziach cech "pomieszania", czy "nieczystości" ukraińskości wskazuje moim zdaniem, że część osób deklarujących swoją ukraińskość postrzega ją jednak w pewnej opozycji w stosunku do wyobrażonej tożsamości Ukraińców zamieszkujących w sąsiedniej Ukrainie.

Część rozmówców przy utożsamieniu się z kategorią "Ukrainiec" podkreślało fakt posiadania rodziny i pochodzenia rodziców lub dziadków z sąsiedniej Ukrainy. Ponadgraniczne związki rodzinne najczęściej powstały na skutek migracji z północnego brzegu Cisy i należały do dość częstych jeszcze w czasach poprzedzających ustanowienie granicy USRR i Rumunii po II wojnie światowej. Uważam, że w przypadkach akcentowania genealogicznych powiązań z rodziną z obecnej Ukrainy fakt ten służył moim rozmówcom do potwierdzenia swego ukraińskiego rodowodu i określenia się jako Ukrainiec. Jednocześnie taka praktyka wskazuje moim zdaniem, że brak zakorzenienia rodzinnego w granicach obecnego państwa ukraińskiego może potencjalnie służyć do podważania ukraińskości danej jednostki.

Obok ukraińskich deklaracji, równie często pojawiały się samookreślenia *my tu Ruskie...*, *jestem Ruski...* W dalszym toku rozmowy często pojawiały się odwołania do przeszłości przywołujące wspomnienia rodziców i dziadków używających powszechnie tego określenia. Odwoływanie się moich rozmówców do czasów dzieciństwa, kiedy określenie "Ruski", "Rusnak" pojawiało się często w ustach starszych od nich pokoleń jest swoistego rodzaju potwierdzeniem słów Beuca (2007) twierdzącego, że określenie "Ukrainiec" zaczęło funkcjonować w Maramureszu po II wojnie światowej.

Co ważne, nie zarejestrowałem jednak, z wyjątkiem kilku jednostkowych deklaracji osób związanych i zaangażowanych w ruch rusiński¹⁷⁵ w Rumunii, aby kategoria "Ruski" była w Maramureszu przeciwstawiana "Ukraińcowi". Wręcz wypowiedzi typu *No my tu Ruscy, ale Ukraińcy...*, należały do stosunkowo częstych. Również po tego typu deklaracjach pojawiały się dopowiedzi podkreślające odmienność od Ukraińców z państwa ukraińskiego *My tu Ruski, znaczy Ukraińcy, ale tacy inni...*

Kategoria "Ruski" pojawiała się wśród moich rozmówców najczęściej bardzo spontanicznie. Określenie to było używane nie tylko jako etnonim, ale także służyło do nazywania lokalnej mowy, a także części krążących w społeczności publikacji wydanych w alfabecie cyrylicznym, o czym szerzej piszę w dalszej części pracy. Uważam, że przyczyn pojawiania się w spontanicznych okolicznościach aktów identyfikacji związanych z kategorią "Ruski" należy upatrywać, z jednej strony, w "głębokim" osadzeniu tego określenia w miejscowym środowisku społecznym. Określenie "Ruski" ujawniało się nawykowo w przygodnych i anegdotycznych sytuacjach, związanych na przykład z opowieściami o przeszłości, przypadkowych rozmowach na ulicy i temu podobnych. Z drugiej strony, nieustanne funkcjonowanie w społecznej rzeczywistości kategorii "Ruski" świadczy także o jej mocnym zakorzenieniu w perspektywie długiego trwania czerpiących z rezerwuaru przeszłości. Tym samym, ciągła obecność w społecznych interakcjach kategorii "Ruski" potwierdza stosunkową "świeżość" i zewnętrzne narzucenie określenia "Ukrainiec".

Tak jak już sygnalizowałem wcześniej, kategorie "Ukrainiec" i "Ruski" mimo stosunkowo największej popularności wśród badanej grupy nie są jedynymi etnonimami obecnymi i funkcjonującymi w społecznych interakcjach.

¹⁷⁵ Co ciekawe, podobnie jak środowiska elit ukraińskich traktują określenia "Rusin" i "Ukrainiec" w sposób synonimiczny tak również dla środowiska Rusinów Karpackich nazwy "Ruski" i "Rusin" są tożsame.

A u nas we wsi (Bistra - T.K.) to wszystkich jest trochę. Są Huculi, są Ruteńcy. Niczym teraz się nie różnią, tacy sami (...). Są też Hajnali, to gdzieś tam od Ruskich, za Jasinia¹⁷⁶ i dalej to wszystko Hajnali. U nas kilku się wżeniło. Jest też dwóch Pajzlików, takich z Kreczunowa. [p. Taras, 26.10.10]

W przytoczonej wypowiedzi mój rozmówca wymienił praktycznie większość określeń używanych potocznie w maramureskiej rzeczywistości, z którymi się zetknąłem w trakcie badań. Dodatkowo odnotowałem także nazwy "Ronianców" i "Ruszczanów". Pierwsza z nich utworzona została od nazwy miejscowości Rona de Sus. Mianem Ruszczanów natomiast określa się mieszkańców doliny Ruscovej. Z kolei nazwa "Paszliki", mająca charakter przezwiskowy, związana jest z mieszkańcami wioski Crăciunești. Nie potrafię jednak dokładnie wskazać jej genezy. Kilku rozmówców twierdziło, że jej źródło związane jest z licznym przedwojennym osadnictwem żydowskim w tej miejscowości, ale nie potrafili oni wskazać konkretnego związku. Wszystkie trzy nazwy mają charakter ściśle lokalny, ograniczający się do konkretnej miejscowości lub klucza miejscowości jak ma to miejsce w przypadku doliny Ruscovej. Określenia te używane są zewnętrznie w stosunku do nazywanych społeczności, a ich występowanie świadczy o wewnętrznych podziałach społeczności ukraińskiej z Maramureszu.

Pozostałe dwie nazwy "Hajnal" i "Hucuł" to określenia o szerszym zasięgu niż przytoczone powyżej i odnoszące się do społeczności większego obszaru niż jedna miejscowości czy nawet kilka sąsiednich. Pierwsze określenie używane przez społeczności górskich miejscowości, określanych w dyskursie etnograficznym mianem Huculów, służy do nazywania ukraińskich mieszkańców doliny rzecznych zlewni Cisy (Леньо 2010: 39). Termin "Hajnal" ma pochodzić od wyrażenia *гайновати час* - oznaczającego tyle co *marnować czas*. W trakcie badań określenie to padało z ust rozmówców pochodzących rzeczywiście tylko z miejscowości górskich (z nad Ruscovej i Vișeu) i było używane w stosunku do mieszkańców wiosek znad Cisy.

Stosunkowo popularnym etnonimem pojawiającym się w kontekście maramureskim było określenie "Hucuł". O etnograficznych źródłach użycia tej kategorii

¹⁷⁶ Jasinia - miejscowość w rejonie rachowskim w obwodzie Zakarpackim na Ukrainie.

i jej wykorzystaniu w praktykach elit pisałem we wcześniejszych rozdziałach, w tym miejscu chciałbym w kilku słowach przedstawić perspektywę "zwykłych" ludzi.

Określenie "Hucuł" nie jest obce członkom mniejszości ukraińskiej w Maramureszu. Z jednej strony w miejscowościach doliny rzeki Vișeu: Crasna, Bistra i Valea Vișeului spotkałem się z kilkoma deklaracjami moich rozmówców potwierdzających swoje huculskie pochodzenie. Zazwyczaj swoje przekonania o własnej huculskości budowali na przekonaniu o pochodzeniu ich przodków (dziadków lub pradziadków) z obszarów huculskich leżących w okolicach miasta Rachów na Ukrainie. To właśnie czynnik genealogiczny miał decydujące znaczenie dla huculskiego samookreślenia.

Dużo bardziej w terenowej rzeczywistości interesowało mnie obecność określenia "Hucuł" w dolinie rzeki Ruscovej. Do "poszukiwania" Huculów na tym obszarze popychała mnie z jednej strony niejednoznaczność przekazów etnograficznych na ten temat (Kosiek 2010), z drugiej zaś chęć skonfrontowania informacji z źródeł zastanych z lokalną rzeczywistością.

W trakcie badań okazało się, że intrygująca mnie kategoria znana jest mieszkańcom doliny Ruscovej. Moi rozmówcy podczas naszych spotkań niemal zawsze podkreślali, że w miejscowościach nad Ruscovą nigdy nie mieszkali Huculi. Huculi przychodzili natomiast w te okolice w celach handlowych, religijnych lub matrymonialnych z sąsiednich miejscowości Bogdan i Berkut leżących w granicach obecnej Ukrainy. Z trzema wyjątkami, żaden z moich rozmówców nie użył tego określenia w stosunku do siebie czy innych mieszkańców Repdea, Ruscovej czy Poienile de Sub Munte. Odstępstwem od tego typu deklaracji były wypowiedzi dwóch kobiet z Repedea i mężczyzny z Poienile de Sub Munte. Moje rozmówczynie wspomniały, że w dzieciństwie społeczność ich wioski nazywała je i ich rodziny przezwiskiem "Hucuł". *Jak byłam mała to wołali za mną "Huculka"*. Źródła rodzinnego przezwiska upatrywać należy w genealogii rodzinnej. W obu przypadkach dziadkowie moich rozmówczyń wżenili się w lokalną społeczność z wioski Bogdan leżącej za obecnym pasmem granicznym po stronie ukraińskiej. Tym samym moje rozmówczynie nazwę "Hucuł" sprowadzały jedynie do rodzinnego przezwiska, a nie samookreślenia.

Innym przypadkiem był natomiast mój rozmówca spotkany w Repedea pochodzący z sąsiedniej wioski Poienile de Sub Munte. Mężczyzna "głośno" podkreślał huculskość społeczności lokalnych z doliny Ruscovej. Zaznaczał, że refleksje na ten

temat pojawiły się u niego dopiero po osobistych doświadczeniach związanych z kontaktem z środowiskiem Huculów z Ukrainy.

Ja nie wiedziałem, że my tu Huculi, ale dwa lata temu pojechaliliśmy na wymianę na Ukrainę¹⁷⁷, do nich do Werchowyny¹⁷⁸, na Huculszczyznę. Oni jak usłyszeli jak my mówimy, jakich używamy słów, to stwierdzili, że to bardzo stare słownictwo, ale huculskie, takie, jakie używali ich dziadkowie i nawet starsi. Tak więc i musimy być Huculami. [p. Iwan, 16.11.10]

Uważam, że przytoczona wypowiedź świadczy iż mój rozmówca, choć wychowany w Poienile de Sub Munte w dolinie Ruscovej, zaliczanej niejednokrotnie przez badaczy do Huculszczyzny, do pewnego etapu swojego życia nie posiadał żadnej huculskiej świadomości. Nikt przed wspomnianym przez niego wyjazdem na Ukrainę nie określał go mianem Hucula, nikt też wcześniej nie nazywał jego mowy, czy szerzej kultury mianem huculskiej. Jego identyfikacja zmieniła się dopiero po kontakcie z "obcym", który uświadomił mu jego "huculskość"¹⁷⁹.

Mimo prób narzucania etnonimu "Hucul", zarówno przez etnograficzne oraz krajoznawcze narracje i współczesne działania lokalnych liderów, i przypisania go z miejscowej ludności, twierdzę, że w społecznej praktyce określenie to nigdy nie funkcjonowało jako endoetnonim, a służyło raczej do nazywania członków społeczności sąsiadujących z miejscowościami doliny Ruscovej od północy. W ten

¹⁷⁷ Wspomniana wymiana była realizowana przez Stowarzyszenie Rozwoju Regionalnego Ivan Krevan w ramach ukraińsko-rumuńskiego projektu *Turism Hutsul*, o którym wspominałem w poprzednim rozdziale.

¹⁷⁸ Werchowyna - dawniej Żabie, miejscowość w obwodzie ivanofrankowskim na Ukrainie.

¹⁷⁹ Co ciekawe w trakcie tej samej rozmowy przytoczył on także inną opowieść o identyfikacji. Wspominał, że w czasie wizyty w miejscowości Cârlibaba (w etnograficznych opracowaniach wioska jest określana mianem huculskiej, obecnie znajduje się w granicach rumuńskiej Bukowiny tuż przy granicy z Maramureszem), został określony przez tamtejszych mieszkańców mianem Polaka. Według jego relacji swoje twierdzenie argumentowali sposobem jego mówienia - akcentem utożsamianym przez nich z Polakami. Moim zdaniem określenie "Polak" w przytoczonym kontekście nie ma nic wspólnego z polską etnicznością, a odnieść należałoby je raczej do przeszłości administracyjnej okolicznych ziem. W bezpośredniej bliskości Poienile de Sub Munte jak i Cârlibaby na szczycie górskim Stoh, przez wiele wieków schodziły się granice państwowe Galicji, Królestwa Węgierskiego i Bukowiny, a po I wojnie światowej II RP, Czechosłowacji i Rumunii. Określenie "Polak" zapewne określano ludność zamieszkuje przygraniczne miejscowości po stronie galicyjskiej, a potem polskiej. Z podobną praktyką identyfikacyjną spotkałem się na tak zwanej Bojkowszczyźnie (Ukraina). Mieszkańcy wioski leżącej po północnej stronie głównego grzbietu karpackiego, twierdzili, że ich sąsiedzi zza góry określają ich mianem "Polaków" choć kulturowo z polsnością nie mieli nic wspólnego. W przeszłości jednak ta część Bojkowszczyzny znajdowała się w granicach Galicji, a potem II RP. Oni sami natomiast używali na sąsiadów z wiosek leżących po południowej stronie karpackiego grzbietu (obecny obwód Zakarpacki na Ukrainie, a w przeszłości komitat Ung Królestwa Węgierskiego) określenia Madziary (Węgrzy).

sposób kategoria "Hucuł" była zarezerwowana, przynajmniej od II połowy XIX wieku, na nazwanie obcych mieszkających *tam zza górą*.

Na praktyki związane z identyfikacją interesujących mnie społeczności nakładają się także utożsamiania przez grupy zewnętrzne, żyjące zarówno w najbliższym sąsiedztwie, ale również te, z którymi stykają się Ukraińcy z Maramureszu na emigracji.

W zdecydowanej większości ukraińskie miejscowości sąsiadują z społecznościami rumuńskimi. Co ciekawe, Rumunii z Maramureszu używają dwóch nazw na określenie Ukraińców. Pierwszym z odnotowanym przeze mnie było określenie "Ruș" wyraźnie nawiązujące do samookreślenia "Ruski". Nazwę tą używają najczęściej rumuńscy mieszkańcy miejscowości leżących w dolinie Vișeu między innymi Petrova i Leordiny. Z drugą "Ucraineni", czyli rumuńskim tłumaczeniem Ukraińcy, spotkałem się głównie w otoczeniu wioski Remeți. Niestety nie jestem w stanie zinterpretować istniejących lokalnie różnic. Uważam jednak, że określenie "Ruș", podobnie jak omówiony wcześniej endoetnonim "Ruski", ma cechy określenia głęboko zakorzenionego w perspektywie długiego trwania, związanego z tradycyjnym nazywaniem przez Rumunów ludności słowiańskiej zamieszkującej ten obszar.

Kolejnym wymiarem funkcjonowania etnonimów używanych wobec interesującej mnie społeczności z Maramureszu był kontekst ich styczności z Ukraińcami mieszkającymi lub pochodzącymi z Ukrainy. Z relacji kilku mich rozmówców wynikało, że w trakcie tego typu spotkań, do których dochodziło zarówno na Ukrainie jak i w warunkach migracyjnych¹⁸⁰ w zachodnioeuropejskich krajach, ukraińscy obywatele nierzadko nazywali swych ziomków z Maramureszu mianem Rusinów. Do negowania ukraińskości migrantów z Rumunii dochodziło w wyniku językowych interakcji: *Ukraińcy nam mówią, że my nie mówimy po ukraińsku, że bardziej po rusku*. Wspominane przez moich rozmówców sytuacje są o tyle ciekawe, że w dyskursie naukowym i publicystycznym, obecnym zwłaszcza na Ukrainie, grupa z Maramureszu określana jest jednoznacznie jako ukraińska. Natomiast akty utożsamiania budowane w oparciu o ludzkie interakcje "zwykłych" obywateli ukraińskich i mieszkańców Maramureszu budują odmienne niż te oficjalne warianty identyfikacyjne.

Zasygnalizowane przed chwilą warunki migracyjne tworzą kolejną płaszczyznę do samoutożsamiania się członków ukraińskich społeczności z

¹⁸⁰ Szerzej o migracji w warunkach maramureskich piszę nieco nico niżej.

Maramureszu. W nowych, obcych środowiskach społecznych Francji, Hiszpanii, Portugalii i innych krajów Unii Europejskiej, Ukraińcy wyjeżdżający z Maramureszu często określają się mianem Rumunów, przypisując sobie w ten sposób tożsamość państwową, a nie etniczną. Zdarzają się także przypadki osób, które w instrumentalny sposób wykorzystują swoje ukraińskie pochodzenie i rumuńskie zakorzenienie. Jeden z moich rozmówców podkreślał, że w swoich doświadczeniach związanych z pracą w państwach Unii Europejskiej często "lawirował" między rumuńską i ukraińską identyfikacją.

Kiedy odnosiłem wrażenie, że jak powiem, że jestem Rumunem to skojarzą mnie z Cyganami, to mówiłem, że jestem Ukrainiec. Czasem jednak Ukraińców też kojarzyli źle z bandytami i mafią, dlatego też bezpiecznie było mówić, że jestem Czechem czy Chorwatem. Słowiańska mowa podobna, a tak i tak się nikt nie poznał.[Marius 15.04.10]

Podsumowując, niejednoznaczność (auto)identyfikacji ukraińskich mieszkańców Maramureszu bardzo silnie uwarunkowana jest zmiennymi sytuacjami i kontekstami społecznymi. Jednostki deklarujące swoją "ukraińskość" w pewnych okolicznościach wspominają swą "ruskość", by znów w innych realiach podkreślić swoją "rumuńskość". Zarówno za określeniami "Ukrainiec" jak i "Ruski" stoi cały zasób ideologicznych narracji i poglądów przypisujący grupom używającym obu etnonimów odrębne cechy etniczne. Twierdzą jednak, że lokalne użycia obu określeń są dalekie od zideologizowanych praktyk elit etnicznych. W ten sposób tamtejsi mieszkańcy są "Ukraińcami", gdyż "ktoś" od jakiego czasu zaczął ich tak nazywać i określenie to w pewnym stopniu wrosło już w powszechne użycie. Są też "Ruskimi", gdyż takie samookreślenie jest jeszcze ciągle zakorzenione w przeszłości grupy i nierzadko nadal funkcjonuje w intymnych sferach powszedniego życia. Mimo występowania obu identyfikacji w kontekstach codzienności uważam, że ich zasięg wyobrazeniowy nie wykracza poza lokalne środowisko i budowany jest w zderzeniu i konfrontacji z odmiennymi kulturowo i językowo sąsiadami, zarówno z Rumunami i Węgrami, jak i Ukraińcami żyjącymi w "ideologicznej" ojczyźnie. Twierdzą również, że lokalny "Ruski" i "Ukrainiec" nie powinien być utożsamiany w bezkrytyczny i synonimiczny sposób z "Rusinem" spod znaku ideologów narodu Karpatorusińskiego

czy "Ukraińcem" spod znaku ukraińskiej idei narodowej. Uważam, że lokalne użycie obu kategorii jest dalekie od ich unarodowionych wersji wpisanych w nacjonalizm ukraiński i rusiński, głoszonych i narzucanych przez działaczy obu środowisk elitarnych.

2. Rzeczywistość językowa

Historia rozwoju nacjonalizmów w Europie Środkowo-Wschodniej pokazuje w sposób wyraźny jak ważne znaczenie w ewolucji narodowych idei zajmował język. Na kartach prezentowanej pracy kwestie języka pojawiały się już w poprzednich rozdziałach. Po raz pierwszy, gdy starałem się pokazać wagę lingwistycznych dyskusji w narracjach ideologów ukraińskich i karpatorusińskich, a drugi raz aspekty językowe pojawiły się w części przedstawiającej działania ukraińskich liderów, których zmagania w znacznej mierze koncentrują się na próbach upowszechniania i podtrzymywania standardu języka ukraińskiego. Dla pełniejszego przedstawienia językowej rzeczywistości ukraińskich społeczności z Maramureszu konieczne, jak sądzę, jest ukazanie powszednich praktyk językowych "zwykłych" mieszkańców badanych miejscowości.

Skupienie mojej uwagi na kwestiach języka w życiu codziennym podyktowane było także względami, o których pisałem w rozdziale pierwszym. Przypomnę w tym miejscu, że znany i używany przeze mnie w trakcie badań standard języka ukraińskiego stał się elementem, który w zasadniczy sposób wytyczył główne kierunki prowadzonej obserwacji. Doświadczenia i obserwacje lingwistyczne zadecydowały w głównej mierze o moim sposobie postrzegania interesujących mnie społeczności, a używany przeze mnie standard ukraińskiego stał się elementem kluczowym w prowadzonych badaniach, stając się nierzadko swoistego rodzaju katalizatorem społecznych interakcji.

Na podstawie poczynionych obserwacji uważam, że w interesujących mnie społecznościach "zwykli" mieszkańcy funkcjonują w pewnym sensie w trójjęzycznej rzeczywistości, w której przewijają się język lokalny, ukraiński i rumuński. Oczywiście, jak pokazuję niżej, ich partycypacja w każdym z nich nie jest równa i odnosi się do danych sfer codziennej aktywności. Używanie danego języka jest także zróżnicowane pod względem wieku, młodzi lepiej funkcjonują w języku rumuńskim, a najstarsi mają z nim problem. Użycie danego języka uwarunkowane jest również kontekstem językowych interakcji, do których dochodzi w życiu codziennym. Prezentując moją interpretację omawianych zjawisk postaram się naświetlić społeczne uwarunkowania

nauki i korzystania z danego języka. Sądzę również, że z zaobserwowanej sytuacji językowej w Maramureszu wyłania się pewnego rodzaju lingwistyczna "hierarchia" ukazująca znaczenie i ważność danego języka.

W swojej analizie rozróżniając używanie przez interesujące społeczności trzech etnolektów zasadniczo odróżniam się od badaczy ukraińskich, którzy pisząc o mniejszości ukraińskiej z Maramureszu wyróżniają jedynie język ukraiński i rumuński (Зап 2008, 2013, Горват 2013, Куреляк 2001, 2012). W prezentowanym omówieniu interesującego mnie aspektu tożsamości ukraińskiej społeczności piszę o języku *ruskim*, ukraińskim i rumuńskim. Użyte przeze mnie rozróżnienie uwarunkowane jest perspektywą *emic* obecną w badanej społeczności. Przystępując do terenowych eksploracji zakładałem, zgodnie z informacjami zawartymi w dostępnych źródłach, że miejscowe społeczności z Maramureszu posługują się językiem ukraińskim. Dopiero bezpośrednie doświadczenia i narracje moich rozmówcy doprowadziły do weryfikacji wcześniejszych założeń. To właśnie moi informatorzy najczęściej w sposób bardzo wyraźny podkreślali, że używana przez nich na co dzień mowa, określana przez nich często mianem *ruskiej*, różni się znacznie od języka ukraińskiego.

Piszę o trójjęzyczności także dlatego, iż uważam, że przyjęta i konsekwentnie stosowana przez ukraińskich badaczy konstrukcja myślowa według, której lokalna mowa jest określana mianem dialektu języka ukraińskiego i tym samym jest z nim utożsamiana, w znacznym stopniu wpływa na "spłaszczenie" i "zaciemnienie" lokalnej rzeczywistości językowej. Sądzę, że stosowanie binarnego podziału na język ukraiński i rumuński w pewnym sensie fałszuje lokalne wymiary językowego życia tamtejszej społeczności i nie dopuszcza do głosu miejscowych sposobów lingwistycznych kategoryzacji, które w codziennych praktykach mają społeczne znaczenia i zastosowania. Co prawda podział przyjęty przez ukraińskie środowiska naukowe "potwierdzają" zarówno państwowe statystyki¹⁸¹ jak i część językoznawczych badań (zob. rozdział III), niemniej jednak spisy powszechne, o czym pisałem już nieco wyżej, mają to do siebie, że nie są w stanie zarejestrować i nazwać lokalnych niuansów (Ardener 1992, Herzfeld 2007), które z kolei można uchwycić w trakcie badań etnograficznych. Pamiętać należy, że ukraińskocentryczne interpretacje językoznawcze

¹⁸¹ Według rumuńskiego spisu ludności z 2002 98,23% osób deklarujących swą ukraińskość uważa za swój język ojczysty język ukraiński (Горват 2013: 590).

są tylko jednym z możliwych spojrzeń na językową różnorodność w Maramureszu (por. Марочій 2004).

Warto jeszcze podkreślić za Bilaniuk (2005: 2), że sytuacje, w których ludzie opowiadając o języku używanym przez siebie zaczynają mówić i podkreślać, że jest "mieszany" lub "czysty" wskazują, że język jest przestrzenią ideologicznej walki, miejscem społecznych wartości. Sądzę, że pojawiające się w terenie wypowiedzi moich rozmówców podkreślające, że *my tu mówimy po ukraińsku, ale takim innym..., ukraińsku, ale nie takim czystym..., nasza mowa to taka "corcitură"*¹⁸² oraz deklarowanie ukraińskości przy okazji spisów powszechnych wskazuje na pewnego rodzaju "kulturową poprawność" związaną z trwającym, choć w ograniczonym stopniu jak pokazuję poniżej, procesem ukrainizacji próbującym zawłaszczyć lokalne wymiary tożsamości językowej na rzecz standardu języka ukraińskiego. Pamiętać też należy, że prowadzony pod sztandarem ochrony mniejszości narodowej projekt ukrainizacji w społecznościach Maramureszu przy skutecznym wdrożeniu w życie mógłby doprowadzić do językowej homogenizacji i utraty lokalnego "kolorytu" językowego.

2.1 Mowa lokalna - "ruski"

Swą analizę językowego oblicza lokalnych ukraińskich społeczności z Maramureszu chciałbym rozpocząć od przyglądnięcia się etnolektowi ciągle, w mojej ocenie, dominującemu w tamtejszej rzeczywistości, a mianowicie mowie lokalnej, dla której używam określenia języka *ruskiego*. W swoim wywodzie posługuję się określeniem *ruski*, ponieważ jest to pojęcie, które moi rozmówcy używali najczęściej w stosunku do własnej mowy. Pojawiało się on zarówno w rozbudowanych narracjach jak i spontanicznych deklaracjach i stwierdzeniach. Muszę zaznaczyć, że jest to tylko jedno z trzech sposobów mówienia przez miejscowych o używanym przez nich języku. Prócz *ruskiego* moi rozmówcy stosowali także określenie w postaci rumuńskiego słowa "corcitură" lub stwierdzeń będących jego rozwinięciem i mówiących o *ukraińskim, ale takim pomieszany, nieczystym*. Za tego typu sposobem narracji skrywało się przeświadczenie moich rozmówców o mieszaninie języków ukraińskiego, rosyjskiego,

¹⁸² Corcitură w języku rumuńskim ma dwa znaczenia. Może oznaczać *mieszanka* i w tym znaczeniu ma konotacje negatywną, a także używa się w je w neutralnym znaczeniu na *coś nieokreślonego, mieszankę*.

ruskiego i *wołoskiego* (rumuńskiego) tworzącego używany przez nich etnolekt. Wszystkie te określenia dotyczyły jednak tego samego aspektu ich codzienności, to znaczy ich mowy miejscowej, używanej w codziennych rodzinno-sąsiedzkich interakcjach. Przyjęte przeze mnie określenie *ruski* stosuję również po to, aby wyraźnie podkreślić funkcjonującą w lokalnym wyobrażeniu różnicę między miejscowym językiem, a standardem języka ukraińskiego.

Wielokrotnie w trakcie badań miałem sposobność słyszeć wypowiedzi w rodzaju *my tu mówimy po rusku*, sędzę jednak, że sama kategoria *ruski* ma charakter niejednoznaczny a to z kilku przyczyn. Po pierwsze, określenie *ruska* moi rozmówcy stosowali wobec swojej mowy zarówno mieszkańcy doliny rzeki Ruscovej jak i rozmówcy z innych ukraińskich miejscowości w Maramureszu. Jednocześnie jednak "zwykli" mieszkańcy, podobnie jak liderzy, sygnalizowali w czasie swoich wypowiedzi, że w poszczególnych wioskach używane lokalnie mowy odróżniają się nieco od siebie. Różnice według ich przekonań, są na tyle wyraźne, że na podstawie tego w jaki sposób dana osoba mówi, jakich używa słów lub jak akcentuje wyrazy, można określić miejsce jego pochodzenia, lub przynajmniej poznać *czy on od nas*. Po drugie, w pewnych sytuacjach kategoria ta odnosiła się nie tylko do lokalnej mowy, ale miała zastosowanie także do języka używanego w sferze religijnej. *Ruskiego* używali podczas zgromadzeń modlitewnych wierni w zborach Chrześcijan Dnia Siódmego w Remeti oraz Zielonoświątkowców w Repedea¹⁸³. Praktykowanie *ruskiego* przez prowadzących modlitwy, głoszących kazania czy intonujących pieśni wydawały mi się zachowaniem stosunkowo "normalnym", "naturalnym", nieodbiegających od religijnych praktyk w danej wspólnocie. Warte podkreślenia jest jednak to, że *ruskie* pieśni czy *ruskie* egzemplarze Pisma Świętego różniły się od współczesnego zapisu standardu języka ukraińskiego. Rozróżnienie *ruski* versus ukraiński sygnalizował wyraźnie jeden z starszych członków wspólnoty Chrześcijan Dnia Siódmego.

Zazwyczaj czytam Pismo po rusku. Czasem kiedy nie mogę czegoś zrozumieć sięgam po rumuńską wersję. Praktycznie nigdy nie czytam Biblii po ukraińsku, choć mam ją na półce, ponieważ wiele słów i

¹⁸³ Niewątpliwie na używanie *ruskiego* w czasie tych spotkań miała, przynajmniej częściowy, wpływ także moja obecność i bardzo ograniczona znajomość języka rumuńskiego (zob. Wprowadzenie).

zwrotów jest dla mnie nie zrozumiałych. My modlimy się po rusku i rumuńsku, ale nie po ukraińsku. [p. Stefan, 05.10.10]

Określenie *ruski* w stosunku do lokalnie używanej mowy ma nie tylko cechy autoidentyfikacyjne, ale funkcjonuje także w aktach utożsamiania przez grupy zewnętrzne. Kilku moich rozmówców przytaczało własne doświadczenia związane z emigracją i kontaktem w krajach wyjazdów z Ukraińcami z Ukrainy. Według ich relacji rodacy z "ideologicznej" ojczyzny słysząc jak mówią mieszkańcy rodem z Maramureszu twierdzili, że *my nie mówimy po ukraińsku, ale po rusku*.

W próbach doprecyzowania znaczenia kategorii *ruski* pewną konsternację budziły stwierdzenia moich rozmówców kierowane pod moim adresem w rodzaju *dobrze mówisz po rusku*, mimo iż do rozmów używałem znanego mi ukraińskiego. W mojej ocenie potwierdza to tylko niejednoznaczność omawianej kategorii.

Nie odnotowałem natomiast w trakcie badań poglądu bardzo często obecnego w narracjach ukraińskich badaczy, który jednoznacznie utożsamia *ruskość* z obszaru Karpat Wschodnich z *ukraińskością* i traktuje oba określenia synonimicznie, zaznaczając historyczność pierwszego pojęcia. Owszem obecne były w wypowiedziach wspomniane stwierdzenia w rodzaju *u nas mówi się po ukraińsku, ale tak po rusku, trochę słów po ukraińsku, trochę po rosyjsku i jeszcze po wołosku (w języku rumuńskim - T.K.)*. *Taki nasz język pomieszany*, ale w mojej opinii potwierdzają one tylko fakt nieprzystawalność kategorii naukowych - "ukraiński" i "rusiński" w stosunku do obserwowanej rzeczywistości społecznej w Maramureszu.

Godne zaznaczenia jest także to, że w trakcie badań nie zauważyłem, aby wśród lokalnych społeczności funkcjonowała interpretacja pojęcia *ruskości* obecna w dyskursie środowisk Karpatorusińskich głosząca pogląd o rusińskiej wspólnotie żyjącej na obszarze Karpat Wschodnich. Uważam, że kategorię *ruski* można potraktować jako synonim lokalności, tutejszości i swojskości. Zwykli mieszkańcy nie włączali do *ruskości* mieszkańców pobliskiej Ukrainy, a określeniem tym wręcz podkreślali swoją odmienność w stosunku do nich.

Wyobrażenia mieszkańców Maramureszu o ich odmienności językowej od Ukraińców konstruowane były nierzadko w oparciu o własne doświadczenia w tej płaszczyźnie. Jako przykład mogę podać opowieść pani Kateryny i jej koleżanki Adeli.

Obie wracając pamięcią do okresu swych studiów na Ukrainie w latach 90-tych¹⁸⁴ wspominały, że przed rozpoczęciem właściwej nauki musiały zaliczyć *rok wyrównawczy*, polegające w głównej mierze na nauce języka ukraińskiego.

Gdy zaczęliśmy studia na Ukrainie, to musieliśmy pierwszy rok poświęcić nauce ukraińskiego. To jak mówimy tutaj i czego uczyliśmy się w szkole, nie wystarczyło do nauki i stąd był rok wyrównawczy. [p. Kateryna. 15.11.2010]

Ten początkowy rok nauki języka ukraińskiego według obu rozmówczyń był konieczny, gdyż na początku swojego pobytu na Ukrainie okazało się, że znajomość lokalnej mowy wyniesiona ze środowiska rodzinno -sąsiedzkiego była niewystarczająca nie tylko do studiów w języku ukraińskim, ale także generowała także problemy komunikacyjne w życiu codziennym.

Prowadząc badania miałem sposobność obserwować, że *ruski* jest ciągle jeszcze językiem dominującym w przestrzeni domowej, choć pewne sygnały mogą świadczyć o tym, że z czasem może zostać z niej wyparty przez język rumuński. Lokalna mowa była i ciągle jeszcze jest elementem "nabywanym" w wyniku procesu socjalizacji w środowisku rodzinno - sąsiedzkim. *Ruski* jest obecny przy przygodnych sąsiedzkich spotkaniach w przestrzeni domowej jak i wioskowej. Dominuje on również w życiu rodzinnym zarówno w powszednie dni jak i przy okazji rodzinnych uroczystości.

Używanie lokalnej mowy jest uwarunkowane pochodzeniem uczestników interakcji, co uwidacznia się wyraźnie w przypadku pojawienia się osoby spoza społeczności. Niejednokrotnie przemierzając się po wioskach napotykanne osoby nieznające mnie witały się ze mną po rumuńsku, a moja odpowiedź w języku ukraińskim najczęściej wywoływała u nich wyraźne zaskoczenie.

Ponieważ *ruski* jest językiem, który zaczyna być wypierany przez rumuński w pokoleniu dzieci i młodzieży, a równocześnie jest wyraźnie dominujący wśród osób w wieku 20+ mogę przypuszczać, że w przeszłości był on podstawowym językiem używanym w codziennej komunikacji w przestrzeni domowej i sąsiedzkiej.

¹⁸⁴ Obie rozmówczynie uczestniczyły w programie stypendialnym dla mniejszości ukraińskiej z Rumunii, o którym pisałem w poprzednim rozdziale.

Choć lokalna mowa, jak pokazuję to nieco niżej, w wielu aspektach jest ograniczona do przestrzeni rodzinno-sąsiedzkiej, to mimo wszystko posiada ona swoją "moc" asymilacyjną. Polega ona na tym, że w nierzadkich przypadkach osoby pochodzące spoza ukraińskiej społeczności, zarówno w sensie miejsca pochodzenia jak i w sensie etnicznym, żyjąc w lokalnej społeczności, na przykład wskutek wżenienia się w miejscową rodzinę, z czasem przyswajają sobie język grupy. Przypuszczam, że powszechna obecność *ruskiego* w miejscowym kontekście sprzyja jego nauce, a jego opanowanie staje się elementem adaptacji do nowego środowiska. W czasie badań zaobserwowałem, że *ruskim* władały osoby zarówno rumuńskiego jak i romskiego pochodzenia.

2.2 Język ukraiński

Nominalnym językiem lokalnych społeczności z Maramureszu według badaczy jak i danych spisów powszechnych jest język ukraiński. Jak pokazałem wyżej, obserwując rzeczywistość językową z poziomu obserwacji uczestniczącej i codziennych interakcji, można nabrać pewnej podejrzliwości do naukowych narracji i dojść do nieco odmiennych wniosków. Nie znaczy to jednak, że w tamtejszej przestrzeni społecznej standard języka ukraińskiego jest całkowicie nieobecny. Funkcjonowanie ukraińskiego związane jest jednak głównie z działaniem elit zabiegających o upowszechnianie i podtrzymywanie języka ukraińskiego. Jak już pisałem wcześniej, możliwości jego nauki gwarantują odpowiednie przepisy rumuńskiego prawodawstwa związanego z ochroną mniejszości etnicznych. Rumuńskie prawo zezwala na tworzenie szkół z językiem ukraińskim i wymaga, aby jedynie nauka języka rumuńskiego, historii i geografii odbywały się w języku państwowym. Kwestie związane z ukraińskim szkolnictwem omówiłem już w poprzednim rozdziale, w tym miejscu chciałbym jednak raz jeszcze przedstawić i podkreślić wyraźnie stosunek "zwykłych" mieszkańców do nauki standardu języka ukraińskiego.

Choć zdecydowana większość uczniów z Repedea i Remeți uczęszcza na zajęcia z języka ukraińskiego, to wśród rodziców często pojawiały się wypowiedzi podkreślające, że lekcje te traktowane są jako dodatkowe i niepotrzebne obciążenie dla ich dzieci. Nieprzydatność ukraińskiego ma się przejawiać głównie w tym, że jest on *nieużyteczny* i do niczego *nieprzydatny*. Dodatkowo w trakcie badań zaobserwowałem, że dzieci i młodzież ucząca się ukraińskiego w szkole nie potrafi go używać w sposób

czynny. Obrazują to trzy przykłady. Po pierwsze duża część młodych osób, z którymi miałem sposobność spotykać się i rozmawiać w terenie w początkach naszej znajomości, przejawiała bardzo duże opory w posługiwaniu się ukraińskim. Wielu młodych ludzi słysząc, że zwracam się do nich właśnie w tym języku próbowało przechodzić na rumuński lub z rzadka sprowadzało naszą rozmowę do minimum¹⁸⁵. Niektórzy z nich nie rozumiejąc mnie, rezygnowało z dalszej rozmowy.

Innym przykładem wskazującym na ograniczoność czynnego użyciu języka ukraińskiego przez młode pokolenie jest wypowiedź właścicielki domu, w którym mieszkałem w Repdea. Pani Kateryna żegnając się ze mną, tuż przed moim ostatnim powrotem do Polski, powiedziała nieskrępowanie: *Dobrze, że u nas mieszkałeś przez tyle dni. Dzięki temu nasza córka miała okazję nauczyć się ukraińskiego*. Wypowiedź goszczącej mnie przez tyle dni gospodyni była dla mnie zaskakująca. Owszem mieszkając z jej rodziną zauważałem, że w domowych interakcjach dominuje lokalna mowa, ale w kontaktach ze mną ona i jej mąż zawsze używali języka ukraińskiego. Moje zdziwienie było tym większe, że pani Kateryna była od kilku lat nauczycielką języka ukraińskiego w tamtejszej szkole. Uważam, że z przytoczonej wypowiedzi w wyraźny sposób przebija informacja, że standard języka ukraińskiego nie jest praktykowany w sferze domowej nawet w domach nauczycielskich (inteligentnych), a tym samym język propagowany przez liderów etnicznych nie zdołał wyprzeć *ruskiej* mowy z przestrzeni życia codziennego.

Ostatni z przykładów pochodzi z obserwacji z Rona de Sus. Jesienią 2010 roku umówiłem się na spotkanie z panem Petrom będącym ukraińskim poetą i działaczem UUR. Przed naszą rozmową zaprosił mnie wcześniej na prowadzoną przez siebie lekcję ukraińskiego. Na prośbę nauczyciela uczniowie, jak początkowo sądziłem, czytali wybrane utwory z podręcznika do języka ukraińskiego. Po chwili zdałem sobie sprawę, że zgromadzeni w klasie nie czytają, ale recytują kolejne wiersze i czytanki. Najbardziej dla mnie zaskakująca był jednak dalszy przebieg lekcji. Po "przečytaniu" utworów, klasa odśpiewała je, po czym pan Petro poprosił kilku wybranych uczniów o przybliżenie treści wskazanych utworów. Każdy z nich, mimo prezentowanej wcześniej

¹⁸⁵ Заг (2013:601) analizując znajomość języka ukraińskiego u młodego pokolenia z Maramureszu wspomina o *wstydzaniu się* używanego przez nich języka w trakcie badań. W moim przekonaniu zjawisko odnotowane przez ukraińskiego badacza potwierdza tylko, że młodzież zna ukraiński standard w bardzo ograniczonym zakresie nie pozwalającym na jego czynne użycie w mowie.

znajomości standardu języka ukraińskiego, opowiadając o danym fragmencie z podręcznika używał nie ukraińskiego, ale mowy lokalnej.

Sądzę, że przytoczone przykłady wskazują wyraźnie, że w lokalnym środowisku młodzi ludzie używają ukraińskiego standardu w ograniczonym wymiarze. Jego funkcjonowanie i znajomość ogranicza się w znacznej mierze do podręcznikowych "regulek" i posługiwania się nim w kontekście szkolnych lekcji. W innych okolicznościach posługiwanie się nim sprawia im olbrzymie problemy. Opisane sytuacje współgrają także z kilkoma wyraźnymi deklaracjami moich rozmówców podkreślających, że ukraiński standard jest dla nich w pewnym sensie językiem obcym. Wyobrażenie owej obcości skonstruowane jest w głównej mierze na doświadczanej różnicy między ukraińskim, a mową lokalną używaną na co dzień.

Obojętny stosunek do języka ukraińskiego jest zauważalny nie tylko u młodzieży i dzieci, ale także u pokolenia ich rodziców. Niektórzy z moich rozmówców powołując się na własne doświadczenia związane z nauką języka ukraińskiego twierdzili, że ich dzieciom nie jest on potrzebny.

Ukraiński nie jest mu do niczego potrzebny. Żeby coś mógł osiągnąć w życiu, musi znać rumuński i jeszcze jakiś język z zachodniej Europy. Z ukraińskiego nic nie ma. Moja żona kończyła liceum ukraińskie w Sighetu i nic dobrego z tego nie ma, dobrze, że mój biznes się układa. [p. Eugen, 18.11.10]

Ambiwalentne podejście do kwestii nauki języka ukraińskiego nie jest zjawiskiem nowym. Podobny stosunek deklarowały także osoby uczęszczające do szkół w latach reżimu Ceausescu. Mimo wzmożonej polityki asymilacyjnej ówczesnych władz Rumunii mniejszość ukraińska miała możliwość posyłania dzieci na zajęcia z języka ukraińskiego. Z relacji rozmówców wynikało jednak, że w latach 80-tych uczestnictwo w zajęciach z języka ukraińskiego było nieobligatoryjne i nie cieszyło się zainteresowaniem uczniów i rodziców.

Nikom z nas nie chciało się go uczyć. Chciałam to szłam na lekcje, nie chciałam to nie szłam. Od strony rodziców nie było żadnego przymusu. [p. Kateryna, 09.10.2010]

Przytoczone słowa wskazują w moim przekonaniu na to, że standard języka ukraińskiego w przeszłości nie był elementem osadzonym w kulturze lokalnej społeczności. Starania środowiska elitarnego, najprawdopodobniej zapoczątkowanego po II wojnie światowej, mające na celu unarodowienie miejscowej ludności, nie zdołały wykorzenić i zastąpić lokalnej identyfikacji ukraińską tożsamością narodową. Proces ten w mojej ocenie nie został zakończony i w dalszym ciągu wymaga od elit pracy nad projekt ukraïnizacji.

Jak już pisałem wcześniej na co dzień ludność używa powszechnie języka *ruskiego* lub rumuńskiego. Ze standardem ukraińskiego ludność styka się jedynie w określonych kontekstach. Pierwsze okoliczności posługiwania się językiem ukraińskim związane są ze wspomnianym już ukraińskojęzycznym szkolnictwem. W tej sferze jednak kontakt z językiem "ojczystym" ogranicza się głównie do najmłodszego pokolenia dzieci i młodzieży oraz ich nauczycieli. Drugą sposobność obcowania ze standardem mowy "ojczystej" stwarza aktywne uczestnictwo w życiu religijnym w cerkwiach prawosławnych i grekokatolickich. Pamiętać jednak należy, że nie wszyscy mieszkańcy ukraińskich wiosek przynależą do obu konfesji¹⁸⁶, a tym samym "zasięg" praktykowania ukraińskiego jest w pewnym stopniu ograniczony. Kapłani obu wyznań w trakcie sprawowanych liturgii i nabożeństw używają głównie, choć nie tylko, języka ukraińskiego. Jest to jednak sytuacja stosunkowo "świeża", gdyż język ukraiński zaczęto wykorzystywać w świątyniach dopiero w latach 90-tych. Wcześniej w trakcie modlitw powszechnie używano języka cerkiewnosłowiańskiego. Warte podkreślenia jest także to, że w czasie nabożeństw wykorzystuje się często także język rumuński, a wśród grekokatolików pojawia się także język węgierski. Używanie rumuńskiego bywa uwarunkowane na przykład obecnością większej grupy Rumunów biorących udział w sprawowanych obrzędach. Mimo oficjalnych statystyk wykazujących znajomość ukraińskiego wśród lokalnych społeczności moi rozmówcy z Repedea sygnalizowali, że język ukraiński używany przez kapłanów w świątyniach nie jest językiem w pełni zrozumiałym dla wiernych, zwłaszcza tych z najstarszego pokolenia.

¹⁸⁶ Według spisu z 2002 roku 27776 (81,6%) maramureskich Ukraińców zadeklarowało się jako prawosławni, 3524 osób (10%) przynależało do Kościoła Zielonoświątkowców, 767 osób do Adwentystów Dnia Siódmego, 658 osób tworzyło grupę grekokatolików, a pozostali członkowie ukraińskich społeczności przynależeli do mniej licznych wspólnot: rzymskich katolików, baptystów, świadków Jehowy, reformatów (Зан 2013: 598).

Ksiądz czyta i modli się po ukraińsku, ale najstarsi nie wszystko rozumieją. To nie jest ten język, który używamy. Tam jest pełno słów, których nie znamy. [p. Anuca, 13.10.2010]

Kolejną okazję obcowania z językiem ukraińskim kreowana jest przez aktywność UUR związaną z działalnością wydawniczą. Jak jednak podkreślałem w poprzednim rozdziale wydawane przez ukraińską organizację czasopisma i książki nie budzą zainteresowania "zwykłych" mieszkańców, a tym samym zakres oddziaływania pracy liderów w tej płaszczyźnie na lokalne społeczności jest znikomy.

Część ukraińskich mieszkańców z Maramureszu ma również sposobność kontaktu z językiem "ideologicznej" ojczyzny poprzez ukraińskie kanały telewizyjne. Dotyczy to jednak jedynie tych rodzin, które posiadają odbiorniki telewizyjne i korzystający z usług lokalnych dostawców telewizji kablowej lub telewizji satelitarnej. Dostęp do ukraińskojęzycznych kanałów nie jest jednak równoznaczny z korzystaniem z tej możliwości. Na podstawie moich obserwacji mogę stwierdzić, że członkowie społeczności nie są zainteresowani programami nadawanymi z Dniepru. Przykładem obrazującym moje spostrzeżenia są obie rodziny, u których zatrzymałem się w czasie badań w Repedei i Remeți. W trakcie mojego pomieszkiwania u nich kanały ukraińskojęzyczne pojawiały się na ekranach ich telewizorów jedynie okazjonalnie i głównie za sprawą mojej obecności. Czasem gdy tylko pojawiałem się w pokoju z telewizorem osoba oglądająca do tej pory kanał rumuński przełączała na program ukraiński. W czasie pobytu zauważyłem również, że lokalne bary, w których można było obejrzeć ukraińskie programy emitowały głównie rumuńskojęzyczne kanały. Osoby, z którymi poruszałem w trakcie rozmów zagadnienia związane z ukraińską telewizją, podkreślały głównie, że tamtejsze programy telewizyjne przekazują informacje ciekawe dla osób mieszkających na Ukrainie, a nie dla nich żyjących w Rumunii. Inne głosy wskazywały również, że język używany w programach z *Kijowa* jest dla nich najczęściej w znacznym stopniu niezrozumiały, przez co *nikt nie jest nimi zainteresowany*.

2.3 Język rumuński

Trzecim językiem dość powszechnie obecnym w codzienności ukraińskich mieszkańców z Maramureszu jest język rumuński. Jego obecność i społeczne praktykowanie zaznacza się w kilku sferach. Przede wszystkim rumuński jest językiem dostępu do tak zwanej kultury masowej związanej z mediami: telewizją, radiem, Internetem czy muzyką popularną. W tej płaszczyźnie wyraźnie pozostawia on w "tyle" język ukraiński. Rumuński jest nie tylko językiem programów telewizyjnych, o czym pisałem powyżej, ale obok angielskiego, jest także podstawowym językiem muzyki słuchanej przez mieszkańców obu miejscowości. Rumuńskojęzyczna muzyka popularna można usłyszeć w wiejskich sklepach, barach, autach, a także w internetowym Radio Repedea obsługiwanym przez młodzież z tej miejscowości. Co więcej, kilka rozmów z młodymi mieszkańcami obu miejscowości wskazywało także, że współczesna ukraińska scena muzyczna jest w tamtejszym środowisku w ogóle nieznana i nie wzbudza zainteresowania.

Język państwowy zdominował także sferę Internetu. Obserwując przez ponad dwa lata na popularnym portalu społecznościowym jakim jest Facebook dwie grupy Remeți i Ucrainenii din Maramures, skupiające w głównej mierze osoby pochodzące z ukraińskich miejscowości z Maramureszu, zauważyłem, że zdecydowana większość informacji i wpisów umieszczanych przez członków obu internetowych grup zapisywana jest w języku rumuńskim. Jedynie pojedynczy członkowie wirtualnych grup zamieszczają informacje i odnośniki lub komentują "zawieszane" posty w języku ukraińskim; tym samym stwierdzam, że język rumuński jest dominującym.

Przyglądając się kontekstom poznawania i nauki języka rumuńskiego przez członków badanej grupy mogłem zauważyć pewną korelację między znajomością języka państwowego, a wiekiem moich rozmówców. Na tej podstawie mogę stwierdzić, że znajomość języka rumuńskiego wśród osoby z najstarszego pokolenia 70+ często bywa dość ograniczona. Deficyty języka rumuńskiego dotyczą zwłaszcza kobiet. Ma to związek z obowiązującymi w przeszłości wzorcami społecznymi, które wpływały na mniejszą mobilność kobiet. To one pozostawały najczęściej w rodzinnych miejscowościach zajmując się domem i gospodarką¹⁸⁷ i tym samym partycypując głównie w języku lokalnym. Ograniczenia w znajomości języka rumuńskiego są na tyle wyraźne, że osoby z tej grupy wiekowej w pewnych sytuacjach społecznych potrzebują asysty "tłumaczy". Z opowieści moich rozmówców wynikało, że okoliczności te

¹⁸⁷ O minionych wzorcach związanych z mobilnością piszę szerzej w fragmencie poświęconym migracji.

związane są najczęściej z wizytami w mieście i koniecznością załatwiania spraw w urzędach administracji państwowej, bankach czy sądach. Słaba znajomość rumuńskiego wśród osób z najstarszego pokolenia daje znać też o sobie w czasie nabożeństw religijnych, gdy księża lub prowadzący modlitwy w zborach protestanckich używają języka rumuńskiego.

Młodsze od wspomnianego pokolenia (25-70) język rumuński opanowały za sprawą edukacji, gdyż był to główny język nauczania zarówno w czasach socjalizmu jak i po rewolucji 1989 roku. Często idąc do szkoły, osoby te nie znały jeszcze języka rumuńskiego i dopiero ich partycypacja w państwowym systemie edukacji ukształtowało w nich znajomość języka państwowego. Dla osób w tym wieku rumuński obok lokalnej mowy - *ruskiego* jest językiem niemal równie często używanym, choć w innych kontekstach.

Wzorce związane z przyswajaniem rumuńskiego w ostatnich latach zaczęły ulegać jednak pewnym zmianom. Przyglądając się praktykom językowym, miałem sposobność zauważyć, że rodzice najmłodszego pokolenia zaczynają przykładac dużą wagę do znajomości języka rumuńskiego wśród swoich pociech. W niektórych sytuacjach rodzice podkreślali, że w kontaktach z dziećmi używają głównie języka rumuńskiego, a swoje praktyki tłumaczą tym, że biegła znajomość języka państwowego jest jednym z ważniejszych elementów decydującym o przyszłości ich dzieci. W przekonaniu moich rozmówców ich dzieci bez znajomości języka rumuńskiego nie będą mogły w przyszłości zdobyć *dobrej* pracy czy dostać się na studia. Co ciekawe, rumuńskojęzyczne praktyki zaobserwowałem także w rodzinach, których członkowie w czasie różnych rozmów i naszych spotkań deklarowali, że *u nas w domu mówi się tylko po ukraińsku*. Dodatkowo, zarejestrowane zachowania dotyczyły osób związanych z działalnością UUR lub związanych z nauczaniem języka ukraińskiego w miejscowych szkołach.

Oczywiście ciągle jeszcze w terenie spotykałem rodziny, w których dzieci poznawały rumuński dopiero z początkiem edukacji szkolnej, co pośrednio wskazuje moim zdaniem, na pojawienie się stosunkowo od niedawna nowych wzorców skłaniających rodziców do nauki rumuńskiego od najmłodszych lat. Niewykluczone jednak, że z biegiem czasu opisana praktyka upowszechni się.

Jak już wspominałem wyżej w społecznej przestrzeni życia codziennego dominuje jeszcze ciągle język lokalny. Niemniej jednak nawet w przestrzeni rodzinno-

sąsiedzkiej, gdy w społecznych interakcjach pojawiają się Rumuni, jej uczestnicy przechodzą na język państwowy. Niejednokrotnie brałem udział w spotkaniach towarzyskich lub innych wydarzeniach, na przykład religijnych, w których obecność osób rumuńskiego pochodzenia silnie determinowała używany w czasie rozmów język. Nawet w sytuacjach, gdy wśród kilkunastu zebranych pojawiała się tylko jedna osoba rumuńskojęzyczna to jej obecność w konsekwencji warunkowała przejście pozostałych uczestników spotkania czy uroczystości na język państwowy. Tego typu zachowanie moi rozmówcy tłumaczyli chęcią uszanowania osoby nierozumiejącej języka lokalnego. Nie do końca przekonuje mnie tego typu argumentacja, gdyż moja obecność, osoby znającej rumuński w bardzo ograniczonym stopniu, nie determinowała nieużywania go w czasie niektórych spotkań. Nie jestem w stanie jednoznacznie zinterpretować tego typu zachowań, sądzę jednak, że mogą być one powiązane z odmiennym statusem języka lokalnego i rumuńskiego.

Ważność rumuńskiego daje się także zaobserwować w warunkach migracyjnych. Wielu z moich rozmówców, z którymi poruszałem tematy związane z wyjazdami zagranicznymi, w swoich opowieściach wspominało o ich językowym funkcjonowaniu w kontekście migracyjnym. W sytuacji wyjazdowej wyraźnie daje znać o sobie waga statusu języka kraju pochodzenia migrantów z Maramureszu, zwłaszcza w praktykach związanych z wychowaniem dzieci przebywających z rodzicami poza Rumunią. Często najmłodszy migranci opanowują jedynie języki rumuński i kraju przebywania. W zarejestrowanych przeze mnie przypadkach rodzice nie podejmowali się nauczania lokalnego języka twierdząc, że nie jest im on do niczego potrzebny na emigracji. Naukę rumuńskiego argumentowali natomiast tym, że język państwowy będzie im zawsze przydatny po powrocie do Rumunii. W ten sposób dzieci i młodzież wychowywane za granicą, w rodzinach pochodzących z ukraińskich środowisk z Maramureszu często nie przyswajają znajomości języka domowego swych dziadków i rodziców. Nierzadko miałem okazję słyszeć wypowiedzi w rodzaju:

Dany jak wrócił z rodzicami z Niemiec, niemal w ogóle nie mówił po naszymu, a tylko po niemiecku [p. Gabi, 24.05.10]

czy

A wnuki czy w Hiszpanii czy we Włoszech nie znają ruskiego. Jak dzwonią do mnie to rozmawiamy po rumuńsku. Ta nasza mowa nie jest im tam potrzebna, więc ich rodzice nie uczą. [p. Bianka, 29.09.10]

Wychowywanie dzieci w warunkach migracyjnych w pewnym sensie stawia migrantów przed koniecznością wyboru języka, którego będą uczyć swoje dziecko. Zarejestrowane przeze mnie przykłady wskazują, że zazwyczaj decydują się oni na wychowanie potomstwa w języku rumuńskim. Sądzę, że dokonywany przez nich wybór wskazuje tym samym na wyższy oraz ważniejszy status i przydatność języka rumuńskiego w porównaniu do lokalnej mowy. Jednocześnie opisywany fenomen wskazuje moim zdaniem na to, że język *ruski* jest bardzo mocno związany z lokalnym kontekstem i tylko w nim funkcjonuje, natomiast poza nim traci on na znaczeniu. Jego waga w miejscowym środowisku nie jest uwarunkowana jakąkolwiek ideologią podkreślającą jego znaczenie i wartość. Znaczenie *ruskiego* w tamtejszej rzeczywistości społecznej zdeterminowane jest zakorzenieniem w lokalnej kulturze związanej z perspektywą długiego trwania, a sam język przekazywany jest poprzez procesy transmisji między pokoleniowej i związanej z nią socjalizacji. W kontekście migracyjnym "utrata" lokalnej mowy na rzecz rumuńskiego nie stanowi dla osób pochodzących z Maramureszu jakiegokolwiek problemu. Dostrzegają go jednak jedynie nieliczne osoby związane z środowiskiem liderów, upatrując w nim pewnego zagrożenia *utarty naszego języka*.

Rumuński jest także podstawowym językiem w wymiarze, który określiłbym mianem "profesjonalnego". Prowadząc badania miałem okazję wielokrotnie obserwować społeczne interakcje w płaszczyźnie zawodowej. Zarejestrowane przeze mnie rozmowy tej materii w szkołach między nauczycielami, w urzędach między pracownikami administracji i petentami, a także między osobami współpracującymi w ramach działań Stowarzyszenia Iwan Krewan odbywały się bardzo często w języku rumuńskim. Obserwując jedną z narad w siedzibie wspomnianego stowarzyszenia wyraźnie zarejestrowałem dominację języka rumuńskiego w prowadzonych rozmowach. Dopytując później wspomnianego już wcześniej Mykoły, współtwórcy tej organizacji, usłyszałem, że wraz z przyjaciółmi nie są w stanie rozmawiać o projektach używając lokalnego języka, gdyż ich język nie ma odpowiedniego zasobu słów. Innym razem podkreślał, że także rozmowy ze mną na temat działalności jego organizacji

prowadzone siłą rzeczy mieszanką języka lokalnego i ukraińskiego sprawiają mu pewnego rodzaju problem i chętniej prowadziłby je po rumuńsku.

My nie znamy takich wyrażen po ukraińsku. Rozmowa z tobą nie przychodzi mi tak swobodnie. W naszej mowie nie mamy różnych profesjonalnych określeń, które znamy po rumuńsku. [p. Mykoła]

Podobnie wyrażał się również wójt Remeți podkreślając, że chętniej rozmawiałby ze mną po rumuńsku, bo ukraińskiego nie zna aż tak dobrze.

Mimo prawnych możliwości ukraiński nie sprawdza się jako język używany w płaszczycie administracyjnej. Wójt Remeți zaznaczał, że lokalni mieszkańcy mimo praw gwarantowanych przez rumuńskie przepisy chroniące mniejszości etniczne, nigdy nie zwracają się do lokalnej administracji z prośbą o tłumaczenia pism urzędowych czy lokalnych uchwał na język ukraiński.

Język rumuński jest także językiem dominującym w publikacjach o charakterze naukowym i popularnonaukowym. Co ciekawe, także lokalni działacze ukraińscy decydują się na publikowanie lokalnych monografii w języku rumuńskim (np. Beuca, Zebreniuc 2007, Bout 2010), bo *musimy pisać po rumuńsku, bo inaczej nikt nie będzie nas czytał*.

Sądzę, że zaobserwowane i przytoczone sytuacje wskazują wyraźnie na to, że w sferze "profesjonalnej" rumuński jest językiem daleko bardziej przydatnym niż mowa lokalna czy częściowo wyuczony w szkołach standard ukraińskiego. Inaczej mówiąc, rumuński jest językiem praktycznie użytecznym w sferach związanych z pracą, działalnością gospodarczą, nauką i innego rodzaju, pozostawiając dla lokalnego *ruskiego*, sferę relacji rodzinnych i sąsiedzkich.

Podsumowując, w językowych praktykach ukraińskiej społeczności z Maramureszu obecne są trzy języki. Pierwszy lokalny, bardzo często określany przez jego użytkowników mianem *ruskiego*, a także ukraiński i rumuński. Obecność każdego z nich w tamtejszym kontekście uwarunkowana jest innymi czynnikami. Występowanie *ruskiego* związane jest z perspektywą długiego trwania i w pewnym sensie jest on obecny w tej społeczności od "zawsze", a podtrzymywanie go związane jest ściśle z procesami transmisji międzypokoleniowej i socjalizacji. Pojawienie się standardu ukraińskiego w Maramureszu związane było natomiast z upowszechnianiem się

ukraińskich idei narodowych na tym obszarze, czego należałoby upatrywać najwcześniej końcem XIX wieku, a najpóźniej po II wojnie światowej¹⁸⁸. Jego funkcjonowanie w społecznych praktykach jest jednak mocno ograniczone na rzecz lokalnej mowy i języka państwowego. Rumuński jest dominującym językiem w szkolnictwie, mediach, ale także jest językiem załatwiania urzędowych spraw czy interakcji w płaszczyźnie zawodowej i profesjonalnej.

Jeśli miałbym pokusić się o skonstruowanie wykresu ukazującego hierarchię statusów społecznych używanych języków przez "zwykłych" mieszkańców w życiu codziennym, to jego najmniej ważną częścią byłby, w mojej ocenie, standard języka ukraińskiego. Mimo przypisywania mu ogromnego znaczenia przez ukraińskie elity związane z UUR i powszechny dostęp do jego nauczania ukraiński, jak pokazałem wyżej, funkcjonuje on w bardzo ograniczonym zakresie i nie zauważyłem, aby "przeciętni" mieszkańcy ukraińskich społeczności przykładali do niego wagę lub nadawali mu jakieś specjalne znaczenie. Owszem w ramach spisów narodowych mieszkańcy deklarują swoją ukraińszczyznę, ale przyglądając się codziennym praktykom i przysłuchując spontanicznym deklaracjom moich rozmówców, dochodzę do wniosku, że oni sami nie utożsamiają używanego na co dzień języka z językiem ukraińskim. *Ruski* zająłby w moim wykresie drugie miejsce, gdyż jest on językiem zdecydowanej większości ilości codziennych interakcji w środowiskach rodzinno - sąsiedzkich w Maramureszu. Jego ważność ogranicza się jednak jedynie lokalności i w zmieniającym się kontekście, na przykład związanym z migracjami, traci on wyraźnie na znaczeniu na rzecz języka rumuńskiego. Język państwowy w proponowanej hierarchii języków znalazłby się na najważniejszym miejscu. Rumuński jest dominującym językiem edukacji i mediów, jest także językiem niezbędnym do realizacji planów związanych z rozwojem danej jednostki i realizacją planów związanych z kształceniem na uniwersyteckich studiach i karierą zawodową. Na ważność tego języka wskazują także interakcje językowe migrantów przejawiające się w zachowaniach związanych z religijnymi praktykami czy wychowywaniem dzieci migrantów za granicą.

Obserwując rzeczywistość językową przez pryzmat codzienności, dochodzę do wniosku, że ludzie w swoich wyborach i postawach związanych z tym aspektem życia

¹⁸⁸ Jak już pisałem w rozdziale IV na podstawie dostępnych źródeł nie mogę jednoznacznie wskazać czasu pojawienia się ukraińskich elit i proponowanej przez nich ideologii narodowej.

kierują się w głównej mierze użytecznością i funkcjonalnością używanych języków. O ile w wioskowej przestrzeni wystarczająca jest znajomość języka lokalnego przyswajanego w procesie socjalizacji, o tyle dla "kariery" niezbędne jest biegłe władanie językiem rumuńskim. W językowej przestrzeni nie dostrzegam jednak "miejsca" dla standardu języka ukraińskiego, a "zwykłych" mieszkańców cechuje swoista obojętność wobec niego. W "przestrzeniach" codzienności wystarcza znajomość mowy lokalnej i rumuńskiego, dla ukraińskiego nie ma w nich miejsca. Ten ostatni jest użyteczny jedynie dla elit czyniących go jednym z najważniejszych elementów swej działalności. Konieczność jego nauczania, upowszechnianie i podtrzymywanie jest tylko i wyłącznie elementem narodowej ideologii ukraińskiej propagowanej przez środowiska liderów, projektu, który jednak wzbudza zainteresowanie lokalnych mieszkańców jedynie w bardzo ograniczonym stopniu. Standard języka ukraińskiego jest bardzo ważnym elementem lokalnej tożsamości w wersji ferowanej przez ukraińskich działaczy. Jednocześnie jest jednak elementem "wynalezionym" przez elity, za pomocą, którego próbują one "zrobić" z miejscowej ludności Ukraińców w sensie narodowym. Ukraiński jest także ważną częścią dyskursu konstytuującego ich "elitarność" przed administracją państwową, czyli głównym donatorem środków i przywilejów niezbędnych dla działalności tego środowiska. Dla "zwykłych" mieszkańców przyczyn obojętności wobec ukraińskiego należy upatrywać według mnie w pewnego rodzaju poczuciu "obcości" wobec tego języka oraz w braku sposobności i potrzeby praktykowania go. Przyglądając się zachowaniom językowym w tamtejszych społecznościach lokalnych dochodzę do wniosku, że standard języka ukraińskiego nie stanowi kluczowej wartości dla tożsamości ukraińskich społeczności z Maramureszu.

Kończąc, chciałbym raz jeszcze podkreślić, że sytuacja językowa w ukraińskich społecznościach w rumuńskim Maramureszu jest dużo bardziej złożona i wielopłaszczyznowa, niż wydawałoby się po lekturze artykułów ukraińskich badaczy. Dominujący wśród ukraińskich badaczy pogląd podkreślający dwubiegunowość relacji językowych między rumuńskim i ukraińskim jest w mojej ocenie obrazem niepełnym i nierejestrującym spojrzenia z perspektywy *emic*. Ciągła obecność i odróżnianie *ruskiego* od ukraińskiego wśród "zwykłych" mieszkańców świadczy także o tym, że w Maramureszu proces ideologizacji lokalnej mowy i uczynienia z niej w świadomości użytkowników języka ukraińskiego jest procesem niedokończonym i będącym ciągle w trakcie realizacji.

3. Emigracja i jej znaczenie dla tożsamości

Niemal od pierwszych dni terenowych eksploracji zacząłem stykać się z opowieściami lokalnych mieszkańców o wyjazdach zagranicznych miejscowej ludności. Stosunkowo szybko zacząłem odnosić wrażenie, że w maramureskiej rzeczywistości bardzo trudno spotkać osoby, które nie doświadczyły, bezpośrednio lub poprzez członków swojej najbliższej rodziny, zjawiska emigracji zarobkowej do państw Unii Europejskiej czy, rzadziej, Ameryki Północnej. Starsze pokolenie wspominało o wyjazdach swych dzieci i wnuków, młodsze o doświadczeniach własnych lub rówieśników. Im dłużej i intensywniej wchodziłem w terenowe interakcje tym więcej rejestrowałem sygnałów, historii i zachowań związanych z migracjami. Dlatego też moje terenowe doświadczenia skłaniają mnie do poglądu, że począwszy od rumuńskiej rewolucji 1989 roku migracje zagraniczne, wraz z szerokim wachlarzem praktyk i zachowań towarzyszących temu zjawisku, stały się bardzo ważnym elementem współtworzącym współczesną tożsamość ukraińskiej grupy z Maramureszu. Warte podkreślenia jest to, że bardzo liczne wyjazdy członków ukraińskich społeczności lokalnych z Maramureszu nie są zjawiskiem "typowo" ukraińskim i stały się na przełomie XX i XXI wieku powszechnymi dla ogółu społeczeństwa Rumunii (Bleabu 2004, Anghel 2008, Horváth 2008, Chwieduk 2012).

W prezentowanej analizie zachowań migracyjnych ukraińskiej społeczności z Maramureszu podejmuję się wyzwanie diagnozy tego zjawiska z perspektywy społeczności lokalnej. Prowadząc badania terenowe nie miałem możliwości na obserwację w migracyjnych kontekstach, przykładowo Lizbony czy San Sebastian, czyli miejsc, do których wyjeżdżali mieszkańcy Remeți i Repedea. Pokusiłem się natomiast o próbę interpretacji i zrozumienia zjawiska migracji z punktu widzenia środowiska pochodzenia emigrantów, czy inaczej mówiąc z poziomu swojskości. Przyjęta perspektywa pozwala spojrzeć na fenomen wyjazdów zagranicznych w innym wymiarze. Jak słusznie zauważa Chwieduk (2012), choć wyjeżdżający opuszczają swoje środowisko pochodzenia, to najczęściej, nieustannie pozostają z nim w ścisłym kontakcie. Mimo ich cielesnej nieobecności w lokalnej przestrzeni¹⁸⁹ ich migracja generuje szereg konsekwencji wpływających na pozostawiony za nimi lokalny "świat".

¹⁸⁹ Chwieduk (2012) analizując migracje z rumuńskiej wioski Săpânta, będącej sąsiednią wioską Remeți, wykazuje, że jedyną formą fizycznej obecności emigrantów w miejscowej społeczności jest głos pojawiających się na skutek częstych rozmów telefonicznych między emigrantami i ich rodzinami.

Transnarodowe powiązania i praktyki społeczne migrantów z środowiskiem rodzinno-sąsiedzkim, z którego się wywodzą, wytwarzają swoistego rodzaju *pola wspólnotowości* (Itzigsohn, Giorguli-Saucido 2002: 788, za: Vertovec 2012: 68).

W odniesieniu do interesującej mnie społeczności ukraińskiej uważam, że po pierwsze, masowe wyjazdy tworzą okazję do jawnych zachowań o charakterze wspólnotowym, będących konsekwencją zakorzenienia w lokalnej przestrzeni społecznej. Dodatkowo owa wspólnotowość przejawia się na kilku poziomach, począwszy od rodziny, poprzez grupy sąsiedzkie - lokalne, do kontekstu państwowego - rumuńskiego. Kontekst emigracyjny tworzy sposobność do ujawniania się nawyków rodzinnej i sąsiedzkiej solidarności wyraźnie obecnej w analizowanym zjawisku. Dzieje się to między innymi dlatego, że bardzo często wyjazdy zagraniczne wymagają pomocy ludzi bardziej doświadczonych w emigracyjnym "chlebie" i to właśnie wśród osób spokrewnionych lub żyjących w najbliższym sąsiedztwie szuka się pomocy, licząc na ich określone zachowania. Inaczej mówiąc, uważam, że fenomen migracji, a zwłaszcza sposoby w jaki się ona odbywa, jest moim zdaniem zjawiskiem wzmacniającym wspólnotowość miejscowej ludności. Wyjeżdżający konstruują transnarodowe praktyki opierając się na lokalnych powiązaniach rodzinno-sąsiedzkich. Ponadto, w zakres pewnych zachowań o charakterze wspólnotowym, dotyczących wyjeżdżających z ukraińskich wiosek w Maramureszu, wpisują się również inni obywatele Rumunii, nieukraińskiego pochodzenia, obecni w krajach przyjmujących. Równocześnie jednak odnotowałem brak praktyk budujących więzi z Ukraińcami z Ukrainy, którzy także przebywają w państwach UE na zarobkowej migracji. Po drugie, emigracyjne zachowania przekształcają współczesne kulturowe oblicze interesującej mnie grupy, wpływając zarówno na krajobraz kulturowy jak i życie społeczne lokalnych mieszkańców. Po trzecie, w studiach poświęconych migracjom i etniczności podkreśla się, że kontekst migracyjny wzmacnia poczucie etniczności u wyjeżdżających (Vertovec 2012). W przypadku badanej społeczności odnotowane przeze mnie narracje dotyczące zachowań językowych i religijnych w krajach migracji, wskazują w moim przekonaniu, że wyjeżdżający z Maramureszu Ukraińcy w środowisku zagranicznym nie wzmacniają etniczności ukraińskiej, ale rumuńską. Uczestnictwo w rumuńskojęzycznych praktykach religijnych, partycypacja dzieci migrantów w języku kraju pochodzenia rodziców i kraju przyjmującego przy jednoczesnym pominięciu lokalnej mowy, to dwa główne elementy wskazujące na umacnianie się rumuńskości wyjeżdżających w kraju migracji.

Tym samym okoliczności związane z funkcjonowaniem w migracyjnym środowisku pokazują jak złożona, sytuacyjna i zmienna jest kwestia tożsamości etnicznej badanej społeczności. Warte zasygnalizowania jest także to, że współczesna mobilność maramureskich Ukraińców związana jest z rumuńskim obywatelstwem, a nie ukraińską tożsamością. Choć z jednej strony "ideologiczna" ojczyzna znajduje się tuż za górą lub Cisą, mieszkańcy Maramureszu, aby do niej wyjechać, potrzebują paszportu. Z drugiej zaś, posiadając "zwykły" dowód osobisty mogą oni bez większych przeszkód podróżować po całej Unii Europejskiej.

Mimo tak wyraźnego wpływu współczesnych migracji na tożsamość społeczność ukraińskiej z Maramureszu zjawisko to nie znalazło w oczach badaczy zajmujących się kwestiami ukraińskiej mniejszości w Rumunii i Maramureszu zainteresowania. Co prawda odnotowują oni ten fenomen, ale w swoich studiach zjawisko to jest raczej przemilczane lub w najlepszym przypadku marginalizowane (Леньо 2010, Yuriychuk 2011). W mojej ocenie badacze wydają się nie dostrzegać wagi migracji zarobkowych dla współczesnego oblicza tożsamościowej grupy.

Podsumowując, w prezentowanym części skupiłem się na praktykach związanych z ruchem migracyjnym, które w mojej ocenie, są istotne, bo wpływają na zachowania związane z tożsamością ukraińskiej grupy z Maramureszu.

Pamiętać należy, że migracje w życie ukraińskiej grupy z Maramureszu wpisane są niemal "od początku" obecności jej w Karpatach. Według źródeł historycznych to właśnie procesy migracyjne stoją u podstaw powstania grupy, w dwóch falach (XIV i XVIII wiek) (Куреляк 2001, Горват 1998). Później, na przełomie XIX i XX wieku, migracje stały się "codziennością" tysięcy mieszkańców maramureskiego komitatu decydujących się na wędrowkę za "lepszymi" życiem do Ameryki (Baran 1983, Magocsi 2005). Również po dojściu do władzy komunistów i stanowczym ograniczeniu możliwości wyjazdów zagranicznych dla wszystkich obywateli, z wyjątkiem ludności niemieckiego i żydowskiego pochodzenia, migracyjna mobilność lokalnej społeczności ukraińskiej nie skończyła się. W tym okresie jedynie uległa przekształceniu w okresowe migracje wewnątrz Rumunii związane z podejmowaniem prac sezonowych w rolnictwie, gospodarce leśnej czy przemyśle (Muica, Turnock 2000, Turnock 2002).

Oczywiście należy mieć na uwadze, że migracyjne zachowania ukraińskiej grupy, zarówno te historyczne jak i współczesne, nie dzieją się w społecznej próżni i

oderwaniu od szerszego kontekstu, to jest od społeczności Rumunii. Tym samym na współczesny fenomen migracyjny należy spojrzeć w szerszym wymiarze związanym z sytuacją społeczno-ekonomiczną kraju pochodzenia emigrantów.

Rumunia w połowie lat 80-tych, wraz z pogłębiającym się kryzysem ekonomicznym w kraju, stała się jednym z głównych państw Europy Środkowej "wysyłających" emigrantów na "Zachód". Migracje nasiliły się znacznie¹⁹⁰ po rumuńskiej rewolucji 1989 roku, gdy po obaleniu dyktatury Ceausescu zliberalizowano przepisy umożliwiające wyjazdy zagraniczne, a rumuńska gospodarka wpadła w jeszcze głębszy kryzys ekonomiczny. W pierwszych latach po rewolucji, wyjeżdżały głównie osoby o wysokich kwalifikacjach zawodowych i pochodzące z obszarów miejskich. Z czasem jednak trzon migrujących zaczęli tworzyć mieszkańcy obszarów wiejskich (Horváth 2008) stanowiących znaczny procent rumuńskich obywateli¹⁹¹.

Horváth (2008: 775-776) podkreśla, że kluczowe znaczenie dla wzrostu liczby emigrantów w latach 90-tych pochodzących z obszarów wiejskich miał ówczesny proces deindustrializacji rumuńskiej gospodarki. W okresie komunizmu ekonomia wiejskich społeczności lokalnych, zwłaszcza Transylwanii, opierała się na dwóch filarach: pierwszym związanym z gospodarstwem rolnym i drugim związanym z pracą co najmniej jednego członka rodziny w pobliskim ośrodku przemysłowym. Było to na tyle powszechne zjawisko, że w drugiej połowie lat 80-tych jedna trzecia aktywnych zawodowo mieszkańców wsi pracowała w przemyśle zlokalizowanym w pobliskich ośrodkach miejskich. W wyniku transformacji gospodarczej działający do tego czasu system przestał funkcjonować, a to z kolei przyczyniło się wyraźnie do wzrostu mobilności ludności z obszarów wiejskich¹⁹². W obliczu przemian gospodarczych i wzmożonej presji demograficznej¹⁹³ migracje zagraniczne dla mieszkańców obszarów wiejskich stały się swoistego rodzaju koniecznością.

¹⁹⁰ W latach 1990-1993 spośród 22 mln Rumunów legalnie wyemigrowało 190 687, a 338 132 osób wystąpiło o azyl w państwach Europy Zachodniej (Horváth 2008: 772).

¹⁹¹ Bleabu (2004:21) podaje, że mieszkańcy obszarów wiejskich stanowią ponad 47% obywateli państwa.

¹⁹² Z tożsamym zjawiskiem spotkałem się w Maramureszu. Część członków lokalnych społeczności, zwłaszcza mężczyzn, w czasach Ceausescu pracowała w pobliskich ośrodkach miejskich, głównie w kopalniach zlokalizowanych w sąsiedztwie miast Borșa, Cavnic i Baia Sprie. Część pracowała również w Sighetu w fabryce mebli. Moi rozmówcy wspominali, że w czasach przed rewolucją z doliny Ruscovej, ale także z Remeți, odjeżdżało po kilka - kilkanaście autobusów dziennie z robotnikami pracującymi w przemyśle.

¹⁹³ W czasach Ceausescu odnotowano znaczny wzrost przyrostu naturalnego. W Maramureszu, na przykład, rodziny wielodzietne były powszechnym zjawiskiem, a kobiety rodzące dziesięcioro i więcej

Wielkość ruchów migracyjnych, zainicjowanych z końcem XX wieku jest bardzo trudna do oszacowania, gdyż rumuńskie dane statystyczne zawierają jedynie obliczenia dotyczące migracji o charakterze stałym, nie uwzględniając równocześnie migracji tymczasowej i migracji nielegalnej (Pehoiu, Costache 2010). Niewątpliwie jednak znaczny wzrost liczby wyjazdów nastąpił po 2002 roku, kiedy to państwa UE przyznały obywatelom Rumunii prawo do swobodnego podróżowania w granicach państw ze strefy Schengen (Anghel 2008). Głównymi kierunkami współczesnej rumuńskiej emigracji stały się Hiszpania i Włochy, w których łącznie w 2006 roku odnotowano co najmniej 850 tysięcy imigrantów pochodzących z Rumunii (Pehoiu, Costache 2010: 595-596). Dodatkowo obywatele rumuńscy wyjeżdżali również do Niemiec, Francji, Portugalii, Belgii, Wielkiej Brytanii czy Czech.

Jak już sygnalizowałem, sądzę, że zjawisko migracji wśród grupy ukraińskiej z Maramureszu ma charakter powszechny. Niestety nie dysponuję danymi liczbowymi opisującymi w sposób ilościowy to zjawisko, jednakże liczne interakcje w trakcie badań skłaniają mnie do twierdzenia, że emigracja jest zjawiskiem dotyczącym zdecydowaną większość rodzin¹⁹⁴ z tego obszaru.

Fenomen wyjazdów zagranicznych dotyczący ukraińskiej grupy z Maramureszu tworzy okazję do obserwowania zachowań o charakterze wspólnotowym przejawiających się między innymi w solidarności i wzajemnej pomocy rodzinnej i sąsiedzkiej w obrębie społeczności lokalnej. Tego typu praktyki można zaobserwować na przykład w podejmowanych przez emigrujących strategiach mających na celu zabezpieczenie im pracy i dachu nad głową w krajach docelowych. Co prawda, w początkowym okresie wyjazdów w latach 90-tych, liczne osoby, przede wszystkim mężczyźni, podejmujące decyzje o emigracji, najczęściej działały w sposób indywidualny bez wsparcia rodziny czy znajomych w kraju wyjazdu. W tym czasie, mimo obowiązujących obostrzeń prawnych nakładających obowiązek posiadania wiz, migrujący często podejmowali decyzję o "nielegalnym"¹⁹⁵ wyjeździe do Niemiec lub

dzieci nie należały do rzadkości. W konsekwencji w latach 80-tych prawie płowa tamtejszej populacji była w wieku szkolnym (Muica, Turnock 2000: 185).

¹⁹⁴ Prowadząc badania w Maramureszu i trafiając do co raz to kolejnych rozmówców, bardzo rzadko spotykałem rodziny, którym doświadczenia związane z migracjami do zachodnich krajów UE byłyby obce.

¹⁹⁵ Wyjeżdżający bez wiz przekraczali tak zwaną "zieloną" granicę węgiersko-austriacką, polsko lub czesko - niemiecką. Granice przekraczano w dwu - trzy osobowych grupkach, czasem opłacano lokalnych przewodników pomagających w ominięciu straży granicznej. Jednen z moich rozmówców wspominał, że

Austrii. Z czasem jednak, gdy na Zachód zaczęli trafiać kolejni mieszkańcy Maramureszu, uaktywniły się związki o charakterze rodzinnym i sąsiedzkim tworząc transnarodowe układy wsparcia dla osób dopiero wybierających się za granicę. Praktykowanie tego typu powiązań stało się powszechne zwłaszcza po otwarciu granic strefy Schengen dla obywateli Rumunii w 2002 roku. Po liberalizacji przepisów wizowych, zdecydowana większość osób wybierających się na emigrację, jeszcze przed wyjazdem, zwykła szukać kontaktów wśród rodziny lub znajomych z sąsiedztwa, którzy jako obeznani z zagranicą, mogliby znaleźć pracę i kwaterę dla osoby decydującej się na wyjazd. W trakcie badań bardzo często trafiałem na przypadki emigrantów "ściągniętych" do pracy swoich krewnych i przyjaciół. Ilustracją tego typu zachowań jest przykład Vasyła. Jako niespełna 20 letni chłopak wyjechał do Hiszpanii w 2004 roku. Początkowo wyjechał tam w ramach kontraktu na zbiór winogron, ale po zakończeniu sezonu zdecydował się zostać na dłużej. Ostatecznie do Repedea wrócił z Hiszpanii pierwszy raz dopiero po czterech latach, by po krótkim okresie czasu wrócić do San Sebastian już z młodszym bratem. W czasie naszej rozmowy w 2010 roku był "świeżo" po ślubie i tym razem planował zabrać z sobą do Hiszpanii żonę. W dalszych planach, jak twierdził chciał jeszcze pomóc najmłodszemu z braci, ale musiał jeszcze poczekać z realizacją zamierzeń do skończenia przez niego 18 lat.

Rodzina i osoby z maramureskiego sąsiedztwa pomocne są nie tylko w wyszukiwaniu pracy, ale także w zabezpieczeniu dachu nad głową. Emigranci przebywający za granicą najczęściej wynajmują wspólnymi siłami mieszkania. Robią tak w celu zmniejszenia kosztów związanych z najmem. Jeden z moich rozmówców z Remeți wspominał, że wraz z żoną wynajmowali dwupokojowe mieszkanie w Lizbonie. Wynajęty lokal dzielili z bratem i wujkiem jego małżonki.

Powiązania rodzinno - sąsiedzkie między emigrantami, a osobami na stałe mieszkającymi w Maramureszu pomagają także w organizowaniu wyjazdów o charakterze wahadłowym, kiedy to na przykład osoba z lokalnej społeczności ma sposobność zastąpić przez kilka tygodni członka swojej rodziny lub osobę zaprzyjaźnioną, na jego zagranicznym stanowisku pracy.

Wsparcie doświadczonych emigrantów, żyjących "tam" jest nierzadko czynnikiem kluczowym w podejmowaniu decyzji o wyjeździe, a obrazują to niejako

w 1992 roku trasa jego pierwszego wyjazdu do Niemiec biegła przez Czerniowce (Ukraina) i Wrocław. Samo przekroczenie polsko-niemieckiej granicy nastąpiło na Odrze.

dwa poniższe przykłady. Pierwszym z nich był Jurgen¹⁹⁶, trzydziestolatek z Repdea. Mężczyzna mimo dużego doświadczenia emigracyjnego¹⁹⁷ nie chciał podejmować ryzyka wyjazdu w "ciemno". Jesienią 2010 roku podkreślał, że z pomocą przyjaciół i rodziny z Belgii i Hiszpanii próbuje znaleźć pracę "tam" na miejscu. *Jak tylko dostanę telefon, że jest praca, pakuję się i jadę. Wcześniej nie ma sensu.* Inną ilustracją są wypowiedzi moich rozmówców z dwóch górskich przysiółków Solotiany i Bardei przynależących do Poienile de Sub Munte. W obu przypadkach młodzi mężczyźni twierdzili, że chętnie wyjechaliby do pracy za granicę, niestety w ich mniemaniu było to niemożliwe, gdyż nie posiadają *niamy* - rodziny, która mogłaby zorganizować pracę w Hiszpanii czy Portugalii. W konsekwencji brak dostępu do odpowiedniego zaplecza transnarodowych powiązań rodzinno-sąsiedzkich siłą rzeczy niemal uniemożliwiał im wyjazd na emigrację. Tym samym można stwierdzić, że dla mieszkańców ukraińskich wiosek brak odpowiedniego zaplecza, w postaci rodzinnych powiązań "tam" w kraju docelowego wyjazdu, mocno ogranicza ich "zdolności" migracyjne.

Przejawy wspólnotowości zakorzenionej w lokalnym, maramureskim środowisku przejawiają się w realiach migracyjnych nie tylko w ramach wspomnianej rodzinnej i sąsiedzkiej pomocy, ale także w zachowaniach podtrzymujących relacje społeczne "wywiezione" z Maramureszu. Niejednokrotnie moi rozmówcy podkreślali, że w dni wolne od pracy na głównych skwerach i ulicach Lizbony czy San Sebastian można bez trudu usłyszeć *nasza ruską mowę*. W ich ocenie ma to świadczyć o wielkiej liczbie migrantów z Maramureszu obecnych w tych miejscach, *tam wyjechało bardzo wielu z naszej ulicy*. Co więcej, często pojawiały się opowieści podkreślające, że migranci pochodzący z tej samej lub sąsiedniej miejscowości, a przebywający w jednym mieście zagranicą, w dni świąteczne lub weekendy starają się spotykać z sobą na dyskotekach, w barach, skwerach lub po prostu w parkach i na ulicach miasta. Moi rozmówcy podkreślali, że tego typu okazje pozwalają im na spotkanie z swoimi przyjaciółmi, znajomymi, a dzięki spotkaniom przybysze z Maramureszu wymieniali się opowieściami o doświadczeniach z pracy, informacjami o potencjalnych miejscach

¹⁹⁶ Jurgen to przezwisko mojego rozmówcy nadane mu przez Polaków, z którymi miał styczność w czasie prac sezonowych w gospodarstwach rolnych w Niemczech.

¹⁹⁷ Jurgen wyjechał po raz pierwszy za granicę zaraz po skończeniu szkoły średniej. Przez pierwsze siedem lat mieszkał nielegalnie w Turcji, *pojechałem tam na wycieczkę jako turysta i zostałem*. Później przez jakiś czas pracował na budowie w Hiszpanii. Od 2007 roku zaś wyjeżdżał na 4-6 miesięcy do prac sezonowych w Niemczech, gdzie pracował z Polakami, od których nauczył się języka polskiego.

pracy lub mieszkaniach do wynajęcia, a także doniesieniami z rodzinnych miejscowości i Rumunii.

Sposobnością do wspólnotowych spotkań i praktyk stwarzają także święta religijne. W społeczną przestrzeń tego typu interakcji wchodzi także Rumuni, przebywający podobnie jak maramurescy Ukraińcy na emigracji. Kilku spośród moich rozmówców, będących wyznania prawosławnego, podkreślało, że w czasie Wielkanocy i Bożego Narodzenia zazwyczaj udają się na świąteczne nabożeństwa do cerkwi prawosławnej. Ciekawe, że mimo iż w miastach ich pobytu często znajdowały się cerkwie ukraińskie, to oni wybierali jednak do swych świątecznych praktyk religijnych świątynie rumuńskie. Z jednej strony swoje wybory argumentowali bliskością cerkwi rumuńskiej, z drugiej zaś dużo większą łatwością w zrozumieniu liturgii w języku rumuńskim niż w standardzie ukraińskiego.

Warte podkreślenia, w mojej ocenie, jest także to, że emigranci z ukraińskich wiosek w Maramureszu mają sposobność wchodzenia w Hiszpanii, Portugalii czy Włoszech w interakcje z emigrantami z Ukrainy. W ich wypowiedziach nie odnotowywałem jednakowoż opowieści o budowaniu głębszych i bliższych związków z emigrantami z kraju nad Dnieprem, które mogłyby wpływać na budowanie rodzaj wspólnoty. W trakcie obustronnych spotkań nierzadko dochodziło natomiast do zaznaczania i podkreślania granic wzajemnej odmienności. Moi rozmówcy, o czym już pisałem wcześniej, w sytuacjach spotkań z Ukraińcami z Ukrainy, mieli okazję słyszeć od nich stwierdzenia podkreślające i akcentujące niejednorodność obu grup ukraińskich i wskazujących na "ruskość", a więc odmiennosc od ukraińskiego, języka nabytego w Maramureszu.

Wracając jeszcze na moment do strategii migracyjnych, chciałbym zaznaczyć, że choć bazowanie wyjeżdżających na sieci powiązań o charakterze rodzinno-sąsiedzkich uważam za jeden z kluczowych elementów prowadzących do "sukcesu" emigrującego, to tego typu związki mogą stwarzać jednak pewnego rodzaju "zagrożenia" dla wyjeżdżających. Jako przykład mogę przytoczyć historie opowiedane przez licznych emigrantów pochodzących z Remeți. Wielu moich rozmówców z tej miejscowości wspominało o Vladzie, będącym odpowiedzialnym za "sprzedaż" wyjeżdżających do Czech. Z licznych opowieści wynikało, że Vlad przez pewien czas organizował wyjazdy mieszkańców Remeți oraz innych okolicznych wiosek, w tym także rumuńskich, do pracy w Czechach. Ogłaszał się, że może załatwić pracę na

budowach i przy wykończeniach mieszkań, a dla zainteresowanych organizował transport do kraju nad Wełtawą. Wyjeżdżający, głównie mężczyźni, z Maramureszu otrzymywali wytyczne, gdzie mają się zgłosić do pracy w Czechach. W wielu przypadkach na miejscu okazywało się, że przybywający trafiali pod opiekę *reketiorów*¹⁹⁸, czyli zorganizowanej grupy przestępczej, która zatrzymywała emigrantom dokumenty, wysyłała ich do pracy, w zamian zapewniając jedynie dach nad głową i *kiepskie* wyżywienie. Przybysze z Maramureszu otrzymywali jedynie część zapłaty lub nie otrzymywali jej w ogóle. Przy próbach "dyskusji" i dochodzenia swoich praw pracownikom z Rumunii grożono śmiercią. Według relacji moich rozmówców grupy *reketiorów* tworzone były przez byłych milicjantów lub żołnierzy, w tym także kombatantów walczących w przeszłości w Afganistanie. Mieli oni zdaniem informatorów trafić na zachód¹⁹⁹ z Ukrainy wskutek rozpadu ZSRR. Poszkodowani twierdzili, że układ oferowany przez grupy *reketiorów* odpowiadał również Czechom zlecającym im prace, gdyż dzięki tego typu praktykom sami ponosili zmniejszone koszty zleconych przez siebie prac remontowo-budowlanych. Pan Mychajło (15.12.10) przytaczając swoje czeskie doświadczenia wspominał:

W Czechach pracę załatwił mi Vlad. Jego kierowca zawiózł nas busem na miejsce, gdzie mieliśmy pracować. I trafiłem do tych reketiorów. Źle nas traktowali, nie chcieli płacić, zmuszali do wielu godzin pracy i straszili, że rodziny nas nie odzyskają jak będziemy się stawiać. Po kilku miesiącach udało mi się wrócić do Rumunii. Jak wróciłem myślałem, że miałem pecha, że trafiłem na takich bandytów przypadkiem. Dopiero po jakimś czasie okazało się, że Vlad wiedział, gdzie nas wywozi. Takich jak ja we wsi było bardzo wielu. Wielu tak oszukał. Miał sprawę w sądzie i siedział chwilę w więzieniu. Nigdy bym się nie spodziewał, że będzie tak postępował z własnymi ludźmi z wioski, przecież wszyscy się tu znamy od dziecka, żyjemy razem.

¹⁹⁸ W języku polskim słowo "reket" oznacza wymuszenie haraczu. W kontekście byłego ZSRR reketem Humphrey (2010: 148) określa działania grup przestępczych mające na celu *regularne wymuszenie opłat od przedsiębiorców w zamian za "ochronę"*. Retek wspomniany przez moich rozmówców różnił się od jego radzieckiej i poradzieckiej formy (Humphrey 2010: 148-182).

¹⁹⁹ Jeden z migrantów z Remeti wspominał także o *reketiorach* w Portugalii.

W opowieściach o "przygodach" mieszkańców Remeți z *reketiorami* w Czechach pojawiał się często element wskazujący na funkcjonowanie pewnego rodzaju zaufania w obrębie wioskowej wspólnoty. Nikt z wyjeżdżających do Czech nie przypuszczał, że osoba pochodząca i żyjąca w lokalnej społeczności będzie robiła tego typu "interes" na swoich sąsiadach. Nawet w czasie uzależnienia od grupy *reketiorów* poszkodowani nie dopuszczali do myśli, że zostali "sprzedani" przez własnego sąsiada.

Migracyjne praktyki i transnarodowe związki między lokalnością z wschodnich Karpat w Maramureszu, a rzeczywistością krajów przyjmujących nie ograniczają się tylko do taktyk postępowania związanych z wyjazdem i organizowaniem pracy i zaplecza socjalnego. Ponad państwowe powiązania przejawiają się również bardzo wyraźnie we wzorcach zachowań związanych z strategiami inwestowania. Podejmowane przez migrantów decyzje związane z lokowaniem zarobionych środków bardzo często angażują członków społeczności lokalnej z Maramureszu. Jednocześnie ich wybory powoduje to, że emigranci mimo swojej fizycznej nieobecności w miejscowych społecznościach w Maramureszu przyczyniają się do zmian w lokalnej przestrzeni.

Zdecydowana większość moich rozmówców opowiadając o swoich doświadczeniach migracyjnych, argumentowała decyzję o wyjeździe chęcią podjęcia pracy i zarobienia na realizację życiowych planów. Analizując deklarowane cele zarobkowe emigrujących osób mogę stwierdzić, że wyjeżdżających można podzielić na trzy grupy. Pierwszą stanowią młodzi ludzie w wieku 18+ decydujący się na wyjazdy bardzo szybko po skończeniu szkół średnich. Swoje decyzje podejmują z jednej strony z chęci zobaczenia świata, by *poznać* i doświadczyć tego, co ich znajomi i członkowie rodzin, z drugiej strony zaś motywują ją chęcią zarobienia na własny samochód i podstawowe potrzeby.

Drugą, najliczniejszą grupę, stanowiły osoby w przedziale wiekowym 23 - 40 lat. Emigranci w tym wieku swoje decyzje wyjazdowe motywowali chęcią uzbierania środków finansowych potrzebnych na budowę domu i zaoszczędzenia *na spokojne życie*. Wśród tych osób pojawiało się bardzo często przekonanie, że *w Rumunii można zarobić na życie, ale nie idzie nic odłożyć na dom*. Bazując na tym wyobrażeniu moi rozmówcy najczęściej podkreślali, że po wybudowaniu domu wrócą do Rumunii, bo posiadając swój własny kąt, są już w stanie zarobić na życie w Rumunii. W tej grupie pojawiały się także argumenty podkreślające, że trud wyjazdów wynika również z chęci

zabezpieczenia przyszłości własnym dzieciom. Wybudowanie za emigracyjne pensje domów ma uchronić w przyszłości obecnie najmłodsze pokolenie przed koniecznością wyjazdów zarobkowych. Słowem, pobyt większości wyjeżdżających za granicę w założeniu ma trwać tak długo, aż uda im się wybudować dom.

Ostatnią grupę stanowiły osoby 40+. Wyjeżdżający w tym wieku decyzje o emigracji argumentowali chęcią pomocy finansowej swoim dzieciom, odłożeniu środków na ich wesela lub/i uniwersytecką edukację. *Pracujemy, ja w Czechach, a żona we Włoszech, bo zbieramy na wesele córki* (Vasyl I. 52).

Jak wspominałem, najliczniejszą grupę wyjeżdżających stanowiły osoby deklarujące chęć zarobku na wybudowanie nowego lub "unowocześnienie" już posiadanego domu. Ten sposób inwestowania środków zarobionych na emigracji jest wzorcem dominującym nie tylko w społeczności ukraińskiej w Maramureszu i dotyczy również mieszkańców okolicznych rumuńskich wiosek (por. Anghel 2008, Chwieduk 2012). W odróżnieniu jednak od Rumunów, członkowie społeczności ukraińskiej tylko sporadycznie uznają inne formy inwestowania. Jedynie w kilku znanych mi przypadkach, powracający Ukraińcy zainwestowali w Maramureszu środki na zakup lub wynajem wioskowych sklepów lub w próby stworzenia innego rodzaju zakładów usługowych.

Budowa nowego lub rozbudowa starego domostwa stanowiła więc podstawowy sposób inwestowania ukraińskich migrantów. W Repedea jak i Remeți obrane strategie inwestycyjne rzucały się od razu w oczy. W zabudowie obu miejscowości wyraźnie widoczne były liczne budowy i postawione już nowe wille. Migracyjne domostwa niezaprzeczalnie odróżniały się wyraźnie od starszych wzorców architektonicznych²⁰⁰. Stary typ budownictwa mieszkalnego, zarówno w dolinie Ruscovej jak i w Remeți, miał charakter skromnych i parterowych budynków. Nowe wzorce natomiast powiększyły budynki mieszkalne, głównie za sprawą wyciągnięcia ich w górę. Dzięki tej tendencji w miejscowym krajobrazie pojawiły się coraz liczniejsze wille dwu, a czasem nawet trzypiętrowe. Zasięg nowych "tworów" budowlanych, w przypadku Repedea, ograniczał się głównie do centralnej części wioski położonej wzdłuż Ruscovej i potoku Repedea. Choć w górskich przysiółkach

²⁰⁰ Zarówno w Repedea jak i w sąsiedniej Poienile de Sub Munte mogłem zaobserwować jeszcze "relikty" starego budownictwa. Były to niewielkie, drewniane chaty, czasem kryte jeszcze gontem. W Remeți natomiast wśród starszych budynków mieszkalnych dominowały już domostwa murowane, w wielu przypadkach wybudowane w czasach Ceausescu.

odnotowałem również tendencje "budowlane", to tam jednak ciągle dominowało budownictwo drewniane. W Remeți, będącej miejscowością o mniej wyraźnym charakterze górskim, nowe wille były rozsiane po całej miejscowości

Obserwując budowlane poczynania lokalnych społeczności, zastanawiałem się z jednej strony nad genezą obranej strategii inwestycyjnej, z drugiej zaś, nad źródłami inspiracji budowy tak dużych willi.

Szukając odpowiedzi na pierwsze pytanie, miałem sposobność słyszeć od moich rozmówców, że budowa domu we współczesnej Rumunii była *najpewniejszą inwestycją*. W narracjach przewijały się często motywy braku zaufania do rumuńskiego systemu bankowego, nie gwarantującego zdaniem moich rozmówców bezpieczeństwa finansowego, zwłaszcza w dobie panującego *kryzysu*.

Z kolei w kwestii obranych wzorców budownictwa sprawa nie była jednoznaczna, bo z jednej strony część informatorów wskazywała jako przyczynę "zapatrzenie" się migrantów na hiszpańskie, portugalskie i inne zewnętrzne wzorce. Z drugiej strony być może w interpretacji zaobserwowanych wzorców należałoby pójść tropem budowania prestiżu związanego z finansową rywalizacją w lokalnej społeczności. Sądzę, że wskazywały na to nierzadkie wypowiedzi moich interlokutorów w rodzaju *Młodzi myślą obecnie w ten sposób: skoro sąsiad wybudował taki wielki dom to ja też muszę*. W konsekwencji wybudowanie obszernego budynku mieszkalnego staje się ambicją wyjeżdżających i pewnego rodzaju wyznacznikiem migracyjnego sukcesu. Posiadanie dużej willi, wyposażonej na "europejskim"²⁰¹ poziomie było oznaką prestiżu wśród mieszkańców. Jednocześnie osoby, które mimo wielu lat spędzonych na emigracji nie wybudowały willi są *nieudacznikami*, które niczego się *nie dorobiły*. Inaczej mówiąc wybudowanie willi za środki zarobione zagranicą jest funkcją sukcesu migracyjnego danej osoby.

Dodatkowo mieszkańcy Remeți swoje budowlane ambicje porównywali także do mieszkańców okolicznych rumuńskich i węgierskich wiosek, sygnalizując w ten sposób pewnego rodzaju ciche konkurowanie z Rumunami i Węgrami, ale również konstruując stereotypowe wyobrażeń na temat sąsiadów. Moi rozmówcy konfrontowali

²⁰¹ W wypowiedziach moich rozmówców pojawiała się wyrażenie *eurostandard* określające charakter wyposażenia nowopowstających domów. Dla przykładu kuchnia typu *eurostandard* powinna być bogato wyposażona w sprzęt typu AGD tak, aby pani domu miała ułatwioną pracę. Ponieważ budowanie i wyposażanie nowego domu jest uzależnione od migracyjnych środków, proces ten rozkłada się na kilka lat. Nierzadko w jeszcze niewykończonych i nie zamieszkałych domach można zaobserwować w pełni wyposażone kuchnie, z których nikt nie korzysta.

swe domy głównie z tymi z sąsiedniej Săpânța jak również nieodległej wioski Certez, leżącej w sąsiednim powiecie Satu Mare. O ile w przypadku pierwszej z miejscowości podkreślali, że żyjący tam są *mądrzejsi* od *nas* bo budują nieco mniej wystawne domy, o tyle z mieszkańców Certez i ich rzucającego się na pierwszy rzut oka bogactwa²⁰² żartowali sobie. Niejednokrotnie słyszałem opowieści podkreślające, że mimo tak wielkiego przepychu tamtejsze domostwa stoją zazwyczaj *puste*, gdyż ich właściciele zazwyczaj *zebrzą za granicą*, a w domach zostawili tylko najstarszych, którzy zajmują tylko kuchnię i składają *przechowują siano* w pozostałych pokojach. Mieszkańcy Remeti porównywali się także do Węgrów z miejscowości Cămpulung la Tisa. W swych wypowiedziach podkreślali, że tamtejsi mieszkańcy mimo iż wyjeżdżają zagranicę do pracy nie *dbają o przyszłość swych dzieci* i nie inwestują w nowe domostwa. W ich ocenie takie zachowanie miało świadczyć o lekkomyślności oraz nie dbaniu o przyszłość i koncentrowaniu się Węgrów jedynie na teraźniejszości.

Powszechność budowlanego wzorca inwestycyjnego wskazuje moim zdaniem na dwie kwestie. Po pierwsze, wśród migrujących widoczna jest ograniczoność pomysłów na sposoby inwestowania. Choć budowa bogatego i dużego domu, w myśl wzorców gospodarki liberalnej, wydawać się może inwestycją chybioną i nie mającą potencjału do generowania zysków w przyszłości, to jednakowoż w miejscowym kontekście tego typu inwestycja wydaje się wytwarzać innego rodzaju korzyści. Domy migrantów stają się jednak wyznacznikiem sukcesu i źródłem prestiżu w lokalnej społeczności. Co więcej, nowe wzorce budownictwa inicjują zachowania także tych członków miejscowej społeczności, których doświadczenia migracyjne są znikome lub nie posiadają ich w ogóle. Chęć stawiania nowych lub rozbudowywania i unowocześniania starych domów powoduje, że lokalna przestrzeń stała się dużym placem budowy.

Po drugie zaś, obrane strategie lokowania zarobionych za granicą środków mogą wskazywać moim zdaniem na bardzo duże przywiązanie emigrantów do miejscowej społeczności. Owszem wśród migrantów spotyka się osoby deklarujące chęć pozostania na stałe za granicą lub inwestujące w ziemię i dom poza

²⁰² W 2008 roku jadąc po raz pierwszy na krótki rekonesans terenowy do ukraińskich miejscowości przejeżdżałem przez wspomnianą miejscowość. Wielkość i zewnętrzny przepych tamtejszych domostw, wyraźnie kontrastujący z zabudową wcześniej mijanych miejscowości jak i stanem "drogi". Wystawność domostw w Certez była dla mnie tak oszałamiająca, że mimo wieczornych ciemności zatrzymałem się w wiosce by przyjrzeć się kilku willom.

Maramureszem gdzieś w Rumunii, to należą oni jednak do zdecydowanej mniejszości. Dominującym wzorcem wśród wyjeżdżających jest jednak chęć powrotu do swoich rodzinnych miejscowości i zamieszkanie w nowo wybudowanym domu.

Migracyjne inwestycje związane z budownictwem mieszkalnym nie tylko przekształcają lokalną przestrzeń, stają się również kolejnym elementem wpływającym na (re)konstruowanie i pogłębianie sieci powiązań transnarodowych między swojskością, a światem migrantów. Zdecydowana większość wyjeżdżających z Maramureszu przebywa na stałe za granicą. W lokalnej przestrzeni pojawiają się jedynie okazjonalnie w okresie letnich urlopów lub przy okazji świąt religijnych. Siłą rzeczy wyjeżdżający, żyjąc na co dzień poza maramureskim kontekstem, nie mają możliwości samodzielnie poprowadzić ich migracyjnej inwestycji. W celu realizacji budowy angażują swoich rodziców lub innych członków rodziny i nakładają na nich obowiązki kierowania i nadzorowania realizacji inwestycyjnych planów. Pokazuje to tylko po raz kolejny, że wsparcie rodziny dla migranta jest *najcenniejszym dobrem w kraju pochodzenia* (Vertovec 2012: 70). W ten sposób osoby z lokalności stają się dysponentami migracyjnych środków inwestycyjnych. Warto odnotowania jest jednak to, że rodzice odpowiadający za nadzorowanie budowy domu dla swoich dzieci, bardzo często podchodzą krytycznie do pomysłu budowy wielkiego budynku. Uważają oni, że wystawianie tak dużych domów nie jest potrzebne i robione jest na *pokaz*. Bardzo często miałem okazję słyszeć od moich rozmówców stwierdzenia typu: *Mówiłem jej po co ci taki wielki dom? Nie wiem dlaczego teraz młodzi budują tak wielkie domy*.

Budowlane wzorce inwestycyjne niewątpliwie oddziałują również na miejscową ekonomię, która w pewnym stopniu uzależnia się od napływającego kapitału migrantów (por. Anghel 2008: 796). Liczne budowy wpłynęły na wzmożony rozwój zapotrzebowania w materiały budowlane²⁰³. Co więcej, na większości placów budów pracują głównie miejscowi robotnicy, a nierzadko przy budowie domostw obecnych emigrantów pracowali, ci, którzy już powrócili lub jeszcze nie zdążyli wyjechać ponownie.

²⁰³ Wspomniany rozwój przejawia się nie tylko w wymiarze lokalnym i regionalnym, ale uruchomił także ekonomiczne związki transgraniczne wykraczające poza układ Rumunia - kraj migracji. W terenie spotykałem opowieści o sprowadzaniu z Ukrainy pieców grzewczych, materiałów budowlanych i innych elementów budowlanych. Co ciekawe, kupowane na Ukrainie piece były sprowadzane z Polski. W przekonaniu moich informatorów tego typu zakupy poczynione w sąsiednim kraju były atrakcyjniejsze finansowo od kupna pieca w Polsce. Mogę jedynie przypuszczać, że ukraińscy handlarze korzystając w Polsce ze zwolnienia z VAT-u dla obcokrajowców mogli zaoferować atrakcyjne ceny dla maramureskich mieszkańców.

Domy zdaniem Carsten i Hugh-Jones (1996: 64, za: Humphrey 2010: 251) są zazwyczaj *głównymi agentami socjalizacji*. W wielu przypadkach maramureskie wille nie pełnią tego typu funkcji, gdyż ciągle większość z nich jest niedokończona i niezamieszkała. Wiele willi budowanych jest przez osoby, które przez znaczną część roku przebywają za granicą. Są one jednak wyraźną oznaką zmiany kulturowej i społecznej. Przejawia się to między innymi w wypieraniu tradycyjnego drewnianego budownictwa i zmianie lokalnego krajobrazu. Co więcej, w porównaniu do przeszłości, można stwierdzić, że jeszcze nie tak dawno w jednej czy dwóch izbach żyło kilka, a nawet kilkanaście osób stanowiących jedną rodzinę, a współcześnie przestrzeń kilku lub kilkunastu pomieszczeń w nowych willach użytkują bardzo niewielkie rodziny.

Zjawisko migracji często odciska silne piętno na rodzinie. Wiele z transnarodowych praktyk migrantów ma związek właśnie z rodziną (Vertovec 2012: 68-71). Nie inaczej jest w przypadku społeczności ukraińskich z Maramureszu. Migracje mają znaczny wpływ na przekształcenia w strukturze współczesnych rodzin spowodowane *rodzicielstwem na odległość* (Vertovec 2012: 68). Wskutek wyjazdów zmieniają się role członków rodziny, a także wzorce wychowywania dzieci. W przeszłości, zarówno przed nastaniem komunizmu jak i w czasach demokracji ludowej, w lokalnych rodzinach dominował wzorzec, według którego za prowadzenie domu i gospodarstwa odpowiedzialność spoczywała głównie na kobietach. Mężczyzna natomiast był jednostką bardziej mobilną i to on podejmował pracę w okolicznych zakładach przemysłowych, przy ścinie w lesie, czy w końcu wyjeżdżał do pracy w głąb Rumunii. W domu bywał wieczorami lub jedynie przy okazji urlopów. Ten typ rodzinnych powinności i odpowiedzialności dominował do czasów upadku reżimu Ceausescu. Wraz z demokratyzacją i zmieniającą się sytuacją ekonomiczną oraz rozwojem procesów migracyjnych dotychczasowe wzorce zachowań zaczęły ulegać przekształceniom. W czasach gdy wyjazdy młodych stały się chlebem powszednim lokalnych społeczności, zaczął obowiązywać odmienny typ zachowań. Współcześnie młodzi małżonkowie decydują się często na wspólną emigrację. W momencie jednak gdy na świecie pojawia się dziecko, stoją oni przed ważką decyzją "co dalej?". Przebywanie z dzieckiem w Portugalii, Hiszpanii, czy jakimkolwiek innym kraju, w ocenie części moich rozmówców, generuje koszty związane z opieką nad dzieckiem. W zdecydowanej większości przypadków migracja wyjeżdżających w założeniu ma mieć jedynie tymczasowy charakter i trwać do czasu zarobienia na dom. Chęć możliwie

szybkiej realizacji planów inwestycyjnych powoduje, że duża część rodziców decyduje się na pozostawienie potomstwa w Maramureszu pod opieką najbliższej rodziny. Zadanie to spada na barki ich własnych rodziców i w ten sposób dzieci zostają pod opieką swych dziadków. Migrujący rodzice pozostawiają dzieci w różnym wieku, zarówno w wieku szkolnym jak i dużo młodsze. Zdarzają się rodziny pozostawiające nawet kilkumiesięczne dzieci. Co prawda, migrujący rodzice najczęściej są "obecni" w życiu dziecka, ale owa obecność ogranicza się jedynie do kontaktów telefonicznych lub z pomocą programów komputerowych typu Skype lub ICQ. Nieobecni fizycznie w Maramureszu rodzice podejmują próby wychowywania swojego potomstwa na odległość z pomocą smsów czy rozmów telefonicznych, generuje to jednak wiele problemów emocjonalnych zarówno u dzieci jak ich rodziców i opiekunów w Maramureszu.

W ocenie środowiska nauczycielskiego zjawisko pozostawiania dzieci wraz z dziadkami bardzo negatywnie wpływające na "opuszczone" potomstwo. Moi rozmówcy często podkreślali, że *Takie dzieci gorzej się uczą, mniej się bawią, jest więcej z nimi problemów wychowawczych. Zachowują się jakby były nieszczęśliwe.* Wydaje się jednak, że jest to praktyka dość powszechna i ciesząca się niemal pełną aprobatą lokalnej społeczności. *Co mają robić młodzi, tu się nie dorobią, a tam z dzieckiem się nie da powtarzali często moi informatorzy.* Na społeczną aprobatę nowego wzorca rodzin wskazywała również wypowiedź Zenon (08.06.2010).

Zdecydowaliśmy z żoną, że nasza córeczka zostanie z nami w Portugalii. Większość naszych znajomych dziwiła się naszej decyzji, a tu na miejscu w Remetach nasze rodziny mówiły Zostawcie ją z nami, wszyscy tak robią, tak jest lepiej. Według nas to jest coś złego, my tak nie chcemy. Co tu mają te dzieci, z babcią mogą iść co najwyżej kukurydzę kopać, a tam są większe możliwości.

W migracyjnych praktykach pozostawienie potomstwa w środowisku lokalnym tworzy u rodziców swoistego rodzaju mieszanekę emocjonalnych dylematów i rozterek oraz motywacji podkreślających chęć zabezpieczenia dzieciom *lepszego przyszłości.*

Choć wzorzec pozostawiania dzieci w Maramureszu z dziadkami dominował wśród emigrantów to zdarzały się również rodziny, które nie decydowały się na tego

typu rozwiązania i zabierały potomstwo za granicę. Dzieci w wieku szkolnym w warunkach migracyjnych trafiały do hiszpańskich czy włoskich szkół. Intrygującym, o czym wspominałem już wyżej, w kontekście migracyjnym wydały mi się natomiast praktyki językowe. Kilku rozmówców podkreślało, że ukraińskie dzieci z Maramureszu *tam w Hiszpanii* najczęściej nie opanowują *ruskiej* mowy, bo rodzice dokładają starań, by poznały język kraju pochodzenia i kraju emigracji. Rumuński rzekomo dominuje w domu migrantów, a także nauczany jest w szkołach jako język dodatkowy, nikt "nie troszczy się" o język ukraiński czy nawet lokalną mowę. O tego typu praktykach wspominała pani Adelina (02.10.2010):

Moi wyjechali do Włoch i Hiszpanii. Wnuki dzwonią, ale nie znają po naszymu, muszę z nimi rozmawiać po rumuńsku. Rodzice ich nie uczą, bo mówią, że ważniejszy jest rumuński czy hiszpański niż nasz ruski.

Brak kompetencji językowych emigracyjnych dzieci w zakresie lokalnej mowy i języka ukraińskiego sygnalizować może nieobecność jakiegokolwiek wsparcia w tym zakresie. Przede wszystkim jednak wyraźnie wskazuje na nieprzywiązywanie wagi przez emigrantów do *ruskiego* i ukraińskiego, co w konsekwencji wywołuje efekt wzmacniania rumuńskości, przynajmniej w wymiarze językowym.

Reasumując, opisane wyżej migracyjne strategie i relacje wskazują moim zdaniem na to, że maramurescy emigranci ukraińskiego pochodzenia rekonstruują w środowiskach Hiszpanii, Portugalii czy innych państw, swoją lokalną tożsamość, bazującą na powiązaniach rodzinno-sąsiedzkich i kulturowym bagażu wywiezionym ze swojskości. Nie różnią się w tym od Rumunów wyjeżdżających również z Maramureszu (por. Anghel 2008)²⁰⁴. Co ważne, w pewnych sytuacjach w wyjazdową rzeczywistość społeczną prócz lokalnej, wkracza również rumuńska tożsamość, związana z krajem pochodzenia ukraińskich emigrantów, która nierzadko w migracyjnym kontekście doznaje wzmocnienia. Przejawia się ona głównie w praktykach językowych, religijnych jak również tych dotyczących aktów identyfikacji.

²⁰⁴ Prowadząc jednak badania w maramureskim kontekście i "dotykając" emigranckiej rzeczywistości jedynie poprzez narracje byłych emigrantów i członków ich rodzin, miałem ograniczony dostęp do "migracyjnej rzeczywistości", a tym samym chęć zgłębienia analizy procesów odtwarzania lokalności w kontekstach migracyjnych wymagałaby odrębnego projektu badawczego i dalszych studiów w tym zakresie.

Z opowieści moich rozmówców wynika również, że mimo sposobności i swego etnicznego pochodzenia, emigranci z Maramureszu w wyjazdowych doświadczeniach jedynie sporadycznie wchodzi w interakcje z przybyszami z Ukrainy. Ich ograniczone kontakty nie przekładają się natomiast na procesy budowania poczucia wspólnoty z ludźmi legitymującymi się tym samym pochodzeniem etnicznym. Marginalność relacji z Ukraińcami "znad Dniepru" wskazuje według mnie na nie funkcjonowanie tożsamej *wspólnoty wyobrażonej* dla obywateli Ukrainy i Ukraińców z rumuńskiego Maramureszu. Owszem bliskość lokalnej mowy i standardu ukraińskiego bywa pomocna, ale w konfrontacji z Ukraińcami z ideologicznej ojczyzny nie dochodzi do pojawienia się zachowań wspólnotowych, a na pierwszy plan wysuwane są różnice językowe rozdzielające obie grupy. Sądzę, że postawy ukraińskich migrantów z Maramureszu najczęściej nie wpisują się w ukraińską etniczność w sensie, jaki postulują naukowe dyskursy czy narracje ukraińskich elit związanych z UUR i daleko bardziej bazują na lokalności i ewentualnie rumuńskości związanej z krajem pochodzenia.

Praktyki migrantów z środowisk ukraińskich z Maramureszu wskazują również, że zakorzenienie w lokalnym środowisku rodzinno-sąsiedzkim jest kwestią bardzo ważną, a być może niezbędną, do odniesienia sukcesu migracyjnego. To właśnie te transnarodowe powiązania między członkami lokalnych społeczności przebywającymi zagranicą, a ich rodzinami w Maramureszu *pozwalają na cyrkulację ludzi, dóbr, pracy i informacji, jak również na stworzenie od nowa i modyfikację kulturowych wartości i praktyk* (Vertovec 2012: 71).

Zakończenie

Lektura przedstawionej rozprawy może nasuwać Czytelnikowi zasadne pytanie *kim są mieszkańcy badanej społeczności?* Udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytanie wymaga wieloaspektowego spojrzenia na sytuację badanej społeczności lokalnej. Z jednej strony jest to społeczność określana mianem ukraińskiej mniejszości narodowej. W ten sposób identyfikują ją rumuńskie prawodawstwo i zdecydowana większość dostępnych źródeł naukowych (autorstwa ukraińskich badaczy). Z drugiej strony nie jest to jedyny sposób definiowania maramureskiej społeczności, gdyż część karpatoznawczych studiów nazywa ich Rusinami podkreślając odmienny od ukraińskiego charakter etniczny grupy. Doświadczając tamtejszej społeczno-kulturowej rzeczywistości w trakcie długotrwałych etnograficznych badań terenowych, ściśle związanych z obserwacją uczestniczącą nie jestem skłonny do jednoznacznego zdefiniowania tej społeczności w kategoriach etnicznych. W moim przekonaniu jest to grupa żyjąca w Karpatach Wschodnich na pograniczu rumuńsko-ukraińskim praktykująca swoją tożsamość na innych warunkach i zasadach niż "ukraińskość" i "rusińskość" głoszona przez ideologów i liderów etnicznych obu środowisk. Choć lokalna społeczność z Maramureszu ma świadomość swojej bliskości kulturowej z mieszkańcami sąsiedniej Ukrainy, to jednocześnie nieustannie podkreśla swoją specyfikę i odmienność związaną z etnonimem i etnolektem używanym w życiu codziennym. Zastanawiając się nad identyfikacją grupy z Maramureszu dochodzę do wniosku, że tożsamość jej członków jest mocno zależna od kontekstu w których dochodzi do aktów samookreślenia. Jednostki w różnych sytuacjach i okolicznościach mówią o sobie w zróżnicowany sposób. W pewnych kontekstach mieszkańcy maramureskich wiosek określają się jako Ukraińcy, w innych jako Rumunii, najczęściej zaś w lokalnych realiach mówią o sobie, że są Ruskimi. Tożsamość ukraińskiej mniejszości narodowej z Maramureszu ma również widoczne cechy Marcusowskiej *tożsamości rozproszonej* (2004) związanej z wytwarzaniem tożsamości w wielu miejscach, przez wiele środowisk i dla realizacji licznych celów. Jak pokazałem na stronach podobną sytuację można zaobserwować w odniesieniu do maramureskiej społeczności. W konsekwencji przyglądając się społeczności z kilku perspektyw można jedynie utwierdzić się w przekonaniu o wieloznaczności jej tożsamości.

Po przeprowadzeniu badań etnograficznych koncentrujących się w dużym stopniu na obserwacjach codziennych praktyk i wzorców zachowań obserwowanej społeczności dochodzę do wniosku, że tożsamości ukraińskiej mniejszości z Maramureszu jest jedynie w małym stopniu związana z kategoriami, działaniami czy ideologicznymi narracjami wytwarzanymi i propagowanymi przez środowiska liderów etnicznych oraz badaczy związanych z środowiskiem ukraińskim i karpatorusińskim. Uważam, że dla tożsamości ludności żyjących w tych kilkunastu wioskach północnego Maramureszu, określanym mianem ukraińskich miejscowości, kluczowe okazują się społeczne relacje o charakterze rodzinno-sąsiedzkim silnie zakorzenione w ich lokalności i środowisku ich pochodzenia. To właśnie w tej przestrzeni kształtują się ich kulturowe, społeczne i językowe kompetencje. O znaczeniu ich tożsamości lokalnej świadczy również fakt, że jest ona odtwarzana i reprodukowana także w kontekście europejskich migracji zarobkowych. Najczęściej to właśnie relacje społeczne wyniesione z lokalności decydują również o migracyjnym sukcesie wyjeżdżających. Lokalna przestrzeń pozostaje również obszarem głównych migracyjnych inwestycji, w których realizacji wykorzystuje się również rodzinno-sąsiedzkie powiązania.

Sądzę, że na źródła niejednoznaczności tożsamości badanej przez mnie grupy należy patrzeć niejako w dwóch płaszczyznach lokalnej i ideologiczno-elitarnej. W przypadku tej pierwszej wieloznaczność aktów samoidentyfikacji "zwykłych" mieszkańców w moim przekonaniu wskazuje na to, że grupa ta dotychczas nie została ostatecznie "zagospodarowana" przez określoną ideologię etniczną, która doprowadziłaby do jej określonego unarodowienia. Rozmyta granica między tym co ukraińskie, rumuńskie i ruskie-lokalne wskazuje również na to, że społeczność ta nadal poddawana jest ideologiczno-narodowym zabiegom, które jeszcze nie przyniosły "ostatecznego" efektu w postaci wytworzenia jednoznacznej narodowej samoidentyfikacji jej członków. Inaczej mówiąc uważam, że dla społeczności Maramureszu jeszcze stosunkowo do niedawna (co najmniej do czasów II wojny światowej) funkcjonowanie w ramach kategorii etnicznych nie było powszechne. Przypomnę, że w końcu XIX wieku irlandzki ekonomista Edward Egan (zob. Rozdział II) badając na zlecenie władz stosunki ekonomiczne w Karpatach Wschodnich podkreślał, że lokalni mieszkańcy skupiali swą uwagę w tym czasie przede wszystkim na zabezpieczeniu środków do życia dla siebie i swoich rodzin i nie zastanawiali się nad szukaniem odpowiedzi kim są, a tym bardziej nie wzbudzały w nich zainteresowania

działania i postulaty liderów etnicznych dążących do uświadomienia etnicznego "zwykłych" mieszkańców. Uważam, że dopiero rozwój idei narodowych w Europie i wygenerowany przez nią przekonanie o konieczności posiadania przez jednostki i grupy ściśle określonej przynależności etniczno-narodowej, który z czasem "dotarł" i zaczął oddziaływać na lokalne światy także w Maramureszu, zaczął niejako wymagać od "zwykłych" mieszkańców aktów samoidentyfikacji w ściśle określonych kategoriach etnicznych. Sądzę również, że dopiero od pewnego czasu etniczne idee, stały się, choć tylko częściowo, atrakcyjne i użyteczne dla lokalnych aktorów. Uwidacznia się to gdy członkowie maramureskich społeczności wykorzystują "podsuwane" im przez przynależność państwową lub aktywistów etniczne identyfikacje w sposób praktyczny. To nie idee narodowe, a użyteczność etnicznych przypisań w wielu przypadkach decydują o samoidentyfikacji danych jednostek. Dla przykładu, z jednej strony o dostępie mieszkańców Maramureszu do europejskiego rynku pracy decyduje nie ich lokalność czy ukraińskość, a rumuńskie obywatelstwo. Z drugiej zaś, to właśnie utożsamianie się z ukraińską tożsamością etniczną stwarzało możliwość zdobycia bezpłatnego wyższego wykształcenia dla swoich dzieci na początku lat 90-tych w ramach wspomnianych programów stypendialnych, a współcześnie umożliwia, przynajmniej tym najaktywniej pracującym na rzecz ukraińskiej tożsamości, dostęp do polityczno-ekonomicznych korzyści wynikających z rumuńskiego prawodawstwa związanego z ochroną praw mniejszości narodowych.

Druga z płaszczyzn, w której rysuje się niejednoznaczność tożsamości badanej przeze mnie społeczności, uwidacznia się na poziomie ideologiczno-elitarnym. Tu, jak pokazałem w rozdziale trzecim i czwartym, rozróżnienie na Ukraińców i Rusinów rysuje się dość wyraźnie. Badacze i działacze reprezentujący oba środowiska wieloma sposobami i w różnych okolicznościach starają się podkreślać, że "prawda" leży po ich stronie. Śledząc i analizując naukowy dyskurs wokół zagadnień etnicznych mieszkańców Karpat Wschodnich, w tym i Maramureszu, możemy dość do wniosku, że naukowcy z obu środowisk mimo dążenia do odkrycia "obiektywnej" prawdy w swoich praktykach naukowych angażują się ideologicznie na rzecz wybranej opcji etnicznej. Konstruując swoje naukowe narracje badacze ukraińscy podkreślają wspólnotowość społeczności z północnych i południowych stoków karpackich. Ową wspólnotowość budują poprzez interpretację materiałów historyczno-językowych. Lokalnie na Zakarpaciu i w Maramureszu używane etnolekty przypisują do kategorii gwar i dialektów języka

ukraińskiego, dobierają odpowiednie historyczne fakty podkreślają "odwieczne" związki ludności z południowych stoków Karpat Wschodnich z ich "braćmi" z północnej strony, a wszystko po to by wytwarzać u odbiorców ich prac poczucie ukraińskiej wspólnotowości, by budować ukraińską *wspólnotę wyobrażoną*. W podobny sposób działają badacze zaangażowani w ruch rusiński, przy czym w odróżnieniu od swoich proukraińskich kolegów ich interpretacje mają za zadanie podkreślać odmiennność społeczności z obu stron karpackiego wododziału. Zdecydowana większość naukowych studiów nie uwzględnia natomiast lokalnych perspektyw i nie podejmuje próby spojrzenia na badane zagadnienia oczami "tubylca", a tym samym nie uwzględnia spojrzenia z poziomu *emic*, ograniczając się jedynie do patrzenia z zewnątrz. Tym samym sądzę, że konstrukcje naukowe obu środowisk budowane w oparciu o "obiektywne" wyznaczniki, ale interpretowane w sposób odmienny świadczą o niejednoznaczności etnicznych kategorii. Uważam, że przykład badana przeze mnie społeczność z Maramureszu jest dobrym przykładem grupy, której tożsamość ciągle jest przedmiotem ideologicznych zakusów zróżnicowanych środowisk etnicznych, a procesy i zjawiska rozgrywające się wokół jej identyfikacji są przykładem tego w jaki sposób konstruuje się tożsamości etniczne.

Ogromne znaczenie w wytwarzaniu zewnętrznego obrazu grupy przypada ukraińskim elitom etnicznym. To właśnie liderzy UUR, przynajmniej nominalnie, reprezentujący społeczność ukraińską z Rumunii i w tym także z Maramureszu w relacjach z władzami Rumunii, ale także z rządem Ukrainy i środowiskiem ukraińskiej diaspory. Swoimi działaniami i narracjami kreują obraz grupy o zdecydowanym rysie ukraińskim. Prezentowane przedstawienie społeczności służy środowisku aktywistów, w mojej ocenie, głównie do zabezpieczenia ich własnych interesów związanych z korzystaniem z "dobrodziejstw" i przywilejów rumuńskiego systemu ochrony mniejszości narodowych.

Wizja ukraińskiej tożsamości społeczności lokalnych z Maramureszu środowiska elitarne budują między innymi w oparciu o narracje naukowe, których czasem sami bywają autorami. Ukraińskocentryczni badacze, a za nimi ukraińscy liderzy, akcentują autochtoniczność, a niekiedy także pierwotność osadnictwa ukraińskiego na tym obszarze. Bardzo silnie podkreślają również genetyczny związek lokalnej mowy z językiem ukraińskim, określając tą pierwszą mianem dialektu języka ukraińskiego. Ukraińscy liderzy swoje wyobrażenie próbują podtrzymać poprzez swoje

oficjalne wypowiedzi, publikacje i aktywność. Ta ostatnia w oficjalnych wymiarach koncentruje się na niwie edukacji i organizowania wydarzeń kulturalnych. Liderzy podkreślają zdecydowanie, że dla trwania ukraińskiej społeczności najważniejsze jest utrzymanie znajomości języka ukraińskiego, w czym wydatnie ma pomóc ukraińskie szkolnictwo. W rzeczywistości jednak przy bliższym przyglądnięciu się realnym działaniom środowiska aktywistów dochodzę do wniosku, że za ich zaangażowaniem w dużym stopniu stoi chęć dostępu do dóbr i prestiżu związanych z dotacjami budżetowymi oraz możliwością obejmowania posad w administracji państwowej. O podziale korzyści decydują wewnętrzne układy i sieci powiązań rodzinno-towarzyskich. Realnie nie każdy projekt związany z kulturą ukraińską może liczyć na wsparcie UUR, możliwości działania i publikowania w ramach środków budżetowych otrzymują jedynie osoby i grupy wykazujące się lojalnością wobec organizacji. Doskonałym przykładem tego jak oficjalne zapewnienia i postulaty działaczy różnią się z ich działaniami jest kwestia podręczników do języka ukraińskiego. Przez prawie dwie dekady ukraińskie elity nie zdołały opracować nowych podręczników do nauki języka ukraińskiego i ciągle nauczanie języka bazuje na podręcznikach zredagowanych za czasów Ceausescu.

Konfrontując oficjalne stanowisko i aktywność ukraińskich elit dążące do "podtrzymania" ukraińskiej tożsamości z rzeczywistością społeczności lokalnych dochodzę do wniosku, że proponowany przez to środowisko ukraiński projekt etniczny jest koncepcją będącą nieustannie w trakcie realizacji. Projekt ten, stawiając sobie za cel podtrzymanie i upowszechnianie ukraińskiej tożsamości narodowej, dąży do zawłaszczenia lokalnej tożsamości kulturowej i językowej na rzecz ukraińskości. Uwieńczenie go sukcesem doprowadziłoby jedynie do homogenizacji miejscowej mowy i poczucia tożsamości.

W rzeczywistości jednak działania elit cieszą się ograniczonym zainteresowaniem "zwykłych" ludzi. Widoczne jest to zarówno w bez-entuzjastycznym i niezaangażowanym podejściu mieszkańców do ukraińskiego szkolnictwa oraz ograniczonym udziałem w wszelkich działaniach kreowanych przez liderów etnicznych.

Same środowiska działaczy ukraińskich cieszą się także niewielkim zaufaniem wśród "zwykłych" mieszkańców. Daje to sobie znać przy okazji wyborów, zwłaszcza do władz lokalnych, kiedy to kandydaci UUR cieszą się znikomym wsparciem. Działania

ferowane przez ukraińskich aktywistów wydają się nieatrakcyjnymi dla przeciętnych mieszkańców i potrafią "zapalić" do ukraińskiej idei jedynie jednostki.

Ograniczony wpływ ukraińskiej ideologii narodowej widoczny jest także w dość powszechnej i ciągłej obecności kategorii *ruski*, którą mieszkańcy bardzo często posługują się określając swoją identyfikację i nazywając używaną przez siebie mowę. Lokalna ludność, niezwiązana z ruchem aktywistów etnicznych, wykorzystuje to pojęcie praktycznie zawsze do podkreślenia własnej odmienności i specyfiki w stosunku do kategorii ukraińskości.

Przyglądając się z perspektyw etnograficznych badań codziennym praktykom i zachowaniom "zwykłych" mieszkańców maramureskich miejscowości dochodzę do wniosku, że główną cechą ich tożsamości etnicznej jest wieloznaczność. Uważam, że mimo nominalnego przypisania przez rumuńskie prawo oraz dominujące narracje naukowe, interesujących mnie wspólnot lokalnych z Maramureszu do ukraińskiej mniejszości narodowej ich tożsamość nie jest jednoznacznie ukraińska. Choć sami w pewnych kontekstach deklarują swoją ukraińskości, to przy innych okazjach podkreślają swoją odmienną od Ukraińców. Swoją specyfikę - *ruskość* budują nie w oparciu o etniczne ideologie, a w przestrzeni kontaktów "twarzą w twarz" z lokalną wspólnotą rodzinno-sąsiedzką. To właśnie ten poziom relacji jest dla nich kwestią kluczową co doskonale uwidacznia się przy okazji wzorców związanych z współczesnymi migracjami.

Tą specyfikę tożsamości grupy widać dobrze na przykładzie zachowań językowych. Przyjmując za prawdziwe twierdzenie Żelaznego (2006: 132), że *...każda grupa etniczna kultywuje swój język i uważa go za najważniejsze ogniwo spajające...* ją, w stosunku do badanej społeczności pojawiają się pewnego rodzaju wątpliwości. Tak jak już pisałem wyżej, koncentrując się jedynie na obserwacji i analizie narracji oraz aktywności ukraińskich elit można wspomniane twierdzenie uznać w dużym stopniu za słuszne. Problem pojawia się jednak gdy z poziomu badań elit zagłębimy się w codzienne praktyki językowe "zwykłych" członków grupy. Tak jak pokazałem to w ostatnim rozdziale pracy powszednie praktyki i zachowania mieszkańców ukraińskich wioszek "poprzetykane" są zróżnicowanymi językami, których użycie warunkowane jest zarówno kontekstem, wiekiem użytkownika jak i osobą rozmówcy. Choć *ruski* jest ciągle mową dominującą w miejscowym środowisku to w mojej opinii nie pełni on funkcji *ogniwa spajającego* grupę. Mówienie po *rusku* w moim przekonaniu nie ma

związku z ideologią etniczną, ma po prostu wymiar nawykowy związany z perspektywą długiego trwania. Standard ukraińskiego nie "przejmuje" na siebie tego typu funkcji, gdyż nie jest postrzegany jako swój. Tym samym sędzę, że świadczyć to może z jednej strony o ciągle silnej tożsamości lokalnej - *ruskiej* nie mogącej być w prosty sposób utożsamianej z "*ukraińskością*" lub "*karpatoruskością*". Miejscowa tożsamość - *ruskość* stoi w opozycji do idei narodowych głoszonych i realizowanych przez elity ukraińskie czy karpatoruskie. Przykład badanej społeczności potwierdza, że w przypadkach silnie zakorzenionej tożsamości lokalnej, nie współgra ona z projektami ogólnonarodowymi i państwowymi i pozostaje mocno nie na rękę narodowym ideologom.

Grupa poprzez sieci powiązań sąsiedzko-rodziny ciągle trwa, ale nie w sensie ukraińskiej mniejszości narodowej, a raczej w sensie grupy lokalnej, odmiennej językowo i kulturowo od sąsiadujących z nimi Rumunów, ale także Ukraińców czy Karpatorusinów.

Mimo długotrwałego pobytu w Maramureszu i prowadzeniu intensywnych badań terenowych udało mi się "dotknąć" jedynie wybrane aspekty związane z tożsamością ukraińskiej społeczności z Maramureszu. Niewątpliwie dalszych badawczych eksploracji wymagałyby także inne zagadnienia. Jednym z nieobecnych na kartach rozprawy są relacje między religią, a etnicznością. Religia nierzadko jest jednym z czynników współtworzących tożsamość etniczną (Posern-Zieliński 2005:24), a w pewnych sytuacjach także elementów wzmacniających ją (zob. Posern-Zieliński 2003). Patrząc z polskiego "podwórka" wydawać by się mogło, że religia, a przede wszystkim obrządek greckokatolicki, jest bardzo ważnym elementem dla kształtowania ukraińskości (zob. Babiński 1997, Wojakowski 2002). W przypadku Maramureszu sytuacja była daleko bardziej skomplikowana zarówno ze względu na historię jak i współczesną wieloreligijność lokalnych wspólnot i jej analiza wymagałaby dalszych badań, gdyż w swoim doświadczeniu terenowym koncentrowałem się jedynie na obserwacjach powiązań języka i religii.

Innym obecnym w pracy w bardzo ograniczonym stopniu elementem zagadnień tożsamościowych, o którym już wspominałem w poprzednim rozdziale, są stosunki ukraińsko-rumuńskie. Bliskie sąsiedztwo obu grup siłą rzeczy oddziałuje na obie społeczności. Mimo, że w trakcie badań zauważałem pewne sygnały związane z interakcjami członków obu grup, związane z obecnością pewnych stereotypów czy małżeństw mieszanych, to jednak nie dostrzegałem aby owe relacje miały kluczowe

znaczenie dla budowania lokalnej tożsamości badanej przeze mnie społeczności. Pamiętać jednak należy, że moje obserwacje ograniczały się jedynie do ukraińskiego środowiska, a obraz wzajemnego postrzegania wymagałby także poznania perspektywy rumuńskiej strony.

Sądzę również, że trakcie dalszych badań warto byłoby się przyjrzeć jeszcze bliżej i głębiej relacjom w ramach środowisk liderów etnicznych, zarówno tych związanych z UUR jak i pozostałymi grupami. Na podstawie sygnałów i relacji prasowych docierających do mnie stale z terenu mimo zakończonych półtora roku temu badań terenowych, mogę wysunąć przypuszczenie, że kwestia rumuńskiego "etno-biznesu" związanego z rumuńskim prawodawstwem, jest elementem stale obecnym i mobilizującym różne wszystkie środowiska etniczne próbujące zdobyć dla siebie możliwie wiele korzyści.

Ostatnim wspomnianym przeze mnie zagadnieniem, które być może będzie miało w najbliższej przyszłości wpływ na oblicza lokalnej tożsamości jest planowane uruchomienie rumuńsko-ukraińskiego przejścia granicznego pod szczytem Copilaș wieńczącego dolinę rzeki Ruscova. Projekt forsowany zarówno przez władze lokalne z Maramureszu jak i obwodu ze stolicą w Iwano-Frankiwsku w założeniu miałby służyć zarówno turystyce jak i lokalnej ekonomii. Niewątpliwie jednak budowa górskiej drogi i przejścia umożliwiłyby wzrost społecznych interakcji między mieszkańcami Zachodniej Ukrainy, a mieszkańcami maramureskich wiosek.

Na zakończenie w kilku słowach chciałbym podzielić się moimi przypuszczenia na temat przyszłości grupy. Spodziewam się, że środowisko ukraińskich liderów w najbliższym czasie, o ile nie zmieni strategii działania, nie zdoła "zukurainizować" maramureskiej ludności, dla której w istnienia i funkcjonowania w dalszym ciągu elementem kluczowym będą rodzinne i sąsiedzkie relacje i powiązania. Nie sądzę również aby projekty karpatorusiński i rodzący się huculski zdołał pociągnąć za sobą większą liczbę miejscowych mieszkańców. Pierwszy z nich koncentrować się będzie raczej nad utrzymaniem swoich dotychczasowych zwolenników oraz na dalszym utrwalaniu swojej pozycji w relacjach z Rumunią i Światowym Kongresem Rusinów. Przypuszczalnie osoby chcące rozwijać tożsamość huculską w głównej mierze będą podejmowały próbę bezpośredniej rywalizacji i konfrontacji z UUR w Maramureszu. Wydaje się jednak, że ruch ten będzie miał w dalszym ciągu marginalne znaczenie dla mieszkańców maramureskich wiosek.

Uważam natomiast, że realnym "zagrożeniem" dla lokalnej tożsamości będzie stanowiła rumuńska kultura, język i edukacja. Rumunia jako państwo w pewnym sensie dąży do integracji odmiennych etnicznie grup, które w konsekwencji będą ulegać asymilacji. Pewne sygnały zachodzących w tym kierunku procesów są już widoczne w sferze językowej najmłodszych pokoleń, które coraz chętniej wykorzystują język rumuński. Nie sądzę jednak aby ukraińska grupa w najbliższym czasie straciła poczucie odrębności od rumuńskich i ukraińskich sąsiadów. Zapewne rola lokalnej mowy będzie z każdym pokoleniem zmniejszać się, ale nie uważam, aby nawet zanikający *ruski* miał mieć wpływ na zniknięcie poczucia odrębności. Mimo, że na przestrzeni kilku wieków podlegała zmieniającym się politycznym centrom i nigdy nie miała możliwości "stanowić" o sobie samej, to jednak zawsze potrafiła "obronić" swoją tożsamość zakorzenioną w lokalnym środowisku.

Bibliografia

Anderson B.

1997 *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.

Anghel R. G.

2008 *Changing Status: Freedom of Movement, Locality, and Transnationality of Irregular Romanian Migrants in Milan*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", Vol. 34, No. 5, July, s. 787-803.

Angrosino M.

2010 *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Agar M.

1996 *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego: Academic Press.

Ardener E.

1992 *Tożsamość i utożsamianie*, w: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, s. 21-42.

Babiński G.

1997 *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków: Nomos.

Barth F.

2004 *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: PWN, s. 348-377.

Batt J., Wolczuk K. (red.)

2002 *Region, state, and identity in Central and Eastern Europe*, London: Frank Cass.

Batt J.

2002 *Transcarpathia: Peripheral Region at the "Center of Europe"*, w: J. Batt, K. Wolczuk (red.), *Region, state, and identity in Central and Eastern Europe*, London: Frank Cass, s. 155-177.

Baran A.

1983 *Carpatho-Ukrainian (Ruthenian) emigration 1870-1914*, w: J. Rozumnyj (red.), *New Soil – Old Roots: The Ukrainian Experience in Canada*, Winnipeg: Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada, s. 252-275.

Barley N.

1997 *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, przeł. Ewa T. Szyler, Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Bartosz A.
1994 *Nie bój się Cygana*, Sejny: Pogranicze.
- Benedyktowicz Z.
2000 *Portrety "obcego": od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Best P., Stępień S. (red.)
2009 *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning Cultural Identity in the Carpathian Region*, Przemyśl-Higganum: South-Eastern Research Institute in Przemyśl.
- Beuca A., Zebreniuc C.
2007 *Aspecte Monografice – Poienile de Sub Munte - Maramureș*, Baia Mare: Editura Ethnologica.
- Bhambry T., Griffin C., Hjelm T., Nicholson C., Voronina O. (red.)
2011 *Perpetual Motion? Transformation and Transition in Central and Eastern Europe & Russia*, Londyn: School of Slavonic and East European Studies, UCL.
- Bilaniuk L.
2005 *Contested Tongues. Language Politics and Culture Correction in Ukraine*, Cornell University.
- Billig M.
2008 *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bíró A.-M., Kovács P. (red.)
2001 *Diversity in action: local public management of multi-ethnic communities in Central and Eastern Europe*, Budapest: Local Government and Public Service Reform Initiative. Open Society Institute.
- Bilț V.
1996 *Poezii, tradiții și obiceiuri populare din Maramureș*. – Bukareszt: Editura Grai și suflet - Cultura națională.
- Blacharska W.
2002 *Dorobek polskich etnografów i muzealników w poznawaniu Huculszczyzny*, „Płaj. Almanach Karpacki”, t. 25, s. 25-38.
- Bleabu A.
2004 *Romanian migration to Spain. Motivation, networks and strategies*, w: D. Pop (red.), *New patterns of labour migration in Central and Easter (sic) Europe*, Cluj Napoca, AMM Publishing House, s. 21-33.
- Bloch N.
2009 *Kultura a polityka. Na przykładzie młodego pokolenia uchodźców tybetańskich w Indiach*, Poznań: praca doktorska obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii kulturowej UAM.

2011 *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, w: T. Buliński, M. Kairski, *Teren w Antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 209-235.

Boar N.

2006 *Interrelații transfrontaliere Maramureșene*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

Bogdan I., Olos M., Timiș N.

1980 *Calendarul Maramureșului: Obiceiuri și texte de folclor literar*, Baia Mare.

Boia L.

2003 *Rumuni: świadomość, mity, historia*, przeł. K. Jurczak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Boissevain J.

2006 *Jak sobie radzić z turystami. Strategie działania*, przeł. P. Kransopolski, „Gazeta Internacia de Antropologio”, 1: 2-12. [online] [Dostęp 29.10.2011]

Boksański Z.

2002 *Tożsamość*, w: Z. Boksański, K.W. Frieske (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 4., Warszawa: Oficyna Wydawnicza, s. 252-255.

Boksański Z., Kojder A. (red.)

1998 *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.

Boksański Z., Domański H. (red.)

1999 *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.

Boksański Z., Frieske K.W. (red.)

2002 *Encyklopedia socjologii*, t.4, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.

Borysiak J.

2008 *Historia badań nad Huculszczyzną i muzyka huculską*, J. Stęszewski, J. Cząstka-Kłapyta (red.), *Huculszczyzna, jej kultura i badacze: międzynarodowa konferencja w ramach Festiwalu Huculskiego 2006 „Za głosem trembity”*, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, s. 10-28.

Bourdieu P.

1985 *The Social Space and the Genesis of Groups*, „*Theory and Society*” 14(6): 723–744.

2007 *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Bout O. (red.)

2010 *Monografia comunei Rona de Sus, Sighetu Marmăției*: Editura Echim.

Brie M., Horga I., Șipoș S. (red.)

2001 *Ethnicity, confession and Intercultural Dialogue of the European Union's East Border*, Debrecen, Oradea: University of Oradea.

Brubaker R.

1998 *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, przeł. J. Łuczyński, Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.

2004 *Ethnicity Without Groups*, Harvard: Harvard University Press.

Buchowski M. (red.)

1999 *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.

2008 *Polska – Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze i Uniwersytet Wrocławski.

Buchowski M., Schmidt J. (red.)

2012 *Imigranci między izolacją, a integracją*, Prace Komisji Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk nr 18, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Buliński T., Kairski M. (red.)

2011a *Teren w Antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Buliński T., Kairski M.

2011b *Pytanie o teren w antropologii*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w Antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 9-24.

Carmen D. (red.)

2008 *Interferențe Etno-culturale pe Valea Tisei*, Baia Mare: Editura Ethnologica.

Carretero M., Ansensio M., Rodriguez-Moneo M. (red.)

2013 *History Education and The Construction of National Identities*, Charlotte: Information Age Publishing.

Carsten J., Hugh-Jones S.

1996 *About the House, Levi-Strauss and Beyond*, "Architectural Desing", profile no. 24, Special Issue on Architecture and Anthropology, s. 66-67.

Carstocea A.

2011 *Ethno-business – the Manipulation of Minority Rights in Romania and Hungary*, (red.) T. Bhambry, C. Griffin, T. Hjelm, C. Nicholson, O. Voronina, *Perpetual Motion? Transformation and Transition in Central and Eastern Europe & Russia*, Londyn: School of Slavonic and East European Studies, UCL, s. 16-28.

Cartwright A. L.

2001 *The Return of the Peasant. Land reform in post-Communist Romania*, Aldershot: Dartmouth, Ashgate.

Certeau de M.

2008 *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przekł. K. Thiel-Jańczul, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Cetnarowicz A., Pijaja S. (red.)

2005 „*Węgry i dookoła Węgier...*”. *Narody Europy Środkowej w walce o wolność i tożsamość w XIX i XX wieku. Materiały z konferencji dotyczącej problematyki narodowościowej w Europie Środkowej zorganizowanej z okazji 10. rocznicy śmierci prof. Wacława Felczaka.*(Kraków 12-13 grudnia 2003), Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.

Chiuzboian M., Moisa A.

2008 *Ucrainenii din Maramureş - Bocicioiu Mare*, w: D. Carmen (red.), *Interferențe Etno-culturale pe Valea Tisei*, Baia Mare: Editura Ethnologica.

Chwieduk A.

2007 *Jakiś czas po badaniach w Alzacji. Kilka myśli o możliwościach antropologicznego badania tożsamości grupowej i „realiach pogranicza”*, w: R. Szwed, *Dylematy tożsamości zborowych. Przyczynek do rozważań nad tożsamością ukraińską, polską i europejską*, Lublin: KUL, s. 25-37.

2012 *O niektórych skutkach migracji w społeczności lokalnej - pomiędzy opisem a metodą. Przykład rumuńskiej wsi Săpînța z regionu Maramureș*, w: M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci między izolacją, a integracją*, Prace Komisji Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk nr 18, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, s. 231-249.

Ciubotă V., Marina V. (red.)

1999 *Relații româno-ucrainene. Istorie și contemporaneitate*, Satu-Mare: Editura Muzeului Sătmărean.

Clifford J.

2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, przekł. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: PWN, s. 139-179.

Cohen A.

1981 *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press.

Cohen A. P.

1982a *Belonging: the experience of culture*, w: A. P. Cohen (red.), *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester: University Press, s. 1-17.

2003 *Wspólnoty znaczeń*, przekł. K. Warmińska, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 192-215.

Cohen A. P. (red.)

1982b *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester: University Press.

Cole J.

1975 *Field work in Romania: Introduction*, "Dialectical Anthropology", vol. 1, numbers 1-4, s. 239-249.

Comaroff J.L., Comaroff J.

2011 *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Corniță C.

1998 *Cultura populară maramureșeană în preocupările folcloriștilor și etnografilor*, Baia Mare : Umbria.

2001 *Zona Maramureș : Matricea etnologică și paradigmele folclorului maramureșean*, Baia Mare : Umbria.

Czajkowski J.

1999 *Studia nad Łemkowszczyzną*, Sanok: Muzeum Budownictwa Ludowego.

Czajkowski J. (red.)

1992 *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, Rzeszów: Edition Spotkania.

1994 *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 2, Sanok: Muzeum Budownictwa Ludowego.

Czmełyk R.

2002 *Badania etnograficzne Huculszczyzny po drugiej wojnie światowej*, „Płaj. Almanach karpacki” tom 25, s. 39-44.

Čolović I.

2001 *Polityka symboli: eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Kraków: TAIWPN Universitas.

2007 *Balkany – terror kultury: wybór esejów*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec: Czarne.

Dabrowski P.M.

2005 *“Discovering” the Galician Borderlands: The Case of the Eastern Carpathians*, “Slavic Review”, Vol. 64, No. 2 (Summer), s. 380-402.

Daftary F., Grin F. (red.)

2003 *Nation-Building Ethnicity and Language Politics in Transition Countries*, Budapest: Open Society Institute.

Dăncuș M.

1986 *Zona etnografică Maramureș*, Bukareszt: Editura Sport-Turism.

Deltsou E.P.

1995 *Praxes of Tradition and Modernity in a Village in Northern Greece*, niepublikowana rozprawa doktorska, Indiana University.

Demel Juliusz

1986 *Historia Rumunii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dudra S. i inni, (red.)

2007 *Łemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, Legnica-Zielona Góra: Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczera”.

2009 *Łemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, tom II, Zielona Góra-Słupsk: Drukarnia Wydawnictwo „Druk-Ar”.

2010 *Łemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, tom III, Głogów: Drukarnia Wydawnictwo „Druk-Ar”.

Doniga V.

1980 *Folclor din Maramureș*, Bukareszt: Minerva.

Eberhardt P.

2011 *Problematyka narodowościowa Rusi Zakarpackiej*, „Sprawy Narodowościowe”, z. 39, s. 27-49.

Edensor T.

2004 *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Edwards D.

1991 *Categories are for talking*, „Theory and Psychology”, nr 1, s. 512-542.

Elias N.

1998 *The Elias Norbert reader: a biographical selection*, Oksford: Blackwell Publisher.

Eriksen T. H.

1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Sterling: Pluto Press.

Falkowski J.

1936 *Jeszcze o granicy łemkowsko-bojkowskiej*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, nr 10, z dnia 09.03., s. 154-155.

1937 *Zachodnie pogranicze Huculszczyzny: dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Sołotwińskiej i Łomnicy*, Lwów: Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego.

1938 *Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny*, Lwów: Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego.

Falkowski J., Pasznyi B.

1935 *Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim: zarys etnograficzny*, Towarzystwo Ludoznawcze.

Feischmidt M. (red.)

2001 *Ethnic Relations in Eastern Europe. A Selected and Annotated Bibliography*, Budapeszt: Local Government and Public Service Reform Initiative. Open Society Institute.

Felczak W.

1966 *Historia Węgier*, Wrocław–Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Fenton S.

2007 *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.

Fischer A.

1928 *Rusini. Zarys etnografji Rusi*, Lwów: Wydawnictwo Narodowego Zakładu Ossolińskich.

Filip M.

2012 *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Firczak G.

2005 *Discursuri parlamentare*, Bukareszt, Deva: Uniunea Culturală a Rutenilor din România.

2007 *Rutenii-Rusinii. Un popor pe nedrept uitat*, brak miejsca wydania: Uniunea Culturală a Rutenilor din România.

Fiszer W.

1912 *Przez Węgry na Bukowinę*, „Ziemia”, R. III, cz. 1, nr 37; cz. 2, nr 38; cz. 3, nr 39; cz. 4, R. IV, nr 2.

Flis M. (red.)

2004 *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.

Gaftone Vasile

2010 *Româniile și etnile din Maramureș. O istorie a multiethnicismului*, Baia Mare: Editura Eurotrip.

Gavriliu A.

2010 “*Etno-business*”. *The unexpected consequence of national minority policies in Romania*, Referat wygłoszony w ramach *Changing Europe Summer School V. Informal Networks, Clientelism and Corruption in Politics, State Administration, Business and Society. Case Studies from Central and Eastern Europe*, [online] [Dostęp 11.04.2013] <http://www.changing-europe.org/download/CESS2010/Gavriliu.pdf>

Geertz C.

2003 *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 35-58.

- Gellner E.
2009 *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Difin SA, wyd. II.
- Golopenția S.
2004 *Learn to Sing My Mother Said. Songs of the Women of Breb*, przeł. S. Galopenția, P. Hausman, Baia Mare: Editura Ethnologica.
- Goodenough W. H.
2004 *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, przeł. M. Szpetulska – Łazarowicz, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: PWN, s. 100 -116.
- Gräf R., Grigoraș M.
2003 *The Emigration of the Ethnic Germans of Romania under Communist Rule*, (red.) C. Lévai, V. Vese, *Tolerance and Intolerance in Historical Perspective*, Pisa: Edizioni Plus – Università di Pisa, s. 53-71.
- Gudowski J. (red.)
2001 *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka-kultura-obyczaj*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Gupta A., Ferguson J.
2004 *Poza "kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Konsytuacje*, Warszawa: PWN, s. 267-283.
- Humphrey C.
2010 *Koniec radzieckiego życia. Ekonomie życia codziennego po socjalizmie*, przekł. A. Halemba, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Hann C.
1995 *Intellectuals, Ethnic Groups and Nations: Two Late-twentieth-century Cases*, w: S. Periwal (red.), *Nations of Nationalism*, Budapest-London-New York: Central European University Press, s. 106-128.
2008 *Antropologia społeczna*, przeł. S. Szymański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hannan K.
2009 *Assimilation and Nation-building Among East Slavs in the Carpathians: An Ethnolinguistic Perspective*, w: P. Best, S. Stępień (red.), *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning Cultural Identity in the Carpathian Region*, Przemyśl-Higganum: South-Eastern Research Institute in Przemyśl, s.27-44.
- Hannerz U.
2006 *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przekł. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hanson A.

1999 *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*, przeł. J. Schmidt, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 183-201.

Harzfeld M.

2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hastrup K.

1992 *Writing Ethnography: State of the Art*, w: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, London-New York: Routledge, s. 115-132.

1997 *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, t. 51, z. 1-2, s. 22-27.

2009 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem, a teorią*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hobsbawm E.

2008 *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przekł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9-23.

Hobsbawm E.

2010 *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Warszawa: Difin SA.

Hobsbawm E., Ranger T. (red.)

2008 *Tradycja wynaleziona*, przekł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hora A.

1919 *Podkarpatská Rus*, Praha.

Horváth I, Scacco A.

2001 *From The Unitary to The Pluralistic: Fine-Tuning Minority Policy in Romania*, w: Bíró A.-M., Kovács P (red.), *Diversity in action: local public management of multi-ethnic communities in Central and Eastern Europe*, Budapest: Local Government and Public Service Reform Initiative. Open Society Institute, s. 241-271.

2008 *The Culture of Migration on Rural Romanian Youth*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", Vol. 34, No. 5, July, 771-786.

Hosking G.A., Schöpflin G. (red.)

1997 *Myths and Nationhood*, London : Hurst & Company in association with the School of Slavic and East European Studies University of London.

Hroch M.

2003 *Małe narody. Perspektywa historyczna*, przeł. G. Pańko, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo.

Humphrey, Miller, Zdravomyslova

2003 *Introduction: Biographical Research and Historical Watersheds*, w: R. Humphrey, R. Miller, E. Zdravomyslova (red.), *Biographical Research in East Europe. Altered lives and broken biographies*, Hampshire: Ashgate Publishing, s. 1-24.

Hutsul...

2009 *Hutsul Cultural Center*, Grant Application Form, Repedea.

Itzigsohn J., Giorguli-Saucedo S.

2002 *Immigrant incorporation and sociocultural transnationalism*, "International Migration Review", 36 (3), s. 766-798.

Jakowlenko N.

2000 *Historia Ukrainy. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Janicka-Krzywda U.

2004 *Bojkowie. Encyklopedyczna notka o kulturze ludowej*, „Połoniny'04. Rocznik krajoznawczy poświęcony Beskidom Wschodnim”, s. 8-25.

Jankowski W.

2006 *Ukraińskie i rumuńskie odrodzenie narodowe na Bukowinie w XIX wieku: początki antagonizmu*, „Rocznik Wschodni”, Nr 12, 2006/2007, s. 181-191.

Janmaat J.G.

2004 *The Nation in Ukraine's History Textbooks: A Civic, Ethnic or Cultural Cast?*, *Educate*, No. 1, s. 7-15.

Jarnecki M.

2005 *Droga do identyfikacji narodowej. Stosunki narodowościowe na Rusi Zakarpackiej w przededniu I wojny światowej i w okresie międzywojennym*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 27, s.101-117.

2013 *Republika Huculska*, „Przegląd Wschodni”, t. XII, z. 3 (47), s. 621-632.

Kamusella T.

2009a *Language in Central Europe's History and Politics*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 34, s. 7-24.

2009b *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*, Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

Kapczyński M.

2011 *Tuica. Rumuńska moc*, źródło internetowe, [online] [Dostęp 11.11.2011] <http://www.vinisfera.pl/wina,1015,129,0,0,F.news.html>

Karner C.

2007 *Ethnicity and Everyday Life*, London, New York: Routledge.

- Kelley J.
2006 *Ethnic Politics in Europe. The Power and Norms and Incentives*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Kempny M., Nowicka E. (red.)
2003 *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
2004 *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: PWN.
- Kettley C.
2003 *Ethnicity, Language and Transition Politics in Romania: The Hungarian Minority Context*, w: F. Daftary, F. Grin (red.), *Nation-Building Ethnicity and Language Politics in Transition Countries*, Budapest: Open Society Institute.
- Kideckel D.
1993 *The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Iaca-London: Cornell University Press.
- Kligman G.
1988 *The Wedding of The Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Konstytucja...
1996 *Konstytucja Rumunii*, tłum. A. Cosma, źródło internetowe, [online] [Dostęp 23.11.2012] <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rumunia.html>
- Kopernicki I.
1889 *O Góralach Ruskich w Galicyi. Zarys etnograficzny według spostrzeżeń w podróży, odbytej w końcu lata 1888 r.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. XIII, s. 1-34.
- Kopyś T.
2005 *Stosunki narodowościowe na Rusi Zakarpackiej w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, w: A. Cetnarowicz, S. Pijaja (red.), „*Węgry i dookoła Węgier...*”. *Narody Europy Środkowej w walce o wolność i tożsamość w XIX i XX wieku. Materiały z konferencji dotyczącej problematyki narodowościowej w Europie Środkowej zorganizowanej z okazji 10. rocznicy śmierci prof. Wacława Felczaka. (Karaków 12-13 grudnia 2003)*, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, s. 179-190.
- Kosiek T.
2010 *Czy w rumuńskim Maramureszu mieszkają Huculi? Kilka uwag o kategorii Hucul i Huculszczyzna w kontekście marmaroskim*, J. Stęszewski, J. Cząstka-Kłapyta (red.), *Kultura współczesnej Huculszczyzny*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Wichry”, s. 45-62.
- Koziura K.

2013 *Celebrating Difference, Becoming Ukrainian. Everyday Ethnicity in a Mixed Ukrainian Town*, Budapeszt: Central European University.

Kropiwnicki M., Żakowski W.

2001 *Przegląd wybranego piśmiennictwa na temat pasterstwa na Huculszczyźnie*, J. Gudowski (red.), *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka-kultura-obyczaj*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, s. 225-235.

Kubica G., Lubaś M. (red.)

2008 *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kubijovyc V., Struk D. H., (red.)

1993 *Encyclopedia of Ukraine*, t. 3, Toronto: University of Toronto Press.

Kubijovyč V.

1983 *Ethnic groups of the South-Western Ukraine*, Weisbaden.

Kulewski A., Wielocha A.

1985 *Romania. Karpaty Marmaroskie*, Warszawa.

Kuzio T.

2005 *The Rusyns Question in Ukraine: Sorting Out of Fact From Fiction*, "Canadian Review of Studies in Nationalism", XXXII, s. 1-15.

Kürti L.

2001 *The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination*, Albany: State University of New York Press.

Libera Z.

2008 *Fizjonomia i charakter Huculów*, J. Stęszewski, J. Cząstka-Kłapyta (red.) *Huculszczyzna, jej kultura i badacze: międzynarodowa konferencja w ramach Festiwalu Huculskiego 2006 „Za głosem trembity”*, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, s. 119-126.

Lane H.

2001 *Review Article. Rusyns and Ukrainians Yesterday, Today, and Tomorrow: The Limitations of National History*, "Nationalities Papers", Vol. 29, No. 4, s. 689-696.

Lévai C., Vese V. (red.)

2003 *Tolerance and Intolerance in Historical Perspective*, Pisa: Edizioni Plus – Università di Pisa.

Livezeanu I.

1995 *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle 1918-1930*, Ithaca-London: Cornell University Press.

Lozoviuk P.

2006 *Ethnische Indifferenz im heutigen Ostmitteleuropa. Ein Beitrag zum Studium aktueller Identifikationsmodelle*, w: T. HENGARTNER, J. MOSER (red.), *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*, Leipzig, s. 727–737.

Łesiów M.

1995 *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

Łuczewski M.

2012 *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Mach Z., Paluch A. (red.)

1992 *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Mach Z.

1994 *Procesy rekonstrukcji tożsamości społecznej w krajach Europy Środkowowschodniej*, „Nomos”, 7/8, s. 9-22.

Macek J.

1999 *Republika Huculska*, “Płaj. Almanach karpacki”, nr 19.

Magocsi P.R.

1992 *Karpaty-Rusini: obecny status i perspektywy*, "Sprawy Międzynarodowe", nr 7-12, s. 95-110.

2002 *Rusyn*, w: P. R. Magocsi, I. Pop (red.), *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, s. 407-408.

2005 *Our People: Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers.

2009 *The Fourth Rus': A New Reality in a New Europe*, w: P. Best, S. Stępień (red.), *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning Cultural Identity in the Carpathian Region*, Przemyśl-Higginum: South-Eastern Research Institute in Przemyśl, s.11-24.

Magocsi P.R. (red.)

1996 *A New Slavic Language Is Born. The Rusyn Literary Language of Slovakia*, New York: Columbia University Press.

Magocsi P.R., Pop I. (red.)

2002a *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press Incorporated.

Magocsi P.R., Pop I.

2002b *Maramorosh*, w: *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press Incorporated, s. 307.

Mahieu S., Naumescu V. (red.)

2008 *Churches In-between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*, Berlin: LIT.

Malinowski B.

1967 *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

2007 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Man G.

2005 *Biserici de lemn din Maramureș*, Baia Mare: Editura "Proema".

Marcus G.E. (red.)

1983 *Elites: Ethnographic Issues*, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Marcus G. E.

2004 *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: PWN, s. 119-138.

Meisel J. H.

1962 *The Myth of the Ruling Class*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Michna E.

2004a *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

2004b *Etyczny wymiar tożsamości etnicznej w sytuacji zmiany identyfikacji narodowej*, w: M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, s. 25-45.

Mihályi I.

1900 *Diplome maramureșene din sec. XIV*, Maramureș-Sighet.

Mindak-Zawadzka J.

2007 *Gorani – „local” people*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 31, s. 213-226.

Mohácssek M.

2009 *Analiza finanțărilor alocate organizațiilor minorităților naționale*, Working Papers in Romanian Minority Studies, nr 16, Cluj-Napoca: Institutul Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale.

Mróz L.

1979 *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, "Etnigrafia Polska", t. 23, z. 2, s. 157-168.

Muica N., Turnock D.

2000 *Maramures: Expanding human resources in the Romanian periphery*, "GeoJurnal", 50, s. 181-198.

- Mungiu-Pippidi A.
2010 *A Tale of Two Villages. Coerced Modernization in the East European Countryside*, Budapest-New York: Central European University Press.
- Nemes R.
2012 *Obstacles to Nationalization on the Hungarian-Romanian Language Frontier*, "Austrian History Yearbook", 43, s. 28-44.
- Nouzille J.
1997 *Transylwania. Obszar kontaktów i konfliktów*, przeł. J. Proksa, Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Nowak J.
2003 *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
2008 *Kreowanie etniczności w sytuacji zmiany społecznej*, w: G. Kubica, M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 89-109.
- Obrębski J.
1936 *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny” T. IV, s. 177-195.
- Okamura J.Y.
1981 *Situational ethnicity, "Ethnic and Racial Studies"*, Volume 4, Number 4, s. 452-465.
- Okely J., Callaway H. (red.)
1992 *Anthropology and Autobiography*, London-New York: Routledge.
- Olechnicki K., Załęcki P.
1997 *Słownik socjologiczny*, Toruń: Graffiti BC.
- Olszański T. A.
1993 *O nazwie Bojków*, „*Plaj. Almanach karpacki*”, nr 6, s. 6-11.
- Orłowicz M.
1912 *Przewodnik po Alpach Rodniańskich (odbitka z VI. Sprawozdania rocznego Akademickiego Klubu Turystycznego we Lwowie)*, Lwów: Nakładem A.T.K., s. 1-18.
1914 *Ilustrowanego przewodnika po Wschodnich Karpatach, Galicyi, Bukowiny i Węgier*, Lwów.
- Ortner S.
1995, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, "Comparative Studies in Society and History" 37: 1, 173-193.
- Padiak V.

2009 *The Reduction of the Status of the Rusyn Language to that of a Ukrainian Dialect as Part of the language policy of the USSR on the terrain after the Annexation of Subcarpathian Rus'*, w: P. Best, S. Stępień (red.), *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning Cultural Identity in the Carpathian Region*, Przemyśl-Higganum: South-Eastern Research Institute in Przemyśl, s. 81-88.

Paleczny T.

1999 *Mniejszość*, w: Z. Bokszański, H. Domański (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa: Oficyna Wydawnicza, s. 259-264.

Papahagi T.

1925 *Graiul și folklorul Maramureșului*, București: Cultura Națională.

Pavliuk M., Zhukovsky A.

1993 *Maramureș region*, w: V. Kubijovyc, D. H. Struk (red.), *Encyclopedia of Ukraine*, t. 3, Toronto: University of Toronto Press, s. 305-307.

Pehoiu G., Costache A.

2010 *The Dynamics of Population Emigration from Romania - Contemporary and Future Trends*, "World Academy of Science, Engineering and Technology", 42, s. 594-599.

Petrovai I.

2007 *Multiculturalism în Țara Maramureșului. Valori culturale ucrainiene*, Cluj-Napoca: Academia Română Centrul de Studii Transilvane.

Periwal S. (red.)

1995 *Nations of Nationalism*, Budapest-London-New York: Central European University Press.

Płaj...

1993 "Płaj. Almanach karpacki", nr 6.

1999 "Płaj. Almanach karpacki", nr 19.

2002 "Płaj. Almanach karpacki", nr 25.

Pol W.

1851 *Rzut oka na północne stoki Karpat*, Kraków: Czas.

1966 *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Pollack M.

2011 *Cesarz Ameryki. Wielka ucieczka z Galicji*, przeł. K. Niedenthal, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Pollard A.

2009 *Field of screams: difficulty and ethnographic fieldwork*, "Anthropology Matters Journal", 11. [online] [Dostęp 29.12.2011]

Posern-Zieliński A.

2005 *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Mała Biblioteka PTPN t. 14, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Posern-Zieliński A. (red.)

2003 *Etniczność a religia*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Protsyk O.

2010 *Representation of minorities in the Romanian parliament*, Geneva-New York: Inter-Parliamentary Union, United Nations Development Programme.

Rabinow P.

1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 88-122.

2010a *Przedmowa z okazji trzydziestolecia wydania książki*, w: *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K.J. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 13-24.

2010b *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K.J. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Ram Melani H.

2009 *Romania: from laggard to leader?*, w: B. Rechel (red.), *Minority Rights in Central and Eastern Europe*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group; s. 180- 194.

Recensământul...

1930 *Recensământul General al Populației României. Din 29 Decembrie 1930*, Bukareszt: Tipărit la Monitorul Oficial, Imprimeria Națională.

2003 *Recensământul Populației și al. locuințelor 18 martie 2002, Vol. I Populație – structura demografică*, Bukareszt: Institutul Național de Statistică.

Rechel B. (red.)

2009 *Minority Rights in Central and Eastern Europe*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Reinfuss R.

1936 *W sprawie granicy łemkowsko-bojkowskiej*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, nr 7, z dnia 17.02., s. 110-111.

1939 *Ze studiów nad kultura materialną Bojków*, „Rocznik Ziem Górskich”, s.238-278.

1990 *Śladami Łemków*, Warszawa: Wydawnictwo PTTK „Kraj”.

1992 *Związki kulturowe po obu stronach Karpat w rejonie Łemkowszczyzny*, w: J. Czajkowski (red.), *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, Rzeszów: Edition Spotkania, s. 167-181.

1998 *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok: Muzeum Budownictwa Ludowego.

Riabczuk M.

2002 *Od Małorosji do Ukrainy*, przeł. A. Hnatiuk, K. Kotyńska, Kraków: Universitas.

2004 *Dwie Ukrainy*, przeł. M. Dyhas, Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.

- Rieger J. (red.)
2002 *Języki mniejszości w otoczeniu obcym*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Rozumnyj J. (red.)
1983 *New Soil – Old Roots: The Ukrainian Experience in Canada*, Winnipeg: Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada.
- Rudnytsky I.L.
1987 *Essays in Modern Ukrainian History*, Edmonton: University of Alberta Press.
- Sălăgean M.
2002 *The Soviet Administration in Northern Transylvania (November 1944-March 1945)*, New York.
- Schmidt P.
2011 *Teren badań, wiedza i tożsamość badacza*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w Antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 237-260.
- Schöpflin G.
1997 *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, w: G.A. Hosking, G. Schöpflin (red.), *Myths and Nationhood*, London : Hurst & Company in association with the School of Slavic and East European Studies University of London, s. 19-35.
- Shore C.
2002 *Introduction: towards an anthropology of elites*, w: C. Shore, S. Nugent (red.), *Elite Cultures. Anthropological perspectives*, London-New York: Routledge, s. 1- 21.
- Shore C., Nugent S. (red.)
2002 *Elite Cultures. Anthropological perspectives*, London-New York: Routledge.
- Smith A.
1997 *The “Golden Age” and National Renewal*, w: G.A. Hosking, G. Schöpflin (red.), *Myths and Nationhood*, London : Hurst & Company in association with the School of Slavic and East European Studies University of London, s. 36-59.
2007 *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przekł. E. Chomicka, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Stacul J.
2004 *The bounded field: localism and local identity in an Italian Alpine valley*, New York, Oxford: Barghahn Books.
- Stanisz A.
2011 *Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w Antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 181-208.

- Stęszewski J., Cząstka-Kłapyta J. (red.)
 2008 *Huculszczyzna, jej kultura i badacze: międzynarodowa konferencja w ramach Festiwalu Huculskiego 2006 „Za głosem trembity”*, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK.
- Ștef D.
 2008 *Maramureș brand cultural*, Baia Mare: Editura Cornelius / Asociația Glasul Culturii.
- Székely I. G.
 2008 *The Representation of National Minorities in the Local Concils. An evaluation of Romanian electoral legislation in light of the results of the 2004 and 2008 local elections*, Working Papers in Romanian Minority Studies, nr 11, Cluj-Napoca: Institutul Pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale.
- The Ruthenians* - brak autora
 2006 *The Ruthenians*, w: A. Fabritius, *Plural. Culture and civilization*, [27:1 2006], Bukareszt: The Romanian Culture Institute, s. 381-385.
- Todorova Maria
 2008 *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Trajdos T. M., Wielocha A.
 2006 *Materiały do krajoznawstwa Marmaroszu w granicach Ukrainy*, „Płaj. Almanach Karpacki”, 22, s. 8-73.
- Turnock D.
 2002 *Prospects for sustainable rural cultural tourism in Maramureș, Romania*, “Tourism Geographies”, 4(1), s. 62-94.
- Turcescu L., Stan L.
 2008 *Romania*, w: S. Mahieu, V Naumescu (red.), *Churches In-between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*, Berlin: LIT, s. 99-109.
- Vulpe M.
 1984 *Subdialețul maramureșan*, w: V. Rusu (red.), *Tratat de dialectologie românească*, Craiova: Scrisul româneasc.
- Verdery K.
 1983 *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
 1991 *Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, Berkeley: University of California Press.
 1993 *Nationalism and National Sentiment in Post-socialist Romania*, “Slavic Review”, Vol. 52, No. 2 (Summer), s. 179-203.
 2003 *The Vanishing Hectare. Property and Value in Postsocialist Transylvania*, Ithaca-New York: Cornell University Press.

- Vertovec S.
2012 *Transnarodowość*, tłum. I. Kobon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Waldenberg M.
2000 *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wasilewski J.
1998 *Elity*, w: Z. Bokszański, A. Kojder (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 184-189.
- Wielocha A.
2002 *Mapa Huculszczyzny*, „Płaj. Almanach Karpacki”, t. 25, s. 7-24.
- Wojakowski D.
2002 *Polacy i Ukraińcy: rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*, Kraków: Zakład wydawniczy Nomos.
- Thongchai W.
1988 *Sami Mapped: A History of the Geo-Body of Sami*, Sydney: University of Sydney, 1988.
- Tier T.
1997 *Rusiny w Rumun'sku. Naris z korotkoo gostijowania*, "Rusyn", nr 3-4.
- Wilson A.
2002 *Ukraińcy*, przeł. M. Urbański, Warszawa: Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media.
- Yuriychuk Y.
2011 *Ukrainian Minority in Romania: Problems of National Identity Preserving*, w: M. Brie, I. Horga, S. Şipoş (red.), *Ethnicity, confession and Intercultural Dialogue of the European Union's East Border*, Debrecen, Oradea: University of Oradea, s. 73-82.
- Znaniński F.
1990 *Współczesne narody*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Андрійко В. І. (red.)
2006 *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, t. II, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек».
2011 *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, t. IV, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек».
- Бевка О.
2006 *Село Поляни*, w: ПРАЦІ t. II. Краєзнавство, Косів, 62-89.

- Бушин М. І., Чубіна Т. Д.
2003 *Українці в світі*, Черкаси: Черкаський ЦнТЕІ.
- Ванько Ю.
2004 *Класифікація і головні знаки карпатських русинських діалектів*, w: П. Р. Магочій (red.) *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej, s.67-84.
- Вегеш М., Горват Л.
1998 *Нарис історії Українців Мараморцини (Румунія) в 1918-1945 роках*, Uzhorod: Ужгородський Державний Університет.
- Винниченко І.
2003 *Закордонне українство*, Кі́їв: Інститут досліджень діаспори.
- Гакман С.
2006 *Проблема кордонів в україно-румунських взаємих у контексті розширення НАТО на Схід*, w: В. І., Андрійко (red.), *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, t. II, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек», s. 224-235.
- Головацкий Я.
1878 *Карпатская Русь: Географически-статистические и историко-этнографические очерки Галичины, северо-восточной Угры и Угорской Руси*, Moskwa.
- Горбач О.
1997 *Зібрані статті VIII: Історія мови*, Monachium: Український Вільний Університет.
1997 *Марамороська говірка й діалектний словник с. Поляни над р. Русковою (Румунія)*, w: О. Горбач, *Зібрані статті VIII: Історія мови*, Monachium: Український Вільний Університет.
- Горват Л.
1998 *Соціально-економічний, політичний і культуровий розвиток Українців Мараморцини (Румунія) в 1918-1945 рр.*, Uzhorod: Ужгородський Державний Університет, Кафедра історії України.
2013 *Українці Північно-Західної Румунії інтеграція чи асиміляція?*, Г. Скрипник (red.) *Українці-Русини етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку*, Кі́їв: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, s. 587-595.
- Гошко Ю. (red.)
1983 *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*, Кі́їв: Наукова Думка.
1987 *Гуцульщина. Історико - етнографічні дослідження*, Кі́їв: Наукова Думка.
1999 *Лемківщина у 2 томах. Матеріальна культура*, Т. 1, Lwów: Інститут Народознавства НАН України.
- Данилюк Д., Ткачук О.

1999 *Історія Мармароцини в закарпатській історіографії XIX ст*, w: V. Ciubotă, V. Marina (red.), *Relații româno-ucrainene. Istorie și contemporaneitate*, Satu-Mare: Editura Muzeului Sătmărean, s. 503-512.

Договір...

1997 *Договір про відносини добросусідства і співробітництва між Україною та Румунією*, „Державність”, № 99-100, s. 3-4.

Драпака Р., Кірілі Ф.,

2008 *Буквар*, Bukareszt: Editura Didactică Și Pedagogică, R.A.

Жайворонок В.

2006 *Знаки української етнокультури. Словник – довідник*, Кіјów: Видавництво «Довіра».

Жуковський А.

2003 *Мармароцина*, w: В. Маркус (red.), *Закарпаття в Енциклопедії Українознавства*, Uzhorod: Видавництво «Гражда», s. 99-100.

Зан М.

2008 *Етномовні асимвляційні просеси в Українській громаді румунської Марамороцини (за матеріалами польових етнологічних досліджень)*, „Історичні студії. Збірник наукових праць з проблем давньої і середньовічної історії та етнології”, nr. 2, s.122-144.

2013 *Етномовні асимвляційні просеси українській громаді повіту Марамуреш (Румунія)*, Г. Скрипник (red.) *Українці-Русини етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку*, Кіјów: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, s. 596-625.

Кирчів Р.

2004 *Етнографічне райовання України*, С. А. Макаручук (red.), *Етнографія України*, Lwów: Wydawnictwo „Світ”, s.123-148.

Кубійович В.

1935 *Територія й людність українських земель*, Lwów.

Куреляк В.

1998 *Гуцули Марамороцини і етногеографічні проблеми*, Вісн.Львів. ун-ту. Сер.геогр., Вип.22. – s. 41-48.

2001 *Українці румунської Марамороцини*, Lwów: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка.

2012 *Автохтонне українське населення Марамороцини (Румунія)*, „Український Алманах 2012”, Warszawa: Związek Ukraińców w Polsce, s. 190-201.

Лазебник С. Ю., Лещенко Л. О., Макаручук Ю.І. (red.)

1991 *Зарубіжні Українці. Довідник*, Кіјów: Видавництво «Україна».

Леньо П.

2010 *Етнокультурні просеси в середовищі українців Мараморощини*, "Народна творчість та етнографія", nr 3, s. 36-46.

Магочій П. Р.

1994, *Формування національної самосвідомості Підкарпатська Русь (1848-1948)*, przekł. autoryzowany, Użhorod: Поличка «Карпатського краю».

Магочій П. Р.

2004a *Передслово*, w: П. Р. Магочій (red.) *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej, s. 9-11.

2004b *Етно-географічний і історичний перегляд*, w: П. Р. Магочій (red.) *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej, s.15-38.

2004c *Языковий вопрос*, w: П. Р. Магочій (red.) *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej, s. 85-112.

2007a *Народ нивыдкы. Ілюстрована історія карпаторусинів*, przekł. В. Падяк, Użhorod: Выдавательство В. Падяка.

2007b *Історія України*, Кіjów: Критика.

Магочій П. Р. (red.)

2004 *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej.

Макар Ю.

2006 *Сучасний стан і перспективи розвитку україно-румунських міждержавних відносин*, w: В. І., Андрійко (red.), *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, t. II, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек», s. 34-50.

Макар Ю., Василова В.

2011 *Політико-правові передумови налагодження міждержавних відносин України з Румунією*, w: В. І., Андрійко (red.), *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, t. IV, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек», s. 227-234.

Макарчук С. А. (red.)

2004 *Етнографія України*, Lwów: Wydawnictwo „Світ”.

Маркус В. (red.)

2003 *Закарпаття в Енциклопедії Українознавства*, Użhorod: Видавництво «Гражда».

Моцок В., Макар В., Попик С.

2005 *Українці та Українська ідентичність у сучасному світі*, Czerniowce: Видавництво «Прут».

Павлюк М., Робчук І.

2003 *Українські говори Румунії. Діалектні тексти*, Edmonton-L'viv-New York-Toronto.

Павлюк С. (red.)

2002 *Лемківщина у 2 томах. Духова культура*, Т. 2, Lwów: Інститут Народознавства НАН України.

2006 *Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. Том II Етнологія та мистецтвознавство*, Lwów: Національна Академія Наук України, Інститут Народознавства.

Панькевич І.

1934 *Говір сіл ріки Руської Марамороша в Румунії*, „Науковий Збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді” Rocznik X, s. 185-216.

1937 *Відношення південно-карпатських говорів української мови до всіх інших українських говорів, і передовсім до північно-карпатських*, „Записки Наукового Товариства ім. Шевченка”, t.CLV, Lwów, s. 173-189.

1938 *Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей*, Praga: Sbor pro Vůzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi.

1958 *Нарис історії українських закарпатських говорів*, Acta Universitatis Carolinae, Praga.

Пензеш В.

1994 *Історія Української Греко Католицької Церкви в Мараморціні й цілій румунській державі*, Lwów.

Потушняк Ф.

2008a *Походження назвъ «Мараморошь» и «Сиготъ» (1942)*, w: М. Капраль (red.), *Русинський Дайджест 1939-1944. I Наука*, Nyíregyháza: Катедра української и русинської філології Ніредьгазької Вищої Школи, s. 123-125.

2008b *Якъ нфродъ дѣлить себе (1942)*, w: М. Капраль (red.), *Русинський Дайджест 1939-1944. I Наука*, Nyíregyháza: Катедра української и русинської філології Ніредьгазької Вищої Школи, s. 185-189.

Рігер Я.

2004 *Становиско і зріжницювання „русинських” діалектів в Карпатах*, w: П. Р. Магочій (red.), *Русинський язык*, Opole: Uniwersytet Opolski- Instytut Filologii Polskiej, s.39-65.

Рудницький С.

1923, *Огляд національної України*, Berlin: Українське слово.

Скрипник Г. (red.)

2013 *Українці-Русини: етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку*, Кіјów: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського.

Слободян В.

1994 *Церкви Українців Румунії*, Lwów: «СТРiМ».

Статут...

2006 *Статут Союзу Українців Румунії*, Bukareszt.

Стикалін О.

2006 *Один маловідомий епізод з історії україно-румунських відносин у 1940-х роках*, w: В. І., Андрійко (red.), *Україна-Румунія-Молдова. Історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, т. II, Czerniowce: Видавничий дім «Букрек», s. 126-135.

Хобзей Н.

2002a *До студій української мови на Мараморощині в Румунії*, w: J. Rieger (red.), *Języki mniejszości w otoczeniu obsyut*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 210-213.

2002b *Лексика говірки села Красний на Мараморощині*, w: J. Rieger (red.), *Języki mniejszości w otoczeniu obsyut*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 215-221.

Худаш М.

1998 *До питань походження назв Бойки, Гуцули, Лемки*, „Народознавчі Зошити”, z. 3 (21), Lwów 1998., s. 299-318.

<http://ukrainianworldcongress.org/index.php/id/606> - źródło internetowe, [online] [Dostęp 18.06.2013]

<http://www.uvkr.com.ua/> - źródło internetowe, [online] [Dostęp 16.07.2013]

<http://ukrsvit.org.ua/> źródło internetowe, [online] [Dostęp 16.07.2013]

<http://www.uur.ro/> źródło internetowe, [online] [Dostęp 18.09.2013]

<http://www.youtube.com/watch?v=3oTQXD8ac1A> źródło internetowe, [online][Dostęp 04.10.2013]

http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=53238&format=html źródło internetowe, [online] [Dostęp 04.10.2013]

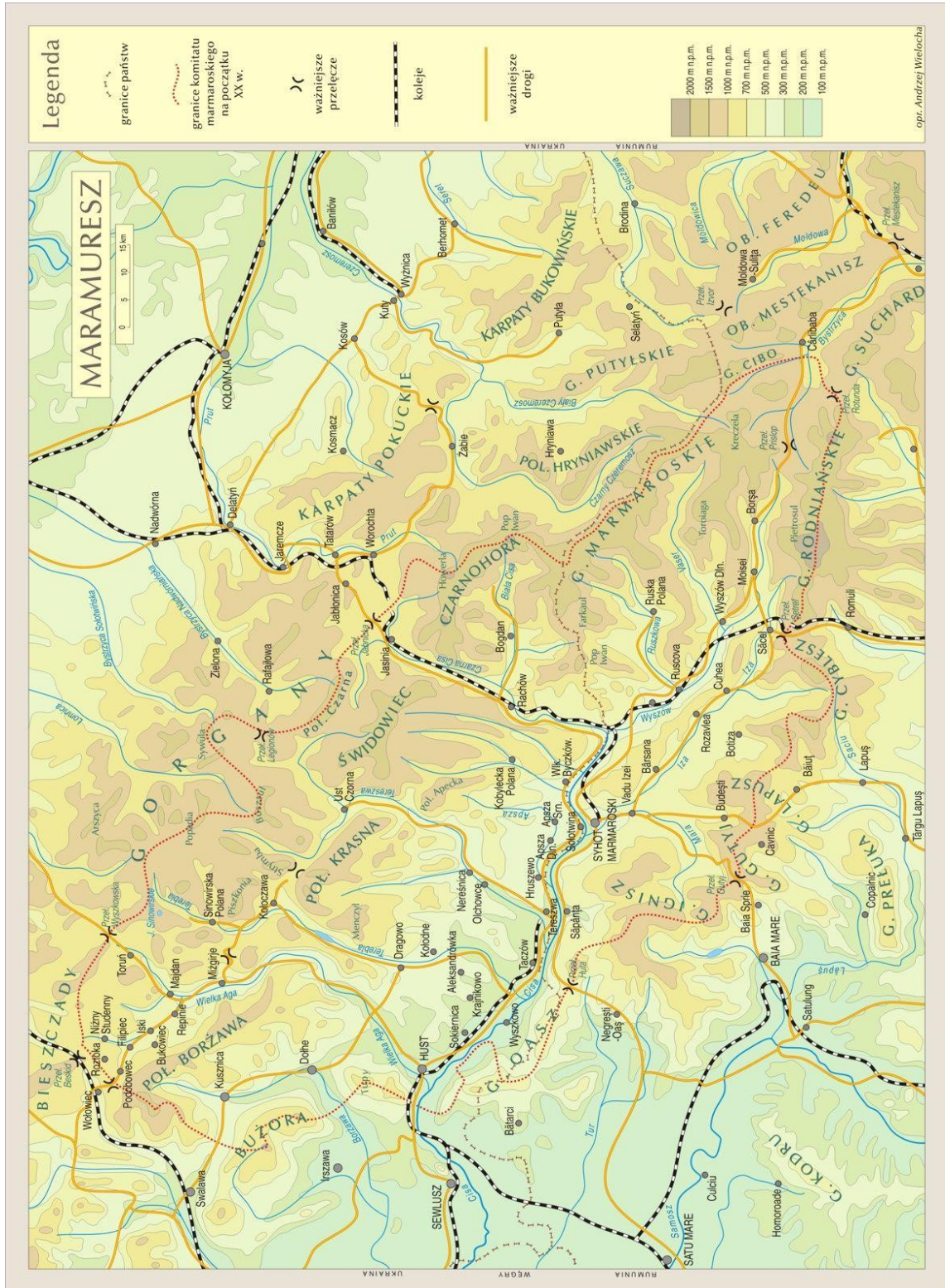
<http://www.turismhutsul.ro/> źródło internetowe, [on line][Dostęp 08.10.2013]

<http://www.rutenii.ro/> źródło internetowe, [on line] [Dostęp 15.10.2013]

Aneksy

Aneks nr 1 – Mapa nr 1

Mapa komitatu Maramuresz opracowana przez A. Wielochę. Mapa stanowiła załącznik do tekstu A. Wielochy i T. Trajdosa (2006). Prezentowana wersja została pobrana z http://karpaccy.pl/images/plaj/mapy/mar_mapa.JPG Data pobrania: 10.02.2012



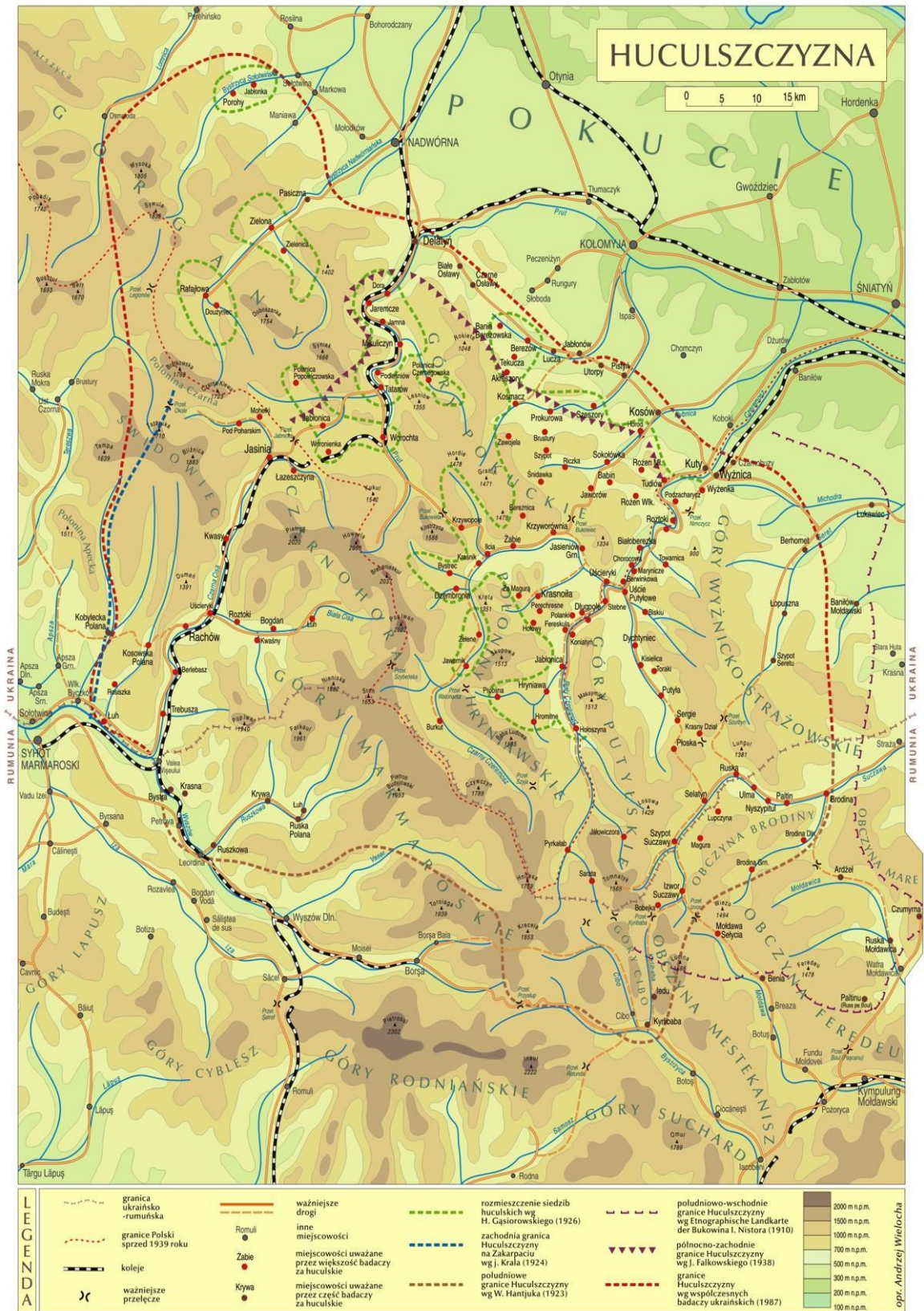
Aneks nr 5

Українські назви miejscowości zamieszkałych przez mniejszość ukraińską w Maramureszu.

1. Remeți – Ремети
2. Tisa - Микова
3. Craciunesti - Кричунів
4. Bocicou Mare – Великій Бичків
5. Lunca la Tisa – Луг над Тисою
6. Rona de Sus – Рона (Руна) Вишня
7. Coștiui - Коштіль
8. Valea Vișeuului – Вишовска Долина
9. Crasna Vișeuului - Красна
10. Bistra - Бистра
11. Ruscova - Рускова
12. Repedea – Кривий (Руська Кривий)
13. Poienile de Sub Munte – Поляни (Руська Поляна)

Aneks nr 6 – Mapa nr 6

Mapa Huculsczyzny opracowana przez A. Wielochę. Mapa stanowiła załącznik do tekstu A. Wielochy (2005). Prezentowana wersja została pobrana z http://karpaccy.pl/images/plaj/mapy/mapa_hucu.JPG Data pobrania: 10.02.2013.



Aneks nr 7. Lista informatorów

Poniższa lista obejmuje jedynie małą część informatorów, związanych głównie z lokalnymi środowiskami działaczy etnicznych.

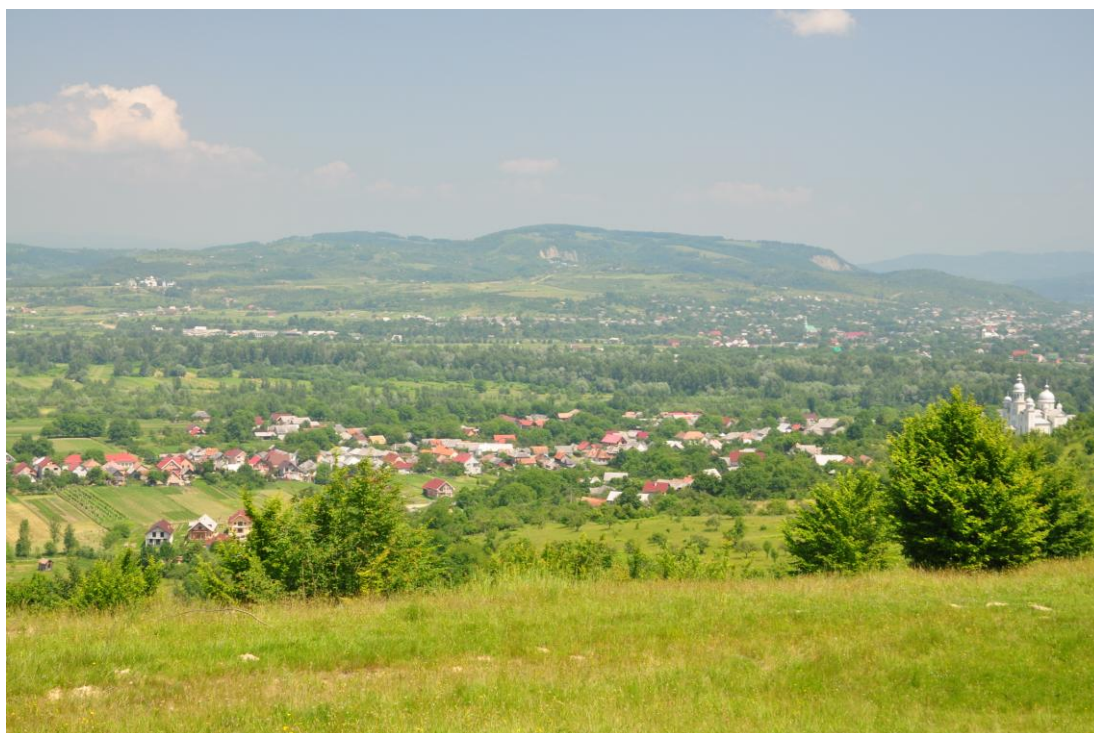
- p. Wołodymyr, l. 60, 12.12.2010, Sighetu Marmatiei – urodzony w Poienile de Sub Munte, deputowany Parlamentu Rumunii z ramienia ukraińskiej mniejszości narodowej, przewodniczący UUR.
- p. Wasyl, l. 92, 04.12.2010, 10.12.2010 Sighetu Marmatiei – urodzony w północnej Bukowinie, osiadły w Maramureszu po II wojnie światowej. Jeden z bukowińskich uciekinierów, wieloletni nauczyciel matematyki w ukraińskim liceum, a następnie ukraińskiej sekcji liceum Dragoș Vodă w Sighetu. Współzałożyciel UDUR.
- p. Anuca, l. 40, 04.12.2010, Sighetu Marmatiei - urodzona w Lunca la Tisa w Maramureszu. Skończyła filologię ukraińską w Bukareszcie, od 2010 roku pełni funkcję inspektora do spraw nauczania w języku ukraińskim i polskim przy Ministerstwie Edukacji.
- p. Georghe, l. 59, 09.06.2010 Sighetu Marmatiei – urodzony w Poienile de Sub Munte. Z wykształcenia matematyk, wieloletni nauczyciel matematyki najpierw w liceum rumuńskim w Sighetu, a po 1997 r. także w ukraińskim. Obecnie dyrektor tej placówki.
- Firczak Georghe - 24.11.2010 Deava - Deputowany z ramienia UCRR, będący jednocześnie liderem tej organizacji. Doktor historii.
- p. Andrij, l. 45, 13.11.2009, 10.10.2010, 12.12.2010, Sighetu Marmatiei – urodzony w Rona de Sus, pierwszy zastępca przewodniczącego UUR, szef powiatowych struktur ukraińskiej organizacji. Wykształcony na Ukrainie.
- p. Mykoła, l. 35, wielokrotnie 2009-2010, Repedea - absolwent prawa, współzałożyciel Stowarzyszenia "Ivan Krevan", działacz społeczny.
- p. Petro, l.58, 18.11.2010, Rona de Sus. Jeden z maramureskich literatów, nauczyciel języka ukraińskiego w szkole w Rona de Sus. Aktywista UUR, mający jednak w przeszłości kontakty z ruchem Rusinów Karpackich.
- p. Marianna, 07.11.2009, Valea Vișeuului. Nauczycielka języka ukraińskiego w Valea Vișeuului, miejscowa działaczka UUR.
- p. Eugen, 18.11.2010, Repedea. Młody przedsiębiorca.

- Ojciec Mychajło Țuța, 24.11 i 25.11.2010, Peregu Mare. Grekokatolicki duchowny pochodzący z Crăciunești, będący parochem w parochii Słowacko-Rusińskiej Grekokatolickiej w Peregu Mare koło Arad. Zasiada w władzach UCRR.
- p. Bohdan, l. 54, 16.11.2010, Poienile de Sub Munte. Były zastępca wójta w Poienile de Sub Munte, prywatny przedsiębiorca.
- rodzina Benzar, 05.12.2010, Tisa. Starsze małżeństwo mieszkające od urodzenia w miejscowości Tisa pod Sighetu. Posiadają prywatne muzeum - kolekcję sztuki, przedmiotów użytkowych, ikon i sztuki ludowej.
- p. Stefan, l. 56, 05.10.2009, Remeți. Starszy ze wspólnoty Chrześcijan Dnia Siódmego.
- p. Anuca, l. 47, 13.10.2010, Repedea, była nauczycielka.
- p. Bianca, l. 58, 29.09.2010, Repedea, prowadziła gospodarstwo domowe na przysiółku górskim Czolar.
- p. Gabi, l. 48, 24.05.2010, Remeți. Mężczyzna mieszkający od kilku lat na emigracji. Początkowo w Czechach, a później we Francji.
- p. Kateryna, l. 43, 09.10. i 15.11.2010 i dużo więcej. Nauczycielka języka ukraińskiego w Repedea, kończyła studia na Ukrainie, ale nie włączyła się w działania ukraińskich organizacji. Wraz z mężem prowadzą pokoje gościnne dla turystów.
- p. Mychajło, l. 56, 15.12.2010, emeryt, mieszkaniec Remeți.
- p. Zenon, l. 35, 08.06.2010, mężczyzna pochodzący z Remeți, mieszkający od kilku lat w Portugalii.
- p. Adelina, l. 59, 02.10.201, Repedea, przysiółek Ciolar. Matka sześciorga dzieci, z których pięcioro przebywało na emigracji w Hiszpanii i Włoszech.
- Ojciec Petro, l. 43, 07.11.2009, Sighetu, grekokatolicki ksiądz, pochodzący z Remeți.
- p. Iwan, l. 53, 16.11.2010, mieszkaniec Poienile de Sub Munte, prywatny przedsiębiorca.
- p. Marius, l. 36, 15.04.2010, mieszkaniec Remeți.

Fotografie



Fot. 1 Centrum Repedea, 14.09.2010, T. Kosiek



Fot. 2 Remeți (pierwszy plan), 11.06.2010, T.Kosiek



Fot. 3 Dwujęzyczna tablica drogowa z nazwą miejscowości, 12.05.2010, T. Kosiek



Fot. 4 Dwujęzyczne tablice na urzędzie gminy w Repedeș, 05.10.2010, T. Kosiek



Fot. 5 Strona tytułowa ukraińskiego miesięcznika Вільне Слово, Т. Kosiek



Fot. 6 Jedno z "święt" ukraińskiej kultury, Lunca la Tisa, 15.11.2009, Т. Kosiek



Fot. 7 Dypłom (rumuńskojęzyczny) uczestnictwa w "święcie" kultury ukraińskiej w Lunca la Tisa, 15.11.2009, T. Kosiek



Fot. 8 Tradycyjna zabudowa, przysiółek Bardei, Poienile de Sub Munte, 13.11.2010, T. Kosiek



Fot. 9 Tradycyjna zabudowa, Repedea, 17.11.2010, T. Kosiek



Fot. 10 Tradycyjny budynek mieszkalny, Remeți, 20.05.2010, T. Kosiek



Fot. 11 Domy migrantów, Remeți, 16.06.2010, T. Kosiek



Fot. 12 Domy migrantów, Repedea, 20.11.2010, T. Kosiek



Fot. 13 Kobiety w stroju ludowym, Poienile de Sub Munte (pocz. XX w.).



Fot. 14 Rusinki z Vişeu de Sus, przełom XIX/XX w.



Fot. 15 Współczesny strój "tradycyjny", Poienile de Sub Munte, 08.11.2009, T. Kosiek

Tabele

Tabela 1.

Liczba mieszkańców i skład etniczny wybranych miejscowości i komun powiatu Maramuresz na podstawie rumuńskiego spisu powszechnego z 2002 r. Źródło: www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/etnii2002.zip Data dostępu 11.02.2012

<i>Powiat, miasto, komuna, wioska,</i>	<i>Ogólna liczba ludności</i>	<i>Narodowości</i>				
		<i>Rumunii</i>	<i>Węgrzy</i>	<i>Romowie</i>	<i>Ukraińcy</i>	<i>Niemcy</i>
Powiat Maramuresz	510110	418405	46300	8913	34027	2012
Baia Mare	136254	112557	20459	2090	349	507
Sighetu Marmației	36098	27813	6494	412	1214	104
Vișeu de Sus	15878	13878	530	70	274	1113
Komuna Bistra	4423	399	3	-	4021	-
Bistra	1316	131	-	-	1184	-
Crasna Vișeuului	1461	214	-	-	1247	-
Valea Vișeuului	1646	54	-	-	1590	-
Komuna Bocicou Mare	4468	1447	371	-	2639	5
Bocicou Mare	713	242	149	-	316	-
Craciunești	1492	216	17	-	1259	-
Lunca la Tisa	918	69	5	-	844	-
Tisa	1345	920	200	-	220	5
Komuna Poienile de Sub Munte	10033	256	61	-	9696	8
Komuna Remeți	3058	399	382	14	2260	3
Remeți	2448	242	15	14	2174	-
Piatra	415	135	238	-	42	-
Teceu Mic	195	22	129	-	44	-
Komuna Repedea	4761	87	7	15	4650	-
Komuna Rona de Sus	4698	207	421	-	4062	-
Rona de Sus	3916	145	19	-	3745	5
Costiui	782	62	402	-	317	-
Komuna Ruscova	4854	161	-	109	4578	-

Mniejszość	Tys. RON															
	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	Łącznie
Albańczycy	170	224	231	154	165	273	346	363	426	565	593	589	760	1.056	1.150	7.065
Ormianie	466	513	531	426	490	781	1.019	1.052	1.199	1.284	1.337	1.329	1.713	2.227	2.800	17.167
Bułgarzy	424	417	462	335	347	586	815	853	970	1.016	1.085	1.078	1.392	1.811	2.310	13.901
Czasi, Słowacy	254	385	369	281	342	430	560	586	670	1.016	1.085	1.078	1.387	1.802	2.280	12.525
Chorwaci	127	160	162	127	159	273	359	375	430	706	757	752	970	1.261	1.610	8.228
Grecy	424	577	416	326	245	488	952	997	1.139	1.129	1.173	1.166	1.505	1.957	2.500	14.994
Żydzi	382	353	392	326	325	586	772	803	908	960	1.009	1.003	1.292	1.678	2.140	12.929
Niemcy	848	929	900	643	729	918	1.046	1.096	1.284	2.343	2.459	2.446	3.149	4.037	5.157	27.984
Włosi	212	224	139	100	245	352	458	480	545	565	593	589	760	1.077	1.378	7.717
Słowianie Macedońscy	0	0	0	0	0	0	0	179	220	565	593	589	760	1.063	1.568	5.537
Węgrzy	763	865	831	634	649	1.992	2.547	2.669	3.028	5.264	6.306	6.771	8.708	11.154	14.250	66.431
Polacy	170	224	231	172	165	348	458	480	550	677	700	697	931	1.305	1.679	8.787
Romowie	339	577	554	498	849	1.797	2.386	2.492	2.859	3.387	4.521	4.496	5.755	7.250	9.261	47.021
Lipowanie	254	385	369	281	473	586	815	883	1.053	1.595	1.696	1.687	2.177	2.827	3.600	18.681
Rusnini/Rutheńcy	0	0	0	0	0	0	0	179	220	353	378	376	520	761	972	3.759
Serbowie	297	385	416	335	427	664	783	819	937	988	1.211	1.204	1.552	2.009	2.560	14.587
Tatarzy	254	320	254	190	370	391	912	955	1.087	1.171	1.255	1.248	1.624	2.115	2.700	14.846
Turcy	42	320	277	208	325	469	654	684	776	833	996	990	1.312	1.834	2.425	12.145
Ukraińcy	509	705	623	516	615	1.410	1.904	1.993	2.280	2.399	2.522	2.507	3.236	4.205	5.360	30.784
Łącznie wszystkie organizacje	5.935	7.563	7.157	5.552	6.920	12.344	16.786	17.938	20.581	26.816	30.269	30.595	39.503	51.429	65.700	345.088

Tabela 2. Wysokość dofinansowań dla organizacji mniejszości narodowych z rumuńskiego budżetu w latach 1994-2008 (Mohácssek 2009: 16).