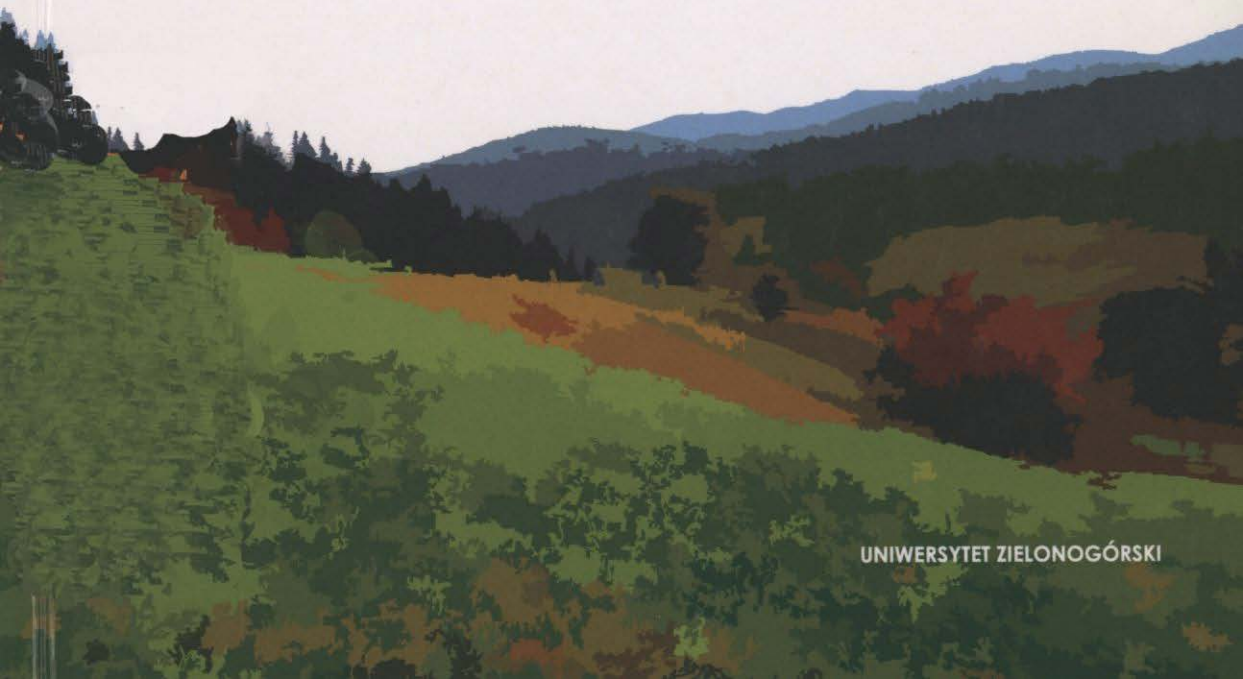


Magdalena Pokrzyńska

Bukowińczycy w Polsce
Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej



UNIwersytet Zielonogórski

Magdalena Pokrzyńska

Bukowińczycy w Polsce
Socjologiczne studium rozwoju
wspólnoty regionalnej

UNIwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2010

Magdalena Pokrzyńska

Bukowińczycy w Polsce
Socjologiczne studium rozwoju
wspólnoty regionalnej

UNIwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2010

RADA WYDAWNICZA

Krzysztof Urbanowski (*przewodniczący*),
Marian Adamski, Andrzej Maciejewski, Janusz Matkowski,
Maria Fic, Bohdan Halczak, Zdzisław Wołk, Michał Drab, Anna Walicka,
Beata Gabryś, Rafał Ciesielski, Ryszard Błażyński (*sekretarz*)



RECENZENT

prof. dr hab. Józef Styk

REDAKCJA

Beata Szczeszek

PROJEKT OKŁADKI

Ida Chojnicka



Ks₂ 201699

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2010

ISBN 978-83-7481-383-9

OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

65-246 Zielona Góra; ul. Podgórna 50, tel./faks (68) 328 78 64

www.ow.uz.zgora.pl, sekretariatow@adm.uz.zgora.pl

Druk: Zakład Poligraficzny UZ

D
40/11

Buki moje, buki uż mi nie szumicie
Tęskno mi za wami całe moje życie
Hej, całe moje życie

Hula huśki, hula, wysoko latacie
Mojemu serdeczku żalu narobiocie
Hej, żalu narobiocie

To moje serdeczko twyrde jak ta skała
Mało mi nie puknie od płaczu i żolu
Hej, od płaczu i żolu

Mamko moja, mamko, serco mi się zamkło
Dejcie mi kluczyzek z tych waszych rynczyczek
Hej, z tych waszych rynczyczek

Buki moje, buki uż mi nie szumicie
Tęskno mi za wami całe moje życie
Hej, całe moje życie

Zaszumiały góry, zaszumiały lasy
Nigdy się nie wróćą tamte dobre czasy
Hej, tamte dobre czasy

Leć wiatorku górą, zniżaj się dolinom
Od nas pozdrowienia nieś na Bukowinie
Hej, nieś na Bukowinie

z: H. Krasowska,
Bukowina. Mała ojczyzna - Pietrowce Dolne,
Pruszków 2002, s. 92

WSTĘP



Współczesne społeczeństwo polskie przeżywa renesans regionalizmu i lokalności – odżywają sentymenty regionalne, powstają tak zwane małe ojczyzny. Jako drugi biegun globalizacji pojawiają się zjawiska związane z kreowaniem „nowej lokalności”. W szerszej perspektywie kształtowanie wspólnot regionalnych i lokalnych można postrzegać jako realizację pierwotnej (trybalnej) potrzeby człowieka. Wspólnota społeczna odpowiada bowiem na uniwersalną ludzką potrzebę poczucia zakorzenienia, swojskości, bliskości, bezpieczeństwa i istotności (Burszta W.J. 1998; Mikołajewska 1999; Maffesoli 2008). Oddolne budowanie grup o charakterze wspólnotowym wiąże się również z oddolnym kształtowaniem ładu społecznego. Wskazują one zarazem na sposób doświadczania i konceptualizowania świata przez człowieka oraz określanie w nim swojego miejsca.

Obszarem problemowym niniejszego opracowania są procesy zachodzące w obrębie zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Migranci z Bukowiny – regionu położonego na pograniczu ukraińsko-rumuńskim – stanowili jedną z kategorii osadniczych, jakie zasiedliły tereny Polski zachodniej po II wojnie światowej. Do ważnych problemów podejmowanych w pracy należy kwestia podmiotowych przekształceń postmigracyjnej zbiorowości bukowińskiej w kierunku grupy regionalnej o charakterze wspólnotowym oraz udział tradycji w tych procesach. Główne pytanie brzmi: „Jak tradycja – jako forma kontynuacji i zachowywania dorobku kulturowego – pojawia się w procesach przekształceń strukturalnych zbiorowości bukowińskiej w Polsce?”

Opracowanie stanowi próbę zastosowania w analizie empirycznej propozycji syntezy teorii podmiotowości i socjologii historycznej dokonanej przez Piotra Sztompkę (2005). Teoria „stawania się społeczeństwa” P. Sztompki uzupełniona jest przez wnioski Ireny Machaj (1994) dotyczące podmiotowości społecznej (podmiotowość adaptacyjna i kreacyjna) oraz tożsamości społecznej jednostki (problem przynależności i podobieństwa). W pracy wykorzystane są również dokonania antropologii kulturowej (np. ideacyjna koncepcja kultury).

Zbiorowość bukowińska przedstawiona jest na szerszym tle, ukazuje osobliwość kształtowania się życia społeczno-kulturowego w Polsce zachodniej. Celem pracy nie

jest jednak socjograficzne przedstawienie jednego ze środowisk postmigracyjnych występujących w Polsce zachodniej oraz ogłęd i opis elementów dziedzictwa kulturowego funkcjonującego w mniej lub bardziej zmienionej postaci do chwili obecnej w życiu grupy. W pracy chodzi przede wszystkim o zdiagnozowanie sposobu, w jaki tradycja jest świadomie wykorzystywana w procesach kształtowania porządku społecznego – kreowania całości społecznych wyrażających tożsamości jednostek. Tym samym opracowanie ma charakter monografii problemowej, z której wnioski mogą być istotne dla analizy innych wspólnot społeczno-kulturowych w Polsce. Pytanie określające główny wątek problemowy pracy nie dotyczy zatem tylko Bukowińczyków, lecz stanowi jedną z istotnych kwestii zachowywania ciągłości i tożsamości kulturowej w warunkach zmiany społecznej.

Opracowanie składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich ma charakter wprowadzenia teoretyczno-metodologicznego. Omówione są w nim syntetycznie ważne kwestie leżące u podstaw koncepcji podmiotowego rozwoju wspólnoty regionalnej i tradycji, stosowanych w dalszej części opracowania. W rozdziale tym przedstawiono także metodę i przebieg badań, jakie stały się podstawą pozyskania danych empirycznych, na podstawie których są analizowane problemy badawcze. W tej części pracy czytelnik może odnaleźć informacje-na-temat literatury przedmiotu, źródeł i stanu badań. Rozdział ten zawiera również syntetyczne omówienie cech charakterystycznych dziedzictwa kulturowego i regionalizmu w Polsce zachodniej.

Dalsza część pracy ma charakter empiryczny. W myśl zasady komplementarności determinizmu strukturalnego i morfogenezy analiza procesów kształtowania się zbiorowości społecznej wymaga sięgnięcia do przeszłości – do etapów poprzedzających stan obecny. W rozdziale drugim przedstawiony jest zatem zarys historii Bukowiny – regionu, do którego odwołują się członkowie badanej zbiorowości. Dzieje regionu, uwarunkowania jego kształtowania się i funkcjonowania, jego cechy i osobliwość stanowią istotny punkt odniesienia dla omawianych w dalszej części pracy współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych. Na rozdział ten składają się trzy części. W pierwszej z nich przywołane są wydarzenia dotyczące sytuacji Bukowiny do II wojny światowej. W drugiej części przedstawiono losy Bukowiny po-II wojnie światowej. Informacje prezentowane są w układzie chronologicznym. Ich celem jest zarysowanie historii Bukowiny (kształtowania się regionu). Szczególny nacisk położony jest na te aspekty dziejów regionu, które wiążą Bukowinę z Polską i polskością. W części trzeciej w sposób syntetyczny przedstawione są konteksty funkcjonowania wzorów kultury polskiej na Bukowinie. Znajomość faktów przedstawionych w tym rozdziale jest konieczna do zrozumienia zjawisk zachodzących w zbiorowości bukowińskiej w Polsce, tym samym staje się ona niezbędnym podłożem dalszej analizy.

Rozdział trzeci dotyczy problemów doświadczania wydarzeń historycznych i interpretowania historii zbiorowości przez jej członków. Analiza materiałów przeprowadzona jest w odniesieniu do trzech faz migracji, których koncepcja jest zaprezentowana na początku rozdziału. Kształtowanie się środowiska bukowińskiego w Polsce zachodniej przedstawione jest w układzie chronologicznym – jako sekwencja następujących po sobie zdarzeń. W części pierwszej odtworzony jest obraz pierwszych faz migracji – okoliczności i uwarunkowań opuszczenia Bukowiny oraz przebiegu podróży. Problematyka zaprezentowana jest przez odwołanie się do literatury przedmiotu oraz do wywiadów z członkami zbiorowości bukowińskiej. Fragment ten stanowi punkt odniesienia dla procesów agregacji, którym poświęcona jest część druga rozdziału. Przyczyny migracji – jak zauważają znawcy przedmiotu (np. Kubiak, Słany 1999; Mach 1998) – wpływają w sposób istotny na procesy włączania się migranta w struktury w nowym miejscu zamieszkania. Część poświęcona ostatniej fazie migracji traktuje o warunkach życia na Ziemiach Zachodnich, sytuacji dziedzictwa bukowińskiego oraz kształtowania się środowiska bukowińskiego w Polsce. Obejmuje ona również problemy postrzegania i rozumienia przez Bukowińczyków zdarzeń warunkujących obecne procesy rozwojowe zachodzące w zbiorowości.

Odpowiedzi na pytania dotyczące obrazu tradycji w środowisku bukowińskim (co jest włączane do tradycji? co się na nią składa? jak dziedzictwo jest transmitowane i dlaczego?) można odnaleźć w rozdziale czwartym. Szczególnie ważne jest pytanie o postawy wobec przeszłości, w tym wobec bukowińskiego dziedzictwa kulturowego. Wątpliwości te wynikają z trzech sposobów rozumienia tradycji: tradycji jako dziedzictwa, tradycji jako transmisji i tradycji jako postawy. W tym rozdziale znajdują się również odpowiedzi na pytania o rozumienie Bukowiny i wspólnoty bukowińskiej. W części pierwszej rozdziału dokonano rekonstrukcji tradycji bukowińskiej funkcjonującej aktualnie w badanym środowisku. Obraz ten odpowiada na pytanie: „Co składa się na tradycję jako dobro społecznie cenione?”. Część ta ma charakter statyczny i stanowi empiryczny opis przedmiotowego aspektu tradycji bukowińskiej. Dalsza część rozdziału poświęcona jest problemowi funkcjonowania tradycji bukowińskiej w życiu członków zbiorowości. Jest to ujęcie tradycji bukowińskiej w postaci dynamicznej i odpowiada na pytanie dotyczące jej udziału w życiu członków zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Trzecia część rozdziału poświęcona jest problemom rozumienia członkostwa w zbiorowości bukowińskiej i odpowiada na pytanie o wspólnotowy charakter badanej grupy. Przeprowadzona w tym miejscu analiza dotyczy problemu „bukowińskości” i rozumienia Bukowiny przez badanych, kwestii etnonimu i członkostwa (postrzegania swojej przynależności do grupy, stopnia identyfikowania się z nią i sposobów wyznaczania granic grupowych). Rozdział kończy analiza przemian i kontekstów doświadczania Bukowiny przez członków zbiorowości.

732 93/061

Ogólne założenie pracy mówi o podmiotowym rozwoju zbiorowości bukowińskiej. W ostatnim rozdziale zwrócono uwagę na kwestię podmiotowości – w jakich formach pojawia się oraz jaką przybiera postać (czy jest to podmiotowość kreacyjna czy adaptacyjna). W związku z tym że podmiotowość wyraża się w działaniach, rozdział stanowi analizę aktywności zbiorowych podejmowanych w badanym środowisku. Odpowiada się w nim na pytania o sens aktywności przejawianych przez zbiorowość bukowińską w Polsce. Drugą z podejmowanych w tej części pracy kwestii jest udział tradycji w bukowińskich działaniach zbiorowych. Przedstawione są tu podmioty działań zbiorowych, a następnie dokonana jest analiza ich aktywności pod kątem podmiotowości i występowania w nich pierwiastka tradycji bukowińskiej. Rozumienie sensu działalności przez członków badanej zbiorowości, którego obraz uzyskano na podstawie wywiadów, przedstawione jest w ostatniej części rozdziału. Badania wśród członków zbiorowości odpowiadają na pytanie o tożsamość kolektywną środowiska bukowińskiego w Polsce. Poza tym wskazują one na prawdziwych „sprawców” wydarzeń wpływających na życie zbiorowe.

Każdy rozdział analityczny zamknięty jest krótkim podsumowaniem zawierającym najważniejsze wnioski wyprowadzone z materiałów empirycznych. Opracowanie zawiera również zakończenie, w którym w syntetyczny sposób przedstawione są ogólne konkluzje odnoszące się do problemu kreowania wspólnoty regionalnej we współczesnej Polsce. Do pracy dołączony jest aneks obejmujący dwie mapy (rozmieszczenie organizacji bukowińskich w Polsce i rozmieszczenie potomków górali czadeckich repatriowanych do Polski w latach 1946-1948), tekst uchwały podjętej przez członków zbiorowości bukowińskiej oraz spis wykorzystanych w analizie dokumentów organizacji bukowińskich w Polsce.

Opracowanie stanowi poprawioną wersję rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Machaj. Publiczna obrona pracy odbyła się w czerwcu 2007 roku na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Moje zainteresowanie problematyką bukowińską sięga połowy lat 90. Od tego czasu wybrane problemy i wyniki badań prezentowałam podczas konferencji i w artykułach (informacje na ich temat są zamieszczone w bibliografii).

Pragnę podziękować wszystkim osobom, których pomoc przyczyniła się do powstania tego opracowania i jego obecnego kształtu: wszystkim Bukowińczykom, którzy życzliwie podeszli do badań, studentom biorącym udział w obozie naukowym, wszystkim moim przyjaciółom, z którymi w sensie dosłownym i w przenośni przemierzałam „krajną buków”, Recenzentom: prof. dr. hab. Zbigniewowi Kurczowi i prof. dr. hab. Józefowi Stykowi, a przede wszystkim prof. dr. hab. Irenie Machaj, która z poświęceniem czuwała nad poprawnością merytoryczną mojej pracy.

1. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE



1.1. KONCEPCJE TEORETYCZNE I PROBLEMY BADAWCZE

Głównym problemem pracy jest relacja pomiędzy szeroko rozumianą tradycją bukowińską a procesami podmiotowego rozwoju bukowińskiej wspólnoty regionalnej w Polsce. Opracowanie ma zatem wymiar zarówno empiryczny, jak i teoretyczny. Obraz środowiska bukowińskiego (jego cechy charakterystyczne, dzieje, główni „aktorzy” itd.) pozostaje w ścisłym związku z prowadzonymi analizami. W warstwie teoretycznej centralne miejsce zajmują dwa pojęcia (podmiotowy rozwój wspólnoty regionalnej, tradycja), sposób ich pojmowania wpływa na kształt całego opracowania. Zanim zostaną przedstawione stosowane w pracy definicje tych głównych kategorii, warto przybliżyć w sposób syntetyczny najważniejsze, leżące u ich podstaw wybrane koncepcje teoretyczne. Składają się na nie przede wszystkim: socjologiczna koncepcja podmiotowości i działania podmiotowego (z uwzględnieniem rozróżnienia podmiotowości typu kreacyjnego i typu adaptacyjnego); koncepcja stawania się społeczeństwa i morfogenezy struktury społecznej; socjologiczne pojęcie regionu, wspólnoty, kwestie identyfikacji społecznej i tożsamość regionalna; pojęcie tradycji, ze zwróceniem uwagi na wybrane aspekty jej funkcjonowania w społeczeństwie.

Socjologiczna koncepcja podmiotowości społecznej polega na akcentowaniu czynnej relacji zachodzącej pomiędzy działaniem i strukturą (Gorlach, Seręga 1989). Zauważa się zachodzące współcześnie w naukach humanistycznych przemiany w zakresie sposobów wyjaśniania zjawisk społecznych. Polegają one na przechodzeniu od ujęć „deterministycznych” ku ujęciom podmiotowym. Przemianom ulega przypisywanie poszczególnych aspektów rzeczywistości społecznej do pola eksplanans i eksplanandum (wyjaśnianie działań przez struktury lub wyjaśnianie struktur przez działania). Podkreśla się obecnie, że rzeczywistość społeczną należy postrzegać ze współczynnikiem podmiotowym, nie zapominając o pewnym jej zdeterminowaniu przez wcześniejsze stany, w obszarach których przyszło działać

podmiotom (współczynnik historyczny) (Sztompka 1989). Oznacza to, że struktury zarówno kształtują, jak i są kształtowane. Podstawowym czynnikiem przemian są kreatywne jednostki ludzkie i grupy społeczne, które działają w ramach pewnych odziedziczonych przez nie warunków. Podmiotowość charakteryzują takie cechy, jak: refleksyjność, celowość, sprawstwo i innowacyjność (Sztompka 2005: 191).

Rozwijając koncepcję podmiotowości, P. Sztompka (2005: 202-219) umiejscawia ją w problematyce stawania się społeczeństwa. Podmiotowość w tym ujęciu stanowi właściwość tkanki społecznej – stanowi potencjał – zbiegają się w niej zdolność do funkcjonowania całości (struktur) i zdolność do działania jednostek (podmiotów). Realizacją podmiotowości jest *praxis* – zdarzenia społeczne – dialektyczna synteza funkcjonowania zbiorowości (całości) i działania poszczególnych jej członków (jednostek). W przypadku podmiotowości występuje zjawisko sprzężenia zwrotnego (aktualizacja potencjału wpływa na niego zwrotnie); podmiotowość jest przekształcana przez *praxis*. P. Sztompka określa to mianem „konstruowania podmiotowości” (Sztompka 2005: 207). Podmiotowość należy do statyki, *praxis* – dynamiki społecznej (Sztompka 2005: 206).

Można wyodrębnić dwie orientacje badawcze dotyczące podmiotowości społecznej. Ich analizy dokonuje I. Machaj, która zauważa, że jedna z tych orientacji prowadzi od aktywności podmiotowych ludzi rozpatrywanych w kontekście zobiektywizowanych układów lokalnych; druga, natomiast, wiedzie od przyjętej określonej wizji lub obrazu struktury społecznej podlegającej przemianom, zmierzając w kierunku działań społecznych, których wynikiem są te właśnie modyfikacje strukturalne (podejście strukturalne). Biorąc pod uwagę kryterium strukturalnego efektu działań, autorka ta wyróżnia dwie odmiany podmiotowości: kreacyjną i adaptacyjną. Pojęcie podmiotowości kreacyjnej opisuje taką sytuację, kiedy działania podmiotowe wywołują zmiany w zakresie struktury społecznej (polegające na pojawieniu się np. nowej normy). Podstawową funkcją działań w podmiotowości kreacyjnej jest funkcja modyfikująca. Z podmiotowością adaptacyjną, natomiast, mamy do czynienia wówczas, kiedy podmiotowe aktywności członków danej zbiorowości nie wywołują zmian w istniejącej strukturze społecznej (aktywności pozostają w zgodzie z aktualnie istniejącymi w zbiorowości normami). Funkcją działania są w tym przypadku utrzymanie i stabilizacja struktury. Działania, jakie ku temu wiodą, są podmiotowe z punktu widzenia aktora społecznego, ale nie są podmiotowe z perspektywy struktury normatywnej zbiorowości. Należy dodać, że przyjęcie perspektywy socjologicznej oznacza postrzeganie rzeczywistości od strony struktur społecznych (Machaj 1989/1990: 1-6).

Rozwój podmiotowy określa zmianę wywołaną przez aktywne jednostki lub grupy społeczne. Polega on na intencjonalnej modyfikacji w zakresie struktury społecznej (zmiana w systemie lub zmiana systemu), która pojawia się w wyniku

działania podmiotowego. Anthony Giddens definiuje działanie podmiotowe jako „strumień faktycznych lub zamierzonych interwencji sprawczych, jakich dokonują istoty żywe w przebieg zdarzeń-w-świecie” (Giddens 2001: 114). Są to zatem działania poprzedzone interpretacją, refleksją, zwrócone ku wywołaniu zmian w strukturze społecznej. Za działania podmiotowe należy uznać „aktywności zawierające wybrane przez podmiot cele oraz określony przez niego program postępowania, zmierzający do ich realizacji” (Machaj 1989/1990: 4). Działania podmiotowe odnoszone są przez podmiot do standardów własnych działań, to jest do uznawanych przez niego wartości i społecznych wzorców działań. I. Machaj zwraca uwagę na konieczność rozróżnienia samodzielności podmiotu w zakresie wyboru kierunku działania oraz skuteczności działania. Samodzielne podejmowanie decyzji co do kierunku działań niekoniecznie musi być związane z modyfikacją struktury społecznej. Bardziej związana ze zmianą strukturalną jest skuteczność. Trzeba jednak zauważyć, że nie wszystkie działania charakteryzujące się skutecznością z perspektywy podmiotu niosą funkcję modyfikującą w obszarze strukturalnym.

W celach analitycznych P. Sztompka (1989) wyróżnia cztery wymiary struktury społecznej: normatywny, idealny, interakcyjny i interesów. Wpływają one na siebie nawzajem i pozostając w ścisłym ze sobą powiązaniu, tworzą złożoną, lecz wewnętrznienie zintegrowaną całość. Wymiar normatywny struktury tworzą normy, wartości i instytucje społeczne. Mają one względem jednostki charakter przymuszający do określonych zachowań, są zobiektywizowanymi faktami społecznymi. Te normy, wartości i instytucje powiązane są ze sobą nawzajem, tworząc swoistą sieć charakterystyczną dla danej zbiorowości. W wymiarze tym zawarty jest właściwy dla danej zbiorowości system wartości, tzn. charakteryzujący grupę zespół wyobrażeń o tym, co powinno być preferowane i co wywiera istotny wpływ na kierunek oraz sposób działań kolektywnych i jednostkowych podejmowanych przez członków zbiorowości.

Analiza struktury w perspektywie jej wymiaru idealnego skupia się głównie na tkwiących w danej zbiorowości rozpowszechnionych wśród jej członków ideach, przekonaniach, wizjach tworzących swoisty „horyzont myślowy”, światopoglądowy. Nie mają one charakteru normatywnego, nie przymuszają jednostek/grupy do podejmowania konkretnych działań, lecz jako sposób postrzegania świata istotnie wpływają na działania. Są to poglądy, na podstawie których jednostki budują wizję i sens swego miejsca w świecie, społeczną samoświadomość. Co ważne, owe idee, poglądy i wizje w ogóle nie muszą nosić cech racjonalności lub prawdziwości (np. historycznej). Przeciwnie – mogą być irracjonalne, fałszywe i mieć charakter dogmatyczny. W tym wymiarze mieszczą się aspekty światopoglądu jednostek składających się na grupę, w związku z czym ma on szczególne znaczenie dla zbiorowości o charakterze

wspólnotowym. Można przypuszczać, że wymiar ten w takich zbiorowościach może być najbardziej rozbudowanym obszarem struktury.

Struktura w wymiarze interakcyjnym (organizacyjnym) przedstawiana jest jako „powiązana i typowa dla danej zbiorowości sieć wzajemnie ukierunkowanych i zorientowanych działań” (Sztompka 1989: 54). Wymiar ten obejmuje kształt i formę kanałów interakcyjnych. Mają one zewnętrzny względem jednostki charakter i jako takie mogą wpływać na to, czy jednostka podejmie działanie. Takie ujęcie struktury ma charakter „deterministyczny” – struktura wpływa na to, czy i z kim (wobec kogo) członkowie danej zbiorowości podejmą działania.

Czwartym wymiarem struktury społecznej jest wymiar interesów, który P. Sztompka nazywa również wymiarem szans życiowych. Stanowi on charakterystyczny dla danej zbiorowości rozkład dostępu do dóbr, które są społecznie uznawane za pożądane (bogactwo, władza, prestiż itd.) (Sztompka 1989: 54).

Proces wytwarzania struktury społecznej przebiega w ramach wymienionych powyżej jej wymiarów, dlatego można mówić o czterech procesach cząstkowych morfogenezy; są to: instytucjonalizacja struktury normatywnej, artykulacja struktury idealnej, ekspansja struktury interakcyjnej, krystalizacja struktury interesów (Sztompka 1989: 63-64). Przemiany zachodzące w morfogenezie przyjmują charakter cykliczny, przy czym każdy pojedynczy cykl stawania się społeczeństwa jest przyczynowo związany z wcześniejszym oraz warunkuje kolejny. P. Sztompka ujmuje to w następujący sposób:

[...] toczące się zdarzenia społeczne łączące funkcjonowanie struktur i działania podmiotów (lub po prostu *praxis*) w jakimś danym czasie wpływają zarówno na struktury (modyfikując i kształtując nowe sieci relacji), jak i podmioty (modyfikując i kształtując ich immanentne zdolności) w czasie późniejszym. W rezultacie wylania się zmodyfikowana lub nowa podmiotowość. Społeczny potencjał *praxis* ulega zmianie. Czy i kiedy podmiotowość jest aktualizowana przez ‘zdarzenie się’, to objawia się w nowej *praxis*, która sama wyraża fuzję funkcjonowania nowych struktur i działania nowych podmiotów (Sztompka 2005: 214).

Społeczeństwo nieustannie „staje się”. Każdy dany stan społeczeństwa stanowi jedynie pewien etap historycznej sekwencji. Badając go, możemy uzyskać informacje jedynie na temat wewnętrznego funkcjonowania społeczeństwa. Dopiero analizując sekwencję cykli, dowiadujemy się czegoś o przekształcaniu społeczeństwa – o tym, co stanowi ludzką historię.

Zmiana rozwojowa ma charakter procesualny, jest zmianą systemową, przy czym polega ona na pojawieniu się nowych elementów strukturalnych i powstaniu nowych porządków społecznych. Rozwój społeczny polega zatem na przemianach bądź też przekształceniu konstytutywnych elementów danego zjawiska społecznego lub struktury społecznej (Turowski 1994: 74-75). Jest to proces kierunkowy, kolejny

stan systemu stanowi wyższy poziom wybranej cechy (np. rosnące zróżnicowanie struktury), a cały proces jest stymulowany przez immanentne skłonności systemu. Rozwój społeczny oznacza „różnicowanie, ekspansję, krystalizację, formowanie się pola społecznego w różnych wymiarach, wynikające z wewnętrznych, immanentnych właściwości” (Sztompka 2005: 27). Ma on charakter procesu dziejowego, składa się z sekwencji samoprzekształceń społeczeństwa w długim okresie czasu. Pojęciami od niego węższymi są: funkcjonowanie (wszystko to, co dzieje się w społeczeństwie w pewnym momencie) i zmiana społeczna (pojedyncze przekształcenie społeczeństwa od jednego do następnego stanu) (Sztompka 2005: 214-216). Warto zauważyć, że w miarę upływu czasu zmianie ulega też styl stawania się społeczeństwa; przemiany w tym zakresie są warunkowane rodzajem relacji pomiędzy społeczeństwem i jego środowiskiem (przyrodniczym i świadomościowym) (Sztompka 2005: 218-219). Rozwój podmiotowy jest rozwojem typu endogenego. Wykorzystuje on bowiem wewnętrzne siły tkwiące w danej zbiorowości.

Kolejnymi kategoriami pojęciowymi ważnymi dla niniejszej pracy są „region” i „wspólnota regionalna”. Nauki humanistyczne interesują się regionami wyznaczanymi na podstawie wydarzeń kulturalnych, społecznych i zachodzących na tej płaszczyźnie procesów, pozostałe kryteria traktując jako pomocnicze. Socjologiczne rozumienie regionu wiąże się z takim właśnie ujęciem (region jako zjawisko społeczno-kulturowe) (por. Bartkowski 2003: 23; Szczepański 1999: 187). Jerzy Bartkowski pisze, że są to regiony kulturowe i charakteryzuje je w następujący sposób:

Są to regiony o własnej specyfice społecznej, o wyrobionej tożsamości, a niekiedy mające silne poczucie własnej odrębności. Podstawą ich istnienia są grupy regionalne o wyraźnej odrębności religijnej, etnicznej lub etnograficznej. Regiony kulturowe są często bezpośrednią kontynuacją lub nawiązaniem do wcześniej istniejących podziałów politycznych lub historycznych. Mogą to być dawne państwa, o długiej, samodzielnej historii, wchłonięte przez większe organizmy narodowe. W podejściu socjologicznym można także znaleźć elementy regionalizmu węzłowego, wiąże się on ze zróżnicowaniem typu centra-peryferie (Bartkowski 2003: 23).

Oznacza to, że w socjologicznym ujęciu region jest jednostką przestrzenną wyodrębnioną na podstawie zjawisk społecznych oraz kulturowych i jako taki stanowi pewną całość społeczną.

Tę samą myśl wyraża Andrzej Kwilecki, kiedy traktuje region jako synonim regionalnej zbiorowości będącej jedną z odmian zbiorowości terytorialnych. Socjologiczne podejście do zagadnienia regionu podkreśla poczucie więzi zachodzące wewnątrz grupy regionalnej polegające na emocjonalnym stosunku do zamieszkiwanego terytorium. Dodać należy, że więzi tej towarzyszy zwykle poczucie odrębności tej grupy w stosunku do innych zbiorowości (Kwilecki 1992: 38).

Podobny problem porusza również Marek S. Szczepański, stwierdzając, że przyjęcie perspektywy socjologicznej sprawia, iż konstytutywną cechą regionu jest funkcjonujący w świadomości zbiorowej podział „my – oni” i poczucie odrębności, które wyrażają się kreowaniem małych ojczyzn (Szczepański 1999: 187). „Ojczyzna” nie jest pojęciem geograficznym, możliwym do scharakteryzowania bez odwoływania się do postaw psychicznych jakiejś zbiorowości – stwierdza Stanisław Ossowski. Ojczyznę może być jakiś obszar jedynie pod warunkiem istnienia zbiorowości ludzkiej, która się do niego w pewien sposób odnosi i kształtuje jego obraz. Rzeczywistości zewnętrznej muszą być zatem nadane jakieś wartości, które czynią ją ojczyzną. „Ojczyzna istnieje tylko w rzeczywistości subiektywnej grup społecznych, które są wyposażone w pewne elementy kulturowe” (Ossowski 1967: 203). W ujęciu socjologicznym ojczyzna to „korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej” (Ossowski 1967: 203).

Znane rozróżnienie S. Ossowskiego umiejscawia ojczyznę regionalną między ojczyzną prywatną (czyli ziemią rodzinną, związaną z najbliższą okolicą) a ojczyzną ideologiczną (mającą związek z ogólnym terytorium narodowym). Ojczyzna regionalna ma swe podstawy w poczuciu uczestnictwa w danej zbiorowości terytorialnej i poczuciu odrębności tej zbiorowości względem innych – równorzędnych jej układów społecznych. Charakterystyczną cechą tej zbiorowości jest brak poczucia jej członków, że tworzą odrębny naród (Ossowski 1967: 251). Zbiorowość taka stanowi więc typową strukturę średniego rzędu.

Charakterystyczne socjologiczne podejście do regionu skłania, by zjawisko regionalizmu ujmowane było jako „zagadnienie więzi jednostki z terytorium i jako kwestia grup społecznych, które można wyróżnić w oparciu o taką więź lub o podobieństwo społeczne o charakterze przestrzennym” (Bartkowski 2003: 24). Więź regionalną charakteryzuje stopniowalność. Grupy regionalne są „wspólnotami o charakterze kulturowym, reprezentują więź typu naturalnego i pierwotnego, choć nie należy lekceważyć także wspólnych interesów. Są to kultury o rysach autonomii i zamkniętości, a nawet rodzaj ‘regionalnego uniwersum’” (Bartkowski 2003: 27). Elementem łączącym, podstawowym czynnikiem więziotwórczym, jest określona wyodrębniona przestrzeń wraz z podobnym jej przeżywaniem, doświadczaniem, odbiorem społecznym, ale też znajomością jej warunków klimatycznych, przyrodniczych, kulturowych, historii itd.

Więź wspólnotowa jest sentymentem, uczuciem wobec innych, samego siebie i świata, które rozwijają się dzięki byciu razem. Na uczucia te składają się: solidarność (poczucie „my”) i poczucie istotności (czyli poczucie roli, miejsca, zakorzenienia, poczucie, że ma się do odegrania jakąś rolę, pełnienia funkcji we wzajemnej wymianie społecznej). B. Newmann wymienia następujące cechy więzi wspólnotowej: osobista

intymność, głębokość, moralne zobowiązanie, społeczna zwartość, trwanie w czasie. Więź wspólnotowa nadaje wartość ludzkiemu życiu. Wspólnota jest odpowiedzią na dwojakiego rodzaju potrzeby: przynależności oraz samorealizacji. Poza tymi dwoma uczuciami do elementów wspólnoty zalicza się również poczucie bezpieczeństwa (poczucie zależności), które rodzi się z poczucia solidarności (Mikołajewska 1999: 189-190, 206). Pojęcie wspólnoty jest opisywane przez wewnętrzny system grupy i więzi emocjonalne – oznacza to, że wspólnota stanowi cechę grupy, jest „zespołem powiązań między elementami tworzącymi grupę, który wynika z wyrażania uczuć i bycia razem” (Mikołajewska 1999: 191). „Dana grupa jest wspólnotą o tyle, o ile doświadczają oni [tj. jej członkowie – przyp. M.P.] poczucia solidarności i istotności i manifestują te sentymenty na zewnątrz” (Mikołajewska 1999: 192). Tak rozumiana wspólnota stanowi rodzaj grupy społecznej. Jest to grupa składająca się z pewnej liczby jednostek podzielających taką samą zbiorową autopercepcję:

[...] psychologiczne członkostwo grupowe ma przede wszystkim podstawę percepcyjną lub poznawczą. [...] jednostki nadają kształt własnej percepcji samych siebie i innych, posługując się abstrakcyjnymi kategoriami społecznymi, [...] internalizują te kategorie jako aspekty obrazów własnej osoby [...], społeczno-poznawcze procesy związane z obrazami własnej osoby wywołują zachowania grupowe (Turner 1999: 149-150).

W takiej koncepcji grupy podkreślona jest istota stanów psychospołecznych panujących w zbiorowości, jest położony nacisk na identyfikację społeczną, poczucie przynależenia do danego miejsca w ramach percypowanego porządku społecznego, jedności i świadomości „my”.

I. Machaj (2001) podkreśla wagę dwóch rodzajów mechanizmów identyfikacji – podobieństwa i przynależności. Identyfikacja oparta na zasadzie przynależności oznacza świadomościową strukturalizację świata według reguły: *ja/my obcy*, wykorzystującej *continuum: należący nienależący*. Natomiast mechanizm identyfikowania się w kategoriach podobieństwa polega na strukturalizacji opartej na zasadzie: *ja – odmienni inni*. „Sięga on do potrzeb samorealizacji jednostki, do potrzeby istotności społecznej, zaznaczania swojej odrębności i ważności społecznej, do potrzeby manifestowania własnej odmienności” (Machaj 2001: 90). Autorka wysuwa tezę, że w warunkach współczesnych przemian społeczno-gospodarczych następuje stopniowy wzrost znaczenia mechanizmu podobieństwa, któremu towarzyszy relatywne osłabianie działania mechanizmu przynależności.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, że świadomość „my” może przyjmować trzy formy (Jarymowicz 1994: 191-194): „my”-grupowe, „my”-kategorialne i „my”-atrybucyjne. Każda z nich wiąże się z odmiennymi całościami społecznymi. „My”-grupowe jest to rodzaj identyfikacji łączącej jednostki w małych, realnie

istniejących zbiorowościach, w których zachodzą kontakty bezpośrednie (np. rodzina, grupy towarzysko-przyjacielskie). „My”-kategorialne oznacza identyfikację jednostki z wyodrębnionymi podmiotowo zbiorami społecznymi, realnie istniejącymi kategoriami społeczno-demograficznymi i strukturalnymi (np. identyfikacja ze względu na wiek, płeć, cechy anatomiczno-fizjologiczne, miejsce zamieszkania, funkcje, status społeczny). „My”-atrybucyjne stanowi poznawczy konstrukt podmiotu, budowany na podstawie dostrzeganych przez ten podmiot atrybutów, którym nadaje on rangę istotności (np. cechy osobowości, rodzaj stosunków społecznych). „My”-atrybucyjne oznacza identyfikację ze zbiorowościami, które są konstruowane podmiotowo przez uwzględnienie takich właśnie kryteriów, niezależnie od realnych przynależności do określonych grup czy kategorii społecznych. I. Machaj zauważa: „»My«-atrybucyjne jest wytworem świadomościowego porządkowania świata zewnętrznego przez jednostkę. Wskazując daną właściwość jako atrybut własny, jednostka ujawnia swój, przez siebie konstruowany porządek świata” (Machaj 2005: 122). Oznacza to, że cechy, jakie leżą u podstaw całości społecznej, z którą jednostka identyfikuje się na zasadzie „my”-atrybucyjnego, budowane są podmiotowo, przy czym te całości nie muszą stanowić bytów zobiektywizowanych. Źródłem identyfikacji posługujących się tą formą „my” mogą być zasoby kulturowe jednostki (Machaj 2005: 122).

Zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań aktora społecznego (indywidualnego i zbiorowego) na temat siebie określa się mianem tożsamości (Boksański 2002: 252). Tożsamość kolektywna pełni ważną w sensie społecznym funkcję, jaką jest integracja jednostek w grupę (Boksański 2006: 59). Wpływa ona na podejmowane interakcje, relacje społeczne, warunkuje tendencje do podejmowania współdziałania itd. (Machaj 2003: 236). Kategoria tożsamości eksponuje podmiotowość jednostki oraz zbiorowości: „świadomościowe konstruowanie obrazu samego siebie oznacza podmiotowe poruszanie się jednostki w polu różnorodnych sensów kulturowych” (Machaj 2003: 396; patrz też Boksański 2006: 7-31).

Jako szczególny przypadek tożsamości M.S. Szczepański określa tożsamość regionalną. Autor charakteryzuje ją jako odmianę tożsamości „opartej na tradycji regionalnej, odnoszonej do wyraźnie zdefiniowanego i delimitowanego terytorium, regionu, jego specyficznych cech społecznych, kulturowych (symbolicznych), gospodarczych, czy nawet topograficznych, wyróżniających go spośród innych regionów” (Szczepański 1999: 186). Tożsamość regionalna bywa łączona z tożsamością etniczną charakteryzującą członków grupy etnograficznej i etnicznej.

Innym pojęciem, które należy w tej części pracy przybliżyć, jest „tradycja”. Jeden z najpełniejszych przeglądów sposobów posługiwania się nim został zaprezentowany przez Jerzego Szackiego (1971). Autor zwraca uwagę na występowanie tego terminu w różnych kontekstach znaczeniowych; porządkuje różne aspekty tradycji, ujmując

je w trzy kategorie: tradycja jako transmisja społeczna, tradycja jako dziedzictwo społeczne, tradycja jako postawa. Autor wskazuje na różne treści zawarte w analizowanym pojęciu. W przypadku tradycji-transmisji podkreśla się aspekt czynnościowy, czyli przekazywanie z pokolenia na pokolenie takich lub innych – przeważnie duchowych – dóbr zbiorowości. Przy ujmowaniu tradycji w kategoriach dziedzictwa wyodrębnia się aspekt przedmiotowy – nie *jak* są dobra te przekazywane, lecz *jakie* są to dobra, *co* jest transmitowane. Tradycja-postawa oscyluje zaś wokół jej aspektu podmiotowego; tu w grę wchodzi nie czynności i nie przedmiot przekazywany, ale stosunek danego pokolenia do przeszłości, zgoda na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu. J. Szacki proponuje, by z terminu „tradycja” korzystać, mając na myśli jej ujęcie podmiotowe, w pozostałych zaś przypadkach (tradycja jako czynność i tradycja w ujęciu przedmiotowym) posługiwać się określeniami „transmisja społeczna” i „dziedzictwo społeczne”.

Tradycja jest częścią kultury. W. Goodenough zwraca uwagę, że można wyróżnić dwa porządki rzeczywistości kulturowej: fenomenalny (czyli to, co postrzegamy, zbiór artefaktów) i ideacyjny (czyli kultura właściwa) (Burszta W.J. 1986: 100). W ideacyjnej koncepcji tego pojęcia akcentuje się „myślowy”, interpretacyjny aspekt kultury (a nie jej materialne manifestacje). Sprzeciwia się to tradycyjnemu podziałowi kultury na materialną, społeczną i duchową (Moszyński 1967) albo definiowaniu jej poprzez aspekt materialno-behawioralny (Kłoskowska 1991: 23; Nowicka 1996: 9). W tym szerokim ujęciu kultury mieści się całokształt oddziaływań społecznych (w kontekście onto- i filogenezy człowieka). Pisząc o kulturze, Jerzy Kmita przywołuje słowa W. Goodenougha: „kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk, stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi – modele ich percypowania, inaczej – interpretowania ich” (Goodenough za: Kmita 1983: 73-74). Kultura tak rozumiana (jako system reguł interpretacyjnych, norm, wzorów, wartości) jest rzeczywistością odmienną dla każdej jednostki i dla każdej grupy społecznej. W. Goodenough zwraca uwagę na problem indywidualnego i społecznego charakteru kultury. To, co składa się na kulturę grupową – jej główny system, którego kompetentni są wszyscy członkowie grupy – określa jako „uniwersalia kultury publicznej”. W ramach grupy funkcjonują jednak inne systemy, które wynikają z istnienia subgrup. Różnice w kompetencji kulturowej są związane z granicami społecznymi występującymi w obrębie społeczeństwa. Różnice te wykorzystywane są jako oznaki społecznej tożsamości. Kompetencja funkcjonuje jako uzasadnienie przynależności danej jednostki do grupy (Burszta W.J. 1986: 104).

Treść tradycji (jako fragmentu kultury) zależy od tego, jakie elementy dziedzictwa kulturowego w świadomości członków danej grupy społecznej są pozytywnie



wartościowane. Taki sposób definiowania w ostatnich dziesięcioleciach przyjmuje wielu badaczy. Ryszard Tomicki na przykład proponuje, by za tradycję uznać:

[...] część dziedzictwa przekazywanego drogą transmisji ustnej i pokazu, której przejmowaniu towarzyszy świadomość pochodzenia jej z przeszłości, która jest przez grupę afirmowana i stanowi obiekt emocjonalnego przywiązania, wyrażającego się w przekonaniu o jej wartości i niemożności zmiany bez istotnych konsekwencji dla grupy i jednostek (Tomicki 1973: 49).

Podmiotowe ujęcie definiuje tradycję jako część dziedzictwa kulturowego lub społecznego, zawierającą w sobie te jego elementy, które są ważne i godne akceptacji. U podstaw kształtowania się tradycji leży wiara w szczególną wartość danego elementu dziedzictwa. Roman Zimand pisze nawet o „wyspach tradycji na rzece dziedzictwa” (Zimand 1967: 366). Jeszcze jedna cecha tradycji jest warta podkreślenia: należy ona zarówno do przeszłości, jak i do terażniejszości – jest to bowiem przeszłość transmitowana międzypokoleniowo, aktywnie kontynuowana i przekształcana w terażniejszości. Jak pisze Michał Głowiński, jest to obraz przeszłości formułowany przez ludzi żyjących w okresach następnym (za: Szacki 1971: 148).

Ujęcie podmiotowe tradycji zwraca uwagę na odbiorcę dóbr kulturowych przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Podkreśla się tu zwłaszcza aktywną, czynną jego rolę polegającą na wysiłku jej (tradycji) tworzenia. Tradycja nie jest bowiem czymś, co otrzymuje się w stanie gotowym: musi się tu pojawić refleksja odbierającego; procesowi powstawania tradycji zawsze towarzyszy problem selekcji, zmiennych wartościowań, problem rozmaitych uwarunkowań mających znaczenie dla trwania bądź zanikania „wysp tradycji” na „rzece dziedzictwa” – czyli dla tego, co zostanie tradowane, a co odrzucone przez młode pokolenie (Szacki 1971: 150-151).

Tradycja w wymiarze podmiotowym jest podstawowym składnikiem więzi społecznej. Składają się bowiem na nią: „konformizmy” społeczne, uznawanie wspólnych wartości, świadomość wspólnego ustosunkowania się do pewnych przedmiotów, symboli, intencjonalne współdziałanie i inne formy identyfikacji (Robotycki 1980: 75). W związku z tym tradycja jako postawa wobec przeszłości ma charakter wybitnie etnocentryczny, dlatego też rozważania o niej wynikają w głównej mierze ze świata wartości, sfery światopoglądu, refleksji historycznej (Robotycki 1980: 75).

Ze względu na zasięg transmisji S. Erixon wyróżnia tradycję genetyczną i społeczną. Tradycja genetyczna związana jest z przekazem międzygeneracyjnym, natomiast tradycja społeczna – horyzontalnym, międzygrupowym (czyli z transmisją między różnymi grupami społecznymi) (Jasiewicz 1987: 353).

Bogdan Suchodolski rozróżnia tradycję żywą i pamiętaną. Z tradycją żywą mamy do czynienia wówczas, gdy dzieła przeszłości trwają we współczesności i są dla członków zbiorowości zupełnie naturalne – przeżywane tak, jakby należały do współczesnej

epoki. Tradycja pamiętana natomiast to taki fragment dziedzictwa kulturowego, który jest znany za sprawą badań historycznych, członkowie grupy mają świadomość, że wiedza o przeszłości jest godna zapamiętania, utrwalenia w naszych umysłach, muzeach, ale niekoniecznie w działaniach. Taką zapamiętaną tradycją można się chwalić przed sobą i przed innymi grupami, gdyż stanowi ona zwykle naszą chlubę i powód do dumy (za: Szacki 1971: 146).

Tradycja-postawa występuje w wyniku różnego rodzaju mechanizmów psychospołecznych nadających przeszłości określony sens. Składają się na nie: mityzacja i petryfikacja przeszłości oraz mechanizm tak zwanego czasu dawniej. Na wszystkie wyżej wymienione mechanizmy mają wpływ zjawiska moralne, obyczajowe i światopoglądowe (Szacki 1971: 72). Podmiotowy aspekt tradycji aktualizuje zatem jej wymiar przedmiotowy. To od naszej postawy względem przeszłości zależy, co zalicza się do pozytywnie wartościowanego dziedzictwa kulturowego oraz co i jak jest tradowane, czyli – operując sformułowaniami Józefa Burszty – co jest „dobrą”, a co „złą” tradycją (teza o „dobrej” i „złej” tradycji opiera się na akceptacji i odrzuceniu) (Burszta J. 1974).

Robert Merton (2002: 205) przedstawia typologię postaw wobec wzorów kulturowych, biorąc pod uwagę cele kulturowe i zinstytucjonalizowane środki ich osiągnięcia. Wyróżnia pięć sposobów przystosowania realizowanych przez nosiciela kultury. Są to: konformizm, innowacja, rytualizm, wycofanie i bunt. Konformizm i wycofanie stanowią postawy skrajne – w pierwszym przypadku występuje pełna akceptacja celów i środków ich osiągnięcia, jakie w danym systemie kulturowym występują, a w przypadku wycofania występuje brak zgody zarówno co do celów wyznaczanych przez kulturę, jak i form aktywności związanych z ich osiągnięciem, co oznacza wyjście („ucieczkę”) jednostki poza strukturę społeczną. Wycofanie, któremu towarzyszy praca nad ukształtowaniem nowego alternatywnego systemu, R. Merton określa jako bunt. Innowacja i rytualizm stanowią formy pośrednie między konformizmem a wycofaniem. Innowacja polega na akceptacji celów dominujących w danej kulturze, której towarzyszą działania niezgodne z kulturową ofertą zinstytucjonalizowanych wzorów postępowania. O doborze środków osiągnięcia celu decyduje skuteczność działania, a nie jego zgodność z przyjętą normą. Rytualizm polega na odrzuceniu celów kulturowych przy jednoczesnym przestrzeganiu norm instytucjonalnych (zachowana jest forma aktywności, lecz odrzuca się jej treść).

Jako wyobrażenie o przeszłości tradycja wpływa na mechanizmy ludzkich działań i przeżyć; staje się wówczas jednym z czynników określających rzeczywistość tu i teraz. Podmiotowo rozumiana tradycja jest zawsze „prawdziwa” – bez względu na to, czy fakty, których wyobrażenia dotyczą, miały rzeczywiście miejsce. Dlatego też Józef Niżnik pisze, że tradycja w rozumieniu podmiotowym jest mitem i tak też należy ją

badać (Niżnik 1978). Autor odwołuje się do szerokiego rozumienia mitu; mit nie jest dla niego opowieścią, lecz wyrażonym przez opowieść sposobem myślenia.

Zbigniew Kurcz zauważa, że mity współczesne różnią się od mitów tradycyjnych sposobem zorientowania względem czasu. O ile mity tradycyjne funkcjonowały w formie przypowieści opisujących zamierzczłą przeszłość, o tyle „mit współczesny – pisze autor – koncentruje się wokół idei i dążeń aktualnych, a choć stanowiące jego treść wyobrażenia sięgają także do przeszłości, to istotnym odniesieniem dla tych wyobrażeń jest progresja i orientacja na przyszłość” (Kurcz 2005: 381).

Również Czesław Robotycki zauważa, że tradycja w przeciwieństwie do historii operuje metajęzykiem mitu (Robotycki 1992). Oznacza to, że tradycja jest jedną z kategorii myślenia mitycznego, które cechuje zrównanie porządku kulturowego z naturalnym, interpretacja tekstów według reguł już przyjętych, w perspektywie uogólniającej i całościowej. Mityczny wymiar tradycji wynika z tego, że należy ona do zjawisk wywołanych przez emocje, przez co jest bliska i bezpośrednia, nie potrzebując żadnych racjonalnych uzasadnień. Porównując tradycję z historią, J. Szacki zauważa:

[...] obraz przeszłości tworzony przez historiografię jest z założenia wszechstronny i bezstronny, podczas gdy obrazy przeszłości funkcjonujące w świadomości społecznej i/lub promowane przez poszczególne ideologie taki być nie może, służąc nade wszystko organizowaniu zbiorowych emocji i upiększaniu własnego wizerunku grupy (Szacki 2004: 1494).

Przez swój mityczny charakter tradycja zbliża się do wprowadzonej przez Fernanda Braudela kategorii długiego trwania. Oznacza to, że tradycję można zaliczyć do instytucji i procesów społecznych przebiegających w wielkich przedziałach czasowych – o charakterze wielopokoleniowym (a nie w czasie biograficznym) (Gawiński 2002: 16-17).

Mit jest sposobem kulturowego myślenia o czymś, konceptualizowania i rozumienia (Fiske 1999: 116). Tradycja – podobnie jak historia – stanowi formę rozumienia przeszłości i jest jej opisem. Porównując tradycję z historią, można jednak zauważyć pewne prawidłowości decydujące o odmienności tych kategorii (za: Szacki 1971: 259). Historia jest to wyjaśnianie przeszłości z punktu widzenia współczesności. Przeszłość jest przez nią ujmowana jako „element dziejowy”, w którym styka się ona z terażniejszością, nosząc na sobie jej ślady i już tylko przez to historia najbardziej zainteresowana jest poznaniem tych punktów, w których dokonywało się łożenie tych śladów. Tradycja zaś stanowi prefigurację przeszłości, postawę wobec przeszłości polegającą na wyszukiwaniu w przeszłości (mniej lub bardziej świadomie) odpowiedników dla określonych czynów, celów, idei współcześnie istniejących; przeszłość staje się „figurą” terażniejszości.

Współczesna rzeczywistość kulturowa skłania do sformułowania nowych tez w zakresie podmiotowego wymiaru tradycji. Wymienić można dwa konkurencyjne względem siebie stanowiska. Jedno z nich stanowi teza radykalnej detradycjonalizacji, zgodnie z którą dziedzictwo staje się bezpowrotnie reliktem, które niewiele może nam już zaoferować, którego miejsce dziś jest w muzeach. „Odejście tradycji” wiąże się zwykle z rozpadem więzi społecznych i „zmediatyzowaniem naszego oglądu świata” (Burszta W.J. 2004: 111). Bardziej radykalne wnioski dotyczące bezpowrotnego, ostatecznego ulokowania tradycji na marginesie życia współczesnego człowieka (do muzeów wybiera się on okazjonalnie, gdy poczuje pragnienie obcowania z przeszłymi stanami kultury) prowadzą do konstrukcji opozycyjnych typów społeczeństw: tradycyjnych i nowoczesnych. Społeczeństwom tradycyjnym przypisywane są stosunki społeczne zamknięte (zimne, zrytualizowane), oparte na przeznaczeniu, na pewności, bezpieczne, oparte na cnotach. Społeczeństwa nowoczesne natomiast cechuje opozycyjny względem powyższych charakter stosunków społecznych – są one otwarte (gorące, eksperymentalne, podatne na rewizję), oparte na wyborze, niepewne, ryzykowne (*risk society*), oparte na preferencjach. Według detradycjonalistów współczesność opisuje model nowoczesnego społeczeństwa (Burszta W.J. 2004: 111).

Druga teza mówi o koegzystencji różnych trendów kulturowych, jest to „teza o współistnieniu” tradycji. Jej zwolennicy zauważają dwojakiego rodzaju procesy: równoległe z odchodzeniem od tradycji dokonuje się jej rewitalizacja. Podkreślić należy przy tym, że tradycja jest zawsze pewnym wyborem z „oferty”, jaką stanowi całe dziedzictwo kulturowe. Tradycja zawsze była rezultatem selekcji:

[...] nie jest prawdą, że w społeczeństwach tradycyjnych i wcześniej nowoczesnych tradycja była czymś „naturalnym” i spontanicznym, natomiast dzisiaj może być co najwyżej „konstruowana” (w tym sensie jest „sztuczna”). Tradycja jest zawsze kulturowym konstruktem, wyborem pewnych tylko elementów z całego spektrum możliwości. To prawda, dzisiaj mamy wybór nieporównanie większy, ale to wcale nie znaczy, że opowiedzenie się za którymś z wariantów tradycji czyni nasz wybór mniej autentycznym (Burszta W.J. 2004: 112).

Elementy tradycji pojawiają się zatem współcześnie w różnych postaciach i kontekstach. Jednym z nich są obszary kultury podatne na sakralizację – wchodzą w zakres zespołu podstawowych znaków identyfikacyjnych (język, religia, region i inne – np. rasowe – wyznaczniki odrębności), które są podtrzymywane wobec zagrożeń niesionych przez współczesne sytuacje (odwołać się można do wspomnianego już tradycjonalizmu wtórnego). Tradycja stanowi więc jeden z wyznaczników granic grupowych.

Innym zjawiskiem jest pojawienie się tradycji wynalezionej (albo wytworzonej) (*invented tradition*) (Hobsbawm, Ranger, red., 1996). Jest to:

[...] zbiór praktyk kulturowych, które wyrażają pamięć o wartościach, normach, wydarzeniach czy postaciach z przeszłości na zasadzie ich powtarzania i przypominania dzisiaj żyjącym jednostkom, aby wywołać w nich poczucie, iż są w jakiś sposób powiązani z historią i tradycją (Burszta W.J. 2004: 112-113).

Tradycja wytworzona jest czymś innym niż „obyczaj” we wspólnotach tradycyjnych. Jej pojawienie się warunkowane jest obumieraniem obyczaju; z pozostałych po nim rytuałów i symboli buduje się wizję przeszłości na potrzeby teraźniejszości (w tym również we współczesnych celach politycznych i ideologicznych). Powołując się na myśli Lindstroma, Wojciech J. Burszta zwraca uwagę, że tradycja wynaleziona ma trzy formy (częściowo się pokrywające):

Po pierwsze może ono dotyczyć ustalania i symbolizowania społecznej spójności lub członkostwa w realnych bądź sztucznych wspólnotach (te ostatnie z czasem mogą się stać jak najbardziej „naturalne”). Po drugie tradycja wytworzona powołuje, a następnie legitymizuje określone instytucje i autorytety. I po trzecie zjawisko to ma walor socjalizacyjny – przypomina wierzenia, systemy wartości i konwencje zachowań identyfikowane z „wczoraj” danej wspólnoty. Jedną z cech współczesności jest odczytywanie teraźniejszości w pojęciach przeszłości poprzez opisywanie przeszłości w pojęciach teraźniejszości (Burszta W.J. 2004: 113).

Zjawisko tradycji wytworzonej jest wyrazem globalizacji, różni się w sposób znaczący od kultury społeczności tradycyjnej, której członkowie charakteryzowali się bezalternatywnością światopoglądową (por. Stomma 1986). Proces kształtowania tradycji wynalezionej opiera się na adaptacji sposobów produkowania, odtwarzania i prezentacji własnych tekstów kulturowych. Zjawisko to może być również związane z utowarowieniem dziedzictwa w związku z rozwijającym się turystycznym (Burszta W.J. 1998: 163-164).

Biorąc pod uwagę przytoczone powyżej koncepcje i ujęcia teoretyczne, podstawowe do opracowania pojęcie – **podmiotowy rozwój wspólnoty regionalnej** – rozumiane jest w dalszej części jako przemiany zbiorowości w zakresie więzi i struktury społecznej (w wymiarze regionalnym), będące skutkiem działań podmiotowych. Jest to endogeny proces kierunkowy polegający na narastaniu, potęgowaniu w ramach wybranego środowiska regionalnego takich zjawisk, jak formowanie się i rozbudowywanie wartości wspólnogrupowych, systemu komunikacyjno-interakcyjnego oraz organizacyjno-stratyfikacyjnej tkanki grupy. Na rozwój składają się procesy cząstkowe związane z krystalizacją poszczególnych wymiarów struktury społecznej. Z szerszej perspektywy diachronicznej rozwój wspólnoty regionalnej stanowi proces składający się z sekwencji zmian społecznych zachodzących w długim okresie czasu. W obszarze regionalnej grupy wspólnotowej kształtowane są:

– regionalny system wartości wspólnotowych o charakterze normatywnym związanych z orientacjami prospołecznymi, rodzinno-zawodowymi i hedonistycznymi

oraz wynikający z niego zinstytucjonalizowany sposób postępowania obowiązujący członka grupy w określonych sytuacjach (działający w postaci obyczaju);

– szczególny sposób percypowania rzeczywistości, kategoria swojskości i obcości – interpretacja świata i swojego w nim miejsca w kontekście innych, rozbudowywane są przekonania na temat granic grupowych, historii grupy, jej cech charakterystycznych, cech członka grupy, relacji wewnątrzgrupowych, symboli, sensu istnienia grupy itd.;

– pewien poziom zorganizowania życia społecznego – powstaje względnie zintegrowany zbiór pozycji, ról i stosunków społecznych oraz instytucje grupowe (rozumiane jako zespoły stanowisk i ról powołane do realizacji funkcji grupy), system kontroli społecznej i sankcji; wewnątrz zbiorowości kształtuje się system komunikacyjno-interakcyjny, to jest instytucje mające na celu podtrzymywanie kontaktów wewnątrz grupy; wytwarzane są kanały, którymi przepływa informacja oraz powstają schematy przebiegu interakcji stanowiące modele łączności;

– układ stratyfikacji społecznej – hierarchii grupowej związanej z różnicami w zakresie szans życiowych, to jest dostępu do uznawanych społecznie dóbr (np. bogactwa, władzy, prestiżu, wykształcenia, zdrowia); w zależności od stopnia zorganizowania i zinstytucjonalizowania grupy przywództwo w niej może być realizowane poprzez wpływ (autorytet osobisty) lub jako władza legitymizowana (autorytet urzędu); wewnątrz grupy mogą się wykształcić zasady ruchliwości pionowej.

Zmiana rozwojowa jest zmianą wywołaną aktywnością podmiotową kreacyjną; polega ona na pojawianiu się nowych elementów strukturalnych i formowaniu się nowych struktur społecznych. Trwanie struktur regionalnych dzięki aktywnościom opisywanym jako podmiotowość adaptacyjna (świadome działania skierowane na podtrzymanie istniejącej już tożsamości regionalnej, zachowanie dziedzictwa kulturowego itd.) określane jest w dalszej części opracowania poprzez posłużenie się terminem „funkcjonowanie wspólnoty”. Obydwa rodzaje aktywności cechuje refleksyjność i poczucie sprawstwa. Działanie podmiotowe o charakterze kreacyjnym charakteryzuje się ponadto innowacyjnością i owocuje zmianami w wymiarze strukturalnym.

Budując pojęcie podmiotowego rozwoju wspólnoty regionalnej, należy pamiętać o wzajemnym warunkowaniu się morfogenezy (wytwarzania struktur) i determinizmu strukturalnego. Głównymi podmiotami rozwoju wspólnoty regionalnej są ruchy społeczne stanowiące podmioty zbiorowe. Podmiotami indywidualnymi biorącymi udział w zmianie są „wielkie jednostki” należące do środowiska regionalnego (np. autorytety formalne i nieformalne, osoby zajmujące wysoką pozycję społeczną poza środowiskiem itd.). Znaczący wpływ na rozwój grupy regionalnej (jego kierunek i formę) wywiera ideologia regionalna, która jest przekształcana (rozbudowywana, reinterpretowana itd.) w jego trakcie.

Tradycja w niniejszej pracy jest rozumiana jako część dorobku przeszłych pokoleń kontynuowana świadomie przez pokolenia wstępujące. Takie definiowanie pojęcia przywołuje trzy aspekty tradycji: przedmiotowy, czynnościowy i podmiotowy. W dalszej części rozróżnienie to będzie stosowane. Szczególnie ważne będzie w analizie pojęcie tradycji-postawy, lecz i pozostałe aspekty tradycji zostaną uwzględnione. W celu nazwania aspektu czynnościowego i przedmiotowego będą stosowane terminy (odpowiednio) transmisji i dziedzictwa kulturowego. Podmiotowo określana tradycja funkcjonuje w życiu grupy społecznej jak mit i pełni funkcję integrującą.

W świetle podmiotowości i problemu warunkowania człowieka i społeczności przez strukturę oraz pojęcia tradycji istotna jest myśl wyrażona przez J. Szackiego:

[...] problem dziedzictwa kulturowego to problem warunków zastanych, w jakich przychodzi nam prowadzić działalność; problem transmisji to problem środków, przy pomocy których warunki te były i są kształtowane; problem tradycji to problem celów, jakim podporządkowujemy naszą działalność, hierarchii wartości, jaką narzucamy zastanemu światu (Szacki 1971: 152).

Definiując tradycję, warto przywołać cechy rozwoju podmiotowego, a szczególnie komplementarny charakter determinizmu strukturalnego i morfogenezy. Dziedzictwo kulturowe należy do struktur zastanych, które warunkują formę i kierunek zmian. Twierdzenie to uwydatnia statyczny charakter dziedzictwa kulturowego, jego uaktywnienie następuje w sytuacji odniesienia się do niego w działaniu. Tradycja-transmisja oraz tradycja-postawa (czyli aspekt czynnościowy i podmiotowy, w jakich przejawia się aktywność względem dziedzictwa) należą do sfery dynamiki społecznej – odnaleźć je można w *praxis*. Wpływają one na przyszłe sekwencje zmiany społecznej.

Tradycja (jako szczególna część kultury współczesnej odziedziczonej po przeszłych pokoleniach, co do której występuje afekt) dotyczy szerokiego pojęcia struktury – w swych trzech aspektach pojawia się w różnych wymiarach strukturalnych. Tradycja w ujęciu podmiotowym stanowi jeden ze składników powstającej w wyniku przekształceń struktury społecznej. Wchodzi w zakres wymiaru idealnego (jako komponent poznawczy), jej manifestowanie natomiast ujawnia się w strukturach interakcyjnych, normatywnych i szans życiowych (jako komponent behawioralny). Zasada komplementarności determinizmu strukturalnego i morfogenezy wyraża się w takiej oto sytuacji: tradycja może stanowić kapitał społeczny (zawierający się w strukturach idealno-normatywnych) skłaniający jednostki do partycypacji w działaniach na rzecz rozwoju, a jednoczesnym skutkiem tych działań może być wzbogacanie zaplecza kulturowego (tradycji rozumianej jako dziedzictwo kulturowe) oraz pogłębianie psychospołecznych związków członków grupy.

Główne założenie przyjęte w pracy wskazuje na podmiotowy rozwój wspólnoty bukowińskiej w Polsce. Bukowińska wspólnota regionalna oznacza grupę

o charakterze wspólnotowym, jaka kształtuje się w obrębie bukowińskiego środowiska postmigracyjnego w Polsce zachodniej. Mówiąc o rozwoju, formułowana jest teza, że w obrębie tej zbiorowości kształtuje się świadomość „my” oraz dokonują się procesy krystalizacji jej struktury społecznej. Określając zakładany rozwój mianem podmiotowego, wyrażone jest z kolei przypuszczenie, że dokonuje się on przez działania podmiotowe członków badanej zbiorowości; jest to założenie mówiące o aktywności podejmowanej na podstawie standardów własnych podmiotu, przy czym aktywności te ukierunkowane są na zmianę w strukturze społecznej tej zbiorowości.

Jedno z założeń dotyczy kryterium zakreslania granic wspólnoty regionalnej. Na podstawie wcześniejszego rozpoznania problemu wysuwam tezę, że oprócz kategorii pochodzenia z danego regionu (z Bukowiny) i związków rodzinnych z tym regionem, istotnym kryterium włączania do wspólnoty staje się współuczestniczenie w kształtowaniu tradycji regionalnej. Oznaczałoby to kształtowanie się wspólnoty regionalnej zgodnie z mechanizmami podobieństwa, a nie wyłącznie przynależności.

Głównym problemem pracy są relacje między wielowymiarowo (tzn. całościowo – biorąc pod uwagę tradycję w ujęciu przedmiotowym, podmiotowym i czynnościowym) rozumianą tradycją bukowińską a procesami konstytuowania się bukowińskiej grupy regionalnej o charakterze wspólnotowym w Polsce zachodniej. (Jak tradycja – jako forma kontynuacji, zachowawczości – pojawia się w procesach przekształceń strukturalnych zbiorowości bukowińskiej?)

Zamierzeniem pracy nie jest przedstawienie całościowej monografii zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Nakreślona problematykę ukazano na wybranych zagadnieniach. Oznacza to spojrzenie na badaną zbiorowość przez pryzmat głównych wątków problemowych, to jest tradycji i podmiotowego rozwoju wspólnoty regionalnej, a nie opisanie jej w wielowymiarowy i wyczerpujący sposób. Sposób konceptualizacji problemów badawczych nadaje opracowaniu charakter monografii problemowej. Wnioski płynące z analizy materiałów empirycznych mogą być zatem istotne nie tylko dla środowiska bukowińskiego, ale również dla innych zbiorowości o podobnym charakterze. Zastosowana metoda monografii problemowej oraz tematyka pracy wpływają na różnorodność wykorzystanych technik i narzędzi badawczych (wywiad według dyspozycji, obserwacja uczestnicząca i analiza dokumentów).

Przyjęte założenia wpisują niniejsze opracowanie w obszar orientacji humanistycznej w socjologii. Zwraca się ona ku traktowaniu jednostek jako suwerennych oddziałujących na siebie podmiotów. Działają one i oddziałują na siebie nawzajem za pomocą symboli. Interakcja społeczna:

[...] oznacza [...] przede wszystkim takie społeczne działanie, gdy dwie osoby oddziałują na siebie za pośrednictwem komunikacji, modyfikując nawzajem swoje zachowanie. Ludzie

nie reagują (jak to ujmuje behawioryzm), ale interpretują, definiują nawzajem swoje działania (Turowski 1999: 62-63).

Symboliczny charakter interakcji wynika z użycia przez jej uczestników przekazów komunikacyjnych – symboli werbalnych, języka, lub symboli niewerbalnych – gestów, znaków, dźwięków itp. Uczestnicy interakcji wchodzi na zmianę w rolę nadawcy i odbiorcy; działanie następuje dopiero w wyniku wymiany symboli.

Ważnym założeniem interakcjonizmu symbolicznego jest zatem podkreślanie podmiotowego charakteru człowieka i jego kreacyjno-interpretacyjnej natury.

[...] jednostka nie odtwarza zachowań czy działań według pewnych wzorów, ale konstruuje działanie, jest twórcą, kreuje działanie, interpretuje zachowanie partnera, wchodzi w jego rolę i na podstawie role-taking podejmuje odpowiednie działanie, dokonując ciągle tzw. definicji sytuacji, w jakiej działa, jednostka bowiem jest świadoma siebie, posiada jaźń (*self*), dokonuje wyborów (Turowski 1999: 63-64).

Rzeczywistość społeczna, wobec powyższego, jest wytwarzana przez człowieka. Struktura społeczna tworzona jest przez aktywne jednostki ludzkie. Przekładając to na problematykę niniejszej pracy, można zauważyć, że pochodzący z Bukowiny samoprzekształcają zbiorowość wskutek własnych działań konstruowanych na podstawie ich definicji sytuacji, która daje podstawy motywacyjne do aktywności. Kształtowanie wspólnoty regionalnej w sposób podmiotowy nie oznacza odwoływania się jedynie do wzorów zastanych (w tym bukowińskiego dziedzictwa kulturowego) i powielania ich w mniej lub bardziej świadomy sposób. Odnosi się również do aktywnej postawy względem tych wzorów, ich interpretacji, nadawania im sensu zarówno w odniesieniu do współczesności, jak i do przeszłości. Na tej podstawie konstruowane są działania społeczne, a aktywna jednostka/grupa staje się tym samym podmiotem zmian społecznych.

1.2. METODA I PRZEBIEG BADAŃ

Zgodnie z teorią podmiotowości struktury społeczne stanowią eksplanandum, do którego można dotrzeć przez eksplanans – działania ludzkie. Poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące struktur, badaniom i analizie należy zatem poddać konkretne ludzkie działania (Sztompka 1989: 61).

Badania tak skonceptualizowanej problematyki zostały przeprowadzone z użyciem metody jakościowej, jaką jest monografia problemowa. Jej znaczenie w badaniach nad tożsamością regionalną podkreśla M.S. Szczepański (1999: 193-194). Materiały empiryczne uzyskane na podstawie wywiadu zostały uzupełnione o dane pochodzące z analizy dokumentów organizacji bukowińskich oraz o spostrzeżenia wynikające

z obserwacji. Ich zestawienie dało ogłęd zjawisk związanych z funkcjonowaniem elementów dziedzictwa bukowińskiego w rzeczywistości społecznej.

Bukowińczycy w Polsce należą do zbiorowości stosunkowo słabo rozpoznanych. Możliwość zebrania odpowiednio obszernego materiału poznawczego dają w takich przypadkach badania z użyciem metody jakościowej (Babiński 1998: 12). W pracy została zastosowana także postulowana przez Krzysztofa Koneckiego (2000: 85-86) triangulacja. Podstawę empiryczną pracy stanowią materiały pochodzące z wywiadów i dokumenty organizacji bukowińskich w Polsce. Są one uzupełnione o materiały zebrane w trakcie obserwacji uczestniczącej, analizy opracowań wspomnieniowych, analizy tekstów ikonicznych (repertuaru zespołów bukowińskich i ekspozycji wystawienniczych o tematyce bukowińskiej).

Pierwsze spotkanie autorki z Bukowiną i problematyką bukowińską nastąpiło w roku 1994. Próba pierwszego głębszego spojrzenia na problem bukowiński w Polsce zachodniej została podjęta przez nią w 1998 roku. Od tego czasu brała ona udział w wielu wydarzeniach organizowanych przez członków zbiorowości bukowińskiej oraz rozpoczęła obserwację życia codziennego w miejscu ich zamieszkania. Systematyczny materiał przyniosły badania przeprowadzone podczas socjologicznego obozu naukowego UZ. Badania prowadzone z udziałem grupy 17 studentów III roku socjologii odbyły się w drugiej połowie 2004 roku. Objęły przede wszystkim osoby związane z organizacjami bukowińskimi (zespołami artystycznymi i stowarzyszeniami). Na zasadzie „metody kuli śnieżnej” (Babbie 2003: 205-206) wśród rozmówców pojawiły się też osoby aktualnie niezwiązane formalnie z organizacjami, ale wskazane przez członków środowiska jako osoby znaczące dla życia bukowińskiego i kształtu tradycji bukowińskiej w Polsce (najczęściej byli to dawni członkowie organizacji lub animatorzy lokalnego ruchu bukowińskiego). W przypadku zespołów dziecięcych prowadzono badania wśród rodziców dzieci będących członkami zespołu. Szacuje się, że po II wojnie światowej do Polski przyjechało około 20 tys. Polaków z Bukowiny (Feleszko 1995: 153). Obecnie w organizacjach bukowińskich w Polsce zrzeszonych jest około 500 osób. Ogółem zostało przeprowadzonych 114 wywiadów, w tym 36 z mężczyznami i 78 z kobietami. Najmłodszy z respondentów miał 23 lata, najstarszy 95. Średnia wieku wszystkich informatorów wynosi 63 lata. Zdecydowana większość rozmówców urodziła się już w Polsce lub w trakcie migracji była dzieckiem. Dokładnie 38 respondentów w trakcie osiedlania się na Ziemiach Zachodnich było w wieku 15 lub więcej lat (a 57 z urodzonych poza terytorium Polski respondentów stanowiły osoby, które w momencie migracji przekroczyły 10 rok życia).

Istotnym utrudnieniem badań był znaczny stopień rozproszenia terytorialnego informatorów. Rozproszenie to jest spowodowane zarówno migracją z Bukowiny do Polski zachodniej, jak i licznymi migracjami na terenie Ziemi Zachodnich

w poszukiwaniu lepszego miejsca do życia. Badania prowadzone były w województwach: lubuskim, dolnośląskim i wielkopolskim – w środowisku miejskim i wiejskim.

Wywiady prowadzone były z użyciem dyspozycji do wywiadu. Przyjmowały one postać rozmowy kierowanej (Nowak S. 1965: 66-67; Przybyłowska 1978: 62-63). W przeprowadzonych wywiadach zostały uwzględnione następujące zagadnienia:

- wzory kultury pochodzące z Bukowiny (elementy kultury związane z Bukowiną) w Polsce oraz postrzeganie samej Bukowiny,
- formy i kierunki aktywności migrantów z Bukowiny oraz następnych pokoleń urodzonych już w Polsce zachodniej,
- przekształcenia w zakresie życia grupowego Polaków z Bukowiny, ich samookreślenia, relacji z innymi kategoriami społecznymi itd.,
- związki rozmówcy z Bukowiną (z regionem, jego kulturą lub organizacją bukowskią) oraz subiektywna ich ocena.

Dopełnienie wywiadów i obserwacji stanowią źródła zastane. Autorka dokonała przeglądu dokumentacji gromadzonej przez organizacje bukowskińskie (kroniki, pisma przychodzące i wychodzące, sprawozdania z działalności, dyplomy, drukowane wydawnictwa własne, takie jak foldery, katalogi, śpiewniki, publikacje o charakterze periodycznym i nieperiodycznym, zaproszenia itd.). W pracy autorka skorzystała bezpośrednio z 43 dokumentów (patrz: Aneks). Dokonała analizy zawartości czasopism („Bukowińczyk” i „Głos Wspólnoty Bukowińskiej”) oraz treści pozostałych dokumentów pod kątem problematyki badań. Szczególną uwagę zwróciła na takie aspekty, jak: formułowanie sensu działalności, wpływ na struktury społeczne, odwoływanie się do tradycji.

1.3. ŹRÓDŁA I STAN BADAŃ NAD BUKOWINĄ I BUKOWIŃCZYKAMI W POLSCE

Polskojęzyczne opracowania na temat Bukowiny nie należą do bogatych i powszechnie dostępnych zbiorów. Powstała w latach 70. XX wieku praca Emila Biedrzyckiego (1973) *Historia Polaków na Bukowinie* stanowi do dziś podstawowe polskojęzyczne kompendium wiedzy o tym regionie. Do najbardziej znanych opracowań należą też prace Mariana Gotkiewicza dotyczące tak zwanych górali czadeckich, które powstawały w latach przedwojennych i pierwszych dekadach po II wojnie światowej (Gotkiewicz 1938, 1939, 1956, 1962, 1967)¹. Nowszą pracą historyczną o Polakach na Bukowinie jest książka Mariusa Petraru (2004). Ważnym opracowaniem dającym obraz życia Polaków z południowej części Bukowiny, ich kultury i funkcjonowania

¹ Pełna bibliografia prac M. Gotkiewicza poświęconych góralom czadeckim jest zebrana przez autora i opublikowana w: Osękowski 2002: 168-171.

we współczesnej rzeczywistości bukowskińskiej jest praca Eugeniusza Kłoska (2005). Współczesna Bukowina północna, a szczególnie zjawiska językowe w obrębie zbiorowości polskiej i aspekty kulturalno-oświatowe stanowią przedmiot zainteresowań Heleny Krasowskiej (2002, 2006a, 2006b).

W ostatnich latach ukazało się w Polsce kilka interdyscyplinarnych opracowań dotyczących historii tego regionu, opisujących życie społeczne, kulturalne i polityczne. Większość z nich stanowią prace zbiorowe będące pokłosiem konferencji międzynarodowych organizowanych przy współudziale organizacji bukowskińskich (red. Feleszko i in. 1992, 1995, 1999, 2000; Osękowski 2002). Ukazały się też historyczne publikacje monograficzne (Dubicki 2002a, Petraru 2004). Pewne informacje zawierają prace o szerszym zakresie terytorialnym i problemowym – dotyczące Polaków w Rumunii czy przedstawiające historię tego kraju (np. Dach 1999; Willaume 1981, 2004).

Od 2000 roku publikowane są materiały pokonferencyjne odbywającej się co roku w Suczawie międzynarodowej konferencji organizowanej przez Związek Polaków w Rumunii (2000: *Druga wojna światowa na tle stosunków polsko-rumuńskich*; 2001: *Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków*; 2002: *Polacy i Rumuni na drodze do wzajemnego poznania*; 2003: *Bliżej siebie. Relacje polsko-rumuńskie*; 2004: *Relacje polsko-rumuńskie*; 2005: *Bliżej siebie. W kręgu relacji polsko-rumuńskich*; 2006: *Bliżej siebie. Rumuni i Polacy w Europie. Historia i dzień dzisiejszy*; 2007: *Bliżej siebie. Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy*; 2008: *We wspólnocie narodów i kultur. W kręgu relacji polsko-rumuńskich*; 2009: *Polska i Rumunia – od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa*; 2010: *Relacje polsko-rumuńskie w historii i kulturze*). Autorzy publikowanych w nich referatach reprezentują różnorodne dyscypliny naukowe, dzięki temu tomy przedstawiają problematykę bukowskińską w sposób wieloaspektowy.

Literatura poświęcona Ziemiom Zachodnim i Północnym jest bardzo obszerna. Traktowano je w pierwszych dekadach powojennych jako szczególne laboratorium zjawisk społeczno-kulturowych. Jeśli chodzi o kwestię rozwoju regionalnego, warto wymienić prace dotyczące tak zwanego regionalizmu lubuskiego; Ziemia Lubuska była traktowana w sposób szczególny przez badaczy ze względu na zakres zabiegów socjotechnicznych stosowanych w kształtowaniu tego regionu (Dulczewski 1961, 1962, 1971).

Tożsamość zbiorowa występująca w zakresie poszczególnych kategorii mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych nie była badana. Jak pisze Zbigniew Jasiewicz: „Nie dostrzegliśmy wówczas związku tożsamości z terenami pochodzenia lub dawnej przynależności politycznej” (1999: 127). Wyodrębniano wprawdzie kategorie osadników wynikające z pochodzenia, lecz badano je jako uczestników procesów adaptacji i integracji. Osadnicy z Bukowiny nie stanowili specjalnego obiektu zainteresowania

służb państwowych, przez co nie pojawiają się jako odrębna kategoria społeczna w oficjalnych pismach formułowanych przez urzędników Ziem Zachodnich, dlatego duże znaczenie dla współczesnego poznania problematyki bukowskińskiej w Polsce mają źródła wywołane.

Mało jest pogłębionych analiz dotyczących polskich migrantów z Bukowiny. Najszerszym opracowaniem poświęconym tej tematyce jest etnograficzna praca doktorska o przemianach kultury osadników z Bukowiny w okolicach Dzierżoniowa (Rostworowska 1975). Należy także przypomnieć inne artykuły autorki (Meysner-Rostworowska 1963, 1972) oraz pracę doktorską z zakresu etnomuzykologii (Buczak-Reibeholz 1996). Można również wymienić artykuły podejmujące kwestie językowe, kulturowe i społeczne (Feleszko 1993; Gorzelana 2003, 2006; Gorzelana, Seul 2005; Gotkiewicz 1962; Inczyk 1971; Kłosek 1990; Lew 2002; Parecka 1992; Pokrzyńska m.in. 2000a-c, 2003a-b, 2005, 2009; Seul 2005).

W tej małej liczbie tekstów stosunkowo wiele napisano na temat tak zwanych górali czadeckich. Jedno tylko opracowanie (Inczyk 1971) poświęcono wyłącznie problematyce ludności pochodzącej z Bukowiny, której przodkowie na Bukowinę trafili w wyniku innych migracji osadniczych.

Interesującym źródłem poznania problemów podejmowanych w niniejszym opracowaniu są wspomnienia spisywane przez migrantów (patrz: Aneks – dokumenty nr 37-45), prace o charakterze konkursowym powstające w bukowskińskim środowisku postmigracyjnym (Ambroziak i in. 2003; Pirko 2004; Prokop 1970) i prace dyplomowe (np. Buganik 2006; Kałucka 2004; Kruk 2001; Kurianowicz 2000; Małyszko 2008; Matyja 2009; Pękala 2003; Seul B.A. 1986; Twardosz 2007).

1.4. REGIONALIZM I DZIEDZICTWO KULTUROWE W ZACHODNIEJ POLSCE

Problematyka podejmowana w opracowaniu i przyjęte pojęcia kluczowe prowokują do poprzedzenia właściwej analizy zarysem historycznym. Szczególne miejsce w tym obrazie powinny znaleźć empiryczne postaci zjawisk i problemów opisywanych przez teoretyczne pojęcia zastosowane w pracy. W ich kontekście problemami stają się kwestie:

- a) aktywności zmierzające do nadania kształtu (sensu) regionom Polski zachodniej (w tym: sposób definiowania regionu, kwestia możliwości zastosowania pojęcia rozwoju podmiotowego na określenie przekształceń dokonujących się na Ziemiach Zachodnich);
- b) miejsca tradycji w wyżej wymienionych procesach;
- c) tożsamości społecznej mieszkańców Polski zachodniej; znaczenie tego zagadnienia wynika z socjologicznego ujmowania regionu jako wspólnoty regionalnej.

Analizując literaturę przedmiotu dotyczącą problematyki Ziem Zachodnich, można zauważyć, że wymienione wyżej aspekty prezentowały się odmiennie w różnych okresach historycznych Polski powojennej. Można przyjąć symboliczne daty wyznaczające koniec jednego, a początek następnego okresu – 1945, 1956, 1989. Należy jednak zaznaczyć, że są one umowne; zmiana tendencji w obszarze życia społeczno-kulturowego i tkanki tożsamościowej mieszkańców Ziem Zachodnich nie miała charakteru skokowego. Rozpatrując badane zjawiska, zauważa się, że granice tych przedziałów czasowych są bardziej płynne. Zasadniczo można przyjąć podział na trzy okresy:

- pierwszy obejmujący początkowe lata powojenne (w przybliżeniu lata 40. i 50.),
- drugi – od końca lat 50. do lat 80.,
- trzeci – od końca lat 80. do dzisiaj.

W każdym z wyróżnionych okresów można dostrzec odmiennie tendencje w zakresie życia społeczno-kulturowego, problematyki regionalistycznej i postaw wobec dziedzictwa kulturowego oraz podejmowanej problematyki badawczej (por. Brencz 1997: 193).

W pierwszych latach powojennych definiowanie regionu miało charakter *stricte* polityczny: region stanowił przedmiot polityki państwa, nadawano mu charakter jednostki administracyjnej. Z tego powodu można mówić o tendencji prowadzącej do zanikania w tamtym okresie regionu w sensie socjokulturowym (por. Osękowski 2000; Rykiel 1993; Szul 1991). Polityka państwa zmierzała do całkowitego uzależnienia Ziem Zachodnich i Północnych od Centrali. Wszelkie oddolne ruchy regionalne były tłumione, a próby uzyskania jakiegoś stopnia podmiotowości przez niezależne od struktur państwowych organizacje kończyły się niepowodzeniem (np. Polski Związek Zachodni – patrz: Strauchold 2003). Jednak polityka prowadzona względem Ziem Zachodnich i Północnych miała swoją specyfikę. Obszar ten i jego problemy były traktowane przez władze państwowe w sposób szczególny (o czym świadczy powołanie instytucji specjalizujących się w myśli zachodniej, w tym Ministerstwa Ziem Odzyskanych). Władze podejmowały działania mające na celu ukształtowanie mitu Ziem Odzyskanych i nowej ich tradycji; „polityka pamięci” realizowana przez władze zmierzała do przeorientowania sposobu postrzegania historii Polski – ze wschodniej (jagiellońskiej) na zachodnią (piastowską), w której Ziemi Zachodnie zajmowały miejsce szczególnie ważne. Nowy mit miejsca był budowany przez przywołanie walki świata niemieckiego ze słowiańskim. W tym kontekście II wojna światowa była przedstawiana jako „nowy Grunwald” (Romanow 2002). Na terenach inkorporowanych tworzono nową tradycję obchodów związanych z „wyzwoleniem” i „odzyskaniem”,

z jednoczesnym podkreśleniem polskości Ziem Zachodnich (Linek 2000; Strauchold 2003: 94-96, 161-167; Mazur 2000; Zaremba 2001).

Jednocześnie z kształtowaniem mitu Ziem Odzyskanych władze kreowały postać mieszkańca Polski zachodniej: „zdobywcy”, „pioniera” – człowieka o „stalowej woli” i „silnej wierze” z odwagą rozpoczynającego życie na nowym terenie, zdobywającego wszystko dzięki swej ofiarnej pracy, energii i inicjatywie, „kresowiaka zachodniego” stojącego na straży granic Polski, państwa polskiego i kultury polskiej – analogicznie do istniejącego mitu Polaka kresów wschodnich (patrz: Jasińska, Siemieniecka 1973: 93; Kwilecki 1962: 5; Sakson 1996a: 501; Strauchold 2003: 179). Kreśląc wzór społeczny osadnika na Ziemiach Zachodnich, Stefan Nowakowski zauważył, że „jest to przede wszystkim element młody, element bardziej dynamiczny i zaradny”, różniący się od mieszkańca Polski centralnej mniejszym stopniem konserwatyizmu i większym stopniem aspiracji w kierunku zdobycia wykształcenia (1960: 110-111). Według tego autora nowe społeczeństwo Ziem Zachodnich nosi cechy społeczeństwa industrialnego, którego członkowie są w dużej mierze robotnikami. Występują tutaj powiązania między miastem a wsią silniejsze niż w Polsce centralnej (Nowakowski 1960: 110-111).

Istotnym problemem decydującym o odmienności krajobrazu kulturowego Polski zachodniej jest kulturowe dziedzictwo niemieckie. Tuż po wojnie było ono traktowane jako zdobycz wojenna. Powszechnym zjawiskiem był szaber. Poza tym osadnicy traktowali pozostawiony dorobek dawnych mieszkańców tych terenów w sposób instrumentalny; wykorzystywano sprzęty uznawane za dobre jakościowo i zaawansowane cywilizacyjnie. Jednocześnie występowała skrajnie negatywna postawa osadników polskich wobec niemieckich przedmiotów noszących duży ładunek symboliczny. Celowo je niszczone i likwidowano ślady niemieckości. Były to działania spontaniczne, ale wspierały je władze lokalne i centralne (Kula 2002: 204; Mazur 1997: XXIII).

Inaczej przedstawiała się sytuacja dziedzictwa kulturowego poszczególnych kategorii osadników. Doszło tu do zjawiska „zderzenia kultur”, które zachodziło w obszarze życia lokalnego. Towarzyszyły mu stopniowe procesy integracji społeczno-kulturowej – akomodacja i adaptacja (Burszta J. 1970; Markiewicz, Rybicki, red., 1967). Próby oficjalnej grupowej kontynuacji wzorów kultury nabytych w trakcie socjalizacji przed migracją były traktowane przez władze jako przejaw rewizjonistycznych postaw przedstawicieli środowisk ziomkowskich (Jasiewicz 1999: 128).

Bezpośrednio po wojnie Ziemie Zachodnie stały się terenem licznych badań etnologicznych i socjologicznych. Podczas analiz podejmowano problematykę organizacji zasiedlania i zagospodarowywania Ziem Zachodnich oraz zagadnienia związane z tożsamością społeczno-kulturową ludności rodzimej. Szczególnym

zainteresowaniem badaczy cieszyła się kultura tak zwanych autochtonów. Odkrycia dokonywane w terenie szybko wprowadzano w obieg informacji – stanowiły bowiem ważny element propagandowy. J. Burszta o pobudkach poszukiwań reliktyw miejscowej tradycji ludowej pisał w następujący sposób:

Jest to z jednej strony przejawem szacunku dla kultury ludu pracującego, jak i – z drugiej strony – wartościowania danej kultury regionalnej jako kultury polskiej. Wytwory te nabierają zatem wartości ogólnonarodowych pobudzających tak patriotyzm lokalny, jak i ogólnonarodowy (Burszta 1970: 11).

W tym czasie prowadzono również intensywne badania nad procesami adaptacji i integracji zbiorowości zróżnicowanej pod względem społeczno-kulturowym (por. Brenz 1997: 193; Kwaśniewski 1981: 53; Nowakowski 1960, 1967; Ossowski 1967).

W drugim z wymienionych okresów – od końca lat 50. do lat 80. – definiowanie regionu pozostało polityczne. W dyskursie publicznym pojawiły się jednak wątki regionalistyczne w postaci nazw własnych odwołujących się do nazw regionów historycznych, jakie nadawane były różnego rodzaju instytucjom i przedsiębiorstwom państwowym (na terenie Ziem Zachodnich, np. „Gazeta Lubuska”, Lubuska Fabryka Zgrzeblarek Bawelnianych). W latach 60. powstały społeczno-kulturalne organizacje regionalne (np. Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Lubuski Zespół Pieśni i Tańca, Zrzeszenie Kaszubskie, Towarzystwo Rozwoju Ziem Zachodnich), zaczęła się rozwijać działalność publicystyczna i wydawnicza (np. „Nadodrze” w Zielonej Górze, „Ziemia i Morze” w Szczecinie). Prowadzono wówczas dyskusje nad pomysłem, by nauczyciele na Ziemiach Zachodnich byli przygotowywani do wprowadzania zagadnień regionalnych do programu nauczania (Strauchold 2003: 281, 408-410).

Z końca lat 60. pochodzi teza o ukształtowaniu się na Ziemiach Zachodnich „nowych społeczności regionalnych”. Nadawano im charakter opozycyjny względem „tradycyjnych społeczności regionalnych” (Dulczewski 1967; Żygulski 1967). Przewidywano wówczas, że „nowe społeczności regionalne” zaistnieją również poza rzeczywistością społeczną Ziem Zachodnich i Północnych. Zygmunt Dulczewski charakteryzował je następująco:

[...] (a) głównym wyznacznikiem ich tworzenia się i rozwoju będzie świadoma, programowa akcja działaczy społeczno-kulturalnych, realizujących postulaty ustroju demokratycznego (w mniejszym stopniu niż w społecznościach tradycyjnych wystąpi tu wpływ warunków zewnętrznych, obiektywnych); (b) będą się one charakteryzowały stosunkowo dużą rozpiętością przestrzenną (w związku z czynnikiem ruchliwości przestrzennej i rozwojem komunikacji, przyczyniającymi się do zaniku małych izolowanych tradycyjnych społeczności regionalnych); (c) podstawowym „tworzywem demograficznym” ich formowania będą nowe społeczności lokalne, złożone z ludności napływowej. Nazywamy je w tej pracy „społecznościami na surowym korzeniu”, w odróżnieniu od tzw. społeczności na pniu, w których rolę podstawowego „two-

rzywa demograficznego” pełni ludność miejscowa, autochtoniczna. [...] Obraz kulturowy tych społeczności charakteryzuje się nową, przetworzoną w trakcie wzajemnej adaptacji i integracji kulturowej, syntezą regionalną (w mniejszym stopniu zaznacza się w nim wpływ poszczególnych kultur regionalnych wniesionych bądź rodzimych) (Dulczewski 1967: 317).

„Nowa społeczność regionalna” na Ziemiach Zachodnich i Północnych stanowiła twór zabiegów socjotechnicznych. Należały do nich: posługiwanie się jednolitą nazwą regionalną i odpowiednim dla niej przymiotnikiem regionalnym oraz etnonimem (np. Ziemia Lubuska – lubuski – Lubuszanie), wykorzystanie elementów tradycyjnej kultury autochtonów jako symbolu wspólnogrupowego, zorganizowanie regionalnego ruchu społeczno-kulturalnego (np. Lubuskie Towarzystwo Kultury) (Dulczewski 1967: 325-337).

W naukach społecznych poszukiwano wówczas „magicznej formuły” do udowodnienia politycznej tezy o „zakończeniu” integracji i adaptacji dokonujących się na Ziemiach Zachodnich (por. Brencz 1997: 193; Kwaśniewski 1981: 53). W efekcie ogłoszono koniec procesów autochtonizacji (Dulczewski, red., 1961; Dulczewski, red., 1971; Dulczewski 1967; Markiewicz, Rybicki, red., 1967). Badaniami nie objęto wówczas jednak problematyki tożsamości mieszkańców Ziemi Zachodnich (Szyfer 1998: 44).

Pod koniec lat 50. kręgi etnograficzno-muzealne zaczęły się stopniowo interesować dziedzictwem kulturowym osadników (por. Kołodziejska 1996: 9). Postawa wobec dziedzictwa niemieckiego miała w tym okresie zróżnicowany charakter. Niewątpliwie był to okres przejściowy, w czasie którego występowała niejednoznaczność i „zdyferencjonowanie postaw” (Mazur 1997: XXIII-XXV).

W latach 80. pojawiła się nowa sytuacja społeczna niosąca nowe zjawiska kulturowe. Wejście w życie trzeciego pokolenia od migracji stanowi nowy czynnik w sytuacji Ziemi Zachodnich (por. Łukowski 2002: 227-231; Niedźwiedzki 2000). Realne możliwości zbiorowych działań podmiotowych skierowanych na integrację społeczną w wymiarze poziomym dała transformacja systemowa i upodmiotowienie zbiorowości terytorialnych: reformy samorządowa i administracyjna (Niedźwiedzki 2000: 249-280; por. Makarowicz 2004).

W latach 90. istotnemu przeobrażeniu uległa postawa wobec dziedzictwa niemieckiego. Nową jej postać Zbigniew Mazur określa jako „stosunek dojrzały” wyrażający się gotowością nawiązania dialogu z Niemcami oraz próbą emocjonalnego i intelektualnego przyswojenia ich dziedzictwa (Mazur 1997: XXIII-XXVI). Jednocześnie elementy dziedzictwa niemieckiego zaczęto włączać do dziedzictwa kulturowego regionu/społeczności lokalnej (por. Mazur, red., 1997; Kraszewski, Rutowska 1998). Zmianie ulegała również postawa wobec dziedzictwa osadników. Obecnie odnotowuje się podejmowane przez jednostki i wspólnoty poszukiwania swojej tradycji

rodzinnej (Łukowski 2002). Tradycje poszczególnych kategorii osadniczych włączane są do oficjalnej symboliki i dziedzictwa regionów Polski zachodniej. Pojawił się ruch regionalistyczny; w jego ramach powoływane są stowarzyszenia kresowe przywołujące utracone małe ojczyzny i pielęgnujące tradycję (Topolska 1999: 111) oraz pamięć o przeszłości. Przykładem mogą służyć: Towarzystwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej, Kresowe Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze im. Orłąt Lwowskich w Żarach (w jego ramach Koło Tarnopolan), Towarzystwo Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich. Przykładem inicjatyw oddolnych może być impreza „Prezentacje kultury Polaków z Kresów Wschodnich i Bukowiny”, która od dwóch lat odbywa się w Zielonej Górze i okolicznych miastach. Można również odnotować próby oddolnego kreowania mitu miejsca i tradycji lokalnej: oprócz budowania odmienności lokalnej/regionalnej na podstawie dziedzictwa osadników i dziedzictwa poniemieckiego, kształtowane są nowe tradycje miejscowe (tradycja wytworzona) na przykład Święto Grzybów w Węglińcu, Wierzbinki w Marzęcinie, Święto Pieroga w Budachowie. Interesującymi inicjatywami w kontekście wytwarzania nowych elementów kultury są wydarzenia, takie jak: Festiwal Nowej Piosenki Ludowej w Krośnie Odrzańskim i Festiwal Współczesnej Kultury Ludowej w Kamieniu Pomorskim.

W naukach społecznych trwają obecnie dyskusje dotyczące sposobów i samej sensowności badań Ziem Zachodnich. Zaznaczają się tu różne nurty. Jeden z nich związany jest z ujmowaniem Ziem Zachodnich jako regionu, który swoją osobliwością mocno się odróżnia od pozostałych regionów Polski (np. Bartkowski 2003). Jego przeciwnicy postulują, by Ziem Zachodnich i Północnych nie traktować jako szczególnego terenu badań (np. Kurcz 1998). Zgodnie z tą tezą niektórzy badacze odchodzą od badań odrębności społeczno-kulturowej Ziem Zachodnich i Północnych, skupiając się na zjawiskach społecznych, takich jak: pogranicze, niemieckie dziedzictwo kulturowe i postawy mieszkańców zachodniej Polski względem niego, problem byłych niemieckich mieszkańców tych ziem, bądź na procesach zachodzących w szerszej skali (por. Kurcz 1998: 20-23). Zgodnie z innym stanowiskiem artykułowane są nowe tezy dotyczące charakterystyki społeczeństwa Polski zachodniej: teza o ukształtowaniu się w Polsce zachodniej nowej społeczności (Gorzelał, Jałowicki, red., 1998), teza o społecznościach postmigracyjnych (Mach 1998; Palacz 1998; Sakson 1996a). W ostatnich latach podjęto badania nad tożsamością i społecznościami postmigracyjnymi oraz problemem małych ojczyzn w Polsce zachodniej i północnej (Bartkowski 2003; Łukowski 2002; Machaj 2005; Toczewski, red., 2004).

Przedstawiona powyżej periodyzacja obrazuje główne aspekty myśli regionalistycznej i postawy wobec dziedzictwa kulturowego w Polsce zachodniej. Zarysowane przemiany były warunkowane w dużym stopniu przez czynniki typu makrostrukturalnego; spontanicznie dokonujące się procesy odbywały się jedynie w wąsko

rozumianej przestrzeni lokalnej, obejmującej pewną liczbę jednostek sąsiedzkich. W okresie PRL region mógł zaistnieć jedynie jako administracyjny oddział Centrali, jako przedmiot polityki państwa. Pojęciu „regionalizm” nadawane było szczególne znaczenie. Grzegorz Strauchold przywołuje sformułowanie, jakie w 1945 roku zostało opublikowane w „Kurierze Codziennym”: „Przeszłość niedawna uczy nas [...] byśmy Polski demokratycznej strzegli jako całości i monolitu, krzewiąc taki regionalizm, który wyłącznie służy spajaniu i cementowaniu tej jednolitości” (za: Strauchold 2003: 282). Odrębności regionalne były traktowane jako zagrożenie dla panującego porządku (por. Olbracht-Prondzyński 2003: 289). Kategorie rozpoznawania siebie przez mieszkańca Polski (w tym Ziemi Zachodnich) miały mieć swoje odniesienie do makrostruktury i opierać się na więziach narodowych i klasowych. Odbiło się to w sposób istotny na badaniach naukowych prowadzonych na terenie Ziemi Zachodnich – dopiero w ostatnich latach podjęto problematykę tożsamości mieszkańców Polski zachodniej oraz ich postaw wobec szeroko, całościowo rozumianej przeszłości i dziedzictwa kulturowego. Kwestia tradycji stanowi na Ziemiach Zachodnich problem złożony, będący wypadkową takich głównych komponentów, jak: dziedzictwo osadników, dziedzictwo autochtonów i dziedzictwo niemieckie oraz dziedzictwo PRL.

W pierwszych latach powojennych traktowano wprawdzie mieszkańców Ziemi Zachodnich – jak to określił Z. Jasiewicz – „podmiotowo”, starając się nadać swoistość regionalną tym ziemiom (stąd np. nazwa Ziemia Lubuska), która pomogłaby w oswojeniu nowych krajobrazów. W ten nurt wpisuje się również podnoszenie na forum ogólnopolskim znaczenia kultury autochtonów (np. pojawienie się tzw. kultury ludowej lubuskiej, dolnośląskiej). Jednak sytuacja ta okazała się przejściowa i *summa summarum* krajobraz kulturowy Polski zachodniej (w wymiarze różnorodności i odmienności poszczególnych subregionów) jest relatywnie ubogi. Brak jest tu gwary, stosunkowo niewiele żywych tradycji regionalnych itd. (por. wyznaczniki regionu: Węglarz 1997). Badacze wysuwają tezy o dezintegracji (Osękowski 1996), atomizacji (Jasiewicz 1999: 128) i pustce społecznej (Strauchold 2003: 303, 404), jakie dokonywały się w pierwszych dekadach na Ziemiach Zachodnich. Egzemplifikacją problemów tożsamościowych mieszkańców Ziemi Zachodnich może być Ziemia Lubuska. W publikacjach z końca lat 50. pojawiają się uwagi na temat braku wiedzy i zainteresowania regionem lubuskim ze strony przybyłej tu ludności (Rutowska, Tomczak 2003: 45). W kontekście ostatniej reformy administracyjnej Leszek Gołdyka zauważył:

Nasze województwo [zielonogórskie – M.P.] jest klasyczną jednostką administracyjną, sztucznie wyodrębnionym obszarem planistycznym. Jest jednostką powstałą na skutek określonej potrzeby i decyzji polityczno-administracyjnej. Zmienia swoje granice, powstaje, kurczy się lub zginie w zależności od potrzeb i decyzji politycznego centrum. Zbiorowość zamieszkująca

taką jednostkę doraźnie się ożywia, gdy grozi jej likwidacja i gdy zagrożone są pewne interesy administracyjnych elit lokalnych (Gołdyka 1997: 25).

Do najnowszych analiz dotyczących tożsamości mieszkańców Ziemi Zachodnich należy opracowanie I. Machaj (2005). Autorka stwierdza między innymi silne zróżnicowanie w autopojmowaniu cechującym mieszkańców zachodniego pogranicza, dominację kryteriów „my” kategoryjnego w percypowanym przez nich obrazie różnicowania społecznego, relatywnie wysoki poziom indywidualności i niezależności jednostki od zbiorowości lokalnej (podmiotem życia zbiorowego jest jednostka, ewentualnie rodzina, ale nie wspólnota moralno-kulturowa), większą otwartość na zmiany i „innych”. Tożsamość społeczna budowana jest tu w sposób indywidualny, bez posługiwania się wzorami społeczno-kulturowymi, ponadrodzinnymi standardami i wartościami kulturowymi, które dopełniłyby indywidualizm o wspólnotę aksjonormatywną (Machaj 2005; por. Domański 1999). Problem indywidualizmu porusza również Anna Szyfer, kiedy wskazuje na konieczność dokonania rozróżnienia między pojęciami „grupa” i „zbiorowość” na obszarze Ziemi Zachodnich. Grupę stanowiło kilka lub kilkanaście rodzin o wspólnym pochodzeniu terytorialnym, pozostających w skupieniu przestrzennym, dzięki czemu utrzymywały się wśród nich przekaz tradycji i zachowanie tożsamości grupowej. Zbiorowości były natomiast tworzone przez ludność rozproszoną terytorialnie, pozbawioną możliwości codziennego kontaktu w miejscu zamieszkania, przez co szybciej tracącą swoją odrębność. Reakcje członków grupy i zbiorowości na różne sytuacje w życiu społecznym były odmienne (Szyfer 1996: 574). Z. Jasiewicz sformułował wniosek, że na Ziemiach Zachodnich nie struktury społeczne średniego rzędu (społeczność lokalna bądź regionalna – jaka istnieje na terenach o nieprzerwanej ciągłości osadniczej) były nosicielem odrębności kulturowych, lecz mikrostruktura – rodzina (Jasiewicz 1977: 5). Uwzględnienie tych uwag sprawia, że kwestia istnienia w Polsce zachodniej regionu w rozumieniu socjologicznym, czyli wyrażającego się w tożsamości społecznej mieszkańców, okazuje się mocno skomplikowana.

2. ZARYS DZIEJÓW POLAKÓW Z BUKOWINY



2.1. BUKOWINA I POLACY NA BUKOWINIE DO 1945 ROKU

Bukowina jest krainą geograficzno-historyczną położoną na terenach pogranicza Rumunii i Ukrainy, pomiędzy Karpatami a środkowym Dniestrem. Termin „Bukowina” pojawił się w XIV-wiecznych źródłach jako nazwa obszaru leśnego nad Seretem, krainy, której terytorium ograniczano wówczas do obszarów pomiędzy Prutem a Dniestrem. Tereny te były gęsto porośnięte lasami bukowymi i od tego wywodzi się nazwa krainy (Chlebowski, Sulimierski, Walewski, red., 1986, t. 1: 464). Bukowina oznacza las bukowy. W takim znaczeniu („bukowina” jako rzeczownik pospolity, a nie nazwa własna) wyraz ten pojawia się w dokumentach średniowiecznych, określając lasy bukowe rozpościerające się na terenach Mołdawii, Oltenii, Banatu i Wołoszczyzny, na całym obszarze dawnej Dacji. Jest to wyraz pochodzenia słowiańskiego, który zaczął funkcjonować jako toponim terenów pogranicza ukraińsko-rumuńskiego-mołdawskiego w austriackim języku urzędowo-administracyjnym (Iacobescu 1999: 31). W XVIII wieku kraina ta została włączona do Austro-Węgier. W skład monarchii habsburskiej wchodziła w latach 1775-1918; w ramach tego państwa stanowiła kraj koronny. W latach 1918-1940 (zachowując pewną integralność) należała do państwa rumuńskiego. Od II wojny światowej tereny Bukowiny znajdują się w granicach dwóch państw: Ukrainy i Rumunii.

W periodyzacji historii Bukowiny wymienia się kilka podstawowych okresów. Te przedziały czasowe są również istotne w kontekście wpływów polskich i polskiego osadnictwa na obszarze Bukowiny:

- do 1774 roku (brak jakiegось bardziej trwałego organizmu polityczno-administracyjnego na terenach późniejszej Bukowiny, tereny te pozostają pod wpływami różnych, zmieniających się i konkurujących ze sobą władców oraz państw);
- 1774-1918 (okres panowania austriackiego i kształtowanie się Polonii bukowińskiej; I wojna światowa);

- 1918-1944 (Bukowina w Królestwie Rumunii, repatriacja części ludności polskiej do odrodzonej Polski; Bukowina w czasie II wojny światowej; 1940-1941 Bukowina pod okupacją sowiecką, 1944 rok – przyłączenie północnej części Bukowiny do ZSRR);
- od 1944 roku do dzisiaj (komunizm, Bukowina podzielona – część południowa w Rumunii, część północna – w ZSRR, powojenne masowe wyjazdy ludności polskiej z Bukowiny, obalenie komunizmu i próby powrotu do dawnych tradycji polonijnych).

Okres przedrozbiorowy

Do pierwszych kontaktów Polaków z terenami Bukowiny doszło w połowie XIV wieku. Kazimierz Wielki, zajmując ziemię szypieniecką¹ (sypińską, szypińską), zajął część krainy, która kilka wieków później zaistnieje na mapie politycznej jako Bukowina (Biedrzycki 1973: 15). Tereny zwane wówczas ziemią szypieniecką obejmowały ziemie zachodniego Podola i wschodniego Pokucia. Część centralną stanowiła Bukowina. Warowne budowle w Cecynie, Chocimiu czy Kamieńcu Podolskim zbudowane przez Kazimierza Wielkiego na trwałe wpisały się w historię Polski. Ziemia sypińska należała do korony polskiej przez półtora wieku; utracona została na rzecz Mołdawii (Stefan Wielki) w 1498/1499 roku. Znane powiedzenie „za króla Olbrachta wyginęła szlachta” związane jest właśnie z tymi wydarzeniami i z nieudaną wyprawą w lasy bukowińskie. (Ustalona wtedy granica między Polską a Mołdawią zaistniała jeszcze jeden raz w historii późniejszej, z nią bowiem pokrywała się granica pomiędzy Galicją a Bukowiną w wieku XIX i na początku XX wieku) (Biedrzycki 1973: 15-16).

Mołdawia stanowiła powód rywalizacji między Polską a Węgrami². Do konkurencji tej dołączyła się Turcja. Na początku XVI wieku uzyskała ona nad Mołdawią zwierzchnictwo i utrzymała je do przełomu 1877/1878 roku. Znalezienie się Polski pod wpływami Rosji, a Węgier pod Habsburgów dało początek zabiegania o te tereny dwóch mocarstw: Rosji i Austrii. Władcy obydwu państw rościli pretensje do terenów mołdawskich, w tym do Bukowiny (Biedrzycki 1973: 16).

Bukowina w wiekach XV-XVIII była terenem licznych walk polskich. Były one okazją do osadnictwa ludności polskiej na Bukowinie (osadnicy dobrowolni, jeńcy). Jednak trudno powiedzieć, czy przetrwała jakaś linia genealogiczna, która mogłaby to potwierdzać; tym bardziej że wśród ludności bukowińskiej brak osób, które do tak

¹ Nazwa pochodzi od nazwy ważnej miejscowości handlowej Szypienice, ukr. *Sypynci*, położonej kilkanaście kilometrów na południe od Czerniowiec.

² Ludwik I Węgierski prowadził na terenie późniejszych księstw rumuńskich – Mołdawii i Wołoszczyzny – działalność misyjną. Już w XIII wieku założył dwa biskupstwa katolickie – jedno z nich w Serecie (rum. *Siret*), czyli na późniejszej Bukowinie.

dalekich przodków by się przyznawały. Polska świadomość etniczna (o ile w ogóle była taka wśród osadników z terenów Polski) mogła ulec zatraceniu.

W czasach Władysława Jagielly i Kazimierza Jagiellończyka – od drugiej połowy XIV do drugiej połowy wieku XV (z przerwami) – trwał stosunek lenny; niektórzy z gospodarów mołdawskich, będąc w zagrożeniu ze strony Turcji lub Węgier, składali hołd polskim królom (Biedrzycki 1973: 17).

Kontakty polsko-mołdawskie były także czasami mniej oficjalne wobec zarysowanych powyżej relacji zachodzących na poziomie państwowym. Szlachta polska i bojarzy mołdawscy wchodzili w stosunki rodzinne i majątkowe.

Szerzenie się kultury polskiej na Bukowinie miało związek z propagowaniem katolicyzmu³, a później protestantyzmu (od XVI wieku) przez protestantów polskich (Biedrzycki 1973: 18).

Katolicyzm nie był jednak rozpowszechniony na terenie Mołdawii, gdzie panowało prawosławie. Dlatego niewielki był wpływ katolickich instytucji kościelnych na propagowanie kultury polskiej. Znacznie większe oddziaływanie wywierała nauka i szkolnictwo. Mołdawianie studiowali w Akademii Krakowskiej (w XV wieku ufundowane było nawet specjalnie dla nich stypendium; w latach 1405-1408 w spisach studentów figuruje 21 synów mieszczan z Suczawy), a od XVI wieku kształcili się w kolegiach jezuickich we Lwowie, Barze, Winnicy, Kamieńcu Podolskim (Biedrzycki 1973: 19).

Czasy króla Jana III Sobieskiego to okres, w którym w Mołdawii funkcjonowały środowiska polonofilskie (tworzone przez bojarstwo wykształcone w Polsce). W silnej wówczas Rzeczypospolitej upatrywano możliwości wyswobodzenia Mołdawii spod panowania tureckiego. Wraz z upadkiem potęgi państwa polskiego bardziej znaczące stały się wpływy rosyjskie Piotra Wielkiego (Biedrzycki 1973: 19-20).

Najważniejszym czynnikiem warunkującym osiedlanie się ludności polskiej na Bukowinie był handel. Bukowina stanowiła teren tranzytowy, przez który wiodły szlaki handlowe północ – południe oraz wschód – zachód. E. Biedrzycki podaje, że pierwsze wzmianki o polskich kupcach handlujących z kupcami ziem mołdawskich pojawiają się już w XIV wieku. Handel kwitł w ciągu XV wieku i okresami w XVI wieku, przerywany wojnami. Przywileje dla kupców (od początku XV wieku) nadane przez władców Mołdawii i Polski sprzyjały rozkwitowi handlu w Śniatyniu, Szypińcach, Łekawcach. Główna komora celna i składy handlowe mieściły się w Suczawie, gdzie kupcy lwowscy mieli prawo do utrzymywania składów towarowych i posiadania

³ Na przykład w Serecie – biskupstwo katolickie w 1371 roku konsekrowane przez biskupa krakowskiego Andrzeja Jastrzębca. Ordynariuszami tego biskupstwa przeniesionego rychło z Seretu do Suczawy, a stamtąd do Bakowa, byli najczęściej Polacy – aż do czasu kasacji biskupstwa w Bakowie za czasów Stanisława Augusta.

własnych domów (Willaume 1981: 10). W ten sposób powstawały w Suczawie liczne kolonie kupców lwowskich – początkowo Ormian i Niemców, później również Polaków. (Analogiczna kolonia kupców wołoskich powstała we Lwowie).

W wieku XVIII na Bukowinie doszło do wielu zniszczeń, które były spowodowane przemarszami obcych wojsk oraz klęskami żywiołowymi (susza, szarańcza, głód, epidemie). Kiedy również Polska podupadła gospodarczo, handel Mołdawii z Polską prowadzony przez tereny Bukowiny osłabł, lecz nie zanikł w zupełności – jak pisze E. Biedrzycki, powołując się na R.F. Kaindla (Biedrzycki 1973: 20-21).

Środowisko polskie powstałe na terenach pogranicza polsko-mołdawskiego miało charakter szlachecko-feudalny, w mniejszym stopniu mieszczański. „Polacy szli na Mołdawię przeważnie jako najeźdźcy zbrojni – konkluduje E. Biedrzycki. Kultura przez nich wnoszona (jeśli już docierała do świadomości ludzi) funkcjonowała jako synonim wartości ujemnych” (Biedrzycki 1973: 39). Trudno też powiedzieć, aby na terenach późniejszej Bukowiny ukształtowało się środowisko polonijne, które przetrwałoby do dzisiaj. O Polakach na Bukowinie dowiadujemy się ze źródeł historycznych, brak jest natomiast współcześnie zbiorowości o świadomości takiej przeszłości swoich rodzin i wywodzenia swych korzeni z tak odległego (w sensie czasowym) osadnictwa. Współczesna Polonia bukowińska zaczęła się kształtować dopiero po 1774 roku i jest wynikiem innych migracji ludności polskiej.

Bukowina pod berłem Habsburgów

Włączenie Galicji w granice Austrii w wyniku rozbioru Polski było początkiem roszczeń Habsburgów względem terenów północno-zachodniej części Mołdawii (czyli Bukowiny). W 1774 roku, powołując się na uzasadnienia natury historycznej oraz wykorzystując sytuację międzynarodową (trwająca wojna rosyjsko-turecka), wojska austriackie wkroczyły na teren Bukowiny. Zarówno Rosja, jak i Porta Otomańska (ta ostatnia była pod koniec XVIII wieku zwierzchniczką Mołdawii) przymuszone sytuacją wewnętrzną i międzynarodową zaakceptowały roszczenia terytorialne Habsburgów. W Konstantynopolu 7 maja 1775 roku podpisano konwencję, stanowiącą przypiecztowanie zgody Porty na scedowanie praw do północnej Mołdawii na rzecz Austrii (Petrraru 2004: 16-23). Bukowina była wówczas obszarem niezagospodarowanym. W zamyśle Józefa II nowo pozyskane tereny należało przede wszystkim przeznaczyć na cele wojskowe. Bukowina miała stanowić pogranicze wojskowe łączące Galicję z Siedmiogrodem. Po przeprowadzeniu rozeznania w terenie i odkryciu jego bogactw i możliwości dokonano modyfikacji planów. Postanowiono Bukowinę zagospodarować (Biedrzycki 1973: 53).

W pierwszych latach panowania austriackiego Bukowina była zarządzana przez administrację wojskową. W 1786 roku doszło do zmiany statusu Bukowiny; została ona przyłączona do Galicji i tym samym objęta administracją cywilną. Stanowiła jeden z galicyjskich obwodów i podlegała guberniom we Lwowie. Na czele kraju stał starosta, który rezydował w Czerniowcach. Obwód ten zwano cyrkułem bukowińskim lub (w nawiązaniu do głównego ośrodka miejskiego) czerniowieckim. W 1849 roku Bukowinę oddzielono od Galicji. Od tej pory Bukowina funkcjonowała w państwie Austro-Węgier jako samodzielny kraj koronny; miała pewien stopień autonomii, własną administrację, od 1861 roku także własny sejm oraz herb i sztandar (Biedrzycki 1973: 23; Petraru 2004: 25-26).

Według spisu sporządzonego na przełomie 1772 i 1773 roku (Bukowina pod okupacją rosyjską w czasie wojny rosyjsko-tureckiej) na Bukowinie mieszkało 84 514 osób. Procentowy rozkład narodowości zamieszkujących Bukowinę przedstawiał się następująco: Rumuni 64,23% ogółu mieszkańców (tj. 54 284 osoby), Rusini 20,26% (17 125 osób), Huculi 7,06% (5975), Cyganie 3,14% (2655), Żydzi 2,86% (2425), Rosjanie 1,26% (1665), Polacy 0,54% (460) (Petraru 2004: 45). W literaturze pojawia się też inna liczba ogólnej liczby ludności; Bukowinę pod koniec XVIII stulecia miało zamieszkiwać 75 tys. osób (Biedrzycki 1973: 25; patrz też Petraru 2004: 45). Według przeprowadzonego w 1910 roku spisu powszechnego ogólna liczba mieszkańców Bukowiny wynosiła 800 098 osób. Składały się nań następujące narodowości: Rusini 38,39% ogólnej liczby (tj. 305 101 osób), Rumuni 34,38% (273 252 osoby), pozostałe 27,23% ludności stanowiło: 168 851 Niemców i Żydów, 36 210 Polaków, 10 391 Węgrów, 1005 Czechów i Słowaków, 80 Słoweńców i 36 Włochów (Petraru 2004: 77).

Ten znaczący wzrost zaludnienia był rezultatem akcji osadniczej na tych terenach i prowadzonej świadomie polityki. Bukowina pod koniec XVIII wieku była terenem słabo zaludnionym (ok. 7 osób na kilometr kwadratowy). W celu zmiany tego stanu rzeczy Austria rozpoczęła akcję kolonizacyjną. Państwo rozpoczęło zasiedlanie Bukowiny Niemcami, Węgrami i Lipowanami (Rosjanie starowiercy). Poza przedstawicielami tych narodowości napływała ludność chłopska z Galicji – ten nurt migracyjny był bardziej żywiołowy od wspomnianych powyżej. Skład etniczny Bukowiny stanowił bogaty obraz. Do najstarszej ludności rdzennej Bukowiny należeli Rumuni i Ukraińcy (do nich zaliczano też żyjących w górach Huculów). Stanowili oni pierwotną ludność Bukowiny. Trudnili się rolnictwem i hodowlą bydła oraz owczarstwem i pospolitym rzemiosłem, zamieszkując przede wszystkim tereny wiejskie, przy czym ludność rumuńska zajmowała głównie środkową i południową część Bukowiny, a ukraińska – północną.

Żydzi bukowińscy należą do jednej ze starszych kategorii mieszkańców tej krainy przybywali głównie z Polski, Węgier oraz ziem tatarskich i tureckich, zajmowali

się głównie handlem (zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym), częściowo też przemysłem. Zamieszkiwali przede wszystkim małe i duże ośrodki miejskie. Można wśród nich znaleźć też właścicieli ziemskich, jak również biednych rzemieślników – „partaczy” – oraz wyrobników dziennych. Przedstawiciele tej narodowości nierzadko obierali sobie wolne zawody (adwokata, lekarza, dziennikarza), tam też stanowili zdecydowaną większość. Całkowicie były nimi opanowane: Izba Handlowo-Przemysłowa, giełda, bankierstwo i bankowość.

Niemcy to również stosunkowo dawna ludność Bukowiny. Żyli tu od XIV wieku, trudniąc się handlem i rzemiosłem. W XVI wieku jednak znikli z kraju, by pojawić się tuż po zajęciu Bukowiny przez Austrię – jako wojskowi, urzędnicy, rzemieślnicy, duchowni i nauczyciele. Przedstawiciele tej kategorii mieszkali głównie w miastach i miasteczkach. W wyniku dalszej kolonizacji sprowadziła się tu niemiecka ludność rolnicza i robotnicza (górnicy, hutnicy). Początkowo niektórzy znajdowali też zatrudnienie w lesie jako drwale⁴. Kolonizacja niemiecka przyczyniła się do znacznego wzrostu poziomu gospodarczego Bukowiny. Spowodowała także rozpowszechnienie się języka niemieckiego (tym językiem posługiwała się też duża część Żydów bukowskińskich) – na co wpływał między innymi system szkolny i wymogi urzędowe.

Polacy pojawiali się na interesujących nas terenach już XIV wieku, niemniej większość polskich mieszkańców Bukowiny stanowiła ludność przybyła w kilku prądach migracyjnych (głównie wędrownka zarobkowa, w mniejszym stopniu polityczna). Wśród kolonizatorów polskich należy wyróżnić prąd „urzędowy” z Galicji (z okresu wspólnych losów administracyjnych Galicji i Bukowiny), migrację górników polskich z Bochni, Kałusza i Wieliczki, nurt migracji zarobkowej z Galicji oraz tak zwanego okręgu czadeckiego. Ogółem wśród migrantów można wymienić kupców, rzemieślników, ziemian, oficjalistów, służbę dworską, rolników, przedstawicieli wolnych zawodów, służbę domową. Polacy rozproszeni po całym kraju zamieszkiwali przede wszystkim, podobnie jak Żydzi i Niemcy, miasta i miasteczka (Biedrzycki 1973; Petraru 2004).

Jedną ze zbiorowości, z której wywodzi się polska ludność bukowskińska, są wspomniani już tak zwani górale czadeccy. Krótki rys dziejów wędrowek tej kategorii osadników na Bukowinie należy rozpocząć od wieków XVI i XVII, kiedy to na terenach okręgu czadeckiego nad rzeką Kisucą osiedlała się ludność polska. Przybywała ona w dwóch prądach osadniczych: małopolskim (od Żywca przez Przełęcz Zwardońską) oraz śląskim (od Jabłonkowa). Członkowie migrujących grup rekrutowali się głównie spośród zbiegłego chłopstwa, które na nowych terenach znajdowało dogodne warunki osadnicze (Gotkiewicz 1939: 28-30).

⁴ Do dzisiaj praca w lesie jest ważnym dodatkowym zarobkiem dla ludności wiejskiej.

Pogorszenie się sytuacji gospodarczej i bytowej w wieku następnym związane z przeludnieniem doprowadziło do stopniowego odpływu ludności z okręgu czadecckiego. W XVIII wieku ruszyły fale ludności w głąb Słowacji oraz na tak zwane Dolne Ziemie nad Cisą i Dunajem. Na przełomie XVIII i XIX wieku zaś wyemigrowała pierwsza fala polskich osadników znad Kisucy do galicyjskich Brzeżan, a w 1803 roku – duża ich liczba osiedliła się na Bukowinie w Kaliczance (przedmieścia Czerniowiec), Starej Hucie-Krasnej, Hlibokiej oraz Tereblesztach.

Węgrzy sprowadzeni w początkowym okresie rządów austriackich wywodzili się z ludności rolniczej i osadzeni zostali w kilku wsiach. Lipowanie (czyli Rosjanie starowiercy) zajmowali się głównie rolnictwem, sadownictwem oraz robotami ziemnymi. Ormianie, mimo skromnej swej liczby (0,1% ogółu mieszkańców Bukowiny), mieli znaczny wpływ na życie gospodarcze, polityczne i kulturalne Bukowiny. Szczególnie silne związki łączyły ich z Polonią bukowińską. Trudnili się przede wszystkim handlem międzynarodowym⁵.

Warto zaznaczyć, że najbardziej kulturotwórcze wówczas środowisko bukowińskie – Czerniowce – charakteryzowało się odmiennymi od przytoczonych powyżej proporcjami. Największy udział procentowy miała tu ludność żydowska, dalej polska, za nią niemiecka; reprezentanci tych nacji przodowali w życiu miasta w sferze społeczno-politycznej i kulturalnej, stanowiąc jego „dobre towarzystwo”⁶.

Wyznania mieszkańców Bukowiny nie nakładały się w sposób prosty na podział etniczny, jeszcze bardziej różnicując i tak już skomplikowany obraz składu mieszkańców regionu. Choć religia stanowiła często most łączący narodowości, stając się podstawą wzajemnych kontaktów (np. Ormianie i Polacy), to pomost w postaci wspólnej religii przebiegał ponad podziałami etnicznymi, stawał się jednym z kryteriów kategoryzowania rzeczywistości społecznej (podział na „obcych” i „swoich”)⁷. Największą liczbę stanowili przedstawiciele prawosławia, dalej – izraelitów (ortodoksyjnych – głównie chasydów oraz postępowych), katolików rzymskich, grekokatolików, ewangelików (luteran i kalwinów) oraz starowierców rosyjskich (popowców i bezpopowców) (Biedrzycki 1973).

⁵ Ciekawostką jest, że wśród bukowińskich Ormian można wyróżnić dwie kategorie: północno- i południowobukowińską. Podczas gdy Ormianie północnobukowińscy zaliczali się do Polaków, południowobukowińscy opowiadali się za narodowością rumuńską. Zauważalne były różnice kulturowe, językowe, wreszcie wyznaniowe nabyte w toku odmiennych warunków, w jakich przebywali podczas wędrówek. Ormianie północnobukowińscy przesiąknięci kulturą polską – byli unitami, posługiwali się na co dzień językiem polskim, podczas gdy południowobukowińscy – mołdawscy – zachowali dawne tradycje i zwyczaje wywiezione z Armenii.

⁶ Wiąże się to też z popularnością języka polskiego.

⁷ Przykładem mogą być mieszane etnicznie małżeństwa zawierane na podstawie wspólnego wyznania, do których doszło na współczesnej Bukowinie (patrz: Kłosek 2000: 180-181).

Austriacka polityka kolonizacyjna miała na celu pozyskanie sił produkcyjnych dla zagospodarowania kraju. Podporządkowane temu dążeniu było wspieranie osadników przez państwo. Odkryte na Bukowinie surowce naturalne były dostateczną podstawą przeznaczenia przez państwo na rzecz kolonizacji środków finansowych. Pod koniec XVIII wieku Bukowina stanowiła teren pokryty w przeważającej części przez puszcze. Lasy stanowiły największe bogactwo naturalne krainy. Ale odkryto tu i inne bogactwa. Doliny rzek i (nieliczne) równinne okolice pokryte były urodzajną glebą (lessową lub ilastą). W południowej części Bukowiny występują: sól, ruda żelaza, miedzi, manganu oraz źródła mineralne. Na północy – ślady ropy naftowej i węgla brunatnego (Biedrzycki 1973: 23).

Geneza i charakter Polonii bukowińskiej

Wśród migrantów różnych kategorii etnicznych była również ludność polska. W 1910 roku była to piąta co do wielkości kategoria etniczna Bukowiny (za Ukraińcami, Rumunami, Żydami i Niemcami). M. Petraru (2004: 49) wymienia trojakiemu rodzaju przyczyny migracji ludności polskiej na Bukowinę. Były to względy ekonomiczne (migracja zarobkowa, „za chlebem”), polityczne (uczestnicy ruchów powstańczych), wojskowe (imigranci na Bukowinie byli zwolnieni ze służby wojskowej trwającej 23 lata w monarchii habsburskiej). Warto podkreślić, że migracja na Bukowinę miała w głównej mierze charakter dobrowolny, innowacyjny.

Wśród migracji polskiej na Bukowinę można wymienić kilka prądów:

- 1) nurt „urzędowy”, z czasów, kiedy Bukowina stanowiła jeden organizm administracyjny z Galicją:
 - a) urzędnicy, duchowni, nauczyciele i inni pracownicy publiczni,
 - b) górnicy z Wieliczki, Bochni, Kałusza – celem założenia kopalni soli w Kaczyce na południu Bukowiny⁸;
- 2) spontaniczny nurt migracji zarobkowej – kupcy, rzemieślnicy, ziemianie, ofcjaliści i służba dworska, rolnicy, fachowcy tak zwanych wolnych zawodów, służba domowa; jechali na Bukowinę jak na ziemię obiecaną z nadzieją na polepszenie swego bytu; ziemia była tam tania – zarówno na wsi, jak i w mieście (w Czerniowcach – stolicy, a także w miasteczkach prowincjonalnych);
- 3) górale z Czadeckiego;
- 4) emigranci polityczni, wojskowi i cywilni – powstańcy; byli wśród nich konfederaci barscy, powstańcy kościuszkowscy, styczniowi, działacze konspiracyjni zbiegli z Galicji.

⁸ W 2004 roku była obchodzona 200 rocznica kopalni soli w Kaczyce. Towarzyszyła temu wydarzeniu wystawa M. Marynowskiego z Muzeum w Wieliczce.

Najliczniejszą kategorią w polskim środowisku bukowińskim byli rzemieślnicy i rolnicy. Ale o charakterze całej Polonii decydowała inteligencja i ziemianie, duchowni, nauczyciele, urzędnicy i przedstawiciele wolnych zawodów. To oni animowali polskie środowisko, wchodzili w skład bukowińskich władz administracyjnych niższego i wyższego szczebla. Dzięki ich staraniom powstały na Bukowinie organizacje i instytucje polonijne między innymi, takie jak:

- Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy w Czerniowcach, Czytelnia Polska w Czerniowcach, Dom Polski, organizacje charytatywne działające głównie na rzecz środowiska polskiego, biblioteka i czytelnie czasopism, zbiór numizmatów, instytucje zajmujące się działalnością kulturalno-oświatową (organizacja wykładów, kursów języka polskiego, historii, uroczystych obchodów rocznic) (Biedrzycki 1973: 140);
- Towarzystwo Akademików Polskich „Ognisko”, którego celem była ochrona przed wynarodowieniem młodzieży, uszlachetnianie serc (Biedrzycki 1973: 160);
- Stowarzyszenie Polityczne „Bukowińskie Koło Polskie” (Biedrzycki 1973: 166);
- „Sokół” – organizacja związana z krzewieniem kultury fizycznej;
- Koło „Towarzystwo Szkoły Ludowej” zajmujące się organizowaniem szkolnictwa i oświaty pozaszkolnej;
- niezorganizowana działalność ziemiaństwa i duchowieństwa polskiego;
- Bursy Polskie (Towarzystwo Bursy im. A. Mickiewicza);
- „Gazeta Polska”.

Największymi skupiskami Polaków były Czerniowce i Storożyniec.

Bukowina w Wielkiej Rumunii i sytuacja Polonii bukowińskiej w okresie międzywojennym

Zakończenie I wojny światowej odbiło się istotnie na sytuacji Bukowiny i życiu Polonii bukowińskiej. W 1919 roku rozpoczął się spontaniczny ruch migracyjny do Polski. Wyjeżdżali przedstawiciele różnych stanów i zawodów. Najliczniej wyjeżdżały do Polski rodziny inteligenckie, studenci i absolwenci uniwersytetu. Na Bukowinie pozostały osoby związane z miejscem przez warsztat pracy, ziemię, emeryturę itd. Razem z nimi pozostała spora liczba nauczycieli, duszpasterzy, niektórzy lekarze, aptekarze, inżynierowie itp. (Biedrzycki 1973: 194).

Spisy przedwojenne odnotowywały, że Polacy na Bukowinie przed 1914 rokiem stanowili około 5,4% ludności. Po 1918 roku wśród licznych mniejszości narodowych Wielkiej Rumunii Polacy stanowili około 0,3% (54 tys.) całego społeczeństwa (było to dziewiąte miejsce pod względem liczby wśród mniejszości w Rumunii: po Węgrach, Niemcach, Żydach, Ukraińcach, Rosjanach, Bułgarach, Cyganach, Turkach i Tatarach)

(Willlaume 2004: 118). Na Bukowinie zlokalizowane było największe skupisko Polaków w międzywojennej Rumunii.

Zachwianiu uległa struktura Polonii bukowińskiej. Według raportów polskich służb dyplomatycznych, konsularnych i wojskowych w Rumunii zbiorowość polska na Bukowinie była tworzona przez kilka kategorii społecznych. Wymienia się tu polską inteligencję w miastach (osłabiona, wykazująca częściowo obojętność wobec problemów życia narodowego), polskich rolników (pozbawionych w pierwszych latach po 1918 roku opieki kulturalnej), górali przybyłych na początku XIX wieku z okręgu czadeckiego, „Mazurów” zamieszkujących wsie niegóralskie, robotników z dawnej emigracji oraz napływowych nowych robotników, fachowców w przemyśle bukowińskim, „którzy często wyróżniali się od osiadłych bukowińskich robotników polskich większym zróżnicowaniem, radykalizacją i konkretyzacją poglądów politycznych” (Nowak K. 2001: 99). Polonia bukowińska straciła najbardziej aktywnych ludzi swego środowiska, członków elity narodowej, postaci, które dotychczas nad nią czuwały, decydowały o jego spoiwości i prestiżu⁹. Z Bukowiny wyjechało ponad 5 tys. Polaków. W ocenie polskich służb dyplomatycznych „pozostać mieli nieliczni oraz tzw. drugi garnitur działaczy” (Nowak K. 2001: 99). Polonia bukowińska jest przedstawiana jako środowisko wewnętrznie podzielone, targane kłótniami między liderami na tle personalnym i ambicjonalnym. Zaowocowało to kształtowaniem się licznych organizacji o mniej lub bardziej trwałym charakterze. Składały się na nie (Biedrzycki 1973: 199-200):

- stowarzyszenia o charakterze ogólnospołecznym, na przykład Polska Rada Narodowa, Związek Polaków w Rumunii;
- organizacje oświatowe, na przykład Polska Macierz Szkolna;
- towarzystwa kulturalno-sportowe, na przykład „Sokół”, „Gwiazda”, „Ognisko”, „Lutnia”, KS „Polonia”, Towarzystwo Przyjaciół Polski;
- stowarzyszenia wojskowe – Związek Legionistów Polskich;
- organizacje młodzieżowe z centralą w Bukareszcie i oddziałami bukowińskimi (pismo „Młodzież”);
- spółdzielnie produkcyjne i handlowo-konsumpcyjne.

Ogółem w okresie międzywojennym działało na Bukowinie ponad 30 polskich organizacji. Do najaktywniejszych, w opinii polskich służb państwowych na Bukowinie, zaliczały się: Towarzystwo Biblioteki Polskiej i Czytelni Polskiej Domu Polskiego, Polska Rada Narodowa, Polska Macierz Szkolna, Koło Polskie, Polski Związek Szkolny, Stowarzyszenie Akademików Polskich „Ognisko”, „Lechia”, Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”, Stowarzyszenie Rękodzielników Polskich,

⁹ Założyli oni stowarzyszenia w Warszawie: Związek Polaków z Bukowiny i Klub Byłych Członków „Ogniska” (Biedrzycki 1973).

Komitet Wychowania Fizycznego, Związek Byłych Legionistów (przemianowany na Związek Byłych Ochotników WP) (Nowak K. 2001: 100-101).

Bukowina utraciła autonomię (a tym samym Sejm i Wydział Krajowy), którą miała za czasów austro-węgierskich. Tym samym Polonia została pozbawiona swej reprezentacji parlamentarnej (Biedrzycki 1973: 195). Polacy mogli jednak wybierać swego kandydata do Rady Miejskiej w Czerniowcach. Przez pewien czas mieli też swoje miejsce w senacie (miejsce z nominacji królewskiej).

Badacze wskazują na rumuńskie – państwowe praktyki wynaradawiania. Akcja rumunizacyjna była skierowana w stronę wszystkich nierumuńskich narodowości pozostałych na terenie państwa. Miała ona na celu scalenie państwa. Język rumuński stał się językiem urzędowym (powołano komisję egzaminacyjną do sprawdzania kompetencji językowych urzędników, nauczycieli itd.). Oficjalne nazwy miejscowości przybrały postać rumuńskojęzyczną. Wszelkie urzędy, biura, instytucje i przedsiębiorstwa (gospodarcze, publiczne i prywatne) zobowiązane były do zatrudniania minimum 80% sił pracowników narodowości rumuńskiej. Najistotniejszym jednak czynnikiem wynaradawiającym były zarządzenia dotyczące rumunizacji szkolnictwa (zarówno publicznego, jak i prywatnego). Zamknięte zostały wszystkie 24 polskie szkoły powszechne (Nowak K. 2001: 99). W 1925 roku po ukazaniu się ustawy o szkolnictwie prywatnym Polonia powołała do życia Polską Macierz Szkolną (w miejsce przedwojennego Towarzystwa Szkoły Ludowej, które zostało rozwiązane po 1918 roku). Była to instytucja finansująca organizujące się prywatne szkoły polskie (pieniądze z datków oraz z Polski). W latach 1925-1931 Macierz założyła i prowadziła 11 szkół powszechnych (Biedrzycki 1973).

W drugiej połowie lat 30. pojawiła się akcja słowakizacyjna/czechizacyjna prowadzona przez nauczycieli z Republiki Czecho-Słowackiej wśród tak zwanych górali czadeckich (we wsiach Pojana Mikuli, Nowy Sołonec i Plesza). Została ona powstrzymana dzięki zaangażowaniu przedstawiciela polskiej nauki (M. Gotkiewicza) oraz zainteresowaniu Bukowiną turystów z Polski (Nowak K. 2000).

Polskie służby na Bukowinie zauważały utrzymującą się tendencję spadku znaczenia bukowińskich Polaków i języka polskiego w życiu społecznym Bukowińczyków. Przesłał on być już „językiem sfer towarzyskich” w Czerniowcach (Nowak K. 2001: 101).

Warto nadmienić, że Bukowina międzywojenna stała się jednym z najlepiej uprzemysłowionych rejonów Rumunii. W szybkim uprzemysłowieniu regionu po 1918 roku brali udział Polacy (zarówno z Bukowiny, jak i z Polski), wyraźnie się zaznaczył w tym procesie również kapitał polski (Nowak K. 2001: 89-92). W 1921 roku został zawarty sojusz polsko-rumuński, który był odnawiany co pięć lat. Dla Polski Bukowina stanowiła ważny teren strategiczny – tranzyt z całą Rumunią i dalej – z Europą

Zachodnią. W Czerniowcach działał polski konsulat. W ocenie historyka Michała Kellera Rumunia nie doceniała jednak roli Polonii rumuńskiej, mogącej istotnie wpłynąć na wzajemne zbliżenie się Polaków i Rumunów (Keller 2001: 137).

Docierające na Bukowinę w okresie międzywojennym zewnętrzne idee nie wpływały w sposób istotny na życie społeczne mieszkańców. Jak konkluduje Krzysztof Nowak: „Można więc powiedzieć, że międzywojenna Bukowina [...] nadal w pewnym stopniu żyła własnym, starym życiem” (Nowak K. 2001: 104).

Polonię bukowińską kojarzy się w Polsce najczęściej z Wrześniem 1939, kiedy tereny te stały się pierwszym przystankiem w Rumunii dla uchodzącej z Polski ludności cywilnej, wojska i władz państwowych. Po 17 września władze Rumunii wyraziły zgodę na przejście przez swoje terytorium jednostek wojskowych, pojedynczych żołnierzy polskich, urzędników państwowych i cywilnych uchodźców (100 tys. uchodźców, z czego 60 tys. wojskowych) (Constantin 2000: 76). W dniu 18 września Czerniowce stały się jednodniową stolicą Polski, kiedy zatrzymał się tu w trakcie ewakuacji rząd polski. Pomoc przekraczającej granicę ludności miała częściowo charakter oficjalny (organizowały ją władze rumuńskie), a częściowo nieoficjalny (świadczyły ją osoby prywatne) (Cărintu 2000: 70-87). Duży udział w tych działaniach mieli Polacy bukowińscy.

W czasie II wojny światowej teren Bukowiny stał się również obszarem licznych walk, przechodzącego frontu i zmieniającej się władzy (od czerwca 1940 roku do czerwca 1941 roku pod okupacją sowiecką, od 1941 do 1944 roku rządy rumuńskie, wiosna 1944 roku – powrót Sowieców). Związane z tymi wydarzeniami były losy wszystkich Bukowińczyków – niezależnie od ich przynależności narodowej.

W kontekście wydarzeń wojennych rozwijała się również polska działalność konspiracyjna (Dubicki 2002b: 113-130). Wielu Polaków z Bukowiny zaciągnęło się do wojska polskiego (K. Dach szacuje, że było to ponad 2 tys. osób – 2002: 110). Wielu mężczyzn powołano do służby w wojsku rumuńskim oraz w Armii Radzieckiej. Z wojną wiążą się ruchy ludności – wraz ze zmieniającą się sytuacją, poszczególne osoby i grupy osób przemieszczały się, szukając schronienia; w czasie okupacji sowieckiej dochodziło do wywożenia ludności polskiej na Wschód.

2.2. BUKOWINA I POLACY NA BUKOWINIE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

W 1945 roku na terenach przedwojennej Rumunii (w tym Bukowiny) przebywały trzy kategorie ludności polskiej:

- mieszkający od pokoleń potomkowie migrantów z czasów Austro-Węgier (posiadający obywatelstwo rumuńskie),

- górnicy i pracownicy przemysłowi, którzy wyemigrowali do Rumunii w okresie międzywojennym (głównie w Lupeni – poza Bukowiną),
- uciekinierzy wojenni (obywatele polski).

Zakończenie II wojny światowej przyniosło Bukowinie i jej mieszkańcom wiele zmian. Przede wszystkim Bukowina została podzielona na dwie części; część południowa pozostała w granicach Rumunii, część północna została zaś włączona w granice Związku Radzieckiego. Nowa przynależność państwowa i nowe rozwiązania ustrojowe niosły za sobą całkowitą zmianę sytuacji mieszkańców krainy. Zmiany na poziomie makrostrukturalnym zaznaczały się we wszystkich płaszczyznach życia regionu (politycznej, ekonomicznej, kulturalnej, religijnej itd.). Wiązały się z nimi wielkie przesiedlenia ludności, które objęły wszystkie kategorie etniczne zamieszkujące Bukowinę. Miały one zarówno charakter migracji dobrowolnej, jak i przymusowej. W wyniku ruchów migracyjnych Polonia bukowińska przybrała formę reliktową. Sytuację mieszkańców powojennej Bukowiny charakteryzowały również trudności bytowe. Wynikały one ze zniszczeń wojennych; przyczynił się do nich również nieurodzaj, o jakim wspominają migranci z Bukowiny mieszkający dziś w Polsce.

W części północnej Bukowiny (obwód czerniowiecki Ukrainiejskiej Republiki Radzieckiej) władze radzieckie rozwiązały wszystkie polskie organizacje społeczno-polityczne i kulturalno-oświatowe. Własność polonijnych organizacji (budynki, majątek ruchomy, taki jak księgozbiory, materiały archiwalne itd.) została skonfiskowana przez państwo. Zamknięta została też większość kościołów. Władysław Strutyński, opisując środowisko polskie na północnej Bukowinie, zauważa:

Te wszystkie czynniki [polityczne, ekonomiczne, prawne i religijne] negatywnie wpływały na stan rozwoju kultury, zachowanie tradycji narodowych w środowisku Niemców, Żydów, Polaków, jak i Ukraińców i Rumunów – rdzennych obywateli Bukowiny. Taki stan rzeczy nie sprzyjał duchowemu rozwojowi całej bukowińskiej wspólnoty. Stopniowo zanikała wielojęzyczność w obcowaniu pomiędzy ludźmi w życiu codziennym (Strutyński 2001: 141).

Pierwsze zmiany przysły po „pieriestrojce”; szczególne znaczenie dla sytuacji społeczno-kulturowej miało uzyskanie przez Ukrainę niepodległości (24 sierpnia 1991). Życie społeczne w zbiorowościach etnicznych zamieszkujących Bukowinę zaczęło się stopniowo odradzać. Powstały towarzystwa kulturalne ukraińskie, rumuńskie, niemieckie, polskie, żydowskie, rosyjskie, cygańskie. 24 grudnia 1989 roku rozpoczęło działalność Obwodowe Towarzystwo Kultury Polskiej im. Adama Mickiewicza z siedzibą główną w Czerniowcach. Utworzono oddziały towarzystwa w Storożyńcu, w Pance, Piotrowcach Dolnych i Starej Hucie. W 2001 roku zawiązały się oddziały w Kocmaniu i Łaszkówce. Przy Towarzystwie im. A. Mickiewicza powstały również polonijne instytucje kulturalne: w 1991 roku rozpoczęła działalność chór „Lutnia” oraz

zespół taneczny „Polonez” w Czerniowcach; w 1998 roku w Czerniowcach powstał zespół „Echo Prutu” oraz zespół dziecięcy „Kwiaty Bukowiny”; w 1999 roku – młodzieżowe kółko „Ognisko” oraz kółko lekarskie. W środowisku wiejskim działają polonijne zespoły folklorystyczne: „Wianeczek” w Piotrowcach Dolnych, „Dolina Seretu” w Terebleczu, „Dolinianka” w Starej Hucie.

Rozpoczęto naukę języka polskiego. Jak podaje H. Krasowska (2002: 28), zajęcia są prowadzone przy Gimnazjum w Czerniowcach, Pance, Piotrowcach Dolnych i Starej Hucie. W innych miejscowościach nauka prowadzona jest na plebanii przez księży (np. w Storożyńcu). W Czerniowcach lektorat z języka polskiego prowadzony jest na wydziałach filologicznym i historycznym Uniwersytetu Czerniowieckiego.

W 1993 roku Towarzystwu zwrócono część przedwojennego Domu Polskiego w Czerniowcach. Istnieją również Domy Polskie w innych mniejszych miejscowościach. Zostały one wyremontowane i wyposażone (dzięki pomocy finansowej i rzeczowej Polski i polskich organizacji pozarządowych). Budynki te służą różnym formom działalności środowiska polonijnego – jest to miejsce celebracji uroczystości, posiedzeń, nauki języka polskiego, spotkań religijnych, zabaw itd.

Na terenie obwodu czerniowieckiego mieszkają przedstawiciele 69 grup etnicznych. Zgodnie ze spisem z 1989 roku najwyższy odsetek stanowią Ukraińcy (70,8%), następnie Rumuni (10,7%), Mołdawianie (9%), Rosjanie (6,7%), Żydzi (1,7%), Polacy (0,5%) (Kruhaśzow 1999: 262).

W 1948 roku Ambasada RP w Rumunii wyodrębniła w powojennej Polonii na terenie Bukowiny południowej następujące kategorie: społeczności wiejskie czysto polskie, mieszkańcy wsi (osad) mieszanych oraz mieszkańcy miasteczek. Dwie ostatnie spośród wymienionych kategorii uznano za ludność „w dużym stopniu wynarodowioną i interesującą się już życiem rumuńskim” (Dubicki 2000: 113), co miało się objawiać na przykład brakiem czystości języka polskiego. Przyczyn asymilacji upatrywano w powiązaniach Polaków ze środowiskiem rumuńskim. Zależności te wynikały ze styczności zachodzących w codziennym życiu lokalnym oraz stanowiły konsekwencję wspólnych dla mieszkańców społeczności lokalnej interesów.

Trwanie przy polskości (postawa wobec polskości) polegało w dużej mierze na trwaniu przy symbolach i kulcie religijnym. Najbardziej zwarte grupy Polaków stanowiły wsie bukowińskie: Bułaj, Plesza, Pojana Mikuli i Nowy Sołonec. O Nowym Sołonce, gdzie pozostawało nadal około 400 Polaków (w tym 100 dzieci), napisano w kontekście zachowania polskości: „Wydaje się im, że w swojej zwartej grupie też mają Polskę i niekoniecznie muszą jej szukać na Dolnym Śląsku” (Dubicki 2000: 112).

Sytuacja na Bukowinie południowej do grudnia 1989 roku przedstawiała się podobnie do sytuacji w północnej części krainy – na Ukrainie. Wprawdzie w lipcu

1946 roku w Bukareszcie została odtworzona przedwojenna organizacja Dom Polski pod nową nazwą Dom Polski w Rumunii. W połowie 1947 roku do organizacji należało ponad 5 tys. osób skupionych w 19 oddziałach terenowych (w następnym roku 23 oddziały). W pierwszych latach powojennych w Domach Polskich działały biblioteki, organizowane były kursy języka polskiego oraz różnego typu imprezy (Dubicki 2000: 106-113).

Jednak polityka państwa rumuńskiego względem mniejszości narodowych powodowała zanikanie działalności organizacji Polaków. W 1953 roku Domy Polskie jako budynki zostały znacjonalizowane i przestały istnieć w swej pierwotnej formie. Działalności zaprzestały Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnia Polska w Suczawie.

Dopiero po przemianach w latach 90. Polonia znów zaczęła się organizować. Odradzać się zaczęły dawne stowarzyszenia. W marcu 1990 roku w Bukareszcie powstał pod nazwą „Dom Polski” Związek Polaków w Rumunii; w 1992 roku jego siedziba została przeniesiona na Bukowinę. Mieści się ona w Suczawie w dawnym budynku Domu Polskiego, który staraniem Związku w 1996 roku stał się znów własnością mniejszości polskiej. Ulokowana jest w nim również siedziba Stowarzyszenia Polaków w Suczawie powstałego w maju 1990 roku, stanowiącego kontynuację Czytelnii Polskiej. Domy Polskie istnieją również w innych miejscowościach bukowińskich, będących skupiskami ludności polskiej (Pojana Mikuli, Nowy Sołonec, Paltinosa, Siret, Kaczyka, Wikszany). Zostały one wybudowane w ostatnich latach lub zakupione.

Związek skupia i koordynuje 15 Stowarzyszeń Polskich, w tym 11 na Bukowinie. Działają przy nim polskie zespoły folklorystyczne: „Sołonzanka” z Nowego Sołoncea i „Mała Pojana” z Pojany Mikuli. Są to zespoły, których członkowie rekrutują się z górskich wiosek zamieszkiwanych przez potomków XIX-wiecznych migrantów z okręgu czadeckiego. W ostatnim czasie powstał zespół „Kwiaty Bukowca” w Paltinosie. Od 2002 roku istnieje organizacja sportowa Polonijno-Szkolny Klub Olimpijczyka „Bukowina”.

Działalność organizacji skupia się na integracji Polaków w Rumunii, zachowaniu wśród nich polskiej tożsamości narodowej, kontaktu z Macierzą i ożywieniu społeczno-kulturalnym środowiska. Istotną formą aktywności stowarzyszenia jest propagowanie polskości, wspieranie i umożliwianie kontaktu z językiem polskim. Organizuje ono naukę języka polskiego w miejscowościach, gdzie mieszka ludność polska. Związek inicjuje lub koordynuje projekty edukacyjne skierowane do środowiska polonijnego.

Organizacje te stają się również partnerem dla innych instytucji – polskich i polonijnych (np. wiele działań Związku było przeprowadzonych we współpracy ze

Wspólnotą Polską oraz Fundacją Semper Polonia; w 2002 roku w Suczawie odbyło się spotkanie regionalne przedstawicieli organizacji polonijnych krajów Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej pod hasłem „Możliwości integracji i współdziałania mimo dzielących różnic i granic”).

Od 1998 roku w Suczawie odbywają się coroczne Dni Polskie mające na celu prezentację kultury polskiej i promocję Polski i Polonii rumuńskiej. Imprezie tej towarzyszą zawsze konferencje popularnonaukowe o zasięgu międzynarodowym. Referaty przedstawiane w czasie obrad są następnie wydawane w formie książkowej.

Źródłem informacji o wydarzeniach odbywających się w środowisku polonijnym w Rumunii jest pismo Związku Polaków w Rumunii „Polonus” (szczególnie patrz: „Polonus” – wydanie specjalne 2003 i „Polonus” 2005, nr 9 (125) – wydanie poświęcone w części 15-leciu Związku Polaków w Rumunii). Jest to miesięcznik o nakładzie 1 tys. egzemplarzy ukazujący się od 1991 roku (od 1995 roku redakcja w Suczawie). Od 1995 roku ukazuje się pismo dla dzieci „Mały Polonus” (Jakimowska 2002: 195-197).

Według spisu powszechnego z 1992 roku w Rumunii mieszkało 4243 Polaków (w skali kraju 0,2%); spis przeprowadzony w 2002 roku wykazał 3671 osób deklarujących się jako Polacy. Stanisława Jakimowska i Elżbieta Wieruszewska piszą na ten temat: „Dane, jakimi dysponuje Związek Polaków, pozwalają jednak przypuszczać, że liczba ta może być nawet dwukrotnie wyższa” (Jakimowska, Wieruszewska 2005: 6). Polacy stanowią w Rumunii jedną z 18 mniejszości narodowych i jako taka od 1990 roku mają swego przedstawiciela w sejmie. Związek Polaków w Rumunii jest członkiem Rady Mniejszości Narodowych będącej organem konsultacyjnym rządu (Wieruszewska-Calistru 2010: 42). Działalność statutowa Związku jest finansowana przez budżet państwa.

Organizacje polonijne na Ukrainie i w Rumunii utrzymują stały kontakt z Polską – polskimi instytucjami państwowymi oraz organizacjami pozarządowymi w Polsce. Wspólnie organizują niektóre przedsięwzięcia (np. w koncertach biorą udział zarówno zespoły bukowińskie, jak i polskie, w konferencjach uczestniczą badacze i działacze z Polski). Strona polska wspomaga Polaków na Bukowinie przede wszystkim w podtrzymywaniu ducha narodowego (działania dotyczące nauki języka polskiego i historii, studia w Polsce itd.), w pewnym stopniu dostarczając też pomocy materialnej.

2.3. REGIONALIZM BUKOWIŃSKI I KULTUROWE ASPEKTY ŻYCIA POLAKÓW NA BUKOWINIE

Historia Bukowiny rozumianej jako pewna całość (region) rozpoczyna się właściwie dopiero w 1775 roku. Tereny te nie stanowiły wcześniej jakiegś odrębnej jednostki

terytorialnej, dopiero pod koniec XVIII wieku pierwotne określenie lasów bukowych awansowało do nazwy krainy geopolitycznej. Brak wewnętrznej homogeniczności kulturowej i narodowej powoduje, że region ten (szczególnie w habsburskim okresie swej historii) jest trudny do jasnego scharakteryzowania według standardowych koncepcji etnograficznej regionalizacji. Literatura przedmiotu dowodzi jednak, że wykształcił się tam pewien rodzaj więzi społecznej, mający swoje odbicie w sferze zachowań kulturowych. Jak pisze Kazimierz Feleszko:

Intensywnie pielęgnowana więź lokalna awansowała [...] Bukowinę w świadomości wielu jej mieszkańców do rangi ojczyzny ideologicznej. Wspólne odniesienie do wartości składające się na własne dziedzictwo kulturowe jako czynnik określający m.in. świadomość przynależności do jednego narodu (por. Ziemiński 1995: 165-175) oraz [...] gotowość do akceptacji wspólnego losu, pozwalałoby nawet w pewnym okresie określać społeczeństwo Bukowiny nie tylko jako wspólnotę terytorialną, lecz jako społeczność scementowaną ideami jeszcze wyższego rzędu (Feleszko 2002, t. 1: 148).

Autor zauważa również, że na Bukowinie ukształtowała się swoista wspólnota językowa i wspólnota komunikatywna. Zaobserwować można na Bukowinie zjawisko interferencji językowej polegające na odstępstwie od normy danego języka w wyniku posługiwania się więcej niż jednym językiem (Feleszko 2002, t. 1: 140-141). K. Feleszko mówi o bukowinizacji, określając w ten sposób proces wytwarzania się zasobu słownictwa ogólnobukowińskiego, wspólnego dla wszystkich języków regionu (Feleszko 1992: 70).

Na procesy te nakładały się inne zjawiska związane z programami społeczno-politycznymi kształtowanymi w środowisku elit bukowińskich. Emil Turczyński pisze, że autorem „doctrina bucovinista” (tj. „bukowinizmu”) był biskup Hackman, który występował z żądaniami polityczno-kulturalnymi zarówno Ukraińców, jak i Rumunów, pragnąc ocalić w ten sposób istniejącą zgodę. Teza „niezmaconej zgody” dotyczy stanu rzeczywistego z około 1845 roku oraz wyraża się programem polityczno-kulturalnym elit bukowińskich (m.in. wystąpienie z wnioskiem za oddzieleniem Bukowiny od Galicji i utworzeniem samodzielnego państwa koronnego – odbyło się to w 1848 roku) (Turczyński 1999: 21).

Cytowany już K. Feleszko wspomina o XIX-wiecznej ideologii „bukowinizmu”, która w świetle oddolnych procesów społecznych zachodzących na Bukowinie w XIX stuleciu „przestawała [...] być jedynie konstruktem myślowym i stawała się realną własnością powszechną” (Feleszko 1999b: 4). Autor zwraca uwagę na synergizm działań politycznych i procesów społecznych: „dalekowzroczna oficjalna polityka narodowościowa władz optymalizowała oddolnie postępującą akulturację poszczególnych grup etnicznych w ramach wspólnot sąsiedzkich, lokalnych i wreszcie w skali krajowej” (Feleszko 1999b: 4). Jednym z największych wytworów „bukowinizmu” był *homo*

bucovinensis – „człowiek otwarty na wszelkie otaczające go kultury oraz czynnie w nich uczestniczący” (Feleszko 1999b: 4-5). Bukowinę i jej Ducha tak charakteryzuje jedna z powojennych migrantek na Ziemię Zachodnie – poetka, Polka ormiańskiego pochodzenia – Anna Danilewicz:

Teren był zamieszkały przez różne narodowości i różne religie – żyjące w tolerancji, o której wcale nie wiedzieli. Uważali, że skoro sąsiad rozmawia innym językiem i wyznaje inną wiarę, to widocznie tak ma być i jest to całkiem normalne. Nikt nie stawiał się wyżej, bo wyżej był Bóg. A skoro stworzył taką różnorodność, nie było potrzeby uczyć tolerancji (Danilewicz za: Feleszko 1999b: 6).

[Antytezą *homo bucovinensis* według K. Feleszki był *homo sovieticus*, którego cechował duchowy uniformizm (w przeciwieństwie do bogactwa ducha Bukowiny); *homo sovieticus* wyparł w połowie XX wieku *homo bucovinensis* z jego górskiej ojczyzny (Feleszko 1999b: 6)].

Na regionalizm bukowiński wpłynęło kilka czynników. Składały się nań:

- 1) żywotność wzorców kulturowych językowej wspólnoty romańsko-słowiańskiej formującej się w tym rejonie Karpat od X-XI wieku; wzorce te przejmowane były przez grupy allochtoniczne jeszcze kilka wieków później;
- 2) unifikująca rola kultury miejskiej (głównie wpływ Czerniowców, który promieniował na cały kraj);
- 3) polityka narodowościowa Austro-Węgier (m.in. tzw. Ugoda Bukowińska) i ideologiczny regionalizm lansowany przez elity bukowińskie; na przyjmowanie się tych idei wśród całej zbiorowości bukowińskiej wpływ miały stosunkowo dobre warunki życia (względny dobrobyt, stabilizacja wewnętrzna wywołana m.in. przez długo utrzymującą się indyferencję narodową mas chłopskich) (Feleszko 2002, t. 1: 146-147).

Z idei wiązanych z Bukowiną oraz nadawanego jej charakteru (jedność w różnorodności) wynikają metaforyczne określenia tej krainy i jej mieszkańców: Szwajcaria Wschodu, Europa w miniaturze, rodzina narodów. Wyrażają one zmitologizowaną postać Bukowiny. Warto podkreślić ich emocjonalny, postulatowo-estetyczny wymiar, nawiązanie do pragnień, by Europę charakteryzowały wartości cechujące dawną Bukowinę, takie jak stabilizacja i współżycie różnych grup na zasadach wzajemnego szacunku i zrozumienia, odwoływanie się do wartości uniwersalnych (Feleszko 1999a: 49).

Kultura Polaków na Bukowinie sąsiadowała z innymi wzorami, funkcjonując w warunkach ciągłego wpływu pogranicza, w obrębie którego zachodziły procesy transkultuacji (Kłosek 2003). Odnotowano wiele zapożyczeń kulturowych, które są wynikiem tego długotrwałego kontaktu. Jako przykład może posłużyć folklor taneczny górali czadeckich: oprócz rodzimych dla tej zbiorowości tańców, takich jak śląski

grożony, ciapkany, polka glazir, istnieje taniec pasterski cioban, syrba wykazujące powiązania z kręgiem kultury bałkańskiej, czy hopak, zwany też kozakiem o proveniencji rusińskiej (patrz: Aneks dokument nr 21 – dalej: dok. nr 21). Pewne elementy zostały zasymilowane, włączone do kultury swojskiej, inne były praktykowane ze świadomością ich przynależności do innego obszaru kulturowego. Egzemplifikacją są tradycje bożonarodzeniowe i wielkanocne: w kulturze ludności polskiej pojawił się rumuński obyczaj chodzenia z buchajem¹⁰ w dniu św. Szczepana (26 grudnia), zwyczaj zdobienia pisanek wzorami geometrycznymi (Kłosek 1992: 36). Wśród Polaków na Bukowinie znane były i śpiewane piosenki rumuńskie, ukraińskie. Podkreśla się, że muzycanci weselni musieli znać zarówno repertuar polski, jak i rumuński, i rusiński (mężczyzna lat 63 – dalej: M 63).

Zauważa się też liczne zapożyczenia językowe i włączenie do słownika gwarowego obcych wyrażen (Parecka 1992: 63-66). Charakterystyczna dla mieszkańców Bukowiny (w tym ludności polskiej) była wielojęzyczność, umiejętność posługiwania się wieloma kodami językowymi, przeskakiwanie z jednego na drugi, w zależności od kontekstu. Znamienny jest przykład przytoczony przez K. Feleszkę: na ulicy w Czerniowcach, przy której mieszkała jego rodzina, dorośli porozumiewali się po niemiecku (był to język oficjalny z okresu ich dzieciństwa – to jest z czasów, kiedy Bukowina znajdowała się w państwie Habsburgów), w rozmowach z bliskimi sąsiadami posługiwano się ukraińskim, z kolei dzieci (urodzone i dorastające już po I wojnie światowej – czyli w państwie rumuńskim) w czasie wspólnych zabaw używały języka rumuńskiego. Językiem polskim – jak pisze K. Feleszko – posługiwano się podczas rozmów w domu, był to język modlitw, spraw codziennych i intymnych (Feleszko 1992: 69-70). Autor zauważa również identyfikację mieszkańców Bukowiny nie tylko z lokalnym, bukowińskim wariantem swego języka prymarnego, ale również więz z miejscowymi odmianami innych języków (Feleszko 2002, t. 1: 147). Analizując język Polaków na Bukowinie, Feleszko stwierdził, że różnorodna pod względem językowym, kulturowym, religijnym i etnicznym ludność bukowińska stanowiła wspólnotę komunikatywną¹¹ (Feleszko 1992: 69). [Elementy te i wiedza o nich, świadomość ich pochodzenia przetrwały do czasów współczesnych, co ma swoje odbicie w wypowiedziach respondentów].

¹⁰ Buchaj (burczybas) to rodzaj instrumentu muzycznego; jest to beczka pokryta skórą z zainstalowanymi sznurkami – pociągając za nie, wydobywa się charakterystyczny odgłos (por. Pokrzyńska 2005).

¹¹ Wspólnota komunikatywna powstaje w sytuacji kontaktu słownego co najmniej dwóch osób; w celu nawiązania interakcji muszą one dysponować wspólnym, dostępnym dla uczestników tej sytuacji, środkiem porozumiewania się. Jednym z celów takiej wspólnoty jest usuwanie różnic, które mogłyby utrudniać komunikację językową (Feleszko 1992: 69).

Teren Bukowiny był (i jest) obszarem, na którym zachodzą procesy transkultury, co związane jest z prymatem więzi nawykowej (Kłosek 2005). W życiu religijnym ważniejsze od przynależności narodowej okazywało się niekiedy sąsiedztwo i stosunki społeczne w miejscu zamieszkania i pracy; to zjawisko również znajduje swój wyraz w wypowiedziach rozmówców kreślących obraz Bukowiny – wielu z migrantów z Bukowiny – rzymskich katolików – trzymany było do chrztu przez rodziców chrzestnych należących do Kościoła prawosławnego.

W wypowiedziach wielu badaczy pojawia się motyw kultury bukowińskiej jako pewnej całości, odrębnej jakości, fenomenu kulturowego. Przyczyn syntezy kultury bukowińskiej upatruje się w warunkach politycznych, wielonarodowościowym składzie ludności kraju, liberalizmie konstytucji habsburskiej po 1848 roku, utrzymującej się wieloletniej względnej stabilności społeczno-gospodarczej. Zwraca się również uwagę na predyspozycje etnopsychologiczne mieszkańców Bukowiny, cechującą ich otwartość, kosmopolityzm, tendencje integracyjne (przeważające nad izolacjonizmem w zbiorowościach etnicznych) wpływające pozytywnie na stan harmonii Bukowiny. Podkreśla się integracyjną funkcję języka niemieckiego (Рихло 2000; Turczyński 1999: 20-21; por. Nowak K. 2001: 104).

Mieszkańców Bukowiny cechował szeroki zakres kompetencji kulturowej i językowej, można powiedzieć, że ich wiedza i umiejętności „wychodziły” poza kulturę własnej grupy, dając możliwość interakcji o transgranicznym charakterze (Pokrzyńska 2001). Tak ukształtowani ludzie, doświadczywszy wcześniej wydarzeń wojennych, przybyli po II wojnie światowej na tereny Polski zachodniej.

3. MIGRACJA POLAKÓW Z BUKOWINY I KSZTAŁTOWANIE SIĘ ŻYCIA SPOŁECZNEGO W ZACHODNIEJ POLSCE



3.1. MIGRACJA JAKO PRZEDMIOT ANALIZY

Migracja stanowi terytorialne przemieszczenie się jednostek lub grup ludzkich. Analiza migracji prowadzona z perspektywy socjologicznej skupia się na społecznych aspektach przemieszczeń. Migracja jest zwykle wynikiem decyzji podjętej przez jednostkę lub grupę na podstawie systemu wartości i dokonanej oceny sytuacji. Konsekwencją migracji są: zmiana sposobu życia, wzorów zachowania, symbolicznego modelu świata i tożsamości oraz procesy społeczno-kulturowe, takie jak adaptacja, integracja, akulturacja, asymilacja, wielokulturowość. Migracja jest często związana ze zmianą miejsca w strukturze społecznej (Kubiak, Slany 1999: 246). Określając charakter migracji, bierze się najczęściej pod uwagę takie jej aspekty, jak: zakres wolności decyzji migracyjnych, sposób przygotowania do migracji, jej przyczyny, status prawny migranta, liczbę osób wspólnie migrujących, czas trwania migracji, terytorium docelowe, charakter jednostki osiedleńczej (Kubiak, Slany 1999: 247).

Migracja jest jednym z rodzajów zmiany społecznej. Jedną z koncepcji jej analizy jest odwołanie się do modelu *rites de passage* Arnolda van Gennepa. Obrzęd przejścia według tego autora ma budowę trójfazową; składają się nań ryty separacji (kiedy jednostka wykluczana jest ze struktury społecznej, przestaje zajmować dotychczasową pozycję), faza liminalna (kiedy jednostka funkcjonuje poza wszelkimi strukturami społecznymi – w sferze *sacrum*) i ryty agregacji (następuje tu ponowne przyłączanie do struktury, z przyjmowaniem nowej pozycji i roli z niej wynikającej). Zwykle łączy się z nimi obecność pierwiastka sakralnego. Koncepcja rytów przejścia najczęściej stosowana jest do opisu obrzędów występujących w społecznościach pierwotnych (Buchowski, Burszta 1992: 47-68). Analogia, jaka zachodzi między migracją i obrzędem przejścia, polega na tym, że i w jednym, i w drugim przypadku zachodzi zmiana w strukturze społecznej. Zdzisław Mach (1998) zauważa, że migracja również ma

charakter trójfazowy (co nie znaczy jednak, że należy migrację utożsamiać z rytmem przejścia). Proponuje, by fazę separacji w procesie migracji rozumieć jako opuszczanie społeczeństwa przez migrantów, oddzielenie ich od starych norm i symboli, pozostawienie (oddzielenie się psychiczne bądź symboliczne) znanych sobie form życia społecznego i organizacji społecznej. Faza separacji zawiera w sobie czynniki, które wpływają na migrację – jej podjęcie oraz jej efekt końcowy. Od tego, czy migracja ma charakter dobrowolny czy przymusowy, czy jest innowacyjna (migracja „za chlebem”), czy konserwatywna (migracja dla zachowania dawnego ładu społeczno-kulturowego), zależą późniejsze procesy odbudowywania swego życia w nowym miejscu.

Faza liminalna rozpoczyna się wówczas, kiedy grupa lub poszczególni jej członkowie zaczynają myśleć o migracji i pojawiają się pierwsze oznaki dezintegracji społecznej. Kulminacyjny moment przypada na chwilę urzeczywistnienia się fizycznego oddzielenia migrantów od starego miejsca zamieszkania. Faza liminalna jest przejściową fazą graniczną, w czasie której struktura społeczna ulega rozpadowi, zakwestionowane zostają normy i wartości, wzory interakcji, które wcześniej regulowały życie kolektywne. Społeczność traci poczucie bezpieczeństwa i swojskości, które były skutkiem funkcjonowania według znanych zasad i na znanym terytorium. Całość świata społecznego ulega dezintegracji, ludzie trwają jakby w zawieszeniu, pozostając w sytuacji tymczasowej (Mach 1998: 23-29).

Faza liminalna nie kończy się w jednym momencie. Przejście w następną fazę agregacji jest zależne od procesów integracji społecznej, co nie zawsze udaje się wszystkim migrantom i przez co mogą trwać aż do śmierci w poczuciu tymczasowości, zawieszenia, wyobcowania. Etap agregacji to czas „zapuszczania korzeni”, wrastania w nowe środowisko, czas wykształcania się nowych struktur i nowej tożsamości społecznej. Autorzy podkreślają, że w procesie wrastania w nowe otoczenie społeczno-kulturowe jednym z głównych kryteriów są relacje między migrantami a grupą zasiedziałą. Dla prawidłowego przebiegu tych procesów podstawowe znaczenie ma dobrowolny charakter migracji, względna niezależność w działaniach migrantów, swoboda podejmowania interakcji z innymi grupami zastanymi w nowym miejscu. Jak podkreśla Z. Mach, wiele zależy też od równowagi w sferze relacji władzy – agregacja jest utrudniona, a czasem wręcz niemożliwa, jeśli migranci nie mają żadnego wpływu i dostępu do władzy. Dzieje się tak w sytuacji, gdy grupa zasiedziała nie dopuszcza obcych. Sytuacja taka zachodzi również w warunkach rządów autorytarnych, kiedy procesy atomizacji i dezintegracji zamiast ustępować, rozwijają się i grupa migrująca się rozpada (Mach 1998: 36). Taka makrostruktura jest środowiskiem uniemożliwiającym ukształtowanie się więzi na poziomie lokalnym; towarzyszy temu brak względnej autonomii (samorządności) struktur pośrednich lokalnych i regionalnych, które

zamiast być układami społeczno-kulturowymi, pozostają jedynie administracyjnymi agendami centrali (Starosta 1995: 113-120).

3.2. REPATRIACJA I REEMIGRACJA WEDŁUG BADAŃ HISTORYCZNYCH

Historyczny aspekt zmiany społecznej mówi o wzajemnym warunkowaniu się struktury i morfogenezy (Sztompka 2005: 204-208). W związku z tym należy uwzględnić nie tylko wyjściową postać układu społecznego. Zmiana społeczna ma charakter historyczny – dzieje się w określonym czasie. Wynika z tego potrzeba dotarcia do stanów poprzedzających procesy zachodzące w trakcie badań. Doświadczenie i interpretacja przeszłości przez podmioty zmiany społecznej warunkują ich (podmiotów) sposób rozumienia dokonujących się obecnie przemian. Wynika z tego potrzeba rekonstrukcji obrazu stanów wcześniejszych. W świetle przyjętej problematyki badawczej (rozwój bukowińskiej wspólnoty regionalnej w Polsce) istotna jest rekonstrukcja migracji z Bukowiny: uwarunkowania migracji, jej przebieg oraz losy migrantów z Bukowiny na Ziemiach Zachodnich.

Możliwe są dwa sposoby opisu przeszłości badanej zbiorowości: zbiektywizowany przekaz historyczny oraz intersubiektywna perspektywa jej członków. Autorka wykorzystuje oba sposoby. Główny akcent będzie położony na rozumienie przeszłości grupowej przez członków zbiorowości bukowińskiej. Rozdział odpowiada na pytania: Kiedy po migracji zaczęło się organizować środowisko bukowińskie? Jakie były historyczne warunki tych procesów? Jaki był udział pochodzenia z Bukowiny w życiu migrantów i jakie następowały przemiany w tym zakresie?

Pojawienie się zbiorowości bukowińskiej w Polsce zostało spowodowane wydarzeniami wojennymi oraz późniejszymi zmianami granic i ustrojów w Europie Środkowo-Wschodniej. Nowa (względem migracji po 1918 roku) migracja z Bukowiny stała się podstawą kształtowania współczesnego ruchu i środowiska bukowińskiego.

Szacuje się, że po wojnie przybyło do Polski około 20 tys. Polaków z Bukowiny, w tym około 5 tys. tak zwanych górali czadeckich (Feleszko 1995: 153). Inny przebieg miał wyjazd z terenów Bukowiny, które po II wojnie światowej znalazły się w granicach ZSRR, inny zaś z południowej części Bukowiny – pozostawionej w granicach Rumunii. Zorganizowanej akcji przesiedleńczej z terenów wcielonych po wojnie do Związku Radzieckiego nadano nazwę „repatriacji”¹. Państwowy Urząd Repatriacyjny (dalej: PUR) zajmujący się wszystkimi czynnościami związanymi z organizacją „repatriacji ludności z obszarów innych państw na terytorium państwa polskiego”

¹ Określenie to nie zawsze jest adekwatne, gdyż objęto nim wszystkich przesiedleńców niezależnie od tego, czy wyjeżdżali oni z głębi ZSRR, czy też opuszczali swoją małą ojczyznę ulokowaną na terenach, które do 17 września 1939 roku były w granicach Polski.

został powołany 7 października 1944 roku. W literaturze dotyczącej wyjazdu ludności polskiej z terenu Bukowiny (szczególnie z części radzieckiej) spotyka się również określenie „ewakuacja”². Polacy z Bukowiny północnej przyjeżdżali do Polski podczas akcji zorganizowanej na podstawie umowy między Polską a ZSRR (Sienkiewicz, Hryciuk, red., 2008: 85). Problematyka ta ma swoje opracowania, w związku z czym zostaną tu przytoczone jedynie podstawowe informacje.

Pierwsza umowa między stroną radziecką a polską dotycząca przesiedleń ludności w związku ze zmianą granic państwowych została podpisana już we wrześniu 1944 roku. Zakładała ona bardzo krótki okres realizacji (czas na rejestrację – do 1 grudnia 1944 roku, a na przesiedlenie – do 30 czerwca 1945 roku). Terminy te były wielokrotnie przedłużane; w rezultacie składanie wniosków trwało do połowy 1946 roku, a akcja przesiedleńcza do połowy 1947 roku. Jednak podczas tej akcji przesiedleńczej nie wszystkim zainteresowanym udało się opuścić ZSRR. W latach 1956-1959 została zorganizowana druga akcja repatriacyjna (Piesowicz 1988: 53-54, 59). Umowy repatriacyjne określały nie tylko terminy repatriacji, ale także jej kolejność (według kryteriów strukturalnych oraz terytorialnych) (Kersten 1974: 225-226).

Przemieszczenia ludności zza wschodniej granicy nie w każdym przypadku dokonywały się na podstawie umów o repatriacji. W ostatnich miesiącach okupacji niemieckiej i w ciągu pierwszych kilku miesięcy po przejściu frontu w 1944 roku przybywali do Polski uchodźcy z terenów zachodniej Ukrainy. Ruch migracyjny rozwijał się również dzięki służbie w I Armii Wojska Polskiego; po przejściu szlaku bojowego żołnierze pozostawali na terenie kraju (według szacunków liczba dawnych obywateli Polski, którzy w ten właśnie sposób trafili z powrotem do kraju, wyniosła 70 tys. osób). Inną kategorię stanowiły osoby, które będąc mieszkańcami dawnych terenów wschodnich Polski, zostały wywiezione podczas wojny do Niemiec na roboty przymusowe. Osoby te wracały do kraju zza granicy zachodniej (około 200 tys. osób) (Piesowicz 1988: 58-59).

Opierając się na danych z Rocznika statystycznego z 1957 roku, Kazimierz Piesowicz podaje szacunkowe liczby osób, które różnymi drogami przybyły po wojnie do Polski z ziem położonych na wschód od Bugu: „około 300 tys. uciekinierów z Ukrainy, 1240 tys. przesiedleńców z trzech zachodnich republik radzieckich, 260 tys. repatriantów z głębi ZSRR, niespełna 100 tys. osób przybyłych z frontem i ponad 200 tys. przybyłych określną drogą z całego świata” (Piesowicz 1988: 59). Jak konkluduje

² Na przykład Bujak 2005. Terminem „ewakuacja” posługiwano się powszechnie do wiosny 1945 roku na terenach polskich, które miały pozostać w granicach ZSRR. Później ten termin zastąpiono słowem „repatriacja” (Borkowicz 1998: 187). J. Bujak powołuje się jednak na dokument późniejszy, w którym akcja zorganizowanego wyjazdu do Polski określana jest mianem „ewakuacji” (Bujak 2008). Ze względów przejrzystości w pracy będę się posługiwać określeniem „repatriacja” (mimo wszystkich konotacji, jakie to określenie może nieść – por. Pokrzyńska 2000c: 8).

cytowany autor, liczby te składają się na ogólną wartość około 2,1 mln osób. Podczas tak zwanej drugiej repatriacji przyjechało do Polski zza wschodniej granicy jeszcze około 250 tys. osób (Piesowicz 1988: 59).

W przypadku repatriacji z ZSRR historycy podkreślają względną jednolitość postaw środowisk polskich wobec migracji do Polski – poza wyjątkami powszechny był ruch ku jak najrychlejszemu wyjazdowi do kraju. Czynnikiem opóźniającym repatriację były problemy organizacyjne oraz sytuacja środowisk polskich – skład demograficzny, stan fizyczny i psychiczny ludzi (Kersten 1974: 227-229; por. Bujak 2008: 22-23). Repatrianci z trzech zachodnich republik radzieckich mogli przewieźć dwie tony bagażu na rodzinę, obejmującego inwentarz żywy i martwy oraz określoną sumę pieniędzy (Kosiński 1967: 95; por. Bujak 2008: 20-21; Piesowicz 1988: 53-54). Oszacowana urzędowo wartość pozostawianych na terenie ZSRR nieruchomości stanowiła podstawę rekompensaty w Polsce. Wywóz większej ilości kruszców i biżuterii, pojazdów mechanicznych, broni i fotografii (wyjątek stanowiły zdjęcia osobiste) objęty był zakazem (Piesowicz 1988: 53-54). Funkcjonowanie elementów inwentarza kulturowego osadników na Ziemiach Zachodnich zostało odnotowane przez etnografów prowadzących tutaj badania (np. Kołodziejska 1996).

Pierwsi „repatrianci” z Bukowiny północnej przybyli na Ziemię Zachodnie w drugiej połowie 1945 roku. Bardzo szczegółowe dane dotyczące przebiegu migracji ludności polskiej z części północnej Bukowiny w okresie od 18 maja 1945 do 1 maja 1946 roku przedstawił J. Bujak (2008). Powołując się na „Sprawozdanie z przebiegu prac ewakuacyjnych w placówce Rejonowego Pełnomocnika do spraw Ewakuacji w Czerniowcach”, autor ten podał, że w tym czasie w transportach do Polski wyjechało z Czerniowiec i okolicznych miejscowości łącznie 10 573 osoby (tj. 2993 rodziny). Odprawa pierwszego transportu nastąpiła 29 czerwca 1945 roku, ostatniego – 25 kwietnia 1946 roku. Przytoczone dane nie stanowią ostatecznej liczby osób pochodzących z Bukowiny, które zamieszkały po wojnie w Polsce. Autor również zauważa, że nie są to dane wyczerpujące, dodając, że dochodziło także do innych sposobów osiedlenia w Polsce ludności bukowińskiej (np. powracający z wojska mężczyźni), które nie mieszczą się w podanej powyżej liczbie (Bujak 2008: 15, 25).

Polacy z Bukowiny południowej przyjeżdżali do Polski na innych warunkach niż ich rodacy z północnej części krainy. Odmianą też nazwę stosuje się na określenie tej akcji przesiedleńczej (reemigracja). Rozmowy polsko-rumuńskie na temat wyjazdu ludności polskiej rozpoczęto wiosną 1946 roku. Jednak nie doszło do podpisania reemigracyjnej umowy międzypaństwowej (analogicznej względem umowy repatriacyjnej między Polską a ZSRR). Władze rumuńskie niechętnie zapatrywały się na emigrację

swoich obywateli³. Grupowe wyjazdy z Rumunii przebiegały zgodnie z każdorazowo czynionymi uzgodnieniami między stroną polską a rumuńską (wymiana not). Nie ustalono jednej (obowiązującej wszystkie transporty) normy w zakresie mienia, jakie migranci mogli ze sobą zabrać. Kwestia ta każdorazowo była odrębnie regulowana. Pierwszy transport wyjechał 13 września 1946 roku; obejmował on 503 osoby, głównie z Besarabii i Bukowiny oraz 95 osób z innych części Rumunii (Dubicki 2000: 115; Gotkiewicz 1967: 14). Jak podaje Tadeusz Dubicki, pierwsi reemigranci z Rumunii osiedlili się w powiatach Krosno Odrzańskie, Gubin i Słubice. Ludność wyjeżdżająca podczas transportu w 1946 roku nie była ograniczana co do wywozu mienia ruchomego i inwentarza żywego. Z czasem jednak Rumunia zaostrzyła warunki wyjazdu. Strona polska podejmowała próby zawarcia konwencji reemigracyjnej, szacując liczbę Polaków-obywateli rumuńskich na około 5 tys. osób (na liczbę tę składali się głównie mieszkańcy wsi bukowińskich i górnicy w Lupeni). W tle toczących się rozmów między państwami do Polski wyjeżdżały kolejne transporty zarówno z Polonią, jak i uchodźcami wojennymi. Do 17 lipca 1947 roku w transportach wyjechało 3403 osoby (z czego 770 uchodźców wojennych i emigrantów przedwojennych oraz 2633 „obywateli rumuńskich”). Pod koniec 1947 roku ruszyły kolejne transporty – w październiku 1947 roku Rumunia zezwoliła na wyjazd 230 rodzin chłopskich (i wywóz przez nie 1,7 tys. sztuk bydła). Na podstawie tych ustaleń Ambasada zorganizowała wyjazd (w dwóch transportach) 311 osób z Bukowiny. W kontekście zaostrzenia przez Rumunię warunków wyjazdu (i mając w perspektywie jeszcze 2-3 transporty polskie) strona polska zaprzestała starań o podpisanie umowy reemigracyjnej. Poprzestając na wymianie poufnych not, kontynuowano reemigrację (głównie Bukowińczyków) do 1950 roku. Ogółem w pierwszych latach powojennych z Rumunii do Polski przyjechało około 9 tys. osób: 4858 reemigrantów oraz około 4 tys. uchodźców wojennych (Dubicki 2000: 114-118). W Rumunii pozostało około 6 tys. osób. Decydowały o tym: „1. brak przekonania o trwałej przynależności Ziemi Zachodnich, 2. niepokój o prawo własności i zabudowań, 3. narastające przekonanie, że będzie wojna, a wtedy Rumunia będzie spokojniejsza niż Polska, 4. podtrzymywanie przez księży niechętnego stosunku do repatriacji” (za: Dubicki 2000: 118-119).

Analizy Dubickiego dokumentów polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych oraz Polonii rumuńskiej wzbogaciły wiedzę historyczną na temat wyjazdu ludności polskiej z Rumunii (Dubicki 2000). Według spisu powszechnego przeprowadzonego 25 stycznia 1948 roku, na terenie Rumunii przebywało 6573 Polaków (tj. osób deklarujących język polski jako ojczysty – takie kryterium przyjmowane było w spisie). Do połowy 1948 roku wyjechało z Rumunii 426 Polaków. Wśród Polaków pozostałych

³ Na temat kontekstu politycznego emigracji ludności polskiej z Rumunii patrz: Dubicki 2000: 114 i nast.

w Rumunii wymienić trzeba uchodźców z 1939 roku (szacowanych na 300 osób), emigrantów przedwojennych (1,3 tys. osób) i obywateli rumuńskich pochodzenia polskiego (4,7 tys. osób) (Dubicki 2000: 111).

Przedstawione powyżej dane dotyczą migracji zorganizowanej. Oprócz tej akcji odbywały się też wyjazdy żywiołowe. Wytwarzały się „kanały migracyjne”. Osiedlona już w nowej miejscowości rodzina „ściągała” do siebie swoich dalszych i bliższych krewnych oraz sąsiadów. Następował samodzielny wybór miejsca zamieszkania i uniezależnienie się od kierunku transportu PUR. Duże znaczenie dla podjęcia decyzji o migracji miały listy wysyłane przez ludność, która wyjechała w pierwszej kolejności.

Tereny osiedlania migrantów z Bukowiny to ziemie, które Polska uzyskała na skutek powojennych przesunięć granic państwowych. Migranci z Bukowiny osiedlali się głównie na Dolnym Śląsku w okolicach takich miejscowości, jak: Zielona Góra, Nowa Sól, Dzierżoniów, Gubin, Wrocław, Żagań, Żary, Lubań Śląski, Oława, Bolesławiec, Prudnik, Lwówek Śląski. Spora grupa migrantów osiadła w Jastrowiu i okolicy – dawniej województwo pilskie.

Część migrantów z Bukowiny, która osiedliła się na Dolnym Śląsku, spotkała się niespodziewanie z rodakami, których ojcowie pod koniec XIX wieku wyemigrowali z Bukowiny do Bośni (były to przemieszczenia innowacyjne podejmowane przez mieszkańców Bukowiny i Galicji w ramach Austro-Węgier). Migranci z Jugosławii przybyli do Polski w latach 1946-1947; osiedlili się głównie w powiecie bolesławieckim w województwie wrocławskim, stanowiąc tam przeważającą liczbę ludności wiejskiej. Stanowili oni zbiorowość o niskim stopniu zróżnicowania wewnętrznego, która składała się głównie z rolników. Grupa ta zachowała wiele elementów dawnej więzi społecznej (Buczek 1965: 118-119).

3.3. REPATRIACJA I REEMIGRACJA W ŚWIADOMOŚCI BUKOWIŃCZYKÓW

Ten fragment pracy stanowi analizę materiałów empirycznych zebranych w trakcie badań terenowych. Intersubiektywny obraz funkcjonujący w obrębie badanego środowiska, jaki się z nich wyłania, uzupełniony jest o informacje uzyskane z opracowań historycznych. Uzupełnienie to daje odpowiedź na pytanie o rzeczywiste możliwości działania na rzecz kreacji swego środowiska, miejsce dziedzictwa kulturowego (jako takiego) w nowej rzeczywistości, funkcje nadawane tradycji oraz sytuacje, w jakich się ona pojawiała.

Migracja z Bukowiny oraz jej konsekwencje rozpatrywane są przez członków postmigracyjnej zbiorowości bukowińskiej w szerokim kontekście społeczno-politycznym. Jej przyczyny oraz efekty wymieniane przez rozmówców zawierają oprócz

aspektów gospodarczych i politycznych również wymiar kulturowy. Decyzja o wyjeździe z Bukowiny podejmowana była zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych, jak i ze względu na przywiązanie do pewnych tradycyjnych wartości. Czasem wyjazd był dobrowolny, nieraz wymuszony, niekiedy przyjmował charakter ucieczki.

Najwyższy odsetek wskazań dotyczących uwarunkowań migracji dotyczy takiego rozumienia sytuacji, w którym decyzja o wyjeździe z Bukowiny zapadała ponad głowami migrantów (28,16% ogółu wskazań). Rozmówcy przypisywali siłom wyższym charakter podmiotu zmiany: władzom radzieckim, polityce międzynarodowej oraz losowi. W pozostałej liczbie wskazań pojawia się motyw wyboru, trudno jednak mówić o całkowicie autonomicznej i podmiotowej decyzji dokonywanej przez poszczególne jednostki. Wymienione zostały takie czynniki, jak:

- powinność względem państwa polskiego, patriotyzm polski (19,42%);
- zmiana państwowości na terenach Bukowiny, strach przed ustrojem komunistycznym i jego konsekwencjami społeczno-politycznymi oraz gospodarczymi (17,47%);
- naśladownictwo, migracja do Polski była zachowaniem grupowym, decydowały o niej autorytety lokalne, a nie poszczególne jednostki (13,59%);
- trudne warunki bytowe będące wynikiem wojny (9,71%);
- konflikt ukraińsko-polski zaznaczający się w północnej części Bukowiny (8,73%);
- ucieczka z Bukowiny podjęta w czasie wojny powodowała, że nie było do czego wracać (2,92%).

Najczęściej rozmówcy wskazywali jedną przyczynę mającą zasadnicze znaczenie jako czynnik wyjazdu, ale „wzmacniali” ją innym rodzajem uwarunkowań. Przykładem może być krótka wypowiedź: „No dostaliśmy prikaz od Ruskich i trzeba było jechać. To był 1945 rok. Ukraińcy mordowali, więc Polacy nie zostawali” (M 65).

Stosunkowo niewiele miejsca w wypowiedziach na temat wyjazdu z Bukowiny poświęcali rozmówcy samej podróży. Przedstawiali ją jako długą i wyczerpującą drogę. Pierwszoplanową pozycję w tych relacjach zajmują przedłużanie się podróży i trudne warunki panujące w jej trakcie. Poza tym w opowieściach rozmówców występują dojmujące uczucia braku jakiegokolwiek uporządkowania i możliwości wpływu na sytuację; ze słów informatorów wyłania się obraz człowieka jako istoty niemającej możliwości samostanowienia. Częściej od realistycznych opisów warunków panujących w czasie drogi pojawiają się obrazy stanów emocjonalnych, jakie wówczas występowały. Wśród jadącej ludności panowała obawa, że jej udziałem stał się kolejny transport ludności polskiej na Syberię. „Nikt nam nie mówił, dokąd jedziemy. Co najwyżej podawano nam nazwę kolejnej stacji” (M 77). Dominował stan ogólnego zagubienia i niewiedzy dotyczący podróży, jej czasu, celu i nowego miejsca życia: „Nic

nie wiedzieliśmy, co tutaj będzie, nic nie wiedzieliśmy o Ziemiach Zachodnich” (M 78). Momentem szczególnym podróży najczęściej wspominanym przez rozmówców było przekroczenie granicy Polski. Także to wydarzenie opisywane jest poprzez uczucia migrantów – wzruszenie i radość. „Czuli się Polakami, wrócili do Polski. Wyszadzili ich z transportu w Przemyślu, całowali polską ziemię. Bardzo ciągnęli do Polski. Czuli, że do siebie wracają” (kobieta lat 45 – dalej: K 45).

Migracji przede wszystkim towarzyszą uczucia, przeżycia i wrażenia ogólne. W zebranych materiale empirycznym opisującym przesiedlenia mniej jest faktów, konkretnych wydarzeń, dat. Przykładem tego rzadziej stosowanego przez rozmówców sposobu opisu jest wypowiedź: „Na ósmego września 1945 roku Tymczasowy Urząd Repatriacyjny wyznaczył dzień wyjazdu do Polski. Ojciec po otrzymaniu nakazu przesiedlenia zmienił swój zakład pracy [prywatny warsztat – M.P.] na kanistry wódki – to był wtedy dobry pieniądz. Wyszprzedali meble, sprzęty. Przed samym wyjazdem odbyła się msza. Rodziny gotowe do odjazdu czekały na stacji kolejowej trzy dni. Jechali około trzech tygodni. Rodzina postanowiła wysiąść w Nowej Soli. Przyjechali tam w dniu św. Michała” (K 74).

W wypowiedziach dotyczących rozumienia migracji zawarte są również informacje na temat dalszych losów Bukowiny i miejscowości, z których wyjeżdżano. Wyrażają one przekonanie o słuszności podjętej decyzji. „Przyszła Polska Komisja i kto chciał – jechał do Polski. Dunawiec cały się zapisał. Potem wkroczyli Ruscy i porobili kolchozy” (K 69). W podobnym stylu utrzymanych jest więcej wypowiedzi. Inna rozmówczyni mówi w ten sposób: „my tam po prostu nie mieliśmy już czego szukać, zwłaszcza po wkroczeniu wojsk ruskich. Ci, którzy zostali, przeżyli piekło” (K 72).

Największy wpływ (bezpośredni) na decyzję o migracji i jej przebieg przypisywany jest postaciom dwojakiego rodzaju: z jednej strony urzędnikom państwowym i lokalnym autorytetom formalnym, z drugiej zaś – osobom, które rzeczywiście przygotowywały rodzinę do podróży. Podkreśla się rolę sprawczą służb konsularnych i władz lokalnych (już w Polsce). Ich obowiązkiem było zapewnienie warunków urzędowo-formalnych wyjazdu. Do tej samej kategorii można zaliczyć również księdza. Proboszcz parafii jest postacią, która w rozumieniu rozmówców odegrała szczególną rolę w migracji. W kreślonych obrazach jest on pośrednikiem między władzami państwowymi a społecznością lokalną oraz sprawuje opiekę duszpasterską w trakcie całej migracji. Taką też rolę odegrał ksiądz Chadziewicz, który przyjechał ze swoimi parafianami do Brzeźnicy, w wywiadach wspominany jest również ksiądz Zdanowicz z Solki.

Zdecydowanie najczęściej rozmówcy wskazują na kobiety jako głównych organizatorów wyjazdu z Bukowiny. W wywiadach pojawiają się słowa podziwu dla matek, że potrafiły podjąć decyzję o wyjeździe, przygotować go oraz że poradziły sobie

w nowej sytuacji na Ziemiach Zachodnich. W rozmowach podkreślano również rolę matek w trakcie samej podróży, które potrafiły samotnie zadbać o los całej rodziny i dobytku. Znacząca okazuje się również postać dorastającego dziecka. Jego rola polegała na współpodejmowaniu decyzji z matką, współpracy w trakcie wszystkich etapów migracji; w niektórych sytuacjach postać ta stawała się nawet pierwszoplanową (por. Pokrzyńska 2004).

Rola mężczyzn została mocno ograniczona. W zrekonstruowanym obrazie migracji mężczyźni albo zmarli, albo byli nieobecni, bo jeszcze nie wrócili z wojny. Czasami ich rola ograniczała się do zajęcia domu na Ziemiach Zachodnich i slania listów do rodziny, by ta przyjechała. Dla wielu mężczyzn wyjazd z Bukowiny rozpoczął się w czasie wojny, kiedy opuszczali dom jako żołnierze. Wracając z wojny zatrzymywali się na Ziemiach Zachodnich, zajmowali dla swojej rodziny gospodarstwa poniemieckie. Jedna z rozmówczyń właśnie w nich lokuje jedną z ważniejszych sił sprawczych: „Wyjazd z Bukowiny spowodowany był ciężkimi warunkami życia. Po wojnie zostali mężczyźni na terenie Ziemi Odzyskanych i to oni zorganizowali tę akcję przyjazdu rodzin na odzyskane tereny” (K 75).

Inny rozmówca tak opowiada o wyjeździe z Bukowiny i osiedleniu się na Ziemiach Zachodnich Polski: „W 1945 roku repatriacja zorganizowana przez PUR. Polskie Ziemie Zachodnie trzeba było zasiedlić. Ci, którzy mieli rodziny w Polsce, jechali do nich. Podróż trwała około miesiąca. Przyjechaliśmy pod koniec września. [Ludzie – przyp. M.P.] szukali miejsca do osiedlenia: część na terenie miejskim – zakłady pracy (stolarze, kowale), część na wiejskim. To była duża niewiadoma, nie wiedzieliśmy, gdzie będziemy, jak długo. Uważano, że to tylko pobyt tymczasowy. Niemożliwe, żeby tak zostało. Myślano, że Niemcy wrócą. Osiedliliśmy się w tym domu, bo był tu warsztat stolarski i narzędzia związane z zawodem ojca. Okazało się, że Rosjanie wszystkie narzędzia i urządzenia zabrali, trzeba było zaczynać wszystko od podstaw” (M 73).

Na Ziemię Zachodnie prowadziły z Bukowiny różne drogi, różnorodny też charakter przyjmuje podróż w relacjach rozmówców. Między innymi od okoliczności przyjazdu i jego doświadczenia zależał proces kształtowania nowej struktury społecznej, faza agregacji. Opowiadając o uczuciach towarzyszących opuszczaniu Bukowiny, rozmówcy wymieniają: radość, ulgę, ale też żal i smutek, niepewność, obawę oraz strach. W relacjach starszej kategorii rozmówców (którzy w czasie podróży byli małoletni) pojawia się również dziecięce uczucie niezrozumienia, które amortyzowane było przez poczucie bezpieczeństwa płynące z obecności rodziców. Zwracali uwagę, że czasami udzielał się im strach rodziców: „Strach. Rodzice się bali, przytulali” (K 67). Niektórzy rozmówcy wspominają podróż i osiedlenie na Ziemiach Zachodnich jako przygodę.

W wypowiedziach pojawia się też bierne poddawanie się losowi i biegowi wydarzeń, na które nie ma się wpływu i z którymi nie ma, co walczyć: „Wojna zawiniła, ludzie musieli się przenosić” (K 73); „Rodzice byli niezadowoleni. Szczególnie mama. Zostali w Zielonej Górze, ponieważ musieli” (K 62); „To wszystko było podyktowane sytuacją polityczną. Stamtąd trzeba było wyjechać [rozmówca opowiada o napadach banderowców na Polaków, uważa, że wracać tam, nie ma po co]. Wraca się tylko wspomnieniami. Tam nie ma dla mnie, dla innych Polaków racji bytu. Polacy byli rzemieślnikami, mieli swoje zakłady. Dla kogo mieli[by] pracować? Dla Ukraińców? Przecież oni byli wrogami. Po przyjeździe na Ziemię Zachodnie Polacy pozakładali swoje zakłady i tu zaczęli prowadzić działalność” (M 74).

Niektórym nie było łatwo opuścić dom i ojcowiznę: „Ojciec nie chciał jechać na Polskę. Poszedł na drugą wioskę z X i się upili. My już w pociągu byli. Poprosiłam chłopów, a oni ojca w dywan wzięli i wrzucili do pociągu” (K 78). Podczas wyjazdu „była ogromna rozpacz, bo została tam siostra matki (nie dostała nakazu)” (K 49). „Ludzie nie mogli pogodzić się z tym, że muszą opuszczać swoje. Bali się zsyłki na Sybir, na Białe Niedźwiedzie. Każdy się tego bał. Żal było swego – smutek i radość” (M 76). Niektórzy traktowali wyjazd nie tylko jako przykrą konieczność, dostrzegali w nim również pewną szansę życiową. Pojawiająca się niepewność co do losu przeplatała się z nadzieją na lepsze. „Głównie niepewność. Nie wiedzieli dokąd tak naprawdę jada, nie wiedzieli, co tutaj zastaną” (M 71). „Był to głównie strach i niepewność, co się jeszcze wydarzy” (K 54). „Bałam się, że to jeszcze wojna, ale nie żałowałam, że jedziemy, bo będę tam zostawiałam” (K 64).

Decyzja o zamieszkaniu w danym miejscu na Ziemiach Zachodnich rzadko była wynikiem świadomej decyzji migranta. Działo się tak tylko wówczas, kiedy jechano do rodziny, która już zajęła jakieś gospodarstwo na Ziemiach Odzyskanych. Migranci mieli bardzo ogólne wyobrażenia co do miejsca zamieszkania: „teraz chcemy na doliny” (K 75). Ale czasem o osiedleniu się w jakimś miejscu decydował przypadek. Jeden z rozmówców opowiada, że jego rodzina jechała do Krakowa w jednym wagonie z Żydami. Potem dostała osobny wagon, którym dojechali na Dolny Śląsk. Wagon zapalił się w Lubaniu i dlatego tu pozostali. Reszta składu pojechała do Zielonej Góry i Żar (K 69).

3.4. OBRAZ ŻYCIA SPOŁECZNEGO NA ZIEMIACH ZACHODNICH W WYPOWIEDZIACH BUKOWIŃCZYKÓW

Migranci z Bukowiny uczestniczyli w procesach społecznych dokonujących się na Ziemiach Zachodnich po II wojnie światowej. W świetle materiałów empirycznych okazuje się, że rozumienie przeszłości Ziemi Zachodnich przez badanych

jest zbieżne z konkluzjami historyków współczesnych oraz oficjalnym dyskursem publicznym dotyczącym Polski zachodniej. Jednak można zauważyć, że sytuacja Bukowińczyków jest postrzegana przez nich jako dość szczególna (względem innych kategorii osadników).

Z wypowiedzi rozmówców wyłania się obraz życia migrantów z Bukowiny. Jako główne przejawy pierwszych lat życia w Polsce zachodniej traktowane są: warunki bytowe (50% ogółu wskazań) oraz relacje społeczne w miejscu zamieszkania (46% ogółu wskazań). Rozmówcy zwracają też uwagę na warunki polityczne (4% wskazań), ale czynią to relatywnie rzadko, zwykle w kontekście sytuacji bytowej i społecznej.

Warunki bytowe najczęściej są przedstawiane jako trudne. Na pierwszym planie pojawia się praca. Rozmówcy stwierdzają, że trzeba było dorabiać się wszystkiego od podstaw i stopniowo, chociaż przy częściowym wykorzystaniu pozostawionych tu zabudowań i sprzętów. „Na początku w Polsce było trudno, trzeba było dorabiać się wszystkiego od zera” (M 75). „Dostali ziemię jako repatrianci i zajęli się uprawą ziemi oraz pracowali w lasach przy wycince; były to góralskie prace, czasami nawet szli na tydzień do lasu” (M 74). Wielu z migrantów próbowało kontynuować tradycyjne bukowińskie style życia – kobiety zajmowały się domem i obejściem, hodowano owce, z ich mleka wyrabiano bryndzę, na polu siano len i konopie, sadzono kukurydzę, dopiero w późniejszych latach przestawiając się na uprawę innych zbóż. Również w wystroju domu początkowo dominowały motywy znane z Bukowiny; wyszywane poduszki, czy też wianki wokół żarówek (por. Kołodziejka 1996: 37, 42).

Informatorzy zwracają uwagę, że charakterystyczna dla osadników z Bukowiny (odnotowywana również wśród przedstawicieli innych kategorii osadniczych) była zmiana cywilizacyjna. Na Ziemiach Zachodnich zastali oni urządzenia o wyższym poziomie zaawansowania technicznego, których przeznaczenia czasami nawet nie znali. „Tu był większy postęp techniczny. Jak my tu przyszli, to ludzie z Bukowiny na kable elektryczne krowy wiąźali. Niejeden się zabił od prądu” (M 76). Spotkali się z innymi technologiami gospodarowania (nowe uprawy, stosowanie nawozów sztucznych, kamieniste pola), gotowania, budowy itd. „Tu są piaseczki, nie można ich porównać z tamtą ziemią. Niemcy wywozili ziemię z Ukrainy. Ziemia bez nawozów – z nimi spotkałem się dopiero tutaj. Po stodołach leżało mnóstwo nawozów. Tam było zdrowe odżywianie” (M 76). Jedna z rozmówczyń opowiada, że zaskoczeniem dla niej było trzymanie jedzenia w słoikach. Na Bukowinie zaprawy w słoikach nie były znane, żywność przechowywano w naczyniach wyprodukowanych przez miejscowych bednarzy. Tak więc na początku jedna gospodyni uczyła się od drugiej, jak korzystać ze sprzętów pozostawionych przez Niemców. Również nie od razu używane były urządzenia gospodarcze i maszyny rolnicze. Podkreślano też, że przejmowana spuścizna materialna nie była w idealnym stanie. Pojawiają się opowieści dotyczące

bieżących napraw, jakie należało poczynić. Na przykład jedna z rozmówczyń opowiada, że w ścianach budynku mieszkalnego były dziury. Zalepiła je własnoręcznie znalezionym na strychu gipsem. Nie wiedziała, co to jest, bo na Bukowinie ściany i podłogi w chatach zalepiało się gliną (K 75).

Migracja z Bukowiny na Ziemię Zachodnie interpretowana jest przeważnie jako pozytywna zmiana warunków bytowych. Pierwsze lata po osiedleniu się są przedstawiane również w kategoriach zaradności własnej. Rodzinie dobrze się wiodło ze względu na cechy indywidualne jej członków lub (rzadziej) dzięki pomocy świadczonej przez odpowiednie instytucje: „Pierwsze lata na Ziemiach Odzyskanych nie były ciężkie, żyło się bardzo dobrze, dostatnio. Rodzice zabrali z domu najpotrzebniejsze rzeczy, wzięli beczkę smalcu, mieli pieniądze, bo wcześniej wyprzedali cały majątek. Od razu otrzymali mieszkanie. Później ojciec otrzymał również ponemiecką kuźnię, w której mógł zacząć pracować i zarabiać na życie” (K 74); „Ojciec zawsze był zaradny, szybko uruchomił warsztat samochodowy. Rodzina nie zaznała biedy, nie było źle” (K 71); „Po przyjeździe na Ziemię Zachodnie osadnicy nie zostali zostawieni sami sobie. Otrzymali dom. Otrzymywali również pomoc. Nie była ona wymuszona. Każdy dostawał mieszkanie, trochę mebli. Było dużo pustych opuszczonych domów z całym dobytkiem wewnątrz” (K 69).

Drugi wymiar opisu powojennego życia na Ziemiach Zachodnich dotyczy relacji społecznych między różnymi kategoriami osadników oraz ich kontaktów z ludnością miejscową. Rozmówcy opowiadają o nie najlepszych kontaktach Bukowińczyków z nowymi sąsiadami, szczególnie z osobami pochodzącymi z Centrali. „Było dużo przyjezdnych. Ludzie szabrowali. Bukowińczycy byli traktowani gorzej niż ludzie z centralnej Polski” (K 73). „Po przyjeździe tutaj był bałagan, głód. Nie było pracy, dzieci małe. Kraj zniszczony. Nasi żenili się między sobą. Nie było zwyczaju żenić się poza kręgiem. Cztery kasty: my [z Bukowiny], z Wilna, zza Buga, z Poznania. Czuliśmy się jak u siebie. Starsi nienawidzili Poznaniaków – oni mieli przecież swoją ziemię. Nas nazywali Cyganami. Nie mogłam się spotykać z Poznaniakami i nawzajem. Siostra wyszła za Ukrainca” (K 74). Obecnie zwyczaj zawierania małżeństw endogamicznych powoli zanika (z tego powodu niektórzy przedstawiciele najstarszego pokolenia w trakcie prowadzonych wywiadów wyrażali żal).

Podstawą kształtowania się stosunków społecznych stawał się bagaż kulturowy (por. Kołodziejska 1996: 26-27). Rozmówcy wyznają, że Bukowińczycy wyróżniali się strojami; niektórzy nawet z tym właśnie wiążą nazywanie ich Cyganami – Bukowinki nosiły kolorowe spódnice, podczas gdy kobiety z innych stron chodziły w sukienkach. Niechęć ta ma trwać według słów innego rozmówcy do dziś. Wypowiadając się na temat przekazu dziedzictwa bukowińskiego, stwierdza on: „Przeważnie się rozpowszechnia w swojej grupie. Innych to nie interesuje. A nie ma się co wstydić

pochodzenia. Teraz się już więcej o tym mówi. Poznaniacy nie cenią Bukowińczyków, według nich to pół-Polacy, wywyższają swoją kulturę, poziom cywilizacyjny” (M 64). Do wyjątków wydają się należeć sytuacje, kiedy wzory bukowińskie były powszechne i stanowiły codzienność życia całej zbiorowości lokalnej. Nie polegało to na powszechnym przejmowaniu elementów kultury od sąsiadów z Bukowiny⁴. Działo się tak w nielicznych miejscowościach zdominowanych przez migrantów z Bukowiny. Jako przykład może posłużyć jedno z takich skupisk – wieś Stanów (gmina Brzeźnica), w której do dziś zachowała się gwara przywieziona z Bukowiny. Znajomością gwary wykazują się nawet ci mieszkańcy, którzy do zbiorowości bukowińskiej weszli przez związek małżeński (Parecka 1992: 66). Sytuację tę ilustruje wypowiedź jednej z rozmówczyń: „W Stanowie się gwari. Oj, to było! Jak poszłam do internatu, musiałam nauczyć się mówić. Mówiłam [gwarowo – przyp. M.P.] na przykład: »Mamka mnie nabiła«. A dziewczyny się śmiały. A skąd mi było wiedzieć, że mówi się: »Mama mnie zbiła«? U nas [w Stanowie – przyp. M.P.] gwarili wszyscy, nigdzie nie jeździłam poza Stanów, to i nie wiedziałam, jak inaczej mówić. Mój mąż jak trzeba, to gwari, a jak trzeba, to mówi. Dzieci mówią na co dzień, ale gwarę też znają, rozumieją. To na pewno!” (K 53).

Przyczyną drwin z migrantów był wyniesiony z Bukowiny sposób odżywiania się. Naśmiewano się też z ich „gwarzenia”. Nazywano ich Bukowińcami, Rumunami, Rumuńcami, Cyganami. Nazwy te funkcjonowały jako określenia o zabarwieniu pejoratywnym. Odczuwane to było zwłaszcza przez dzieci. Rozmówcy wspominają, że kiedy byli dziećmi, wołano za nimi Rumuny, a nawet rzucano w ich kierunku kamieniami. Jedna z rozmówczyń opowiada, jak będąc dzieckiem, była nazywana przez dzieci z sąsiedztwa mamałyga; ona za nimi wołała „fifka, fifka, żur, żur” – odwołując się przez analogię do zwyczajów kulinarnych sąsiadów (K 66).

W wielu miejscowościach osadnicy zastali jeszcze dawnych mieszkańców – Niemców, którzy niebawem wyjechali. Zanim jednak to nastąpiło ludność napływowa i zasiedziała dzieliła między sobą przestrzeń lokalną: część osadników mieszkała przez kilka miesięcy pod jednym dachem z dawnym gospodarzem. Rozmówcy podkreślają,

⁴ M. Rostworowska, w latach 70. prowadząc badania wśród migrantów z Bukowiny zamieszkałych na Dolnym Śląsku, zauważa, że przejmowanie elementów kultury miało charakter jednostronny: to Bukowińczycy absorbowali inne wzory, a nie na odwrót. Przykładem może być sytuacja ze sfery kultury materialnej. Podczas gdy migranci z Bukowiny przejęli niektóre potrawy od innych grup regionalnych (np. od Rzeszowiaków przejęli prażuchę, od osadników ze Stanisławowskiego – pierogi ruskie, naleśniki). Autorka zauważa, że żadne z typowo bukowińskich dań nie trafiło na stoły niebukowińskich rodzin. Wyjątek stanowiła hodowla owiec. Pojawiła się ona na Dolnym Śląsku dzięki migrantom z Bukowiny, którzy nie tylko charakteryzowali się umiejętnością jej prowadzenia, ale również przywieźli ze sobą zwierzęta. Osadnicy z innych stron nauczyli się od nich hodowli i wyrobu sera z mleka owczego. Wypasem jednak zajmowali się wyłącznie pasterze z Bukowiny, którym oddawano owce pod opiekę (Meysner-Rostworowska 1972: 147-148).

że relacje osadników z ludnością zasiedziałą były bardzo poprawne; stwierdzają, że te osoby, które jeszcze zastały we wsi, to były „takie dobre staruszki” (K 87), którym osadnicy pomagali, dawali jeść. W kilku przypadkach okazjonalne kontakty między rodzinami utrzymywane są do dzisiaj. W jednej z miejscowości rozmówcy przytaczają historię o miłości, jaka narodziła się między osadnikiem Polakiem a młodą Niemką. Z tego powodu chciała ona zostać w swoim dawnym miejscu zamieszkania, lecz zmuszona przez władze wyjechała.

Relacje z ludnością niemiecką stają się również jednym z kryteriów budowania stereotypu osadników niepochozących z Bukowiny. W wypowiedziach rozmówców pojawia się na przykład negatywna ocena postaw innych kategorii osadników względem Niemców. Podobny wydzwięk mają przekonania, zawarte w wypowiedzi: „ludzie z Poznania, którzy przyjechali, by zasiedlić odzyskane ziemie, bili Niemców i wypędzali” (K 66).

Negatywnemu charakterowi stosunków między kategoriami osadników towarzyszyły bardzo poprawne relacje wewnątrzgrupowe. „W pierwszych latach, a nawet długo później wiele rzeczy robiło się wspólnie” (K 75). „Ludzie pomagali sobie nawzajem, pożyczali na przykład maszyny rolnicze, a nawet czasami pracowali wspólnie na polu” (M 78). Poza tym, zdaniem rozmówców, było wtedy o wiele weselej, ludzie śpiewali, śmiali się, byli radośni i potrafili się cieszyć z tego, co mieli. „Ludzie ze wsi byli życzliwi i pomocni. Panowała między nimi zgoda, wszyscy się lubili, znali swoje historie rodzinne, kto skąd pochodzi i gdzie ma rodzinę” (K 73).

Obraz pierwszych lat życia w Polsce zachodniej zawiera również wymiar polityczny. Rozmówcy przywołują politykę jako czynnik mający wpływ na codzienne życie rodziny i społeczności lokalnej. „Był duży kontrast po przyjeździe – w Polsce panowała mentalność socjalizmu. Uczucie obcości łągodziła obecność księży z Bukowiny” (M 63). „W latach czterdziestych za mienie pozostawione ludzie otrzymywali akty własności. Ale to trwało stosunkowo krótko. Weszła kolektywizacja, obowiązkowe dostawy, represje tych, którzy posiadali, terror polityczny [...]. Bardzo smutny okres w PRL-u – kułacy dyskryminowani, uciskani, dotknęło to też Bukowińczyków” (M 73). Rozmówcy wspominają obecność wojsk radzieckich i polskich urzędników państwowych. Obie kategorie przedstawiane są jako podmioty mające realną władzę, osoby zachowujące wobec osadników bezceremonialną postawę, wymuszające zachowania pełne uległości. Rozmówcy z terenów wiejskich wspominają propagandę związaną z kolektywizacją wsi oraz obowiązek przymusowych dostaw towarów wyprodukowanych przez indywidualnych rolników. Zwracają uwagę na zobowiązanie oddawania „pierwszego zboża dla państwa” (patrz: Pokrzyńska 2004: 53-54), jak również na sytuację materialną: „Rodzina była bardzo liczna – ośmioro dzieci. Było bardzo biednie i ciężko. Wszyscy musieli ciężko pracować. Państwu trzeba było oddawać część zboża,

mięsa, mleka” (K 58). „[Była] nagonka do spółdzielni produkcyjnych. A jak ktoś nie chciał, to obowiązkowe dostawy. Nie było, jak ubierać na podatek” (M 80).

Istotny jest również sposób przedstawiania obrazu pierwszych lat życia na Ziemiach Zachodnich. Relacjom osób starszych towarzyszą najczęściej silne uczucia. Oznacza to, że przeszłość należy do porządku afektu, a nie wiedzy. Podkreślają stany emocjonalne towarzyszące ludziom w tamtym czasie – głównie uczucie niepewności i tymczasowości sytuacji. Natomiast osoby młode dystansują się od doświadczeń swoich dziadków – wyraża się to brakiem wiedzy na ten temat bądź przedstawianiem sytuacji bardzo ogólnymi stwierdzeniami. Nikt z badanych nie posługiwał się wiedzą o charakterze historycznym. Rysowany obraz jest bardzo mocno sprzężony z przeżyciami indywidualnymi rodziny i poszczególnych jednostek. Można jednak odnotować przekonanie o pewnej wspólnocie doświadczeń osób pochodzących z Bukowiny zarówno w zakresie warunków bytowych, jak i życia społecznego oraz stanów psychicznych. Losy jednostkowe traktowane są jako przypadek jeden z wielu – ale tylko w zbiorowości bukowińskiej. Mocno podkreśla się odmienności między różnymi kategoriami osadników w sposobach ich funkcjonowania na Ziemiach Zachodnich.

W obrazie pierwszych lat życia w Polsce zachodniej pojawia się również ocena migracji z Bukowiny. Jest ona najczęściej pozytywna – ale z perspektywy dłuższego okresu czasu. Trudności pierwszych lat wpływały na negatywne odczucia związane z przyjazdem do Polski. Dotyczy to szczególnie migrantów, którzy wyjazd z Bukowiny do Polski rozpatrywali w kategoriach awansu społecznego. Rzeczywistość na Ziemiach Zachodnich różniła się z oczekiwaniami: „Ojciec inaczej sobie Polskę wyobrażał. Wzięliśmy ze sobą inwentarz. Kiedy już dojechaliśmy, mieliśmy sąsiadki z centralnej Polski. Wojskowi kazali ojcu pomagać innym. Swoimi końmi miał cudze pole orać. Ojciec nie chciał pracować dla tych sąsiadek. U niego [na Bukowinie] ludzie pracowali, a on miał babom orać?! Jeden polski żołnierz uderzył ojca w twarz! Skumał się z tymi babami i go uderzył. A potem go zaaresztowali. Ojciec był bardzo rozczarowany Polską” (K 73).

W opisach obrazu życia na Ziemiach Zachodnich ukazywane są przez badanych stany emocjonalne osadników. Dominuje wśród nich poczucie tymczasowości. Towarzyszył mu brak aktywności związanej z urzędzaniem rzeczywistości „po swojemu”. Charakterystyczne są postawy bierności i brak choćby prób przedsiębiorczości. „Myśleliśmy, że jesteśmy tu chwilowo. Nie naprawialiśmy więc dachu, nawet nie rozpakowywaliśmy się. Przez pięć lat żyliśmy ze strachem, że Niemcy przyjdą. Dbać o domy zaczynaliśmy później i to też w zależności od tego, czy rodzina bogata. Teraz, w tym momencie już strachu nie ma” (K 74) (por. dok. nr 38). „Długo nie czuli się jak u siebie. Ludzie myśleli, że skoro rząd był tymczasowy, to niedługo powrócą

do Bukowiny. Nie zwracali uwagi, czy dom, który brali, jest piękny czy brzydki, bo to tylko na jakiś czas. Nikt jednak nigdy nie wrócił, a starzy ludzie poumierali” (K 75). Migranci z Bukowiny czuli się obco na Ziemiach Zachodnich. Znaleźli się w nieznanym sobie krajobrazie kulturowym. „Po przyjeździe ludzie myśleli o swoich domach, które zostawili. Były kolorowe, wesołe, bielone. Te domy tutaj były z czerwonej cegły, ciemne, nie nasze. Tutaj był bród i smród niemiecki, wszystko było zaniedbane. Na początku ludzie szabrowali, kradli (na przykład cegły), a potem tym handlowali. Bukowińczycy nic nie mieli, ale tak nie postępowali” (K 75).

Trudności doświadczane w pierwszych latach po osiedleniu się na Ziemiach Zachodnich nie wpływają na ogólną ocenę migracji z Bukowiny do Polski. Nawet osoby, które ostatecznie bardzo pozytywnie oceniają migrację, zauważają, że początkowy okres pobytu na Ziemiach Zachodnich należał do bardzo trudnych doświadczeń. Opisy tych czasów zawierają przywoływania indywidualnych i zbiorowych aktywności zmierzających do osvajania przestrzeni Ziemi Zachodnich. Jej przejmowanie zaczynało się od mikroprzestrzeni – od domu, pola, zakładu pracy, fabryki itd. Aktywności te stanowią dla rozmówców ważne wydarzenie w historii Polski zachodniej, stając się aktem symbolicznej rekreacji życia, uporządkowaniem świata po czasie chaosu (według nich wszystko trzeba było robić od nowa, urządzać świat według prawidłowych zasad, przywracać ład). Opisywane wydarzenia również obecnie wywołują emocje badanych. Jedna z rozmówczyń wspomina, że gdy przyjechała razem z dziećmi z Bukowiny, jej mąż, który pół roku wcześniej już był na nowym gospodarstwie, czekając na przyjazd rodziny, zdążył zorać pole i kupić zwierzęta (K 84). Bukowińczycy zaczęli się czuć „u siebie” na nowo zamieszkanym terenie dzięki zabiegom nadającym przestrzeni swojski charakter. Należą do nich zagospodarowanie przestrzeni „po swojemu” („zainstalowanie” w niej elementów znanej, swojskiej kultury, na przykład urządzenie domu według znanych sobie z Bukowiny zasad). Ale istotny okazuje się również aspekt temporalny – upływ czasu wpłynął na stopniowe identyfikowanie się z nowym terenem, tu dokonały się ważne dla życia jednostkowego i grupowego wydarzenia.

Procesy agregacji korelują w sposób istotny ze stosunkami społecznymi w nowym miejscu zamieszkania. Negatywnym notom nadawanym kontaktom z nowymi sąsiadami towarzyszą zwykle: poczucie tymczasowości, niska ocena jakości życia migrantów i chęć powrotu. I na odwrót – dobre kontakty z sąsiadami współgrają z szybką adaptacją i zadowoleniem z migracji. Poczucie bycia blisko ludzi, poczucie wspólnotowości i obecności w bezpośrednim sąsiedztwie osób życzliwych, które są zainteresowane utrzymywaniem kontaktów społecznych (np. spotkania po mszy niedzielnej), wpływa bardzo pozytywnie na samopoczucie migrantów.

Obecnie jakość życia na Ziemiach Zachodnich jest oceniana przez respondentów w kontekście środowiska społecznego, walorów estetycznych i przyrodniczo-klimatycznych okolicy, możliwości zatrudnienia i dostatniego życia (współczesne problemy związane z bezrobociem stanowią negatywną rysę na ogólnie pozytywnym obrazie regionu), możliwości percepcyjnych jednostki (łatwe do ogarnięcia małe miasteczko). Wiedza i zainteresowanie regionem, w którym toczy się życie rozmówców, związane są ściśle z ich codziennością. W kilku przypadkach szersza wiedza na temat najbliższej okolicy i Polski zachodniej wynika z wykonywanego zawodu (historyk, przewodnik turystyczny). Zdecydowana większość rozmówców kompetencję i wiedzę o regionie nabywa w trakcie życia codziennego i bezpośredniego doświadczenia. I tego typu też jest to wiedza – związana nieodłącznie z życiem codziennym rozmówców, ich praktykami w środowisku lokalnym (które oscylują wokół pracy, kościoła, rodziny, domu).

Swoją miejscowość w Polsce zachodniej badani postrzegają przez takie okoliczności, jak: przerwanie ciągłości życia społeczno-kulturowego (kategoria „poniemieckości”), charakter życia społecznego dziś („ludność wymieszana”, poprawne bądź niepoprawne stosunki międzyludzkie), elementy dziedzictwa kulturowego (zabytki – najczęściej kościoły), życie gospodarcze (rodzaj wykonywanej pracy, obecne bezrobocie), życie kulturalne, zespoły folklorystyczne działające w miejscowości i wydarzenia ludyczne (np. Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Spotkania Bukowińskie”).

Informatorzy podkreślają, że nawet jeśli ich rodzice i dziadkowie niekoniecznie pozytywnie oceniali konsekwencje migracji z Bukowiny i nie zawsze dobrze czuli się na Ziemiach Zachodnich, to przecież właśnie tutaj dochodziło do istotnych wydarzeń w życiu rozmówców. Tu spędzili większą część swego życia, tu założyli własną rodzinę, tu urodziły się ich dzieci; mówią o tym, że w swoim domu mieszkają niezmiennie już przeszło 50 lat itd. „Jestem zadowolony, że żyję w Chynowie. Człowiek się przez tyle lat przyzwyczaił. Całe życie spędziłem w tym regionie” (M 73). „To tutaj dorastałam do człowieka” (K 66). „Wszystko jest dobrze. Pracowałam, tu dzieci się wychowały. Miejscowość mi się podoba. Mam przyjaciół” (K 67). „Tyle lat, że człowiek się przyzwyczaił. Każdy ma tutaj rodzinę, wnuki” (K 76). „Przeżywam wzrost i rozwój Zielonej Góry” (K 69). „U siebie poczułam się, gdy wyszłam za mąż i urodziłam dzieci, jak kupiłam stół, łyżkę, łóżko, jak miałam swoje sprzęty, jak na to zarabiałam” (K 74). „Nigdy nie czułam się, że jestem w obcym kraju. Choć mówili kiedyś, że my Rumuni. Jacy my Rumuni? Teraz nie odczuwam, że ja nie stąd. Nikt mi nie wypomina mojego pochodzenia. Ja tu wyrosłam” (K 67).

Rozmówcy zwracają uwagę, że szybka adaptacja do nowych warunków życia dotyczy właściwie jedynie młodego pokolenia, podczas gdy przedstawiciele pokolenia

starszego nie potrafili przystosować się do nowej sytuacji: „Przez wiele lat żyli na walizkach, bali się, że Niemcy wrócą. Ojciec emocjonalnie nie poczuł się jak u siebie. Młodzi szybciej się klimatyzują. Starsi wciąż chcieli wracać do siebie. Starych korzeni się nie przesadza” (K 37). Jednocześnie pojawiają się wypowiedzi świadczące o pewnym „skazaniu”, pogodzeniu się z losem, co wynika z dokonanego wyboru „lepszego zła”; niechęć rodziców do powrotu na Bukowinę interpretowana jest przez dzieci jako niechęć do powrotu do „zbyt ciężkich przeżyć” (K 65). Również swoje odczucia definiują w kontekście wydarzeń wojennych oraz warunków panujących w czasie podróży. Wydarzenia te zapadły w pamięć i okazują się istotne dla dalszych losów migrantów, trauma ciąży na całym życiu: „Moje dzieciństwo przypadło na czas wojny i pamiętam liczne niepokoje. Dlatego po przyjeździe od razu czułem się jak w domu” (M 74); „Zanim dojechaliśmy, warunki były ciężkie. Jechaliśmy wagonami, takimi jak Pawlak w *Samych swoich*. Jechaliśmy dwa-trzy tygodnie. Panowało bezprawie, kolejarze chcieli łapówek. Tu już było światło, domy – od razu było dobrze” (M 64). Poza tym przyjazd na Ziemię Zachodnie Polski traktują jako decyzję warunkowaną przez wydarzenia dziejowe, na które pojedynczy człowiek nie ma większego wpływu, walka z nimi jest nonsensowna: „Tu nie było czasu na »czucie«. Po przyjeździe mieliśmy tutaj dom i musieliśmy żyć” (M 74). Poczucie zależności od losu i innych czynników niezależnych od jednostki pojawia się również w ocenie zadowolenia z miejsca zamieszkania dziś: „czterdzieści lat tu mieszkam, więc muszę [być zadowolona – M.P.], choć nie chcę” (K 81).

Kolejnym czynnikiem warunkującym procesy agregacji – w świetle wypowiedzi badanych – jest praca i choćby minimalne poczucie własności. Poczucie swojskości w nowym miejscu zamieszkania polega w tym przypadku na wrastaniu w krajobraz przez pracę, możliwość wykonywania codziennych obowiązków, identyfikowanie się z wynikami własnej pracy, świadomość wpływu na kształt najbliższego otoczenia. Poczucie swojskości przychodziło wraz z pewnymi wydarzeniami: kiedy „ojciec znalazł pracę” (K 71), kiedy „dostali mały pokój” (K 67), „wtedy odczuli, że mają coś swojego, o co warto dbać” (K 67).

Istotne są też doznania estetyczne: „Dla mnie to jest dobre miejsce. Mam tu swój dom i swój sad. Ludzie są mi życzliwi. To ładne miasto; mamy i park, i jezioro, i piękny kościół” (K 95). Wypowiedzi tego typu wskazują na znaczną przemianę w postawie względem tych terenów (biorąc pod uwagę przytoczone już stwierdzenia na temat krajobrazu Ziemi Zachodnich tuż po migracji).

Kilka wypowiedzi obrazuje zmianę, jaka dokonała się w postawie wobec Bukowiny i Polski zachodniej: „Wyjazdowi z Bukowiny towarzyszył płacz. Wszystkich pocieszał ksiądz. Mówił, że nie wiadomo, czy zostawią nas w domach i że mogą zabrać do Rosji, więc lepiej jechać do Polski. Wszyscy opuszczali swoje drzewa, ścieżki, wszyscy

plakali. Teraz jestem zadowolona. Przyzwyczailiśmy się. Wszystko wyremontowaliśmy własnymi rękami” (K 75). Jedna z rozmówczyń stwierdza, że początkowo czuła się w nowym miejscu bardzo samotnie, tęskniła za rodziną, która została na Bukownie, jednak mówi: „teraz jestem zadowolona ze swojego miejsca zamieszkania. Tutaj pracowałam, tu dostaję rentę. Na Bukowinie czuję się już obco” (K 84).

Istotny wpływ na ocenę obecnego miejsca zamieszkania ma Bukowina – wyobrażenia o niej i wiedza o sytuacji współczesnej. Porównania te przebiegają według kryteriów stosunków społecznych, kategorii przestrzennych, warunków bytowych i stylu życia. „Historia Zbylutowa jest krótka. Kiedyś był to Henryków, teraz Zbylutów. Biedna wioska, ludzie są różni – jak wszędzie. Teren górzysty, ale nie to co na Bukowinie” (K 62). „To mała społeczność, w której wszyscy się znają i wiedzą o sobie niemal wszystko. Na pewno jest tu trochę inaczej niż na Bukowinie, ale podobne jest to, że ludzie sobie pomagają w potrzebie i są dość solidarni” (K 54). „Jestem zadowolona, że mieszkam tu. Bo nie chciałabym tam [na Bukowinie – przyp. M.P.] mieszkać, bo tam jest bieda” (K 30). „Tam się gorzej potoczyła historia i obecnie nadal jest trudna sytuacja – materialna i polityczna” (K 63). W tych porównaniach Bukowinie nadaje się charakter pozytywnego lub negatywnego punktu odniesienia. Przywołuje się ją dla podkreślenia pozytywnych cech życia w Polsce zachodniej (szczególnie warunki bytowe) lub w kontekście opisu stosunków społecznych i przyrodniczych (Bukowinę traktuje się w tym przypadku jako niedościgniony pierwowzór). Ogólnie wśród badanych dominuje jednak zadowolenie z obecnego miejsca zamieszkania. Jedynie w kilku przypadkach rozmówcy wyrazili niezadowolenie, motywując swoje odczucia aktualną sytuacją ekonomiczną regionu i wysoką stopą bezrobocia.

Trudno wskazać jakiś moment przełomowy – ważny dla całej zbiorowości, kiedy to dokonano się ostateczne zakończenie fazy agregacji. Przez pierwsze dekady życia w Polsce zachodniej Bukowińczycy utrzymywali stosunki społeczne wewnątrz grupy pochodzenia. Formy współdziałania, jakie się wówczas pojawiały, nie miały zwykle szerszego zasięgu, przybierały charakter lokalny, obejmując szeroki krąg rodzinno-sąsiedzki. Występowały w postaci wzajemnej pomocy świadczonej w różnych sytuacjach życiowych, pomocy sąsiedzkiej przy pracach polowych, hodowlanych oraz w gospodarstwie domowym. Był to zwyczaj przywieziony z Bukowiny znany pod nazwą *klaka*. Przykładem tego mogą być *tupaczki*, czyli wspólne odziarnianie kukurydzy, *piórnic* to jest zbiorowe darcie pierza albo kooperacja gospodarcza związana z hodowlą owiec i zwyczaj organizowania *zadoju*, który był okazją do spotkań (patrz: Pokrzyńska 2004; por. Rostworowska 1975: 52-53). Wspólne zajęcia dawały okazję do zbiorowego wspominania Bukowiny i odtwarzania przywiezionego stamtąd folkloru ustnego.

Do większych zgromadzeń ludności pochodzącej z Bukowiny dochodziło też z okazji świąt i uroczystości religijnych. Należały do nich odpusty – święta patronalne kościoła. Jak pisze Sabina Seul: „[z tej okazji] zapraszali do siebie bliskich, mówiąc: »prichoćcie na odpust, albo prichoćcie, bo u nas wielkie święto«” (Seul S. 2005: 72). Ta wywodząca się z rodziny górali bukowińskich autorka mieszkająca w gminie Brzeznica pisze, że odpusty były okazją do spotkań dużej liczby osób pochodzących z Bukowiny, pojawiała się na nich nawet dalsza rodzina przybywająca z odległych stron: „Górale pokonywali odległości ok. 80-100 km wozem zaprzężonym w konie, byli to mieszkańcy np. Lwówka Śląskiego, Bolesławca, Lubania” (Seul S. 2005: 72). Po mszy świętej rodziny zapraszały przybyszów na uroczysty obiad z okazji odpustu (tzw. chram) i spotkania towarzyskie w grupie osób związanych z Bukowiną. Do powojennych niesformalizowanych inicjatyw migrantów z Bukowiny należą również odpusty w Przytoku koło Zielonej Góry. W tej miejscowości mieszka kilkanaście rodzin pochodzących z Bukowiny. Migranci przywieźli ze sobą przedmioty kultu religijnego (wyposażenie kościoła w Waszkowcach), w tym obraz Matki Boskiej. Co roku w Święto Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) odbywa się uroczystość skupiająca Bukowińczyków z Zielonej Góry i okolic. Jeden z rozmówców relacjonuje, że w 1946 roku powstało w Zielonej Górze nieformalne Stowarzyszenie Repatriantów z Bukowiny, którego działalność miała charakter integracyjno-pomocowy. „Jednak zainteresowały się nim władze PRL i przestało działać. Jednym z członków był mój ojciec” (M 73).

Mimo że pierwsze lata powojenne oceniane są przez badanych jako trudne pod względem warunków bytowych, politycznych i kontaktów międzygrupowych, są one przedstawiane również w pozytywnym świetle. Rozmówcy zwracają uwagę na realizowane wówczas wartości wspólnotowe – jedność wewnątrzgrupową, jaka występowała w życiu rodzinno-sąsiedzkim. „Teraz jest gorzej, wcześniej była jedność, a teraz niezgodność, każdy chce co innego. Na odpusty końmi się zjeżdżali... Wtedy trzymali się razem” (M 75).

Analiza zgromadzonych materiałów empirycznych prowadzi do wniosku, że obecnie do najważniejszych czynników warunkujących organizowanie się środowiska bukowińskiego w Polsce należą: upodmiotowienie społeczeństwa polskiego, poprawa sytuacji ekonomicznej, otwarcie granic państwowych oraz pojawienie się kategorii czasu wolnego w życiu osób pochodzących z Bukowiny. Dodać do tego należy „podstawę”, a więc zachowaną pamięć i więzi rodzinne oraz pewne cechy osobowości członków zbiorowości. „Wszystko było na tle politycznym. Poluźniło się i zaczęli organizować” (K 73). „Teraz możemy należeć do różnych stowarzyszeń” (K 74). „Ludzie nie byli zainteresowani. Teraz są zamożniejsi, stać ich na wycieczkę [...]. Starsi ludzie mają czas i możliwości, żeby się tym zająć” (K 64). „Dawniej rząd

był przeciwny, nie wolno było jechać [na Wschód – M.P.]. Historia była zakłamaną. Teraz jest wolność, więc ludzie działają” – uzupełnia pochodząca z Tarnopola żona rozmówcy. „Komunizm zostawił negatywne piętno na ludziach. Nie było rozmów: kto? skąd? i tak dalej. Byli jednym, ale mało kto coś wiedział o swojej kulturze. Po 1989 roku zaczęły się tworzyć różne zespoły taneczne, chóry. Ludzie to w sobie trzymali, a kiedy była możliwość tworzenia, otrzymywano dotacje, to te zespoły zaczęły się tworzyć” (M 74). „Środowisko bukowińskie zaczęło się organizować po wypędzeniu wojsk sowieckich. Wałęsa został prezydentem. Trochę się pofolgowało” (M 76). „Znalazł się X, Y napisała książkę i tak to się rozniosło” (M 77). „Organizowanie się środowiska bukowińskiego to w bardzo dużej mierze zasługa X. To dzięki takim ludziom, którzy potrafią zorganizować takie spotkania, opłatki, które przyciągają Bukowińczyków” (K 71). „Jak przyjechaliśmy, żeniliśmy się, pracowaliśmy. Teraz na stare lata odpoczywamy; dawniej w galopie, nie było czasu ani pieniędzy. [...] Teraz nasza generacja odpoczywa. Tęsknota była, ale tłumiona. Transformacja też się do tego przyczyniła. Nikt się do tego nie rwał. Brakowało lidera. Tylko okazjonalnie był odpust w Przytoku” (K 74).

Wśród członków bukowińskiej zbiorowości panuje powszechne przekonanie o trudnościach występujących w kontaktach z przedstawicielami innych kategorii osadniczych. O problemie tym wspominali również respondenci. Wyznawali oni, że wcześniej (tj. od momentu osiedlenia się na terenie Polski zachodniej do czasów współczesnych) Bukowińczycy niechętnie przyznawali się do swego pochodzenia i do swojej odrębności. Wiązą to z lękiem przed odrzuceniem, niezrozumieniem i brakiem tolerancji. Wspominają sytuacje pochodzące z codziennego życia lokalnego (głównie w zbiorowościach wiejskich) oraz sytuacje związane z kontaktami z formalnymi instytucjami państwowymi. Obecna sytuacja społeczno-polityczna i kulturowa daje nowe możliwości – odpowiednie warunki sprzyjają, by zadawać sobie pytanie: „Kim jestem?”. Odpowiedź na nie otrzymać można, poszukując swoich korzeni, odkrywając swych przodków, wracając do dawnych tradycji. Aktywności tego typu wynikają z dojrzałości osób związanych z Bukowiną do wyjścia na zewnątrz ze swoim pochodzeniem i kulturą (przemiana w kulturowym wymiarze tożsamości). Manifestacja swojego pochodzenia zbiega się w czasie z rozpoczęciem działalności bukowińskich organizacji formalnych. Pomagają w tym organizowane przez różne instytucje imprezy kulturalne, a szczególnie międzynarodowy festiwal „Spotkania Bukowińskie” organizowany przez Piłski Dom Kultury. „Wcześniej nikogo to nie interesowało. Po latach odżyły w sercach korzenie i zaczęto się nami interesować – to rodzaj mody na »stare«. Tak powstał zespół” (K 62). „Teraz pokolenie dojrzało, doceniło te wartości przekazywane drogą ustną. Teraz mają więcej czasu, nie pracują, mają czas, by się spotykać, by wspominać stare czasy” (K 66). „Dopiero teraz przestają wstydzic się swojej

gwarę, kultury i tradycji. No i nikt ich nie wyzwie od Rumuna teraz” (K 35). „Oni po prostu przestają się bać, głośno mówić o tym, że pochodzą z Bukowiny. Niestety, moja babcia do dzisiaj się boi” (K 28). „Coraz więcej organizowanych jest konkursów, przeglądów, festiwali. Ludzie doceniają to, że mamy takie piękne stroje, że śpiewamy gwarą. Wydaje mi się, że jest coraz większe zainteresowanie kulturą ludową. Już nas nie wyzywają od Rumunów. Zrozumieli, że jesteśmy rodakami” (M 71).

Mobilizacja Bukowińczyków do działania zorganizowanego wynika po części z zainteresowania z zewnątrz – wykazywanego przez działaczy kultury i oświaty. Członkini jednego z zespołów folklorystycznych stwierdza, że osoby w nim skupione śpiewały całe życie, ale dopiero w ostatnich latach „zostały odkryte”, co zachęciło je do założenia zespołu (K 72). „Środowisko bukowińskie było dość zamknięte. Na początku trochę się śmiano ze strojów, jakie mieli, języka. To odpychało. Od niedawna interesują się nami inni ludzie, jako odrębną grupą. Ta inność trochę przyciąga i skłania do refleksji” (K 65). „Wspólnota bukowińska formuje się od 1989 roku, kiedy to etnografowie zainteresowali się tą społecznością. [...] I tak się zaczęło” (K 69). Niektórzy respondenci podkreślają wartości ludyczne, potrzebę rozrywki, które leżały u podłoża powstania zespołu folklorystycznego: „W 1958 roku stworzyliśmy zespół z innymi repatriantami. Byli tu różni ludzie [...]. Chodziliśmy razem na gorzałkę. Gromadziliśmy się, opowiadaliśmy rzeczy z dawnych lat na Rumunii” (M 71).

3.5. PODSUMOWANIE

Pytania stawiane w niniejszym rozdziale dotyczą udziału pochodzenia z Bukowiny w życiu migrantów oraz uwarunkowań organizowania się środowiska bukowińskiego w Polsce.

Pochodzenie z Bukowiny ma odmienne konotacje w różnych kontekstach historycznych. Należy odnotować przemiany w sposobie rozumienia związków z Bukowiną. Powiązania te stały się ważne i nabrały nowego znaczenia przede wszystkim w kontekście społecznego życia lokalnego. Można mówić o „bukowińskości”, której głównym wyznacznikiem były elementy kultury osadników z Bukowiny. Przemiany dotyczą zwłaszcza postaw wobec bukowińskiego dziedzictwa kulturowego (czyli struktur zastanych) – zarówno wzorów związanych z życiem codziennym, jak i kultury symbolicznej – folkloru, języka, stroju. Doświadczenia w nowym miejscu zamieszkania (głównie relacje społeczne i warunki bytowe) zmieniły miejsce bukowińskiego dziedzictwa kulturowego i kategorii „bukowińskości” w percypowanym wizerunku świata, co potwierdza tezy wysunięte przez I. Machaj (2005) dotyczące tożsamości społecznej. Kwestia pochodzenia z Bukowiny okazała się bardzo ważna dla ludzi żyjących na Ziemiach Zachodnich. W pierwszych dekadach po migracji

stanowiła ona przeszkodę w procesach agregacji – zadowolenia z nowego miejsca życia i przyłączania do nowych struktur społecznych. Szczególne znaczenie (negatywnie wpływające na kontakty międzygrupowe) miało dziedzictwo bukowińskie w życiu lokalnym. W tej trudnej dla siebie sytuacji migranci nie znajdowali wsparcia ze strony instytucji formalnych, co można interpretować jako celowe niewłażczenie bukowińskich wzorów kultury do struktur lokalnych.

Na procesy agregacyjne wpłynęły też wydarzenia występujące w fazach separacji i liminalnej. Przyczyny migracji były dość złożone – trafne jest sformułowanie jednego z rozmówców: „to był taki dobrowolny przymus” (M 60); podsumowuje ono charakter większości wypowiedzi. W motywacji pojawiały się zarówno wątki typu *push*, jak i *pull* (Mach 1998). Do grupy pierwszych zaliczyć można: trudne warunki bytowe po wojnie, zmianę ustroju i wynikający z niej strach przed represjami oraz nową organizację życia społeczno-gospodarczego na Bukowinie. Te aspekty motywów migracji wpływały na negatywne nastawienie do podróży; stanowiła ona wybór mniejszego zła. Czynniki drugiego typu to patriotyzm polski (i łączona z nim religijność), z którego wynikała pozytywna mityzacja Polski w czasie podróży. Współwystępowanie czynników typu *push* i *pull* oznacza, że w powojennej migracji z Bukowiny pojawiają się zarówno elementy innowacji, jak i konserwacji.

Doświadczenia wyniesione z życia na Bukowinie miały istotny wpływ na kształtowanie się życia społecznego w nowym miejscu zamieszkania oraz pozycję migrantów z Bukowiny w strukturach regionalnych. Przez pryzmat wartości nabytych na Bukowinie interpretowali rzeczywistość, dzięki nabytym tam umiejętnościom reagowali na sytuacje i uczestniczyli w określony sposób w życiu lokalnym. Nowy ład makrostrukturalny nie zgadzał się najczęściej z ich wizją roli państwa, decyzje władz klóciły się z ich poczuciem sprawiedliwości. Bagaż kulturowy przywieziony z Bukowiny w kontekście relacji społecznych albo okazywał się zbędny, albo przeszkadzał w interakcjach. Migranci z Bukowiny, a szczególnie ci z nich, którzy wykazywali się dużym przywiązaniem do dziedzictwa, czuli się wyalienowani – zarówno w makrostrukturze (brak podmiotowości), jak i w kontaktach lokalnych (stereotypy międzygrupowe). Również wiedza o świecie i umiejętności praktyczne przywiezione z Bukowiny (np. sposoby gospodarowania, przyrządzania posiłków, rozwiązania architektoniczne) okazywały się mało adekwatne do nowej sytuacji.

W integracji społecznej „bukowińskość” w Polsce przejęła miejsce „polskości” na Bukowinie. Dziedzictwo bukowińskie stało się wartością wspólnogrupową. W pierwszych latach odczuwane było jako negatywne naznaczenie całej kategorii osadników. Kontynuacja fragmentów kultury bukowińskiej praktykowana była jedynie w mikrostrukturach. Elementy kultury bukowińskiej były również wykorzystywane

przez obcych (nie-Bukowińczyków) w konstruowaniu stereotypu Bukowińczyka i egzoetnonimu mającego go określać.

Upływ czasu, wymiana pokoleniowa (odejście najstarszego pokolenia migrantów) oraz przemiany społeczno-polityczne i kulturowe wpłynęły na zmianę miejsca kategorii „bukowińskość” i dziedzictwa bukowińskiego. Przemianie uległ sposób nadawania znaczenia pochodzeniu z Bukowiny. Dziedzictwo bukowińskie i powiązania z Bukowiną nabrały charakteru potencjału umożliwiającego samoorganizowanie się środowiska.

4. BUKOWINA I TRADYCJA BUKOWIŃSKA W PAMIĘCI ZBIOROWEJ RESPONDENTÓW



4.1. PERSPEKTYWA PRZEDMIOTOWA: KOMPONENTY DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Dziedzictwo kulturowe należy do struktur zastanych. Konstruowanie tradycji polega na selektywnym włączaniu wybranych jego fragmentów do aktualnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Ta część kultury zbiorowości, która jest uznawana za tradycję, stanowi kontynuację wartości strukturalnych, decyduje ona o zachowaniu ciągłości i tożsamości pewnego porządku społeczno-kulturowego (dzięki tej kontynuacji możemy mieć do czynienia z tą samą – aczkolwiek nie taką samą – jakością). Rozwój podmiotowy dokonujący się przez działania członków zbiorowości warunkowany jest ich interpretacją rzeczywistości. Tradycja stanowi fragment tej rzeczywistości. W analizach procesów rozwojowych grupy należy odtworzyć percypowany wizerunek rzeczywistości, który funkcjonuje w świadomości uczestników badanego środowiska.

Treścią niniejszej części pracy jest obraz tradycji bukowińskiej. Uwypuklone jest tu ujęcie przedmiotowej tradycji. Prowadzone niżej analizy odpowiadają na pytanie: jakie elementy dziedzictwa kulturowego włączane są do tradycji bukowińskiej? Na tradycję zbiorową składają się w pierwszej kolejności elementy najczęściej wymieniane przez rozmówców – tworzy ją ta część kultury dziedziczonej od przeszłych pokoleń, co do której zachodzi zjawisko powszechnej w zbiorowości kompetencji (por. Burszta W.J. 1986).

Do tradycji bukowińskiej rozmówcy zaliczali różnorodne elementy kultury. W jej obręb zostały włączone wytwory materialne, wzory zachowań oraz elementy systemu światopoglądowego, które odnoszą się zarówno do życia codziennego, jak i do sytuacji odświętnych. Wymieniano tu takie elementy, jak¹:

¹ Dodatkowe informacje na temat przeszłości bukowińskiej oraz tamtejszej kultury respondenci podają w innych kontekstach. W tym miejscu wymienione są jedynie te elementy kultury,

- 1) wartości moralne dotyczące życia społecznego (27% ogółu wskazań);
- 2) sposoby obchodzenia różnych świąt i uroczystości (21% ogółu wskazań);
- 3) folklor (21% wskazań, z czego zdecydowanie najwięcej miejsca zajęły pieśni, w dalszej kolejności o mniej więcej równym rozkładzie wskazań plasują się tańce, muzyka i gwara);
- 4) tradycje kulinarne (10,5% ogólnej liczby wskazań);
- 5) zwyczaje życia towarzyskiego (6% wskazań);
- 6) strój ludowy (5,5% wskazań);
- 7) tradycyjne zajęcia i umiejętności (4% wskazań);
- 8) wiedza na temat Bukowiny (3,5% wskazań);
- 9) wyposażenie domu (1,5% wskazań).

Ad 1. Najczęściej wskazywaną przez badanych kategorią kulturowego dziedzictwa bukowińskiego są **wartości moralne dotyczące życia społecznego**. Mieszczą się tu wartości związane z:

– relacjami społecznymi – gościnność, solidarność: „dzielili się wszystkim” (K 49); pomoc i „dobro sąsiedzkie”, zrozumienie, wzajemna pomoc, dobroć ludzka: „Ja wiem, dlaczego tam tyle dobroci było – bo tam każdy w Boga wierzył, stąd ta dobroć tryskała” (K 95); tolerancja: „Tolerancja. Ja jestem bardzo tolerancyjna. Akceptuję odmienność, jeśli człowiek jest porządny” (K 65); szacunek, życzliwość: „Życzliwość tych ludzi. Ceniło się człowieka bez względu na pochodzenie. Człowiek się liczył. Nie wywyższali się ze względu na zamożność. Na równi traktowano człowieka. W zgodzie żyli, dobrodusznymi” (K 74), „Kosmopolityzm, ludzie się kochali, nie walczyli ze sobą” (K 81); miłość do drugiego człowieka, umiejętność życia razem obok siebie ludzi różnych kultur, mówiących różnymi językami, ludzi w większości prostych, niewykształconych, lecz szanujących się wzajemnie, wiedzących co to honor i oddanie ojczyzny, zgoda bez względu na religię i pochodzenie, bez przymusu;

– życiem rodzinnym – szacunek dla starszych, dla kobiety i rodziców: „u nas babcia, wszystkie kobiety cieszyły się dużym szacunkiem i poważaniem” (K 74), „jak się szło do spowiedzi, to trzeba było wpierw poprosić rodziców o wybaczenie i ucałować w rękę” (K 49), „ojciec jak coś powiedział, to była święta rzecz” (K 76);

– religią i religijnością – wychowywanie młodego pokolenia ku katolickim wartościom religijnym: „Bukowińczycy są więcej przywiązani do Kościoła i wiary. Żyją nadzieją na jutro, nie tylko dniem dzisiejszym, planują przyszłość” (M 76), przywiązanie do kościoła i wiary oraz wynikające stąd zachowania (np. trwanie w życiu sakramentalnym): „na pierwszym miejscu Bóg” (K 76); praktykowanie postów,

które rozmówcy zakwalifikowali jednoznacznie jako te, które powinny się składać na dziedzictwo (tradycję) bukowińskie.

elementy życia kościelnego: zwyczaj świętowania odpustów i udziału w długich mszach niedzielnych;

– pracą – pracowitość: „Pracowitość i rzetelność, solidność w pracy. Tam był kult dobrej pracy, ambicją rzemieślników było wykonać dobrze swoją pracę. Ten etos pracy zaszczytlił we mnie rodzice. Tata mówił, że praca to nie tylko obowiązek to też przyjemność. Praca była bardzo ważna, ponadprzeciętność. To wynieśliśmy z domu” (K 65);

– postawą wobec ojczyzny – patriotyzm i miłość do ojczyzny, instytucją będącą ostoją polskości jest Kościół rzymskokatolicki, a tradycje wiary są łączone z postawą patriotyczną: na przykład jako element składający się na dziedzictwo bukowińskie wymienione zostało hasło „Bóg – honor – ojczyzna” (M 77);

– ogólną postawą wobec życia i osobistymi cechami charakteru – otwartość, szczerłość, prawdomówność, uczciwość, uczciwe życie, brak zakłamania, współpraca, wrażliwość na krzywdy, poczucie sprawiedliwości, przywiązanie do tradycji, uszanowanie zasad: „wysoka moralność” (K 66); „brak chytrości” (M 71); powściągliwość i opanowanie: „ludzie załatwiali nie po emocjach, ale na trzeźwo” (M 73); umiar: „Chodziło się na polowanie, mama pichciła [...] mamałygę i nic więcej się nie chciało. Należy stopniować swoje potrzeby, nic nie ma od zaraz” (K 58); dbałość o porządek, prostota: „tam ludzie prosto żyli i myśleli” (M 70); umiejętność zabawy, nawet podczas pracy: „ludzie umieli się bawić, cieszyć się życiem” (K 66); aktywna postawa wobec życia przy jednoczesnym zachowaniu wartości tradycyjnych: „Chodzi nie tylko o przelaną krew, ale i trwanie przy wierze, przy języku i budowanie lepszego życia dla siebie i swoich rodzin” (M 79).

Ad 2. 1/5 respondentów w obręb tradycji bukowińskiej włącza sposoby obchodzenia różnych świąt i uroczystości – jak to określił jeden z respondentów – „świętowanie bukowińskie” (M 74). Mieszczą się tu zarówno tradycje świętowania z cyklu rocznego, jak i elementy świętowania rodzinnego należące do cyklu jednostkowego. Do bukowińskich świąt cyklu rocznego należą święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Do tradycji świąt zimowych należy kolędowanie: „dzieci chodziły od domu do domu, śpiewały pod oknami, ludzie dawali w nagrodę jabłka, orzechy” (K 79). Według rozmówców kolędnikom (przebierańcom) towarzyszył tak zwany niedźwiedź, szopka i gwiazda, *harapnik* (bat) i burczybas (instrument muzyczny z przyczepionym do naciągniętej skóry sznurkiem – pociągnięcie za sznur powodowało wydobywanie dźwięku). Wymieniany był również zwyczaj składania życzeń w dzień wigilijny – z samego rana chłopcy wędrowali w tym celu od domu do domu zaopatrzeni w *połaźniczkę* (choineczkę lub gałązkę wiśni); otrzymywali za to drobne upominki, głównie słodkie (istniało przekonanie, że dziewczęta nie powinny brać w tym udziału, bo błogosławieństwo i wróżba pomyślności dla odwiedzanych domów

będą nieważne). Rozmówcy wspominali zespołowe śpiewanie kolęd: „każdy w swoim języku” (M 74). Tradycje bożonarodzeniowe to również organizowanie jasełek, pieczenie chleba i bułek na Wigilię, pamiętanie o zakazie krojenia chleba nożem w czasie Wigilii, dzielenie się opłatkiem z miodem, stawianie na wigilijnym stole wielkiego talerza wyłożonego sianem z kołaczem jako symbolem Chrystusa, układanie na stole czosnku, zanoszenie w wieczór wigilijny opłatka dla zwierząt. Bukowińczycy wspominali też o zwyczaju wieszania jabłek na choince, obdarowywaniu dzieci prezentami: „dzieciom mówiono, że Mikołaj przychodzi przez dach kominem i przynosi prezenty” (M 74), sianiu na stół pszenicę (by urosło w polu) oraz o noworocznym przesądzie mówiącym o tym, że w Nowy Rok pierwszy powinien przyjść do domu mężczyzna, co ma wróżyć pomyślność. Ze zwyczajów wielkanocnych rozmówcy wymieniali – dzielenie się jajkiem, zwyczaj chodzenia na rezurekcję do cerkwi: „zawsze istnieje tylko jeden Bóg i nieważne, w którym kościele się do Niego modli” (K 79), ścisły post w Wielki Piątek: „nawet bez mleka” (M 73), zdobienie jaj woskiem oraz zwyczaje dyngusowe.

Podkreślany jest również charakter świętowania: do tradycji zaliczane było to, że „święta były radosne” (K 71), „kolorowe i pachnące” (K 62).

Tradycje świętowania bukowińskiego to również uroczystości rodzinne należące do świąt cyklu jednostkowego. Najwięcej informacji jest o zwyczajach weselnych. Rozmówcy wymieniali pewne zwyczajowe zachowania wchodzące w skład scenariusza obrzędu: błogosławienie młodych przez oboje rodziców, gdy chłopak prosił o rękę córki, błogosławienie dwóch okrągłych bochenków chleba, następnie pocałowanie krzyżyka, podziękowanie za wychowanie (młodzi całowali rodziców w ręce i nogi) i później ceremonia w kościele. Po ślubie w kościele młoda para idzie do domu panny młodej na obiad, potem do domu pana młodego na kolację (tzw. drugie stoły). Rozmówcy wymieniali też *pripij* – oczepiny – polegające na wywoływaniu każdego z gości na środek sali; ten wypija słodkie piwo i daje prezent albo pieniądze do drugiej szklanki. Inne elementy zwyczajów weselnych wymieniane jako dziedzictwo kulturowe z Bukowiny to: urządzenie wieczoru panieńskiego, chodzenie na wesele z kołaczem i wódką, przyczepianie wszystkim weselnikom małych bukietów ze świeżych kwiatów. Z obyczajowością wynikającą ze stanu cywilnego związane jest obowiązkowe noszenie przez kobiety zamężne nakrycia głowy. Innym elementem podawanym jako zachowanie tradycyjne są czynności związane z wydawaniem córki za mąż: „trzeba było zabezpieczyć wiano, mogła być piękna, ale trzeba było zabezpieczyć w mieście jakąś sumkę” (M 73).

Inne zachowania kulturowe związane z cyklem jednostkowym wymienione w kontekście dziedzictwa bukowińskiego dotyczą oprawy pogrzebów. Rozmówcy mówili o zwyczaju robienia na groby wieńców świerkowych zdobionych kolorowymi,

papierowymi ręcznie robionymi kwiatami, o zostawianiu ulubionego jadła zmarłego na grobie, częstowaniu na cmentarzu wszystkich uczestników pogrzebu wypiekami, a dorosłych wódką lub innym alkoholem: „Częstowali chlebem po to, żeby ta osoba pomodliła się za duszę zmarłego albo [jeśli był to poczęstunek w czasie wesela – przyp. M.P.] za szczęście młodej pary” (K 66); „Stypa odbywała się na cmentarzu. Tam leżały przygotowane *plásinta* (pieczywo pogrzebowe), tj. bułki z różnym nadzieniem i np. z doczepioną chustą. Otrzymywały je osoby w zależności od tego, jak dużo pomogły rodzinie zmarłego w przygotowaniu pogrzebu. Nikt jednak nie wychodził z cmentarza bez jakiegoś kawałka chleba. Jedna osoba rozdawała wychodzącym żałobnikom chleb, a druga nalewała po kieliszku wódki. Z cmentarza ludzie rozchodzili się do domów. Potem ksiądz zabronił przynoszenia jedzenia na cmentarz i stypa została przeniesiona do domu” (K 53). Wspomniana została również *pomana* – w Dzień Zmarłych jedzenie i picie na cmentarzu: „Dawniej ludzie częstowali się przez groby” (K 75).

Rozmówcy wymieniali także zwyczaje związane z narodzinami dziecka: nieobecność mężczyzn przy porodzie, zwyczaj przynoszenia dla matki jedzenia (a nie ubranek dla dziecka). „Każda sąsiadka, sąsiad przyniósł trochę tego, co miał np. jajka, kurę, trochę mąki, cukru, kaszę. Dla jednego to nie było dużo, a w sumie z tego przyniesionego jedzenia matka mogła przygotować chrzciny” (K 53). Wspomniany został również zwyczaj zachowania magicznego związanego z chrztem: chrzestni, trzymając dziecko na rękach, obchodzą trzy razy stół dookoła. Towarzyszą temu słowa odpowiedniej modlitwy. Na stole leżą: różaniec – żeby się dziecko dobrze modliło, książka – żeby dobrze czytało, było mądre i jeśli jest dziewczynka, to igła z nitką – żeby była dobrą szwajką (krawcową). W czasie chrzcin pije się słodką *warioną goriołkę* z kminkiem i wkłada pieniądze pod poduszkę dziecka (K 51).

Ad 3. Trzecim z elementów dziedzictwa włączanych do tradycji bukowińskiej jest **folklor**. Wymieniano następujące jego elementy: gwara, pieśni (tu również kolędy), muzyka, *dojny* – pieśni i piosenki wykonywane przy akompaniamencie fletu, skrzypiec, piszczałek, tańce ludowe: „każda uroczystość, każde święto wiąże się z grajkami, śpiewaniem przyśpiewek albo rymowanek. W kulturze tej jest dużo miejsca na tańce i śpiew” (K 31). Na Bukowinie śpiewano i tańczono tak, „że aż tynki ze ścian odskakiwały” (K 73); „Elementy folkloru prezentowane przez zespół »Dawidenka« czy inne zespoły” (K 75); „przede wszystkim piosenki związane z Bukowiną i pamięć o krainie przodków, żeby nie zapomnieli, że tam też jest ich dom” (K 75).

Ad 4. Czwarty składnik dziedzictwa kulturowego z Bukowiny stanowią **tradycje kulinarne**. Składają się na nie takie potrawy i napoje, jak: gołąbki – rumuńskie *galuszki* (K 74), *cujka*, bryndza, *mamałyga* z mąki kukurydzianej (*papa*, *papinek*) i różne jej odmiany, np. *mamałyga* z kapuśniakiem, rumuńska *potworsk*, „sałatka bieda” (ziemniak, cebula, ocet, olej), zupa fasolowa, *tocie* (rodzaj placka ziemniaczanego

pieczonego na blasze). Podkreślano, że „tradycyjne potrawy [...] w dużym stopniu oddają charakter Bukowiny i pokazują, jak żyli kiedyś tam nasi rodzice i dziadkowie” (K 75). Zwracano uwagę na sposób doprawiania potraw, zaznaczając, że były one zwykle bardzo pikantne, co również decyduje o ich odmienności.

Istotne miejsce (ze względu na częstotliwość wskazań) wśród kulinariów zajmują potrawy wigilijne: uszka z farszem grzybowym, barszcz czerwony, *magikiki* (pieczone ciasto krojone w plastry z dodatkiem maku, miodu, rodzynek), kompot z suszonych owoców, *słona ryba* (śledź ze smażoną cebulą), *pszenica* (*pszeniczka*, *kutia*), ryba w galarecie, karp po żydowsku, pierniki, obgotowane grzyby zasmażane na cebuli, *plasingty* (rodzaj bułeczek z drożdżowego ciasta z kapustą i makiem, jadło się je, łamiąc ciasto).

Do dziedzictwa bukowińskiego zaliczano również pieczony w domu chleb, przy czym zaznaczano, że na każdą okazję był wypiekany inny jego rodzaj i inaczej się on nazywał. Podkreślano, że istniała tradycja przygotowywania pieczywa obrzędowego (pieczenia bułek i chleba z okazji pogrzebów, ślubów czy innych ważnych uroczystości).

Ad 5. Kolejnym elementem bukowińskiej tradycji są zwyczaje życia towarzyskiego związane z utrzymywaniem więzi społecznej. Mieszczą się tu wzory zachowań związane z pozostawianiem „blisko ludzi”: zwyczaj zabaw co niedzielę (co tydzień u kogoś innego), praktykowanie spotkań z okazji świąt, wzajemne zapraszanie się rodziny, sąsiadów i znajomych, obiady niedzielne dla całej rodziny i przyjaciół: „wszystkie dzieci co niedziela musiały być na obiedzie w domu ojca i każdy opowiadał o minionym tygodniu oraz co planuje na następny” (K 81), zabawy zimowe (kulig), wspólne śpiewy (podczas zabawy i świętowania), grupowe wykonywanie pewnych czynności (np. smażenie powideł w wielkich kotłach i łuskanie kukurydzy), wzajemna pomoc, opieka nad chorymi: „to był obowiązek, nigdzie się nie oddawało chorego krewniaka, pomoc sąsiedzka, aby odciążać” (K 74).

Ad 6. Następnym elementem bukowińskiej tradycji jest **strój ludowy**. Jako szczególnie ważny jego element jedna osoba (K 30) wskazała kierpce.

Ad 7. Kolejną kategorią elementów kulturowych wiązanych przez rozmówców z przeszłością bukowińską są **tradycyjne zajęcia i umiejętności**. Oprócz umiejętności pieczenia chleba podkreślano produkowanie potraw z owczego mleka. Wymieniano etapy procesu przygotowania *bryndzy* (z mleka owczego najpierw powstawał *bunc*, po odcisnięciu *urdy* – czyli słodkiej serwatki do picia, robiło się *bryndzę*). Opowieści o umiejętnościach, które należy zaliczyć do tradycji, były przez niektórych rozmówców snute językiem gwarowym oraz przeplatane określeniami rumuńskimi i ukraińskimi zapamiętanymi z dzieciństwa. „[Będę – przyp. M.P.] mówiła po swojemu, po naszymu, bo przecież nie ma i nigdy nie było czego się wstydzić” (K 73). Posługiwanie się gwarą

jest również traktowane jako ważna umiejętność tradycyjna. Ponadto wymieniano w ramach dziedzictwa bukowińskiego: wyszywanie, dzierganie na drutach, sadzenie buków, tkanie kilimów i samodzielne ich farbowanie, polowanie na zwierzęta, śpiew. Ważną umiejętnością tradycyjną stanowią też: „umiejętność uczciwej pracy, jeśli coś chce się mieć” (K 76) oraz „umiejętność zgodnego współżycia ludzi różnego pochodzenia, języka, kultury i wiary” (K 73).

Ad 8. Kolejną kategorię składników dziedzictwa bukowińskiego stanowi **wiedza o Bukowinie** i bukowińskiej przeszłości – „wiedza na temat Bukowiny” (K 77), wspomnienia, pamięć o krainie przodków. Zdarzało się też, że rozmówcy stwierdzali, że na dziedzictwo bukowińskie powinna się składać pamięć o wartościach, dzięki którym Polacy mogli w miarę dostatnio żyć na Bukowinie, które pozwalały im szukać tam, poza ojczyzną „swojego miejsca, lepszego życia i tylko poprzez swoją ciężką pracę i życzliwe nastawienie do ludzi innej narodowości czy wiary mogli osiągnąć sukces i wybudować wsie” (M 78). W wypowiedziach rozmówców pojawiają się uwagi podnoszące problem migracji w życiu zbiorowości: migranci z Bukowiny, którzy wrócili do Polski po 1945 roku, podobnie jak ich przodkowie migrowali ze swoich gniazd, bo nie mogli lub nie chcieli już tam żyć, tylko pracy i dbaniu o tradycję zawdzięczają w miarę spokojne i dostatnie życie. Tak jak kiedyś przodkowie na Bukowinie dbali o zachowanie polskości, tak teraz oni już w Polsce nie mogą zapomnieć o bukowińskich obyczajach i o swojej przeszłości.

Ad 9. Najmniej miejsca w obrazie dziedzictwa kulturowego kreślonego przez rozmówców zajmują **elementy wyposażenia domu**. Wymieniane tutaj były *weretki* oraz kilimy własnoręcznie zrobione: „w każdym domu taki sam” (M 70).

Analiza tradycji bukowińskiej jako dziedzictwa kulturowego prowadzi do wniosku, że najważniejszym jej komponentem (jej rdzeniem) są wartości moralne dotyczące życia społecznego. Uzyskały one bowiem najwyższy odsetek wskazań, co oznacza, że zachodzi wobec nich najwyższy stopień zgodności respondentów co do przynależności tego elementu bukowińskiego dziedzictwa kulturowego do tradycji grupowej. Wartości moralne można odnaleźć w pozostałej części tradycji bukowińskiej (a szczególnie w świętowaniu, w folklorze, zwyczajach życia towarzyskiego, stroju ludowym, tradycyjnych zajęciach i umiejętnościach, wiedzy na temat Bukowiny, elementach wyposażenia domu). Składniki te stanowią wzory zachowań będące realizacją wartości tradycyjnych. Za R. Mertonem można powiedzieć, że wartości moralne są celem kulturowym, podczas gdy pozostałe elementy tradycji stanowią dawny zinstytucjonalizowany środek ich osiągnięcia (Merton 2002: 205).

Przywoływane tradycyjne wartości moralne były podawane przez rozmówców nie tylko w postaci idei, ale również w „postaci czynnej” – przez ich realizację – jako umiejętności i jako działanie. Oznacza to całościowe, synkretyczne postrzeganie

tradycyjnego wzoru kulturowego: celu wraz z odpowiadającym mu środkiem jego realizacji. Tego typu rozumienie tradycji związane jest z postawami konformistycznymi (Merton 2002). Rozmówcy wymieniali elementy kultury tradycyjnej, jej wytwory materialne czy charakterystyczne dla niej zachowania, łącząc je jednocześnie z wartościami leżącymi u ich podstaw. Podawano wówczas wartość, a następnie przykład zachowania obrazującego formę respektowania tego zwyczaju. Na przykład: szacunek do rodziców, do starszych: „jak się szło do spowiedzi, to trzeba było rodziców poprosić o wybaczenie i ucałować w rękę” (K 49); solidarność i pomoc: „możemy zawsze na siebie liczyć” (M 61); religijność: „rozwodów nie było” (K 66); umiejętność zabawy: „Ludzie lubili się bawić. Zbierali się co niedzielę i bawili. Co niedzielę u kogo innego” (K 66); „[...] pracowitość, a przy okazji umiejętność zabawy, nawet podczas pracy. To, co zawsze podobało mi się u Bukowińczyków, to właśnie to, że byli tacy rozśpiewani” (K 66). Rozmówcy do tradycji bukowińskiej zaliczali: „umiejętność współistnienia różnych narodowości” (K 50), „umiejętność uczciwej pracy” (K 76), „umiejętność życia razem obok siebie ludzi różnych kultur, mówiących różnymi językami [...], szanujących się wzajemnie, wiedzących co to honor i oddanie ojczyźnie [...], trwanie przy wierze, przy języku i budowanie lepszego życia dla siebie i swoich rodzin” (M 88).

Pamiętając, że mamy do czynienia z dziedzictwem kulturowym, można zauważyć, że zarówno tradycyjne wartości, jak i sposoby ich osiągnięcia stanowią dawne wzory kultury – są kulturą wypracowaną w przeszłości i jako takie należą do minionych stanów struktury społecznej. Współczesna interpretacja dziedzictwa bukowińskiego może się wiązać z różnego rodzaju przekształceniami, takimi jak na przykład przesunięcie dawnych środków do kategorii aktualnych celów kulturowych (rytualizm) lub zarzucanie dawnych środków przy jednoczesnym zachowaniu przyświecających im celów (innovacja).

4.2. PERSPEKTYWA PODMIOTOWA I CZYNNOŚCIOWA: POSTAWY WOBEC TRADYCJI BUKOWIŃSKIEJ

W perspektywie czynnościowej tradycję stanowi przede wszystkim transmisja (tradowanie), w perspektywie zaś podmiotowej – postawę wobec dziedzictwa kulturowego. W poprzednim podrozdziale została dokonana rekonstrukcja tradycji bukowińskiej – rozumienia jej „zawartości” przez badanych. Skupienie się na sposobach funkcjonowania jej komponentów we współczesnym życiu społecznym oznacza zmianę perspektywy analizy z przedmiotowej na czynnościową i podmiotową. W porównaniu z perspektywą przedmiotową ujęcia te przedstawiają tradycję w jej „dynamicznym” ujęciu.

Przyjęcie perspektywy czynnościowej oznacza umieszczenie na pierwszym planie analizy aktywności związanych z przekazywaniem tradycji. Transmisja tradycji wchodzi w zakres enkulturacji. Ogólnie ujmując, pojęcie to oznacza procesy nabywania kompetencji kulturowych. Dzięki nim kształtuje się tożsamość społeczna i kulturowa jednostki, rozumie ona w określony sposób daną sytuację społeczną (interpretuje dane zjawisko w sposób właściwy kulturze danej grupy) i możliwe jest jej funkcjonowanie w danej społeczności. Badania przekazu tradycji obejmują zwykle jego zasięg (tradycja genetyczna i społeczna), ramy instytucjonalne (środowisko transmisji – rodzina, społeczność lokalna, szkoła, kościół i inne instytucje o enkulturacyjnym charakterze), sposób (przekaz bezpośredni i zapośredniczony – tradycja werbalna, tradycja jako przekaz gestów i czynności manualnych, przekaz tradycji przy wykorzystaniu pisma, obrazu itd.) (Jasiewicz 1987: 353-354).

Interesujący materiał z perspektywy czynnościowej i podmiotowej tradycji przyniosły przeprowadzone wywiady. Są one podstawą rekonstruowania postaw członków organizacji bukowińskich względem bukowińskiego dziedzictwa kulturowego oraz sposobów postrzegania problemów jego funkcjonowania i transmisji współcześnie. Wśród badanych nie ma pełnej jednomyślności co do tego, na kim spoczywa odpowiedzialność za stan wiedzy o Bukowinie i o dziedzictwie bukowińskim wśród młodszego pokolenia i szerszego społeczeństwa (ramy instytucjonalne przekazu tradycji bukowińskiej). Wskazywane były przez respondentów różnorodne podmioty. Najczęściej przywoływanym była rodzina (31,54% ogółu wskazań) – w tym szczególnie kobiety. Na drugim miejscu w kolejności wskazań uplasował się zespół folklorystyczny (20,81%). Dalsze pozycje zajęły: szkoła (12,08%), starsze osoby należące do zbiorowości (9,40%), ksiądz i kościół (5,37%), muzeum (4,7%), stowarzyszenia bukowińskie, takie jak „Bratnia Pomoc” i „Wspólnota Bukowińska” (4,7%), dom kultury i animatorzy z nim związani (4,03%), historycy (2,01%), „wszyscy [ludzie związani z Bukowiną – przyp. M.P.]” (2,01%), samorządy lokalne (1,34%). Najrzadziej wskazywanymi podmiotami mającymi ponosić odpowiedzialność za przekaz tradycji bukowińskiej (ogólna liczba wskazań nie przekraczała w ich wypadku 1%) były instytucje państwowe i osoby zajmujące się twórczością artystyczną oraz młode pokolenie.

W świetle przeprowadzonych badań okazuje się, że wśród badanych istnieją dwa podstawowe kierunki lokowania odpowiedzialności za transmisję tradycji bukowińskiej. Opowiadanie się za którymś z nich związane jest z postrzeganiem celowości przekazu i rozumieniem zasięgu komunikatu. Pierwszy sposób polega na podawaniu jedynej instytucji, która powinna dbać o przekaz tradycji (56,66% ogółu wskazań) – zdecydowanie najczęściej podaje się tu rodzinę. Takie stanowisko ilustrują następujące wypowiedzi: „Jeżeli ktoś chce, to może przekazywać wiedzę i pamięć o Bukowinie swoim dzieciom. Ale to wszystko powinno dziać się w rodzinie, a na pewno nie

w szkołach. Czy w sprawie bukowińskiej jest coś na tyle ciekawego, że warto jest tworzenia muzeów czy domów kultury o tej tematyce?" (M 43). Zauważyć można, że forma instytucjonalna współgra z zasięgiem przekazu: „Trzeba zachować pamięć o Bukowinie, ale Bukowina to przede wszystkim pewne wartości, które powinny być przekazywane w rodzinie. Jeżeli tego nie ma, niepotrzebne jest też zbieranie starych gratów w muzeach” (M 63). Przekaz poza środowiskiem rodzinnym wykraczałby poza zbiorowość bukowińską, a to, jak skonkludował jeden z rozmówców, „nikogo nie interesuje” (M 43).

Drugi sposób polega na wymienianiu kilku instytucji – podmiotów życia zbiorowego (43,34% ogółu wypowiedzi). Czasami wskazywano tę, która powinna zajmować centralne miejsce (najczęściej ma nią być rodzina). Pozostałym instytucjom przypisywano wówczas funkcję pomocniczą i uzupełniającą. Instytucje te powinny przedstawiać tradycję w sposób atrakcyjny, powinny dostarczać wiedzy historycznej, spełniać funkcję podstaw organizacyjnych do poznania kultury bukowińskiej (np. organizowanie wyjazdów na Bukowinę). Wyrażane również były nakładające na poszczególne instytucje odmienne sfery oddziaływania (ad zasięg przekazu). Rodzina powinna być odpowiedzialna za przekaz tradycji bukowińskiej wśród potomków migrantów z Bukowiny. Tymczasem inne instytucje (np. szkoła, muzeum, zespół folklorystyczny) powinny dbać o rozpowszechnianie tradycji bukowińskiej w całym społeczeństwie. Jeden z rozmówców główną instytucją odpowiedzialną za przekaz tradycji uczynił szkołę. Uzasadnił to następująco: „Od małego dziecka pamiętam, że nie było wolno o tym [pochodzeniu z Bukowiny i o bukowińskim dziedzictwie kulturowym] pamiętać, bo można było oberwać. Więc powinni mówić w szkołach, bo mnie na przykład rodzice niewiele mówili” (M 65). W wypowiedzi tej nasuwa się refleksja dotycząca realizacji transmisji tradycji bukowińskiej na Ziemiach Zachodnich w okresie powojennym. Jest to wniosek (formułowany w różny sposób także przez innych członków zbiorowości) o traktowaniu elementów bukowińskiego dziedzictwa kulturowego jako nośników złej pamięci (por. Kula 2002). Postawa ta wiązała się ściśle ze stosunkami społecznymi zachodzącymi na Ziemiach Zachodnich w pierwszych dekadach powojennych (bukowińskie wzory kulturowe były traktowane jako „zła tradycja” w nowym kontekście życia lokalnego). W wypowiedziach pojawia się problem małej efektywności transmisji międzypokoleniowej dokonującej się we współczesnej rodzinie i problem zaniku pamięci społecznej. Wątek ten przewija się również w wypowiedziach wyrażających ubolewanie nad stanem wiedzy wśród dorosłego pokolenia. Na przykład „Za wiedzę o Bukowinie powinni być odpowiedzialni rodzice, starsi. Choć mało było przekazu, starsi niewyuczeni. My nie mieliśmy czasu – praca, dzieci...” (M 70). Wśród autorów tych wypowiedzi wzrasta przekonanie o ważności roli instytucji profesjonalnych specjalizujących się w transmisji tradycji.

Nie wszyscy badani wykazywali się umiejętnością przedstawienia tradycji bukowińskiej i przeszłości rodziny w sposób wielowymiarowy, na szerokim tle. Niektórzy rozmówcy stwierdzali, że potrafią na ten temat powiedzieć niewiele albo i nic (pojedyncze przypadki). Wiele wypowiedzi miało charakter bardzo zdawkowy lub ogólnikowy². Wśród tych osób można zauważyć tendencję do przekazywania wiedzy o tradycjach bukowińskich ekspertom, którymi są jednostki będące autorytetami oraz określone instytucje zbiorowe. Pierwszą kategorię stanowią osoby starsze, będące często nieformalnymi autorytetami o zasięgu lokalnym oraz osoby pełniące funkcję liderów formalnych (kierujące bukowińskimi zrzeszeniami). Drugą z wymienionych kategorii tworzą: bukowińskie organizacje (głównie o profilu artystycznym), wybrane instytucje kultury (o charakterze muzealnym) oraz osoby zajmujące się naukowo problematyką Bukowiny (głównie historycy i etnografowie). Konkretnie osoby i instytucje składające się na te kategorie traktowane są w takiej sytuacji jako główni nosiciele tradycji bukowińskiej. Tego typu sytuacja oznacza występowanie w zbiorowości bukowińskiej pewnego stopnia (raczej niskiego – biorąc pod uwagę rozmiar tej sytuacji) nierówności w kompetencjach kulturowych dotyczących tradycji grupowej.

Badani wyrażali przekonanie, że transmisja tradycji bukowińskiej powinna dokonywać się w sposób naturalny, nie na siłę. W związku z tym najlepszą okazją przekazu stają się sytuacje „naturalnego” życia społecznego – święta, spotkania z sąsiadami. Sprzyjają temu również takie sytuacje, kiedy przekaz tradycji nie jest celem samym w sobie, ale pojawia się jako „efekt uboczny” aktywności (np. próby w zespole, podróże na Bukowinę). Oznacza to, że za najlepszy sposób nabywania kompetencji kulturowej w tradycji bukowińskiej uznawany jest przykład i udział w sytuacjach należących do życia rodziny bądź społeczności lokalnej (czyli przekaz bezpośredni). Kompetencje badanych w tradycji bukowińskiej zostały nabyte dzięki transmisji bezpośredniej w ramach mikrostruktur. Rozmówcy twierdzili, że znajomość tradycji bukowińskiej posiadli przez opowieści (rodziców, starszych sąsiadów i znajomych, kierownictwa zespołu). Jako cenne uzupełnienie swej znajomości Bukowiny wymieniali podróże, które odbyli oraz lekturę książek.

Wielu respondentów wyrażało przekonanie, że za wszystko odpowiedzialny jest człowiek – to ludzie tworzą historię i są za nią odpowiedzialni (są nośnikami kultury i odpowiadają za pamięć), to głównie od nich, a nie od przypadku czy zrządzenia losu, zależy przyszłość. Dziedzictwo nie mówi samo przez się – podkreślali rozmówcy – niezbędny jest człowiek, najlepiej „żyjący po bukowińsku”, albo chociaż jego słowo, które będzie komentarzem do milczącego dziedzictwa, jego interpretacją.

² Podobną sytuację zauważył Dusan Drljača, prowadząc badania wśród migrantów (i ich potomków) z Bukowiny w byłej Jugosławii oraz w USA. Stwierdza on: „Nie bardzo są przejrzyste wspomnienia o życiu przodków w osiedlach bukowińskich [...]” (Drljača 1992: 40).

Zdecydowanie rzadziej pojawiały się wypowiedzi wyrażające myśl, że Bukowina mówi sama przez się (następuje tu personifikacja Bukowiny). O Bukowinie zaświadczają przede wszystkim ludzie i to od nich zależy przekaz kulturowy.

W doświadczeniu respondentów mieszane są elementy należące do dwóch odrębnych metajęzyków: historii i tradycji. Na poznanie Bukowiny składają się bowiem zdaniem respondentów: wiedza oraz afekt. Poznanie Bukowiny to nie tylko nauczenie się jej historii, zapoznanie się z dziedzictwem kulturowym, ale również odczucie pewnych emocji: „Ludzie dają lepsze świadectwo niż muzeum” (K 73); „Zespół daje wiedzę, ale by Bukowinę odczuć [podkr. M.P.], trzeba tam choć raz pojechać” (M 63). Podkreśla się tym samym istotę rozumienia przekazu kulturowego: nie ma się on ograniczać do ukształtowania wiedzy. Głównym jego celem jest bowiem ukształtowanie właściwej postawy (afektu) względem Bukowiny, jej historii i dziedzictwa kulturowego.

Przyjęcie perspektywy podmiotowej wymaga zajęcia się problematyką postaw względem tradycji.

Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu (Nowak S. 1973: 23).

W strukturze analizy postawy wyodrębnia się najczęściej trzy jej komponenty: afektywny, poznawczy i behawioralny. Według Stefana Nowaka najistotniejszy z nich jest komponent afektywny. Stanowi on cechę definicyjną postawy. W zależności od udziału poszczególnych komponentów można wyróżnić cztery typy postaw: afektywne, poznawcze, behawioralne i postawy pełne (tj. zawierające w równym stopniu wszystkie trzy komponenty) (Marody 2000: 152). Przyjęcie perspektywy podmiotowej w badaniu tradycji oznacza zatem prowadzenie analizy pod kątem takich problemów, jak: praktyczne posługiwanie się tradycją w życiu społecznym i stosowanie jej w życiu (komponent behawioralny), stan wiedzy na temat tradycji i nadawane jej znaczenie (komponent poznawczy) oraz (nade wszystko) uczucia względem niej żywione (komponent afektywny). Na wagę aspektu emocjonalnego tradycji zwracają uwagę jej badacze (np. Robotycki 1980; Szacki 1971). Podkreślają oni, że tradycja „rządzi się” afektem w przeciwieństwie do historii, która ma charakter intelektualny.

Rozmówcy deklarowali przywiązanie do bukowińskiego dziedzictwa kulturowego oraz do wartości, które z Bukowiną łączą. O emocjonalnym charakterze postaw względem tradycji (komponent afektywny) świadczą wypowiedzi utrzymane w tonie nostalgicznym, sentymentalnym. Na przykład jedna z rozmówczyń marzy o tym, „aby taka gościnność i otwartość ludzi jak na Bukowinie występowała również tu

w Polsce” (K 67). Inne osoby stwierdzały: „Wartości dla wszystkich: zgoda bez względu na religię i pochodzenie, bez przymusu, żeby teraz tak było” (K 74); „Uczciwe życie, współpraca, dogadywanie się, niezafatwienie po emocjach, ale na trzeźwo, tolerancja. Bez tych wartości nie da się żyć, to jest recepta na życie. Tak było: tolerowali się wzajemnie, żyli uczciwie” (M 73).

Respondenci stwierdzali kontynuację w Polsce takich elementów kultury bukowinińskiej, jak: pieśni i tańce, gwara, kuchnia bukowinińska, religia i obrzędowość doroczna (Boże Narodzenie, Trzech Króli, Wielkanoc), obrzędowość rodzinna (chrzest, wesele, np. zwyczaj pieczenia chleba dla młodej pary), uroczyste odpusty z poczęstunkiem, praktykowanie rękodzieła artystycznego, zachowanie stroju, zajęć rolniczych i hodowlanych (hodowla owiec). Wspominali też o utrzymywaniu się wartości: pewnego poziomu aktywności w życiu społecznym (zdaniem badanych Bukowińczycy relatywnie częściej angażują się w sprawy lokalne, są pracowici) oraz o świadczeniu pomocy wzajemnej. Z wywiadów wynika, że bukowinińskie wartości tradycyjne nie zawsze zachowują swoją funkcję normatywną. Oznacza to stopniowe przesuwanie ich z tradycji żywej (struktury normatywno-interakcyjne) do tradycji pamiętanej (struktury idealne). Znajomość wielu z dawniej obowiązujących norm jest raczej powszechna, ale coraz rzadziej są one praktykowane. Dotyczy to zwłaszcza przedstawicieli młodego pokolenia. Dziedzictwo znajduje swe odzwierciedlenie przede wszystkim w postępowaniu osób starszych: „Ludzie starsi mają jakieś swoje [...] zasady, którymi kierują się w życiu, natomiast młodsze pokolenie ma nieco inne podejście do życia. Sądzę jednak, że jeśli chodzi o pracowitość, to zarówno starsi, jak i młodzi starają się” (K 53). „Posadziłam buczka w Ochli przy domku bukowinińskim i napisałam (jestem współautorką) wiersza do buczka: »Mój buczku malutki, nie płacz, że jesteś tu sam [...] Gdy czasem z tęsknoty zapłaczesz wiedz, że nie jesteś sam [...] Ja razem z tobą płacę też, że nie jestem tam«. X – on naszym aniołem stróżem, naszym kapitanem. Młodszy ode mnie. Trzymamy się kupy, organizujemy spotkania w Palmiarni. Podarowałam pamiątki dla domu w Ochli – wiele. Udzieliłam pomocy finansowej dzieciom z Rumunii będącym u nas na kolonii. Pomagamy sobie. Pomagamy pod wodzą X. Przeszłość nas łączy – działacze. Do kupy nas trzyma X. Ja co roku biorę udział w konkursie kiszenia ogórków [...] według recepty prababci z Bukowiny. Wartości [kontynuowane – przyp. M.P.] – to że działam, że jestem kreatywna. Mój syn – działacz WOPR-u też robi to prawie bez pieniędzy. To bierze się z Bukowiny – pomagać innym” (K 74). Podnoszone jest również znaczenie transmisji w innych instytucjach enkulturacyjnych niż rodzina: „Moje pokolenie niestety niewiele już wie na temat Bukowiny i tradycji... Tyle, co w zespole się nauczy” (K 36). Sytuacja taka oznacza zróżnicowanie postaw względem tradycji bukowinińskiej występujące wśród członków badanej zbiorowości. W przypadku przedstawicieli starszego pokolenia

mamy najczęściej do czynienia z postawą pełną, podczas gdy postawy osób należących do młodego pokolenia ubożeją w zakresie składnika behawioralnego.

Badani zaznaczali, że mało jest sfer życia, w których elementy kultury pochodzące z czasów bukowińskich zachowały swoją żywotność (ad komponent behawioralny postawy). Zauważali kontynuację pewnych elementów tradycji bukowińskiej przy jednoczesnym stopniowym odchodzeniu od innych. Na przykład: „W mojej wiosce zachowały się tradycje gotowania potraw. Bardzo rzadko posługujemy się gwarą. Często natomiast kolędujemy i zachowujemy tradycyjne święta” (K 69). Praktykowanie tradycji bukowińskiej w życiu społecznym często ma charakter okazjonalny. Składniki tradycji ożywają w związku z sytuacją świąteczną lub zajmują miejsce w pewnych instytucjonalnych „niszach” pozostających najczęściej poza codziennością. Bukowińska tradycja funkcjonuje zatem w życiu *homo ludens* znacznie częściej niż w praktykach *homo faber*. Na Bukowinie „ludzie trzymali się razem” – powiedziała jedna z rozmówczyń (K 74) i dodała, że tutaj zauważa to samo podczas spotkań opłatkowych Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”. Inne zaś osoby stwierdzały: „Istnieje zespół, który przekazuje tradycję poprzez taniec i śpiew. W świetlicy w Złotniku są wystawiane pamiątki z Bukowiny i mapa obecnej Bukowiny” (M 63); „Teraz ta przeszłość przejawia się tylko w spotkaniach Wspólnoty Bukowińskiej, zespołów” (M 65); „Dzieci z zespołu noszą typowe ubrania bukowińskie. Tańczą w zespole bukowińskim więc wiedzą wiele na temat tej kultury. Ale w domu ich rodzice nie stosują już tych starych tradycji i rzadko wyznają te wartości” (K 66). Przesuwanie się tradycji bukowińskiej z codzienności do sfery formalno-instytucjonalnej nadaje tradycji bukowińskiej charakter „tradycji wynalezionej”.

Większość rozmówców wymieniała jednak również pewne elementy tradycji bukowińskiej zachowujące aktualność we współczesnym życiu codziennym. Stwierdzają oni powszechność ich praktykowania przez członków zbiorowości bukowińskiej. Zaliczane są do nich wartości tradycyjne, takie jak rodzina oraz ważne dla życia społecznego umiejętności i postawy: otwartość na drugiego człowieka, dobroć dla bliźniego, tolerancja w wielu wymiarach (klasowa, religijna, narodowa, rasowa, kulturowa), gościnność, pracowitość, muzykalność, taneczność, radość życia wyrażająca się chęcią do zabawy i jej umiejętnością, życzliwość, poszanowanie drugiego człowieka, przyjazne nastawienie, religijność, prostota i umiar (w ubiorze i zachowaniu w życiu na co dzień), solidarność, trzymanie się razem, wspólnotowość, towarzyskość, bezinteresowność, poszanowanie starszych. Wymienione komponenty tradycji bukowińskiej należą do kultury symbolicznej (Kłoskowska 1980: 80-81). Odwoływanie się do tych wartości w życiu współczesnym związane jest z uznaniem ich znaczenia uniwersalnego (w wymiarze czasowym oraz społeczno-kulturowym). Zauważyć należy, że potwierdza się tu „rdzeń” tradycji bukowińskiej. Postawy pełne

dotyczą wartości do niego właśnie zaliczanych. Na zachowanie wyżej wymienionych wartości wpływają jednak – zdaniem rozmówców – pamięć i świadomość wspólnoty doświadczeń, co wiąże się z nadawaniem wartościom tradycyjnym znaczenia także w kontekście integracji wewnątrzgrupowej.

Wskazywano również czynniki zagrażające tradycji bukowińskiej oraz zachowania i wartości wypierające ją z życia współczesnego. Istniejąca struktura normatywna stanowi tym samym negatywny układ odniesienia, wobec którego należy się przeciwstawić, a ruch bukowiński przybiera cechy kontrruchu (por. Sztompka 2005: 266). Decydujące znaczenie – zdaniem rozmówców – mają czynniki należące do uwarunkowań makrostrukturalnych związanych ze współczesnym stylem życia, kulturą masową, sytuacją gospodarczą. Przywoływano tu: „zmieniające się czasy” (K 58), „telewizję” (K 66), lekceważenie i wyszydzenie przez innych: „Nawet sąsiedzi są niechętni dla naszych zwyczajów, śmieją się z nas, ale my lubimy być w zespole, lubimy śpiewać” (K 52), „dbałość o swoje” (K 51), bezrobocie wśród młodego pokolenia: „pogoń za pieniądzem” (K 62), szybki styl życia – zaganianie, zmęczenie: „teraz ludziom się po prostu nie chce” (K 51), brak czasu: „czas i codzienność” (K 72); „Niektórych [tradycji] już się nie da zastosować do miasta, bo to inna kultura” (M 77). Czynniki te według rozmówców wpływają na brak zainteresowania – głównie ze strony młodego pokolenia. Wypierającymi wartościami i zachowaniami są w oczach rozmówców zjawiska, takie jak: wulgarność, agresja, egoizm i zamknięcie na drugiego człowieka: „Tutaj ludzie są zamknięci na siebie, wolą gapić się w telewizor, niż porozmawiać z bliskimi lub odwiedzić sąsiadów. Tam ludzie są inni – bardzo życzliwi i otwarci” (K 66); „Ludzie to się teraz trochę pozmieniali. Teraz każdy dla siebie, nie schodzą się, starsi powymierali” (M 76). W wypowiedziach rozmówców pojawia się również traktowanie tradycji bukowińskiej w kategoriach rynkowych. Padały stwierdzenia, że tradycję trzeba reklamować, aby młodsze pokolenie się nią zainteresowało, by chciało słuchać. Dobrą formą takiego atrakcyjnego przedstawienia tradycji są zespoły folklorystyczne. [Jak pisze J. Parecka – kierowniczka jednego z zespołów, młodzież zainteresowała się folklorem jego stroną muzyczną, taneczną oraz językową dzięki „żywej działalności i sukcesom zespołu Watra” (Parecka 1992: 65)]. Przekaz tradycji bukowińskiej utrudnia konkurencja na rynku wartości i odmian estetyki: „nie jesteśmy tacy atrakcyjni, jak współcześni idole, to zniechęca młodych” (K 72). Dziedzictwo kulturowe jest bardziej wymagające w formie i treści, dlatego też zajmuje gorszą pozycję na rynku niż oferta kultury masowej zawierająca łatwiejsze w odbiorze treści i formy (przekaz nastawiony na konsumpcję). Podnoszone w wyżej wymienionych wypowiedziach problemy funkcjonowania tradycji bukowińskiej we współczesnym świecie wiążą się z postawami względem niej. Konkurencyjne wartości i zjawiska odnotowywane przez respondentów wpływają na stosowanie tradycji

w życiu, jej postrzeganie, rozumienie i ocenianie (pozytywne lub negatywne), włączanie do kanonu, przez który interpretuje się świat, swoje w nim miejsce i którym posługuje się w życiu codziennym.

Nie dla każdego rozmówcy takie sformułowania, jak: „tradycja bukowińska”, „bukowińskie dziedzictwo kulturowe” czy „zwyczaje bukowińskie” były oczywiste. Okazuje się, że nie wszyscy członkowie badanej zbiorowości postrzegają kulturę ludności polskiej na Bukowinie jako coś odmiennego, co mogłoby stanowić odrębną jakość kulturową. „To nie jest jakaś specyficzna kultura” (M 65). „Nie wiem, jakie są zwyczaje *stricte* bukowińskie” (M 42). „Nie znam żadnych zwyczajów bukowińskich. Na przykład świącenie jaj to nie tylko bukowińskie” (K 65). „Trudno mi powiedzieć. To, co znam, to nie wiem, czy to polskie, czy pochodzące z Bukowiny” (K 56). „Raczej nie ma takich [bukowińskich tradycji], teraz nie ma co pokazywać” (K 78). Wypowiedzi tego typu raczej nie zdarzały się w miejscowościach wiejskich zamieszkałych przez rodziny wywodzące się z górali czadeckich. Postrzeganie kultury Polaków na Bukowinie jako „niespecyficznej” wyraża poznawczy komponent postawy względem niej przyjmowanej. Kultura bukowińska i bukowińskość nie stanowią w tym wypadku wyraźnie sformułowanej wartości znaczącej (co oznacza brak regionalnego wymiaru kultury). Rozmywają się one tym samym w szerszych porządkach kultury (narodowej, kościelnej). Zdecydowana większość rozmówców operowała jednak wyobrażeniem tradycji bukowińskiej o w miarę wyraźnie zakreślonych granicach (kryterium bukowińskości danego elementu kulturowego; rozróżnianie: bukowińskie-niebukowińskie).

W życiu rodzinnym można obserwować spontanicznie dokonujące się przemiany kultury. Dziedzictwo pozostaje tu żywą kulturą, kontynuowaną niemal bezrefleksyjnie, uznawaną za oczywistą, nie traktowaną jako tradycja, lecz jako normalne i naturalne zachowania codzienne oraz odświętne. Zaliczyć tu można na przykład pewne potrawy, sposób ich przygotowywania (smażone na płycie ziemniaki, elementy medycyny ludowej), zwyczaje zabaw związanych z zamążpójściem (podrzucanie młodym kukły przebranej za człowieka). Badacz dowiadywał się o ich istnieniu dzięki obserwacji życia Bukowińczyków, a nie za pomocą wywiadów i deklaracji rozmówców. Okazuje się, że nie wszystkie elementy kultury traktowane jako swojskie mają pozycję symbolu grupowego rysującego granicę między „swoimi” a „obcymi”. W procesach konstruowania tradycji najwyraźniej bierze udział inne (poza swojskością i pochodzeniem z przeszłości grupowej) kryterium. Jest nim wpływ oficjalnych instytucji zewnętrznych i popularne wyobrażenie o ludowości, funkcjonujące w etnografii pojęcie tak zwanej tradycyjnej kultury ludowej (Stomma 1986: 147-148, 233-247; Sulima 2001: 139, 157-163). Te zachowania pojawiające się w codziennej aktywności nie mają zrytualizowanej postaci, nie toczy się wokół nich dyskusja dotycząca poprawności, ich

praktykowanie podyktowane jest nawykiem lub pragmatyzmem (według typologii M. Webera³ aktywności te mogą stanowić przykład działań tradycyjnych).

W tradycji bukowińskiej mamy do czynienia ze zjawiskiem hierarchizacji składników. Na szczycie hierarchii stoją elementy uznawane za aktualne i ważne we współczesnym życiu Bukowińczyków. Najważniejszymi składnikami dziedzictwa bukowińskiego są wartości moralne i ich praktykowanie w życiu (wśród nich głównie poszanowanie drugiego człowieka oraz wartości religijne i patriotyczne) oraz zwyczaje życia towarzyskiego („blisko siebie”). Znamienna w tym świetle jest wypowiedź jednej z rozmówczyń, która stwierdziła, że folklor jest ważny, ale „naszym potrzebą teraz nawrócenia i religii, a nie folkloru” (K 58). Te elementy tradycji traktowane są jako – jeśli nie nakazane, to – co najmniej preferowane [według rozróżnienia kulturowo znormalizowanych praktyk na przepisanie, uprzywilejowanie, przyzwolenie i zakaz (Merton 2002: 199)].

Pewna część rozmówców postrzegała szczególną wartość tradycji w kontekście jej transmisji międzypokoleniowej. Ważniejsza od treści tradycji jest w tym wypadku jej kontynuacja. Takie podejście do tradycji stanowi przykład rytualizmu (Merton 2002). Zwracano tutaj uwagę na funkcje integracyjne tradycji na przykład: „Chodzi o to, żeby nas wszystkich trzymać zjednoczonych, żeby wspominali” (M 78). Podtrzymywanie przekazu jest tożsame z trwaniem zbiorowości. To kontynuacja jest podstawą integracji grupy, a nie próba uzasadniania, racjonalizowania dawnych wzorów (Szacki 1971). Tym samym uwypuklony jest aspekt czynnościowy tradycji i jej związek z trwaniem grupy społecznej. Istnienie wspólnoty bukowińskiej jest warunkowane międzypokoleniowym przekazem tradycji grupowej. Nadawanie tradycji bukowińskiej funkcji integracyjnej jako podstawowej związane jest z funkcjonowaniem dziedzictwa w postaci tradycji biernej. Tradycja bierna stanowi „zespół zasad postępowania, którym członek grupy chciałby podporządkować

³ Rozróżniał on działania od zachowań. Zachowanie stanowi automatyczną i bezrefleksyjną aktywność związaną z prostą reakcją na bodziec, podczas gdy działania są sensowne, tzn. reakcja człowieka poprzedzona jest aktem myślowym. „Działanie następuje wtedy, kiedy jednostki nadają swojemu postępowaniu subiektywny sens” (Ritzer 2004: 160). Weber wyróżniał cztery typy działań: celoworacjonalne, wartościoworacjonalne, tradycyjne i afektywne. Za najbardziej świadome uznawał on działania racjonalne i celoworacjonalne (*zweckrational*) inaczej za Boudonem aksjologiczno-racjonalne (Szacki 2002: 472). Mniej świadome są działania afektywne i tradycyjne. Afektywne powodowane są przez emocje i stany uczuciowe a tradycyjne – przez utarte przyzwyczajenia (Ritzer 2004: 161). Według M. Webera każde działanie mające rzeczywiste miejsce stanowi kombinację czterech wymienionych idealnych typów działań. Powrót do pewnych elementów kultury i podtrzymywanie dawnych wzorów zachowań niekoniecznie muszą być odruchowe; mogą być działaniem świadomym i pożądanym (cechować się racjonalnością) – stanowić pewien cel sam w sobie – stając się wartością (np. zjawisko tematyzowania tradycji przez ruchy fundamentalistyczne – Motak 2002). Aktywność ukierunkowana na tradycję niekoniecznie musi nosić cechy „zachowania”, gdyż może zawierać w sobie pewną „strategię” – dobór środków w celu zwiększenia efektywności, co nadaje jej cechy działania racjonalnego (por. Szacki 2002: 472).

postępowanie swoje i innych wyłącznie z tego powodu, że są to zwyczaje właściwe tej grupie, tj. nie pytając, czy posiadają one jakąkolwiek użyteczność” (Szacki 1971: 169). W tym przypadku respondenci wskazywali nie na praktyczno-użytkowe walory bukowińskiego dziedzictwa kulturowego (co oznaczałoby jego racjonalizację), lecz uzasadniali stosowanie jego elementów przez „dochowanie wierności przodkom”.

Niektórzy rozmówcy (głównie członkowie organizacji o profilu artystycznym), wymieniając elementy dziedzictwa kulturowego/tradycji bukowińskich, podsumowywali: tradycja to jest to, co robi zespół folklorystyczny. Sformułowanie to dopełnia obraz aktualnych kontekstów występowania bukowińskiej tradycji. Tradycja bukowińska (a szczególnie wykorzystywane w choreografii jej elementy, takie jak folklor, strój ludowy, gwara, sposoby świętowania) ulega petryfikacji, staje się rytuałem scenicznym, przypisana jest do porządku świątecznego, tylko członkowie zespołu te tradycyjne zachowania praktykują – na scenie – robią to jakby w imieniu całej zbiorowości, następuje specjalizacja działań tradycyjnych. W takim wypadku można byłoby uznać, że wybrane elementy dziedzictwa bukowińskiego funkcjonują w badanej zbiorowości jedynie jako „tradycja wynaleziona” (Burszta 2004). Udział w działalności organizacji bukowińskich związany jest z postawami przyjmowanymi wobec tradycji bukowińskiej. Sens indywidualny nadawany przez respondentów działalności zbiorowej dowodzi przede wszystkim mocnego emocjonalnego związku z tradycją bukowińską. Udział w działaniach kolektywnych motywowany jest również możliwością zastosowania w praktyce tradycji bukowińskich oraz ich transmisji. Przykładem mogą być wypowiedzi dotyczące rozumienia swojego udziału w działalności organizacji bukowińskich: „[...] bo zakochałam się w Bukowinie” (K 54); „Lubię te kresowe piosenki. Lubię być na spotkaniach” (M 65); „Pomoc Polakom na Bukowinie nie daje zapomnieć o krainie dzieciństwa” (K 71); „Działalność we Wspólnocie daje przede wszystkim możliwość wspomnień. Udzielamy się, wracamy do dawnych czasów, do korzeni” (M 70); „Chciałabym, żeby córka wiedziała, skąd pochodzi” (K 73); „W ten sposób przekazuje się i krzewi tradycję” (M 63); „Lubię się spotkać, pobałakać. Jest satysfakcja, że coś się robi” (M 77); „Działam, bo lubię się uczyć, to coś nowego, a przy okazji to współpraca z ojcem” (K 37); „Radość promowania kultury bukowińskiej, obyczajów. Wszystko to jest zawarte w treści pieśni zespołu” (K 62); „Pieniądze szczęścia nie dają, bo jak jest zgoda, to wtedy jest więź i każdy drugiego rozumie i potrzebuje. Gdy człowiek żyje w porozumieniu z innymi – to jest najważniejsze” (K 52).

W postawach respondentów względem dziedzictwa bukowińskiego funkcjonują cztery sposoby przystosowania się wymienione przez R. Mertona (2002: 205). Są to: konformizm, innowacja, rytualizm i bunt. W różnych kontekstach funkcjonowania tradycji bukowińskiej w życiu badanej zbiorowości można dostrzec odmienne typy

przystosowania. Innowacja występuje przede wszystkim w przypadku postaw względem wartości moralnych dotyczących życia społecznego. Utrzymuje się przekonanie o ich znaczeniu dla życia człowieka. Nadaje się im charakter uprzywilejowanych, jednak nie ma zinstytucjonalizowanych środków ich realizacji (poza organizacją bukowińską), które respektowane byłyby we współczesnym świecie. W postawach przyjmowanych wobec folkloru i zwyczajów świętowania pojawia się zarówno rytualizm, jak i konformizm. „Życie” sceniczne tych elementów tradycji bukowińskiej sprzyja ich zrytualizowaniu (pierwszoplanowe znaczenie nadaje się formie – czyli poprawności wykonawstwa zinstytucjonalizowanych wzorów zachowania, jakimi są: tańce, śpiew, strój ludowy itd.). Jednak w kontekście znaczenia, jakie uczestnictwo w organizacji o profilu artystycznym ma dla poszczególnych członków zbiorowości (odtworzenie tradycyjnych wzorów zachowań na scenie i w trakcie prób jest dla nich wartością samą w sobie, jest zarówno środkiem, jak i celem), świadczy o przystosowaniu konformistycznym.

Biorąc pod uwagę wypowiedzi respondentów dotyczące ich oceny funkcjonowania tradycji bukowińskiej we współczesnym świecie, można stwierdzić, że w zbiorowości pojawiają się postawy buntownicze. Świadczą o tym refleksje o wpływie kultury masowej na sposób życia młodego pokolenia zbiorowości bukowińskiej i o wypieraniu wzorów tradycyjnych przez ich alternatywy związane z globalnymi przemianami, jakie zachodzą w dziedzinie kultury.

4.3. ROZUMIENIE BUKOWINY I JEJ WPLYWU NA ŻYCIE BUKOWIŃCZYKÓW W POLSCE

Najczęściej pojawiającym się określeniem stosowanym przez badanych jest „bukowińskość” – grupy, zjawiska, przedmiotu, zachowania, człowieka itd. Jak zatem rozumiana jest Bukowina – pojęcie stojące w centrum struktur idealnych zbiorowości? W trakcie badań proszono rozmówców o zdefiniowanie Bukowiny. Uzyskane ujęcia można podzielić na dwie kategorie. Pierwsza z nich zawiera definicje budowane na podstawie odwołania się do sentymentu osobistego, indywidualnych związków z Bukowiną, powołanie się na losy rodziny. Drugą kategorię tworzą ujęcia neutralne emocjonalnie, wykorzystujące bardziej uniwersalne pojęcia i cechy tej krainy. Odnotować można przewagę liczbową definicji „sentymentalnych” – stanowią one 62,6% wszystkich zdań kończących sformułowanie „Bukowina to...”. Jeśli chodzi o sposoby definiowania Bukowiny (sentymentalny i uniwersalistyczny), nie zauważa się jakichś znaczących różnic między respondentami w zależności od ich przynależności organizacyjnej.

Bukowina, jaka wyłania się z definicji, jest pojęciem opisującym pewien rodzaj czasoprzestrzeni stanowiącej porządek idealny. Należy do niego przede wszystkim

ludzie (podkreślone to jest w ujęciach operujących sentymentem). Na przykład: „Bukowina to moja ziemia, ja zostałam stamtąd wyrwana i tu posadzona; i tu czuję, jakbym rosła dalej, ale nie wszystkie korzenie przeniesi, grunt pod nogami został tam. Jak te buczki, one też przyjechały z Rumunii, to moja ojczyzna. Mnie jak sadzonkę przesadzili. Tam się urodziłam i rosłam. Jestem rozdarta na pół. Polaków i Polski nie dałabym skrzywdzić, ale duchowo wciąż jestem z nimi, z Bukowińczykami” (K 74). W tym porządku umieszczane są również: elementy życia społecznego i warunki przyrodniczo-geograficzne (wątki te zostaną rozwinięte w dalszej części rozdziału). Charakterystyczną cechą tego porządku jest jego trwałość i ciągłość. Poproszeni o krótkie zdefiniowanie Bukowiny, rozmówcy raczej nie posługiwali się faktami i realiami zaobserwowanymi na współczesnej Bukowinie, nie przywoływali też elementów należących do zobiektywizowanego wizerunku administracyjnego krainy historycznej lub fragmentów krajobrazu Bukowiny, które według popularnych przewodników są najbardziej charakterystycznymi jego cechami. Dla przykładu: nikt nie wskazał na herb Bukowiny, żaden z rozmówców nie wspomniał o malowanych monastyrach (które należą do kanonu atrakcji turystycznych regionu). Członkowie badanej zbiorowości nie operują zatem takim zobiektywizowanym i sformalizowanym wyobrażeniem Bukowiny (poza nielicznymi aspektami aktywności formalnej – np. Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” posługuje się herbem historycznej Bukowiny, Fundacja „Bratnia Pomoc” wykorzystuje motyw flagi narodowej). Wykorzystywano natomiast inne symbole-wartości, subiektywistyczne kategorie opisu, interpretacje dziejów krainy. Odwołując się do historii Bukowiny, do jej polityczno-gospodarczych aspektów, rozmówcy czynili to przez mikrostrukturę, co można opisać pojęciem imagologii, jakim posłużył się Milan Kundera (Burszta 1998), albo sfolkloryzowaną wersję mitu CK Monarchii (por. Lewandowski 2004: 352-370) lub Galicji (por. Wiegandt 1988). Rozmówcy stwierdzali, że o Bukowinie zaświadczały ludzie. Bukowina postrzegana jest przez pryzmat historii rodziny, zbiorowości etnicznej i wspólnoty religijnej. Zobiektywizowana wiedza w szerszych strukturach, na przykład wiedza o monastyrach należy do porządku historii, monastypy nie są wpisywane na indeks „naszej bukowińskiej tradycji” i jako takie nie są obdarzane afektem. Dlatego też można powiedzieć, że Bukowina w zbiorowości bukowińskiej w Polsce funkcjonuje jako mit wspólnotowy i jako taka należy do struktur idealno-normatywnych badanej zbiorowości.

Bukowina funkcjonuje najczęściej jako wspomnienie, jako czasoprzestrzeń minioną (w ramach czasu historycznego), zapamiętana, zawarta częściowo w dziedzictwie, które na zasadzie metonimicznej o niej zaświadcza. Postrzegana jest ona przez pryzmat przestrzeni fizycznej i rozgrywających się w niej zdarzeń. W dokonywanych charakterystykach Bukowiny czas przeszły wyraźnie dominuje nad teraźniejszym,

czas przyszły praktycznie się nie pojawia. Można zauważyć dokonywaną periodyzację czasu przeszłego; jako najistotniejszy w świetle wywiadów jawi się moment II wojny światowej. Początek wojny pojawia się zwykle jako bezpowrotny kres Bukowiny – arkadii społecznej. Równie ważnym punktem czasowym jest zakończenie wojny (podział Bukowiny na część północną – ZSRR i południową – Rumunia). Poza jednym przypadkiem: „Urodziłam się w tym samym łóżku co tata. Ja jako poddana króla Rumunii, a ojciec poddanym cesarza Austrii” (K 74) – żaden z rozmówców nie przytaczał danych dotyczących czasów sprzed 1914. Przypomina to periodyzację czasu występującą w dawnej kulturze ludowej (Tomicki 1981), przy czym ważnym wydarzeniem mitycznym tej zbiorowości byłaby wędrówka osadników na Bukowinę – to było tak dawno, że nawet nie zna się szczegółów. Potwierdza to również wcześniejszą konkluzję dotyczącą postrzegania historii Bukowiny przez własne doświadczenie, historię rodziny lub społeczności lokalnej.

Wyraźniej niż Bukowina-mit pojawia się w wywiadach Bukowina-realność (region realnie istniejący dziś), co uzasadnia jedna z wypowiedzi: „Bukowiny dziś nie ma, Bukowina to ludzie, czuję się tam już obco” (K 75). Interpretacja znaczeń przydawanych Bukowinie prowadzi do wniosku o sentymentalnym charakterze jej obrazu. Jedna tylko osoba określiła Bukowinę jako „nic szczególnego” (K 49). Definiując Bukowinę, rozmówcy odwoływali się do figury ojczyzny (w skali makro i mikro), Bukowina jest dla nich synonimem domu, bezpieczeństwa, jest uczuciem, słowem-kluczem, miejscem, przestrzenią codzienności, a jednocześnie przestrzenią świąteczną, w jej obrazach pojawia się motyw chleba, pracy, rodziny. Definicje Bukowiny zawierają element czasu (przeszłość) oraz wielkości (coś małego, łatwego do ogarnięcia). Występuje tu również personifikacja Bukowiny, traktowanie jej jako Matki (por. Bukowina-Miejsce, Ziemia). W wyobrażonym obrazie tej krainy pojawia się Bukowina-tajemnica (por. Krasowska 2002: 5), rajska kraina mlekiem i miodem płynąca. Jest ona wreszcie opisywana w kategoriach estetycznych, zmysłowych, kreacyjnych. Zwraca tu uwagę obecność elementów dziedzictwa kultowego (wartości moralnych związanych z relacjami społecznymi, rodziną, postawą wobec ojczyzny, pracą). Oto wybrane wypowiedzi będące dokończeniem zdania „Bukowina to...” egemplifikujące powyższe zestawienie: „[...] to słodka ojczyzna bardzo pozytywnie odbierana przez jej mieszkańców. To kraina, gdzie ludzie żyli ze sobą w zgodzie. I to różnych narodowości. Mało jest takich miejsc na świecie. To kraina przyjaźni” (M 74); „Bukowina to ziemia naszych przodków [...]. To powiedzenie słodka Bukowino, dulsze Bukowino – po rumuńsku. Było ciężko, bardzo biednie, ale nikt nie powie, że się źle żyło. To życie było bezpieczne. Ludzie darzyli się szacunkiem, żyli w zgodzie” (M 73); „Bukowina to po prostu dom” (K 75); „To moja miłość, moja ojczyzna, moje wspomnienia z młodości. To mój dom” (K 69); „Bukowina to moja ojczyzna, moja

miłość, moje natchnienie” (K 58); „[...] to sama nazwa mówi, że to polskie” (M 65); „Bukowina jest ojczyzną. Mnie Bukowina wychowała. Jadła ja bukowiński chleb” (K 78); „[...] to piękne słowo – tam byli rodzice, ja się tam urodziłam i piękne są tam okolice. Bukowina to niespotykany kraj” (K 67); „[...] to jest piękna kraina” (K 62); „[...] to najlepsze ziemie. Rumunia mare, Bukowina nare (Rumunia duża Bukowina mała)”; „Bukowina jest dobrym wspomnieniem” (K 66); „Bukowina to Bukowina, a życie toczy się tu i teraz” (M 43); „Bukowina to kraina *zielona* (zielona), kraj ojców i dziadów, to tęsknota” (K 51); „Bukowina to kraina, gdzie przyroda jest jeszcze nieskażona” (M 23); „Bukowina to kraina zieleni, gór, mojego dzieciństwa” (K 72); „[...] to lasy zielone, góry, pachnące kwiaty polne” (K 62).

Bardziej rozwinięte charakterystyki Bukowiny, jakie zanotowano w badaniach, są podstawą do rekonstrukcji obrazu krainy. Ukazują one sposób interpretacji przeszłości bukowińskiej. Jak już napisano, na zrekonstruowany porządek Bukowiny składają się zjawiska społeczno-kulturowe, przyroda i ludzie.

Zdecydowanie najwięcej miejsca w charakterystykach Bukowiny zajmują zjawiska społeczno-kulturowe. W trakcie wywiadu przywoływano ich aspekty związane z relacjami społecznymi, warunkami bytowymi, religijnością, przynależnością etniczną, czynnikami makrostrukturalnymi (funkcjonowanie w ramach danego organizmu państwowego) oraz mentalnością mieszkających tam ludzi. Życie społeczne na Bukowinie przedstawia się jako bardzo harmonijne, zgodne, choć wewnętrznie zróżnicowane pod względem narodowościowym. Poniższe wypowiedzi obrazują najczęściej pojawiające się wątki tych charakterystyk: „[...] miło wspominać ten krajobraz, te pagórki, ten duch. Tam już była Unia Europejska, w różnych językach mówiono w sklepie, kościele, nikt się z nikogo nie naśmiewał. [...] Wszyscy się bardzo miłowali, wspólnie obchodzili święta, spotykali się. To było kochane” (K 77); „Na Bukowinie żyli Polacy, Ukraińcy, Rumuni, Żydzi, Niemcy. Polacy działali w Domu Polskim. Były tam kina, teatry, polskie kluby, czytelnia (i nadal istnieje Dom Polski). Polacy pracowali jako rzemieślnicy, a na wsi często pomagali sobie razem z Ukraińcami. Dopóki nie wybuchła wojna, to wszyscy sobie pomagali. Jeśli trzeba było, to cała wioska odbudowywała dom komuś, komu się spalił dom i ten ktoś później też musiał pomóc komuś w potrzebie. Życie było ciężkie, bo często brakowało pieniędzy. Mimo to wszyscy ze sobą w zgodzie żyli. Dopiero jak wybuchła wojna, okazało się, że nie byli takimi przyjaciółmi” (K 54). Lata spędzone na Bukowinie to „najprzyjemniejsze chwile: szkoła, przyjaciele, rodzice, wielka wspólnota. Bez uprzedzeń, każdy z każdym na dobrej stopie żył. Domy narodowościowe istniały obok siebie... Od 1941 roku bardzo niemiłe wspomnienia, związane z nadejściem bolszewików” (M 78); „Należy podkreślić, że wszyscy żyli w zgodzie –»Wersal Bukowiński« – mimo tych wszystkich

narodowości. Konflikty zaczęły się, gdy pojawił się komunizm i faszyzm. Między ludźmi zaczęło się źle dziać. Ale przez dłuższy czas żyli zgodnie” (M 73).

Inną ważną cechą życia społecznego jest wielojęzyczność Bukowińczyków. „Rodzice znali perfektnie niemiecki, ojciec też rumuński (prowadził warsztat), język ukraiński obowiązkowo. Z dziećmi rozmawiało się po niemiecku, ukraińsku i rumuńsku. Przez długie lata pracowałem w turystyce. Dziwiono się, że znam tyle języków. Od najmłodszych lat nasiąknąłem czterema językami: niemieckim, rumuńskim, francuskim i rosyjskim” (M 73).

Podkreślany jest również aktywny udział Polaków w kształtowaniu Bukowiny oraz patriotyzm Polaków z Bukowiny. Bukowińscy Polacy przedstawiani są przez rozmówców jako gospodarze i rzemieślnicy cenieni przez sąsiadów: „Kiedy Polacy wyjeżdżali, to Ukraińcy mówili: »Czemu wy wyjeżdżacie, kto nam jeść da?«. To Polacy zatrudniali. Polacy to byli bogacze, bo umieli rządzić ziemią. Wszyscy Polacy byli rolnikami, umieli pracować. Polacy to była najlepsza kultura. Mieliśmy Dom Polski. Ukraińcy mieli jakąś salę, ale u nas było porządnie. Moja ciotka była kierowniczką Domu Polskiego. Czasem podglądaliśmy przez okienko imprezy. To była kultura!” (M 77). Istotny jest również patriotyzm Polaków z Bukowiny: „Polakami opiekował się konsul polski w Czerniowcach. W czasie pierwszej wojny światowej sporo Polaków przystąpiło do Legionów Polskich. Powstał oddział na Bukowinie. Mój ojciec też do niego przystąpił. Trzysta pięćdziesiąt osób – brali udział w walkach o wyzwolenie kraju. W miejscowościach Rarańcza i Kirlibaba stoczyli legionieści znaczące boje. Sporo z nich poległo. Pielgrzymki odwiedzają ten cmentarz. Ojciec należał do Związku Legionistów z Bukowiny. Przez patriotyczne opowiadania ojca, które były we mnie, wiedziałem, że Polska jest. Marzyłem, aby do niej pojechać! Na Bukowinie moja matka prowadziła bibliotekę. W zimie [ludzie] spotykali się przy darciu pierza. Był jeden, co dobrze czytał lub potrafił pięknie opowiadać – np. trylogię Sienkiewicza. Myślało się o tej Polsce. Mój starszy brat chodził w specjalnym mundurze, był w polskiej szkole gimnazjalnej” (M 73); „Każdy miał szacunek dla swojej narodowości, ale kochaliśmy się wszyscy. [...] Polacy bukowińscy byli patriotami, ale kochali Bukowinę. [...] Nie ma dnia, nie ma wieczora, nie ma modlitwy, żeby człowiek nie pomyślał o bukowińskim kościółku” (K 70).

Powojenny odpływ ludności polskiej oceniany jest jako strata dla Bukowiny. Polacy bukowińscy byli pionierami – brali udział w zakładaniu osad ludzkich na tych terenach, karczowali lasy i zakładali pola uprawne, rozpoczynali hodowlę itd. Innymi słowy: ucłowieczali te tereny, oswajali je. Można przywołać inną postać – postać pioniera na Ziemiach Zachodnich. Nie pojawia się ona wprawdzie w wywiadach w sposób dosłowny, ale rozmówcy zestawiają migrację na Bukowinę z migracją na Ziemię Zachodnie. Polacy na Bukowinie (zarówno współcześni, jak i dawni) postrzegani są

przez pryzmat życia religijnego – podkreślane jest ich wielkie przywiązanie do wiary i Kościoła katolickiego.

Okazuje się zatem, że Bukowina postrzegana jest przez respondentów w kontekście tradycji z nią łączonej. Charakteryzując krainę, respondenci włączali do tradycji bukowińskiej wartości moralne dotyczące życia społecznego związane z życiem rodzinnym, ojczyzną i patriotyzmem, pracą, tolerancją, religijnością, aktywną postawą wobec życia. W ten obraz „wkłada się” element bliższy porządkowi historii – posługiwanie się faktami historycznymi. Wydarzeniom historycznym nadawane jest jednak szczególnie dla porządku tradycji znaczenie. Emocje, jakimi te fakty są obdarzane, zbliżają je do metafazyki tradycji.

Życie społeczne harmonizuje z przyrodą bukowińską i warunkami klimatycznymi. Na pierwszym planie obrazu Bukowiny umieszczane są buki (lasy bukowe) i góry. Warunki przyrodniczo-klimatyczne stanowią o walorach estetycznych krainy, o jakości życia i pracy („ładnie”, ale i „ciężko”).

Ważnym elementem przy badaniu tej krainy są ludzie-Bukowińczycy. Poznanie ludzi jest najlepszą – według rozmówców – drogą poznania Bukowiny. Zanim zostanie dokonana rekonstrukcja postaci Bukowińczyka, należy się zatrzymać nad problemem nazwy stosowanej na określenie osób związanych z Bukowiną. Chodzi tu o określenia obejmujące całą badaną zbiorowość. W trakcie badań zadano rozmówcom pytanie o nazwę osób związanych z Bukowiną oraz proszono o ich scharakteryzowanie.

Społeczność mieszkającą na Bukowinie (całościowo) określa się w literaturze albo opisowo, albo przez użycie sformułowania „Bukowińczycy” (np. Turczyński 1999: 18), lub (rzadziej) „Bukowinianie” (np. Czyżewski 1999: 9, 10). „Polscy Bukowińczycy” to natomiast określenie polskiej części społeczności bukowińskiej (np. Strutyński, Jaceniuk, Masan 1999: 118).

Ale jak określić migrantów z Bukowiny i kolejne pokolenia, które urodziły się już poza terenem Bukowiny? Czy istnieje w ogóle nazwa obejmująca tak szeroką zbiorowość?

Analiza zgromadzonego materiału wskazuje, że samookreślenie – jego istnienie i forma lub jego niestosowanie – jest problemem złożonym. Po pierwsze: najczęściej występują określenia związane z nazwą własną krainy, z której po II wojnie światowej przywędrowała rodzina rozmówcy („Bukowińczycy” i różne mutacje tego terminu, takie jak: „Bukowińcy”, „Bukowianie”, „Bukowiańczycy”). Przesłanką dla pojawienia się tych określeń mogła być chęć zrezygnowania z negatywnie odbieranego egzoetnonimu powojennego: „Bukowińczycy, Bukowianie – z Bukowiny zamiast z Rumunii – to jest jakieś wyróżnienie” (K 74). [W literaturze pojawia się określenie: „Bukowińcy” (takiej nazwy, pisanej kursywą, użył D. Drljača w swoim tekście na temat ludności z Bukowiny, która wyemigrowała do Bośni) (Drljača 1992: 39-46). Żeński odpowiednik

nazwy „Bukowianie” przytacza J. Parecka, opowiadając o swojej praktyce nauczycielskiej na Dolnym Śląsku: „Matka jednego z uczniów, niezbyt zadowolona z oceny syna, zadała nauczycielce pytanie, czy ma ona prawo uczyć języka polskiego, skoro nie jest Polką, lecz »tylko Bukowianką«” (Parecka 1992: 64)].

Po drugie: występują nazwy zamykające grupę wspólnotową w mniejszej całości, co związane jest z wiedzą o przedbukowińskiej historii rodziny („Górale Czadeccy” oraz w wersji żartobliwej „Czadersi”) (por. Gorzelana 2003). W literaturze przedmiotu pojawia się również propozycja sformułowania „górale bukowińscy” (Feleszko). Za określeniem „górale bukowińscy” optuje też pewna część środowiska związana ze Stowarzyszeniem „Wspólnota Bukowińska”, ostro sprzeciwiając się określeniu „górale czadeccy”, przytaczając tu argumenty dotyczące konotacji zawartej w tej nazwie (Czadca to miejscowość w Słowacji).

Po trzecie: pojawiają się też sytuacje braku nazwy związane z klasyfikowaniem świata w sposób emocjonalny, przedrefleksyjny („nasi, z naszych”).

Po czwarte: występują sytuacje świadomego, celowego braku stosowania jakiegś wspólnej nazwy z powodów charakterologicznego zróżnicowania tej ludności, pochodzenia i postaw: „nie można ich w jakiś szczególny sposób wyodrębnić czy też nazwać” (K 67); „Nie można wkładać do jednego worka. To są różni ludzie” (K 68).

Brakowi odpowiedzi na pytanie o nazwę często towarzyszy jednocześnie podkreślanie więzi w wymiarze makrostrukturalnym – narodowym: Polacy, Ukraińcy, Niemcy, Rumuni itd. z Bukowiny. Odwoływanie się do tożsamości narodowej jest rodzajem kontynuacji perspektywy z czasów zamieszkiwania na Bukowinie – tam przynależność narodowa należała do głównych wyznaczników tożsamościowych różnicujących wewnątrznie społeczność bukowińską, podejmowane były działania mające na celu zachowanie tej tożsamości. „Nas tam nazywali Słowiokami, ale my się czuli Polakami” (K 78).

Po piąte: przekorne i żartobliwe nazwy, czasem prowokacyjne stosowanie terminów innych grup etnicznych, tu występujące w roli egzoetnonimów; jako określenia ludności z Bukowiny pojawiły się one po II wojnie światowej na Ziemiach Zachodnich („Rumuny”, „Cygany” bądź w wersji pejoratywnej – niepodawane przez respondentów w kontekście samookreślenia – znane autorce z terenu: „Rumuńce”, „Cygańce”). Potwierdzają to zarówno przeprowadzone wywiady, jak i różne opracowania (por. „Rumuny” – Ambroziak i in. 2003).

Zdecydowanie najczęściej rozmówcy proponują, by osoby związane z Bukowiną określać mianem „Bukowińczyk”. W materiałach empirycznych termin ten pojawia się zarówno w wywiadach, jak i w danych pozyskanych dzięki obserwacji oraz w dokumentach organizacji bukowińskich. Określenie to można potraktować jako endoetnonim badanej zbiorowości. Analiza rozumienia słowa „Bukowińczyk” przez

rozmówców wskazuje, że zbiorowość bukowińska pojmowana jest w dwojaki sposób – zarówno przez posługiwanie się kryterium przynależności, jak i podobieństwa. Formułowane określenia definiujące Bukowińczyka (Bukowińczyk to...) dowodzą, że Bukowińczycy (jako pewna zbiorowość) stanowią realnie istniejącą grupę społeczną (kryterium przynależności), lub też rodzaj zbiorów społecznych konstruowanych przez badanych zgodnie z zobiektywizowanymi, realnie istniejącymi różnicami strukturalnymi i demograficznymi albo subiektywnymi wizjami zróżnicowania społecznego budowanymi podmiotowo. W definicjach postaci Bukowińczyka wykorzystywane są odwołania do przynależności grupowej (definiowanie przez włączenie do wspólnoty rodzinnej, wskazywanie na rzeczywiste lub domniemane pokrewieństwo, posługiwanie się kategorią swojskości). Tego typu rozumienie określeń wykazuje 7,69% ogółu podanych.

Drugim rodzajem charakteryzowania Bukowińczyka jest ujmowanie go w kontekście przynależności do zbiorów wynikających z przypisywanej mu pozycji w strukturze demograficznej, zawodowej, językowej, klasowej, terytorialnej. Ten rodzaj spojrzenia na zbiorowość stanowi 22,12% wszystkich definicji. Przykładem takich definicji są wypowiedzi: „Bukowińczycy są zdolni, zajmują miejsca na wyższych stanowiskach państwowych” (M 74); „Bukowińczyk to człowiek jak człowiek. Chociażby od nas tu – to zwykli potomkowie drwali i rolników” (M 71); „Bukowińczyk to tułacz, wędrowiec. Nie ma kraju, gdzie by nie było Bukowińczyka” (K 67) – wypowiedź jest nawiązaniem do licznych migracji mieszkańców Bukowiny; „Bukowińczyk uprawia ziemię albo pracuje w lesie, charakteryzuje go gwara, pracowitość, skromność, pomoc sąsiedzka” (M 75); „pracowity, ubogi i skromny” (M 80) – wypowiedzi te należą do nielicznych, w których rozmówca posługuje się zarówno kategoriami strukturalnymi, jak i atrybutami moralnymi; „Bukowińczyka poznać można po gwarzeniu” (K 75); „Bukowińczyk to osoba z Bukowiny i trudno powiedzieć, czy różni się czymś znacząco od innych ludzi” (M 43).

Najczęściej prezentowanym sposobem ujmowania Bukowińczyka jest przedstawianie jego postaci przez przywołanie cech moralnych i charakteru budowanych przez niego relacji z otoczeniem społecznym. Ten sposób rozpoznawania Bukowińczyka przedstawia 70,19% rozmówców. Oto kilka z takich wypowiedzi: „[...] to człowiek władający kilkoma językami, otwarty dla innych wyznań, nacji, szerzej rozumiejący zachodzące obecnie zjawiska polityczne i społeczne. Cechy Bukowińczyka to: tolerancja, poczucie godności, patriotyzm, wrażliwość na piękno” (M 71); „[...] to wesoły człowiek” (K 41); „Bukowińczyk to człowiek serdeczny i przyjacielski, niezależnie od swojej narodowości” (K 74); „[...] to człowiek bardzo wesoły, skory do śpiewu, zabawy, tańca” (K 71); „[...] to osoba pomocna, charakterna, sprytna, zaradna i charakteryzuje

go umiejętność radzenia sobie z przeciwnościami losu” (K 72); „[...] to osoba bardzo gościnna, która potrafi być radosna i rozśpiewana nawet podczas pracy” (K 48).

Należy podkreślić, że cechy osobowościowe są pierwszorzędym elementem różnicującym Bukowińczyka od nie-Bukowińczyka; „bukowińskość” według badanych oznacza przede wszystkim pewien rodzaj relacji społecznych oraz pewne cechy osobowości. Mniejsze znaczenie okazują się mieć: przynależność „formalna” do zbiorowości (przez urodzenie) oraz spełnianie kryteriów strukturalno-demograficznych (np. pozostawanie w bukowińskim skupisku przestrzennym, wykonywanie „bukowińskiego” zawodu). Takie zakreślanie granic grupowych charakterystyczne jest dla identyfikacji opartej na podobieństwach (Machaj 2001, 2005). Kryteria podobieństwa częściej są formułowane samodzielnie w sposób podmiotowy (w mniejszym stopniu wykorzystywane są istniejące kryteria strukturalno-demograficzne). Wybierane kryteria mają odniesienie do kultury – tradycji bukowińskiej, a szczególnie do jej komponentów przedstawionych w takich kategoriach, jak: wartości moralne (szczególnie te z nich, które są związane z relacjami społecznymi), zwyczaje życia towarzyskiego, folklor. Główne wartości, przez które rozumiana jest postać Bukowińczyka, to elementy kultury określone jako „rdzeń” tradycji bukowińskiej. Bukowińczyka cechują bowiem według badanych: tolerancyjność, umiejętność współżycia w zróżnicowanej wewnętrznie zbiorowości, wielojęzyczność, gościnność, solidarność, miłość do drugiego człowieka, życzliwość i świadczenie pomocy wzajemnej oraz muzykalność, rozśpiewanie i umiejętność zabawy. Tradycja bukowińska okazuje się zatem ważna przy świadomościowej strukturalizacji świata społecznego. Więź społeczna łącząca Bukowińczyków opiera się na świadomości wspólnego, podobnego stosunku do tradycji bukowińskiej.

Zaliczenie kogoś w poczet Bukowińczyków związane jest ze szczególną wizją świata społecznego. Strukturalizowany jest on przez posługiwanie się kryterium Bukowiny. W trakcie mieszkania na Bukowinie zawiązały się silne więzi terytorialne, przewyższając w pewnym stopniu obcość etniczną. Zebrane materiały empiryczne dowodzą, że inaczej spoglądało się na przedstawicieli różnych narodowości żyjących na Bukowinie, inaczej zaś na narodowości te pozostające poza Bukowiną. Mimo że na Bukowinie mieszkali Rosjanie, Ukraińcy, byli oni jednak „swoi”. Kiedy po wojnie Bukowina znalazła się w granicach ZSRR, za wyjazdem na Ziemię Zachodnie padł argument: „między Ruskimi nie chciałabym być” (K 69). Jednocześnie wśród innych wypowiedzi pojawiają się wspomnienia o zaprzyjaźnionych sąsiadach innej narodowości, na przykład jedna z rozmówczyń mówi, że miała chrzestnego Ukraińca. O tym zjawisku przypomina w swoich wspomnieniach również E. Skowroński (dok. nr 43). Inna respondentka pamięta, że gdy jej rodzina wyjeżdżała z Bukowiny, przy-

szła do nich zaprzyjaźniona Ukrainka i płakała za nimi, mówiąc: „Kto teraz do mnie przyjdzie, jak wy wyjedziecie?” (K 73).

Analiza sposobów ujmowania postaci Bukowińczyka prowadzi do ważnego wniosku o przemianie, jaka w tej materii zaszła. Członkowie badanej zbiorowości posługują się aktualnie zmodyfikowanym sposobem kategoryzowania świata. Istotne jest już nie kryterium przynależności (więzi etniczne, terytorialne), ale kryterium podobieństwa. Wcześniej (w pierwszych latach powojennych) stosowanym kryterium podziału Bukowińczyk – nie-Bukowińczyk były związki danej osoby z realną Bukowiną (kryterium przynależności). Obecnie tym kryterium stają się związki z Bukowiną mityczną (kryterium podobieństwa), a przynależność grupowa warunkowana jest nie losem, lecz wyborem jednostki. To od niej zależy, czy zechce żyć po „bukowińsku”, to jest stosować w swoim życiu tradycyjne wartości bukowińskie.

W zakresie wpływu pochodzenia z Bukowiny na losy badanych zebrane materiały empiryczne dają obraz zawierający w sobie pewną ambiwalencję. Z jednej strony przedstawiane są sytuacje świadczące o sprawnym dostosowywaniu się Bukowińczyków do nowych okoliczności, potwierdzające tezę z lat 60. mówiącą o integracji społecznej na Ziemiach Zachodnich. Świadczą o tym wypowiedzi na temat funkcjonowania w szkole czy w zakładzie pracy, które mówią o skutecznym podejmowaniu ról społecznych w nowych strukturach społecznych. Z drugiej strony pojawiają się niemniej liczne wypowiedzi świadczące o pewnym wyobcowaniu i niedopasowaniu migrantów z Bukowiny. Sugerują to przytaczane już wypowiedzi dotyczące relacji społecznych w nowym miejscu zamieszkania oraz sytuacji bukowińskiego dziedzictwa kulturowego w Polsce zachodniej, poczucia obcości i tymczasowości. Ambiwalencję tę można odczytywać jako dokonywanie się integracji w sensie instytucjonalnym, przy jednoczesnym jej braku w sensie subiektywnym, tożsamościowym (por. Sakson 1998: 37).

Według większości rozmówców ich pochodzenie z Bukowiny lub rodzinne powiązanie z tym regionem było neutralne dla życia w Polsce zachodniej – ani nie stanowiło jakiegoś znaczącego utrudnienia, ani też ułatwienia. Tylko od czasu do czasu „przejawia się to tęsknotą za dzieciństwem” (K 79). Pobudzenie rozmówców przez badacza do takiego spojrzenia na swoje życie powodowało odkrycie tego, że „życie po bukowińsku” jest tak mocno uwewnętrznione, że trudno jest tu mówić o świadomym powielaniu dawnych wzorów. „Prowadzę dom po bukowińsku. [...] To dla mnie naturalne. Nie umiem wskazać na konkretne tradycje” (K 81). „Bukowina jest we mnie i ja żyję jak Bukowinka” (K 79). Wypowiedzi tego typu można odczytywać jako nawykowe posługiwanie się elementami dziedzictwa bukowińskiego w mikrostrukturach społecznych (w życiu rodzinnym, w domu i sąsiedztwie). Nawykowe

stosowanie wzoru kulturowego związane jest z bezrefleksyjną postawą wobec niego przyjmowaną (Giza-Poleszczuk, Marody 2004: 128-133).

Zgromadzone materiały zawierają również (wcale nie odosobnione) wypowiedzi świadczące o bardziej refleksyjnym stosunku do problemu wpływu przeszłości na życie. Zwracano w tym wypadku uwagę na pewne sytuacje, jakich doświadczano w obrębie struktur wyższego rzędu (w instytucjonalnym życiu regionu). Sytuacje te pozostawały w związku z wpływem na życie bukowińskich wzorów kultury symbolicznej (Kłoskowska 1980: 66). Zdaniem wielu starszych rozmówców wychowanie na Bukowinie wpoilo pewne zasady moralne i umiejętności, takie jak: szacunek dla innych, tolerancja, pracowitość i uczciwość, solidarność, wrażliwość na krzywdę, religijność i przywiązanie do Kościoła katolickiego oraz zamiłowanie do śpiewu i znajomość języków obcych. Przywiązanie do tych tradycyjnych wartości bukowińskich nie miało, w przekonaniu respondentów, wpływu na losy indywidualne – warunki PRL nie dawały możliwości wykorzystania znajomości języków obcych lub też powodowały niezamierzone konsekwencje stosowania wartości tradycyjnych, na przykład jeden z rozmówców stwierdza: takie zasady, jak pracowitość i uczciwość „nie sprawdzają się we współczesnym życiu” (M 63). Przeciwwagą dla tej negatywnej oceny wpływu pochodzenia z Bukowiny może być wypowiedź innej osoby: „Jak trzeba było pracować na państwowym, to my w państwowym osiem godzin, a później na swoim pracowali. Inni – nie-Bukowińczycy – gadali, że Bukowińczyk głupi i po pracy idzie w pole. Oni to zrobili swoje i po pracy gazetę czytali. Ale im brakowało do pierwszego, a my nie narzekali” (K 75). Oznacza to pewien pragmatyzm, jakim posługują się Bukowińczycy w ocenianiu bukowińskiego dziedzictwa kulturowego. Stosowanie wartości tradycyjnej, jaką jest pracowitość, owocuje zyskiem w znaczeniu gospodarczym.

Również wychowanie i spędzenie większej części życia poza Bukowiną (rozumianą jako kraina historyczna) mają znaczenie dla zachowań i sposobu postrzegania świata przez Bukowińczyków w Polsce. Skutkują one mniej konformistycznymi postawami względem bukowińskich wzorów kulturowych, na przykład: „Możliwe, że ten wpływ byłby większy, gdyby to moi rodzice, a nie babcia pochodzili z Bukowiny; albo wtedy, gdyby mnie babcia wychowywała” (K 31); „Matula i tatko uczyli mnie mówić po swojemu. [...] Kocham i myślę tak jak oni, ale już tak nie mówię” (K 95).

Rozmówcy podkreślali też, że gdyby nie „korzenie bukowińskie”, ich życie miałoby monotony charakter (wyglądałoby dziś „bardziej szaro”). Podnoszona jest w tym wypadku przynależność do zrzeszenia bukowińskiego, a szczególnie nadawana organizacji bukowińskiej funkcja ludyczna. Przynależność do niej stanowi realizację tradycyjnej wartości bukowińskiej, jaką jest umiejętność zabawy, radość i aktywna postawa w życiu. Nowoczesna forma tej realizacji (bukowińska organizacja formalna

w miejsce np. życia rodzinno-sąsiedzkiego) stanowi o innowacyjnym charakterze postawy przyjmowanej względem dziedzictwa bukowińskiego.

Do najczęściej wspominanych należą również problemy językowe, jakie pojawiały się w nowym miejscu zamieszkania w Polsce zachodniej. „Było ciężko, [...] ponieważ w domu nie mówiło się poprawnie po polsku. [...] Wypracowanie to było jedno słowo rumuńskie, jedno polskie słowo, jedno ukraińskie i tak dalej. [...] Problemy z »ą« i »ę«” (K 77) (por. dok. nr 43). Problemy te miały znaczenie w kontekście procesów włączania się migrantów z Bukowiny w nowe struktury społeczne i przystosowania do nowych warunków społeczno-kulturowych.

Ogólnie rzecz ujmując, pochodzenie z Bukowiny wywiera pewien wpływ na budowane przez Bukowińczyków relacje międzyludzkie, ale nie stanowi kryterium doboru partnera interakcji. Do wyjątków należy wypowiedź: „Zawsze biorę pod uwagę to, że ktoś pochodzi z Bukowiny. Jak spotkam osobę, która pochodzi z Bukowiny, to staram się podać rękę w poczuciu solidarności” (M 71). Inni rozmówcy najczęściej stwierdzali, że pochodzenie nie ma dla nich żadnego znaczenia, nie biorą go pod uwagę w budowaniu swoich stosunków z innymi ludźmi (co koresponduje z nakreślonym wcześniej obrazem postaci Bukowińczyka). „Ludzie są różni, niezależnie skąd pochodzą” (M 63). „Jak człowiek jest dobry, to nie przebieram” (K 77). Jednakże pochodzenie staje się istotne w pewnych kontekstach: „To nie jest ważne. Polak to Polak. Charaktery są wrodzone. Góral, nie góral, ale człowiek. Ale góral z góralem, a Bukowińczyk z Bukowińczykiem – kiedy się spotkają, to lepiej się rozmawia” (M 77); „Tu już są małżeństwa mieszane. Ale to [pochodzenie – M.P.] jest ważne. Przyjemnie pogadać, jeżeli ktoś też pochodzi z Bukowiny. To daje temat do rozmowy” (M 65); „Byłam bardzo zadowolona, gdy spotkałam się z paniami z zespołu Wichowianki. Przywitałam się z nimi gwarą [...]. Byłam bardzo wzruszona, one również” (K 66); „Zwracam na to uwagę przy wspomnieniach. Szybciej znajdzie się wspólny język” (M 76); „Ważne jest pochodzenie z Bukowiny, bo z Bukowińczykiem można powspominać dawne czasy, łączą podobne przeżycia” (K 84); „Można sobie pogwaric” (M 23). Znaczenie powiązania z Bukowiną realną (kryterium pochodzenia – przynależności) ujawnia się zatem okazjonalnie, tak rozumiana „bukowińskość” jest cechą znaczącą w sferze emocjonalnej, a nie w codziennych, zrjonalizowanych, instytucjonalnych kontaktach w miejscu zamieszkania lub pracy. „Bukowińskość” – podobnie jak i tradycja bukowińska – wiąże się mocno z kategorią „czasu wolnego”, sferą ludyczną, z aktywnością ekspresyjną człowieka. „Ludzie są bardziej zagonieni. Pochodzenie z Bukowiny staje się ważne tylko na tych spotkaniach. Wspólnota przetrwa – kontynuuje myśl rozmówca – bo spotkania dają dużo, wchodzi młodzie ludzie – dzieci Bukowińczyków i ich wnuczeta” (K 37); „Pochodzenie z Bukowiny staje się ważne, gdy czujemy bezsilność wobec współczesnego świata. Śpiewamy wtedy wspólnie

w domach pieśni, opowiada się ciekawostki, wspomina. Czujemy, że możemy liczyć na siebie" (K 60); „Bukowińczycy są bardzo pomocni i nigdy nie odmawiają pomocy. To właśnie jest ważne w życiu, aby służyć innym w potrzebie. To nas właśnie wyróżnia" (K 67). Więzy wynikające ze świadomości wspólnej bukowińskiej historii rodziny okazują się istotne w sytuacjach kryzysowych (terapeutyczna funkcja spotkań w grupie Bukowińczyków) oraz w szczególnie ważnych wynikających z realizacji naczelných wartości: „Pochodzenie z Bukowiny stało się szczególnie ważne w tworzeniu zespołu. Ważne jest też w kościele i kościelnych uroczystościach" (K 69) – wówczas pokazują swoją tradycję, stroje, śpiewy. Bezpośrednio po wojnie pochodzenie wpływało również na dobór partnera życiowego: „Kiedyś jak się pobierali, to pytali, czy to z naszych. Teraz wszystko się pomieszało" (K 80).

W bliskich, niemal rodzinnych kontaktach, jakie zachodzą między Bukowińczykami, niekonieczne okazuje się rzeczywiste pochodzenie z Bukowiny. Ważne jest, by znać i kochać ten region, rozumieć bukowińskie wartości, podobnie interpretować rzeczywistość, co potwierdza wcześniej wysunięty wniosek dotyczący definiowania postaci Bukowińczyka przez posłużenie się kategorią podobieństwa, a nie przynależności oraz stosowanie Bukowiny w wersji zmytyzowanej. Dobitym przykładem takiej postaci (pierwotnie dalekiej, a bliskiej na skutek skierowania swych uczuć w stronę Bukowiny) jest główny organizator Międzynarodowego Festiwalu „Bukowińskie Spotkania”. Informatorzy podawali również przykłady innych osób, które działają w zespołach (zajmując nawet w pewnych przypadkach ważną pozycję) bądź weszły w związek małżeński z osobą o bukowińskim pochodzeniu rodzinnym. Potwierdzają to zarówno wypowiedzi respondentów, jak i teksty folkloru, jakie są tworzone w obrębie organizacji o profilu artystycznym, zaświadczające o takich sytuacjach (np. *Piosenka o Zbyszku Kowalskim*). Również udział w festiwalu bukowińskim zespołów niebędących *stricto* bukowińskimi może posłużyć za przykład. Przywodzi to skojarzenie z wypowiedziami K. Feleszki (1992) na temat życia na dawnej Bukowinie i pojawienia się w tym różnorodnym wewnątrznie środowisku wspólnoty komunikatywnej.

Rozmówcy zauważali, że solidarność wewnątrzgrupowa zaistniała przede wszystkim na Bukowinie oraz bezpośrednio po osiedleniu się na Ziemiach Zachodnich. Polegała ona na wspólnych pracach polowych (jedna z rozmówczyń podała, że w latach powojennych, kiedy nie miała konia, kilku sąsiadów na przemian co drugi dzień użyczało jej swojego zwierzęcia), związanych z gospodarstwem (np. *łupaczki*, *piórnicą*) czy ważniejszymi wydarzeniami życiowymi (np. przygotowanie wesela, pogrzebu, wspólne modlitwy). „Tam na obczyźnie jeden trzymał się drugiego" (K 76). Jak podkreśla jedna z respondentek, solidarność podtrzymywana była dzięki wspólnocie kulturowej: „razem gwarili, wspólnie śpiewali znane sobie piosenki" (K 75).

Obecnie obserwuje się przemiany w tym zakresie. Rozmówcy zauważają, że młodsze pokolenia nie wykazują już tych zachowań: „Kiedyś w Przytoku wszyscy się garnęli jak rodzina, spotykali się po mszy, na odpustach. Teraz nie, młodzi się już tak nie zapraszają. Teraz jak ktoś stary żyje, to jest taki serdeczny. Stary pogada, młody to się nawet nie przywita” (M 77); „Jako grupa ufamy sobie, panu X. Pracowałam w służbie zdrowia i w razie potrzeby ułatwiałam Bukowińczykom przyjęcie na oddział lub załatwiałam leki za darmo. Teraz spotykamy się na cmentarzach. Przymusowe spotkania... Teraz ja nic nie chcę, ani nikt ode mnie” (K 74). Uwagi te zbieżne są z wnioskami na temat znaczenia komponentu behawioralnego postawy do zróżnicowania wewnątrz zbiorowości bukowińskiej (postawy przedstawicieli starszego a młodszego pokolenia Bukowińczyków).

Zmieniają się przede wszystkim konteksty wyzwalania się zachowań o charakterze solidarnościowym. Jednym z takich kontekstów jest działalność organizacji bukowińskiej – fundacji (np. kwesta przy kościele, zbiórki różnego typu) lub zespołu. Innym istotnym elementem spajającym dziś społeczność wioskową jest zespół folklorystyczny. To wokół niego toczy się życie społeczne wsi. Jedna z respondentek zauważyła, iż mieszkańcy jej wsi czują, że łączy ich coś więcej niż zwykle sąsiedztwo. Widać to w trakcie przygotowań do jakiegoś występu. Wtedy cała wieś przeżywa, jakby każdy z jej mieszkańców występował na scenie, a nie zaledwie te kilkanaście czy dwadzieścia osób. Wiele osób pomaga w przygotowaniach (K 71). „Są solidarni – na pewno. Gdy organizują pielgrzymki. W latach 50. ludzie szukali spokrewnień. Teraz solidarni są w rodzinie, poza nią nie” (M 70); „[Są solidarni] jak trzeba wysłać jakąś pomoc na Święta, [albo jak organizują – przyp. M.P.] występy folklorystyczne. W dzisiejszych czasach solidarność zanika z powodu rywalizacji i pogoni za pracą” (K 37). Rozmówcy zauważają również, że solidarność na co dzień przetrwała wśród pochodzącej z Bukowiny ludności mieszkającej na wsi: „Na wioskach na pewno. W mieście raczej nie – to są okolicznościowe spotkania, opłatek itd.” (K 78); „Tu są rozproszeni, dużo ludzi poumieralo, ale na wsiach są związani” (K 73); „Jest solidarność w grupie, ale jest to solidarność chwilowa. Jak się spotykają, to mówią: to jest swój człowiek” (M 74); „Kiedyś był nacisk, żeby między sobą brać ślub. Raz jest dobrze, raz źle. Solidarność największa jest w Jastrowiu [czyt. w czasie festiwalu bukowińskiego – M.P.]. Tutaj raczej nie” (K 30). Pomimo tego okolicznościowego, instytucjonalnego charakteru „zrywów solidarnościowych”, nastawionych na niesienie pomocy lub zachowanie pamięci, podkreślić należy występującą wśród badanych silną potrzebę się solidaryzowania.

Do wyjątków należy wypowiedź: „Nie są za bardzo solidarni. Mam dosyć Bukowińczyków, przyjaciół i takich tam” (M 78). Stanowi ona egzemplifikację

rzadko spotykanego wśród badanych ogólnego zniechęcenia do aktywności w życiu społecznym.

W badaniach zostały odnotowane przemiany w zakresie doświadczania Bukowiny i kontekstów jej interpretowania (nadawania jej funkcji). Przemianie uległo podstawowe znaczenie Bukowiny jako przestrzeni mieszkalnej. Dokonywane są oceny, porównania sytuacji mieszkańców Polski zachodniej i Bukowiny. Początkowo trudna sytuacja na Ziemiach Zachodnich, dojmujące uczucie wykorzenienia: „zostawiliśmy nasze chaty” (M 63), obcości i tymczasowości powodowało, że przybyli na tereny Ziem Zachodnich osadnicy wysyłali listy do rodzin z poradą pozostania na Bukowinie. Po latach okazało się (jak stwierdzają rozmówcy), że decyzja o wyjeździe była jednak słuszna i to osadnicy i ich potomkowie „wygrali”. Zdecydowana większość rozmówców wyraża zadowolenie ze swego obecnego miejsca zamieszkania, deklarując przywiązanie do niego. Zauważane są jego plusy oraz minusy. Rozmówcy posługują się w tej ocenie kategoriami pragmatycznymi. Do wyjątków należy stwierdzenie, że „Bukowina to miejsce, w którym trzeba było pozostać” (K 75).

Refleksje badanych związane z doświadczaniem współczesnej rzeczywistości bukowińskiej pojawiają się najczęściej w kontekście oceny działalności organizacji bukowińskich, w związku z relacjonowaniem odbytej podróży na Bukowinę. Obrazy Bukowiny kreślone przez rozmówców ukazują krainę, gdzie czas się zatrzymał. Konsekwencje tego są oceniane zarówno pozytywnie (tu podnoszone są wartości estetyczno-przyrodnicze, nieskażona piękna przyroda, które harmonizują z pozytywnie ocenianym życiem społecznym, jakie według rozmówców trwa tam do dzisiaj), jak i negatywnie. Jeżeli chodzi o poziom cywilizacyjny i gospodarczy zapamiętany z czasów wojny – negatywna opinia została wyrażona w wypowiedzi jednej z rozmówczyń: „Czas się zatrzymał tam w miejscu. Wszystko jest takie samo jak w 1945. [Podczas swojej pierwszej po migracji wizyty na Bukowinie w 1968 roku – przyp. M.P.] Widziałam milicjanta z karabinem na sznurku, w sklepach mięso pakują w papier gazetowy” (K 74); rozmówczyni wspomina również wizerunek swojej krewnej na Bukowinie: była ona nauczycielką, osobą wykształconą, a „chodziła jak ludzie przed wojną ze zwykłym workiem na plecach, do którego pakowała książki” (K 74).

Innym kryterium, ze względu na które jest postrzegana współczesna Bukowina, stanowi jej przynależność państwowa oraz zmiany w jej wizerunku, jakie dokonały się pod wpływem administracji ZSRR. „Pod okupacją rumuńską była dyscyplina nie z tej ziemi” (K 62). „Kiedyś było inaczej, był inny ustrój. Za Rumunów był porządek, było czysto, wszystko było zadbane. Pamiętam ogród botaniczny – teraz jest poniszczony, nie do poznania. Żal patrzeć. I ulica, gdzie mieszkaliśmy – też teraz ciężko poznać” (K 73). „Za czasów Rumunii panowała tam kultura. Teraz brak kultury” (K 79). Jednak

dla zdecydowanej większości rozmówców Bukowina mimo różnych uwarunkowań makrostrukturalnych symbolizuje stałe wartości (mit Bukowiny).

Kontakt z Bukowiną rzeczywistą zachodzi najgłębiej przez wyjazdy. Były one znacznie utrudnione w okresie PRL. Sporadyczne podróże na Bukowinę (na zaproszenie rodziny lub tranzyt przez Bukowinę w drodze na wczasy do Bułgarii) rozpoczęły się dopiero w latach 70. Większość rozmówców wyruszyło po raz pierwszy na Bukowinę dopiero w latach 90., najczęściej w zorganizowanych przez stowarzyszenie „pielgrzymkach” lub w czasie wyjazdów zespołu na festiwal (ukraińska i rumuńska edycja Spotkań Bukowińskich). Rzadziej zdarzają się wyjazdy prywatne, w małej, kilkusobowej grupie. Jeden z zespołów od lat wyjeżdża każdego roku w okresie wakacyjnym do Rumunii, do wsi skąd pochodzi większość mieszkańców miejscowości – siedziby zespołu – w Polsce zachodniej. Spędza tam tydzień lub dwa, mieszkając u krewnych Polaków. Polonijny zespół z Bukowiny co roku przyjeżdża z rewizytą do Polski.

Wyjazdy na Bukowinę prowokują do porównań Bukowiny zapamiętanej lub wyobrażonej z Bukowiną rzeczywistą. Migranci szukają w niej elementów sobie znanych: domów, grobów bliskich, kościołów. Są to swoiste drogowskazy. Nie zawsze je znajdują: na przykład wieś Zrąb zapamiętana jako osiedle składające się ze stu domów została zniszczona, zamieniona na pola kolchozowe, został tylko jeden dom. Zmieniony krajobraz jedna z rozmówczyń rozpoznawała jedynie po drzewach, po „lipach cmentarnych”, „po czereśni, z której spadła” (K 66). Nawet jeśli szukane przez migrantów miejsca nadal istnieją fizycznie, wydają się inne niż te przed laty, są trudno rozpoznawalne: jednej z rozmówczyń Czerniowce wydawały się dużo mniejsze niż te zapamiętane, miasto znalazła jako „brudne, zniszczone, zaniebane” (K 69). Najwięcej wspomnień przywodził widok kościoła. „Zmiany szalenie na niekorzyść, źle utrzymane budynki. Czerniowce były przytulnym miastem, ale to się zmieniło” (M 78).

Bukowina zapamiętana jest również przeciwwagą dla Ziemi Zachodnich: „Tu są piaseczki, nie można ich porównać z tamtą ziemią. Niemcy wywozili ziemię z Ukrainy. Ziemia bez nawozów. Z nimi spotkałem się dopiero tutaj. Po stodołach leżało mnóstwo nawozów. Tam było zdrowe odżywianie. Jestem zdrowy, do dziś czytam bez okularów” (M 76). Dla mieszkańców wsi znaczącą różnicą jest jakość ziemi.

Inny wymiar doświadczenia Bukowiny realnej egzemplifikuje wypowiedź przedstawiająca wspomnienie rozgoryczenia, jakiego doznała rozmówczyni w czasie pobytu na Bukowinie w latach 70. „Kiedy tam przyjechałam – płakałam. Strasznie to przeżyłam, czułam się tak bardzo dobrze, jak w prawdziwym domu” (K 58). To poczucie bezpieczeństwa zostało nagle zerwane, kiedy zatrzymano ją przez milicję na podstawie donosu o pobycie obcokrajowca (zakaz udzielania noclegu obcokrajowcom

bez zameldowania). Przykrość wywołana była tym, że czuła się ona na Bukowinie – u siebie, a potraktowano ją jak obcą.

Analiza zebranych materiałów prowadzi do wniosku o ideacyjnym, mitycznym charakterze Bukowiny. Region aktualnie zamieszkiwany, miasta i wsie, w których dokonuje się obecne życie codzienne, jest realny, konkretny, namacalny, przywiązanie do niego zawiera racjonalne pierwiastki, podczas gdy Bukowina jawi się jako mityczna kraina dzieciństwa, tęskni się właśnie do niej – do tej minionej czasoprzestrzeni, w której funkcjonowały postaci ważne dla rozmówców (przodkowie, krewni, przyjaciele) oraz doszło do znaczących wydarzeń. Zmityzowane wspomnienie Bukowiny wyraża tęsknotę za ideałem, który tym samym przybierać zaczyna bardziej konkretne kształty (zostaje upostaciowiony). „Wyjazdowi z Bukowiny towarzyszyły straszne uczucia. Najpiękniejszy dzień, jak snieć, że tam jestem i mam 17 lat. Wspieram finansowo Stowarzyszenie. Do Ochli [tj. do Domu Bukowińskiego – przyp. M.P.] oddałam pamiątki. Zachowałam tylko jeden bieźnik, który ma być na mojej trumnie. Nie zamieniłabym Zielonej Góry. Lubię chodzić do lasu, parku. Lubię spacerować, [lubię] zieleni. Nawet za bardzo to nie mogłabym przenieść się do Bukowiny. Jestem związana z Centrum Kardiologicznym. Jestem chora, a tu mam pomoc” (K 74). Takie funkcjonowanie Bukowiny w życiu Bukowińczyków w Polsce pozostaje w zgodzie ze zrekonstruowanym jej obrazem. Kraina ta stanowi przede wszystkim mit wspólnotowy, wokół którego skupiają się ludzie – członkowie zbiorowości bukowińskiej.

4.4. PODSUMOWANIE

Przedstawiony w rozdziale materiał empiryczny dotyczy sposobów interpretowania dziedzictwa bukowińskiego i Bukowiny. Do tradycji bukowińskiej zaliczane są takie elementy bukowińskiego dziedzictwa kulturowego, jak: wartości moralne dotyczące życia społecznego, sposoby obchodzenia różnych świąt i uroczystości, folklor, tradycje kulinarne, zwyczaje życia towarzyskiego, strój ludowy, tradycyjne zajęcia i umiejętności, wiedza na temat Bukowiny i elementy wyposażenia domu. Najistotniejszy element tradycji bukowińskiej stanowią wartości moralne dotyczące życia społecznego – były one najczęściej wymienianym komponentem, który również występuje w innych obszarach tradycji. Pozostałe elementy włączane do tradycji zbiorowej Bukowińczyków stanowią kulturowo zinstytucjonalizowany dawny sposób ich realizacji.

Transmisja tradycji pojmowana jest jako proces będący przede wszystkim konsekwencją udziału w życiu rodzinnym. Rodzinie nadawana jest funkcja szczególna – funkcja środowiska nabywania kompetencji kulturowych. Podnoszone jest również znaczenie innych instytucji enkulturacyjnych (m.in. organizacji bukowińskich), ale według badanych mają one charakter uzupełniający. Ranga współczesnego przekazu

pozarodzinno związana jest z powojennymi problemami „wrastania” migrantów z Bukowiny w struktury społeczne Polski zachodniej. Funkcjonowanie tradycji bukowińskiej we współczesnym życiu warunkowane jest czynnikami natury historycznej (brak przekazu rodzinnego w okresie powojennym) oraz współczesnymi procesami globalizacji (dziedzictwo bukowińskie stanowi tylko jedną z ofert kulturowych).

Ramy instytucjonalne przekazu wiążą się z jego zasięgiem. Tradycja bukowińska nosi cechy zarówno tradycji genetycznej (wewnątrzgrupowy przekaz międzypokoleniowy), jak i tradycji społecznej (przekaz zewnątrzgrupowy).

Tradycja bukowińska poddawana jest zabiegom mającym na celu jej rewitalizację. Podlega ona profesjonalizacji i częściowej petryfikacji, którym sprzyja sytuowanie jej w kontekście scenicznym i muzealnym.

Przeprowadzone wywiady pozwalają wysunąć wniosek mówiący o refleksyjnym stosunku członków zbiorowości bukowińskiej do dziedzictwa kulturowego grupy. Tradycja bukowińska powstaje bowiem w wyniku refleksji i odsłonięcia jej sensu intelektualnego – badania wskazują na aktualne praktyczne aspekty użytkowania tradycyjnych wzorów bukowińskich (szczególnie wartości moralnych dotyczących życia społecznego). Tym samym podkreślona zostaje aktualna wartość tradycji bukowińskiej w obecnej strukturze społecznej (a szczególnie w jej wymiarze normatywno-interakcyjnym). Wobec tradycji bukowińskiej można zatem zastosować pojęcie tradycji czynnej (Husserl za: Szacki 1971: 169-170). Tradycyjne wzory bukowińskie ulegają racjonalizacji. Jednak tradycji bukowińskiej przypisywana jest również funkcja integracyjna. Tradycja bukowińska w zależności od kontekstu nabiera cech bądź tradycji biernej, bądź też czynnej. J. Szacki zwraca uwagę, że w sytuacji wielości konkurujących względem siebie tradycji kulturowych (a taka sytuacja występuje bez wątpienia w Polsce zachodniej) „racjonalizacja tradycji” jest czynnością pomocniczą (Szacki 1971: 171). „Racjonalizacja” bukowińskiej tradycji, świadomość korzyści płynących ze stosowania wzorów tradycyjnych sprzyja nie tylko ich kontynuacji w nowych warunkach społeczno-kulturowego pluralizmu współczesnej Polski zachodniej, lecz również afirmacji zbiorowości bukowińskiej.

Tradycja bukowińska ma złożony charakter również z innej perspektywy jej analizy. Z jednej strony przedstawia się jako „tradycja żywa” (jest ona „naturalnym” elementem życia, nieuświadomianym na co dzień czynnikiem warunkującym zachowania, przekaz tradycji ma dokonywać się w rodzinie). Z drugiej strony tradycja bukowińska przybiera postać „tradycji wynalezionej” (funkcjonowanie „profesjonalistów” w zarządzaniu tradycją, powoływanie specjalnych instytucji zajmujących się tradycją grupową, takich jak zespoły folklorystyczne). Mając na uwadze postawy względem tradycji (aspekt podmiotowy tradycji), można wysunąć tezę o dwojakim charakterze tradycji bukowińskiej: spełnia ona cechy zarówno tradycji dawnego typu,

jak i „tradycji wynalezionej”. Dwojaka postać tradycji bukowińskiej w życiu społecznym wskazuje, że pewne elementy dziedzictwa pozostają grupowo uznawaną wartością (i tym samym należą do struktur normatywnych), podczas gdy inne stanowią wartości odczuwane, lecz nie realizowane w codziennym życiu (nie są włączane do interakcyjnego wymiaru zbiorowości bukowińskiej). Tradycja bukowińska w Polsce powstaje jako skutek czynników endogennych, a jednocześnie jest uwikłana w rodzaj zewnętrzsterowności wynikającej z otwierania się układów lokalnych na szeroki świat i potrzebą spełniania kryteriów, jakimi ten świat się posługuje.

Biorąc pod uwagę typologię tradycjonalizmu R. Tomickiego (1981), stwierdzić można, że postawa wobec tradycji przyjmuje postać tradycjonalizmu prospektywnego. Wniosek taki wynika z następujących faktów odnotowanych w trakcie badań:

- 1) w przypadku badanej zbiorowości zachodzi sytuacja uznawania autorytetów i instytucji formalnych za najbardziej kompetentnych nosicieli tradycji, którzy są w stanie zaświadczać o niej najbardziej adekwatnie;
- 2) w przypadku tradycji bukowińskiej w Polsce mamy do czynienia z powrotem do dziedzictwa po latach i posługiwaniem się nim jako operatorem tożsamości (Sulima 2001).

Nie można jednak mówić o jednorodności postaw przyjmowanych wobec tradycyjnych bukowińskich wzorów kultury. Postawy te są zróżnicowane w zależności od tego, jakiego fragmentu tradycji bukowińskiej dotyczą. Zauważa się konformizm, innowację, rytualizm oraz bunt (wg typologii Mertona). Występuje pewien stopień zróżnicowania w zakresie postawy wobec dziedzictwa kulturowego. Są to przede wszystkim różnice międzypokoleniowe. Szerokie praktykowanie form i zasad życia płynące z dziedzictwa (czyli najbardziej konformistyczne postawy, zawierające wyraźny komponent behawioralny) dotyczy właściwie wyłącznie najstarszego pokolenia. Można również zauważyć, że sposób argumentowania norm nie wynika z braku refleksji popieranego uzasadnieniem „dawniej tak było” (sytuacja taka charakterystyczna była dla mieszkańców tradycyjnej wsi). Ważne jest świadome podejście do swego pochodzenia i wynikający stąd wybór kierowania się bukowińskimi lub niebukowińskimi wzorami zachowania. Członkowie badanej zbiorowości uczestniczą w kilku systemach kulturowych (bukowińskich i innych związanych z kategorią zawodową, miejscem zamieszkania, pozycją społeczną itd.), dostosowując sposoby osiągania celów do aktualnego kontekstu. Tradycji bukowińskiej nadawane są funkcje poznawcze (idiograficzne i nomotetyczne). Stanowi ona również obiekt zbiorowo odczuwanego afektu. Rozumiana jest tym samym jako czynnik spajający bukowińskie środowisko postmigracyjne w zbiorowościach terytorialnych w Polsce zachodniej (funkcja integracyjna).

Tradycja (a szczególnie tradycyjne wartości moralne) współgra ze sposobem percypowania Bukowiny. Ogólne rozumienie Bukowiny polega na definiowaniu jej przez trzy elementy: zjawiska społeczno-kulturowe, przyrodę bukowińską oraz postać członka zbiorowości bukowińskiej – Bukowińczyka. Dwa zrekonstruowane w rozdziale obrazy (tradycji bukowińskiej i Bukowiny) są względem siebie komplementarne. Do tradycji bukowińskiej zaliczana jest bowiem wiedza na temat Bukowiny, podczas gdy Bukowina definiowana jest przez posłużenie się wartościami tradycyjnymi. Wykorzystywane są one szczególnie często przy przedstawianiu zjawisk społeczno-kulturowych łączonych z Bukowiną oraz w autowizerunku członka zbiorowości bukowińskiej. Te składniki obrazu Bukowiny stają się egzemplifikacją praktycznego zastosowania wartości tradycyjnych. Bukowina funkcjonuje wśród badanych jako mit będący wzorem życia społeczno-kulturowego. Tym samym tradycja bukowińska pełni funkcję pamięci społecznej.

Z przeprowadzonej analizy wyprowadzone zostały wnioski dotyczące sposobu rozumienia zbiorowości bukowińskiej. Ideą centralną, wokół której skupiają się członkowie zbiorowości, jest mit Bukowiny. Ten mit leży w centrum wspólnoty – przy czym skupia nie tylko osoby związane z Bukowiną rodzinnie, lecz także osoby o innej proveniencji regionalnej. Konstruowana podmiotowo wspólnota doświadczana jest na mocy podobieństwa – nie chodzi już o wspólne zajmowanie przestrzeni geograficznej, wspólną pracę, dzielenie losów. Obecnie obowiązującą zasadą jest współodczuwanie, podobieństwo w interpretacji świata, ewentualnie wspólne świętowanie (wartości ludyczne, które nie muszą iść i nie idą w parze z takimi cechami strukturalnymi, jak wykształcenie, wiek, zawód). Wspólnota bukowińska nosi zatem cechy wspólnoty wyobrażonej. Odwoływanie się do Bukowiny (jako regionu historycznego) nadaje tej grupie charakter regionalny. Rozproszenie terytorialne członków wspólnoty i funkcjonowanie Bukowiny szczególnie w postaci mitu decydują o sentymentalnym charakterze regionu, który jest ośrodkiem skupienia.

Podstawową kategorią rozróżnienia Bukowińczyk – nie-Bukowińczyk są cechy osobowości i sposoby reagowania na sytuacje w życiu społecznym, które wynikają z głębokiej internalizacji tradycji bukowińskiej, jaka ma tę postać cechować. Szczególnie istotnymi składnikami tradycji są w tym kontekście: wartości moralne dotyczące życia społecznego oraz wynikające z nich zwyczaje życia towarzyskiego i folklor. Zbiorowości bukowińskiej nadawany jest tym samym charakter wspólnoty moralnej (tj. intymność personalna, emocjonalna głębia, moralne zobowiązanie, społeczna zwartość, kontynuacja w czasie, człowiek ujmowany całościowo, głębia motywacji, fuzja uczuć i myśli, tradycji i zobowiązania, członkostwa i woli) (Mikołajewska 1999: 43-44).

5. FORMY I KIERUNKI AKTYWNOŚCI ZBIOROWEJ BUKOWIŃCZYKÓW W POLSCE



5.1. PODMIOTY DZIAŁAŃ ZBIOROWYCH

Środowisko bukowińskie wyróżnia się wielością form życia zbiorowego o zrzeszeniowym charakterze. Prowadzi ono szeroką działalność, pełniąc różnorodne funkcje w płaszczyźnie konstytutywnej, poznawczej, estetycznej oraz rekreacyjno-ludycznej. Należy wśród nich wyodrębnić organizacje o profilu artystycznym oraz organizacje integracyjno-pomocowe.

Funkcjonuje 12 organizacji o profilu artystycznym¹:

1. **Zespół Pieśni i Tańca „Pojana”** – najstarszy w Polsce zespół prezentujący folklor Polaków z Bukowiny. Siedzibą zespołu jest Piława Dolna (wieś nieopodal Dzierżoniowa), w której osiedliła się po wojnie zwarta grupa migrantów z Pojany Mikuli (Bukowina południowa). Powstał on w 1958 roku z inicjatywy dwóch osób: nauczyciela, który przyjechał z Bukowiny wraz z migrantami oraz mieszkańca Wrocławia, który w latach 30. przebywał w Pojanie Mikuli na obozie harcerskim. Zespół ma charakter śpiewaczo-taneczny, posiada kapelę. Kierowany jest przez osoby związane z Bukowiną; do 1984 roku był to nauczyciel z Pojany Mikuli, który przyjechał do Polski z mieszkańcami wsi, później kierownictwo powierzone zostało jednemu z członków zespołu (urodzonemu na Bukowinie). Jako jeden z nielicznych bukowińskich zespołów folklorystycznych ma profesjonalną opiekę artystyczną (zawodowi instruktorzy oraz muzycy tworzący kapelę). Zespół skupiał początkowo 63 osoby (z Piławy Dolnej i Olesznej); z pierwotnego składu nadal działają w zespole cztery osoby. W czasie ponadczterdziestoletniej historii zespołu działało w nim około 150 osób. Obecnie zespół liczy 34 członków (w tym 8 par tanecznych, kapela i osoby

¹ Poniższa lista zawiera dane z 2006/2007 r. i obejmuje jedynie zespoły, które funkcjonowały w momencie prowadzenia badań. W ostatnich latach pojawiły się nowe formacje odwołujące się do Bukowiny. Zaliczyć do nich należy zespół instrumentalno-wokalny „Kapela Syrba” (Wichów) i zespół śpiewaczy „Rosa” (Drągowina). W szczególny sposób do Bukowiny nawiązuje zespół „Jutrzenka” (Bolesławiec), powstały w środowisku reemigrantów z Jugosławii.

śpiewające). Zdecydowana większość członków zespołu wywodzi się z rodzin pochodzących z Bukowiny. Początkowo zespół nazywał się „Ślęza-Pojana”. Do 1961 roku działał pod patronatem Stowarzyszenia PAX, przez kilka lat funkcjonował przy Klubie Książki i Prasy „RUCH” w Piławie Dolnej. W latach 70. był pozbawiony mecenatu. W 1983 roku mecenat nad zespołem objął Dzierżoniowski Ośrodek Kultury, a zespół zaczął występować jako chór „Pojana”. Od 1990 roku zespół działa pod patronatem Urzędu Gminy Dzierżoniów.

2. **Zespół Górali Czadeckich „Watra”** – powstał w 1969 roku w Brzeźnicy (powiat Żagań), w okolicy której osiedlili się dawni mieszkańcy Dunawca, Baniłowa, Starej Huty, Dawiden (Bukowina północna). Inicjatorem założenia zespołu był pracownik instytucji oświatowo-kulturalnej. W latach 80. w zespole dokonał się podział na grupę dorosłą („Watra”) i dziecięcą („Mała Watra”). Jest to zespół o charakterze śpiewaczo-tanecznym, grupy mają wspólną kapelę (w jej skład wchodzi osoby powiązane rodzinnie z Bukowiną). Obydwie grupy kierowane są przez tę samą osobę (urodzoną w Polsce zachodniej, ale w rodzinie o bukowińskim pochodzeniu). W sumie przez zespół przewinęło się ponad 150 osób. Obecnie do „Małej Watry” należy 24, a do „Dużej Watry” 35 osób. Mecenat nad zespołem sprawuje Urząd Gminy Brzeźnica.

3. **Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Sołonce”** – siedzibą zespołu jest wieś Złotnik (powiat Żary). Zespół założony w 1984 roku przez migrantów z Bukowiny południowej (głównie ze wsi Nowy Sołonec i Plesza). Działają w nim dwie grupy: dziecięca i dorosła. Prezentuje muzykę (kapela), tańce i śpiew. Do zespołu należy około 30 osób wywodzących się głównie z rodzin bukowińskich. Zespół kierowany jest przez małżeństwo pochodzące z Bukowiny. Grupa funkcjonuje pod patronatem Urzędu Gminy Żary.

4. **Zespół Górali Czadeckich „Dawidenka”** – działa od 1985 roku. Został założony przez migrantów z Porubnoje (Bukowina północna), którzy po wojnie osiedlili się w Koźlicach (gmina Gaworzyce). Zespół ma charakter śpiewaczo-taneczny. Utwory wykonywane są przy akompaniamencie akordeonu i bębna (wcześniej również fletu). Grupą kieruje osoba niezwiązana rodzinnie z Bukowiną. Do zespołu należy około 20 osób (z czego dwie nie mają korzeni bukowińskich). Powstał jako kontynuacja jednorazowego przedstawienia okolicznościowego zorganizowanego dla starszych mieszkańców wsi przez Koło Gospodyń Wiejskich. Zespół nie ma stałego mecenatu.

5. **Góralski Teatr Pieśni „Dunawiec”** – zespół założony w 1986 roku w Zbylutowie (powiat Lwówek Śląski). Charakteru bukowińskiego nabrał w 1989 roku (z inspiracji etnografa; w wyniku tej zmiany osoby o niebukowińskim pochodzeniu odeszły z zespołu). Grupa zrzesza osoby pochodzące z Dunawca (Bukowina północna), skąd w okolicach Lwówka po wojnie zamieszkało około 30 rodzin. Obecnie do zespołu należy 10 osób (tworzą go kobiety urodzone jeszcze na Bukowinie lub w pierwszych

latach po migracji oraz jeden młody mężczyzna). Jest to zespół śpiewaczy, prezentujący wielogłosowo pieśni bukowińskie *a capella*. Od początku działalności do dzisiaj kierowany jest przez osobę urodzoną na Bukowinie. Zespół działa pod patronatem Urzędu Gminy.

6. Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy” – zespół założony w Jastrowiu przez osoby pochodzące z Piotrowiec Dolnych (Bukowina północna). Powstał z żeńskiej grupy „Rozśpiewane Jastrowianki” działającej przy kole rencistów. Śpiewacy prezentowali popularne ludowe piosenki o zasięgu ogólnopolskim oraz nowe, tworzone na bieżąco utwory. Występowali w stroju stworzonym na potrzeby zespołu. W 1986 roku członkinie zespołu nadały mu bukowiński charakter (wpływ na to miały doświadczenia festiwalowe grupy oraz zauważone przez członkinie preferencje komisji konkursowych oceniających występy grup folklorystycznych oraz zapotrzebowanie na zespoły autentyczne²), zmianie uległa też nazwa „Jastrowianki”. Od 1988 roku zespół nosi nazwę obecną – Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy”. Jest to grupa wielopokoleniowa, z udziałem kobiet i mężczyzn. Od ostatniej zmiany profilu zespołu (1988) należało do niego około 100 osób, głównie rodzinie związanych z Bukowiną – migrantów z Bukowiny oraz ich potomków. Wykonawcy prezentują muzykę, pieśni, tańce, zwyczaje i obrzędy zapamiętane z Bukowiny. Grupa kierowana jest przez osobę urodzoną na Bukowinie. Zespół jest gospodarzem Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania”. Mecenat nad grupą sprawuje Ośrodek Kultury w Jastrowiu.

7. Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki” – śpiewaczy zespół z Wichowa (powiat Żagań), gdzie po wojnie zamieszkali migranci z Banilowa i Dawidenów (Bukowina północna). Założony w 1992 roku. Pomysł utworzenia zespołu pojawił się w trakcie „pielgrzymki” na Bukowinę zorganizowanej przez nowosolski oddział Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc”. Pierwotna nazwa „Perelki” została zmieniona po dwóch latach na nazwę obecną. Zespół kierowany przez osobę urodzoną na Bukowinie skupia obecnie 11 osób (w tym dwóch mężczyzn), w większości urodzonych na Bukowinie. Zespół objęty mecenatem Urzędu Gminy Brzeźnica.

8. Zespół Górali Czadeckich „Tajdany” – siedziba zespołu mieści się w Strzegomianach (koło Sobótki pod górą Ślęza), gdzie mieszkają migranci z Bukowiny południowej, głównie Nowego Sołańca i Pleszy. W okolicy masywu Ślęży Bukowińczycy dotarli ze Złotnika (w kilka lat po migracji z Bukowiny) za pracą.

² Zespoły autentyczne – „zespoły surowe, proste, prezentujące folklor niejako »na żywo«. [...] które można obrazowo określić jako wyrastające »na pniu«, a więc w swym lokalnym środowisku, złożone z ludzi znających miejscowy folklor z autopsji i praktyki. [...] Program powstaje samorzutnie dzięki uczynnej pamięci starszych odtwarzających dawne piosenki, tańce, zwyczaje i treści obrzędów” (Burszta J. 1972: 91).

Zajęli się tu pracami leśnymi, jak sami je określają – „góralskimi”. Grupa ma charakter zespołu młodzieżowego, należy do niej kilkanaście osób. Mecenat nad zespołem sprawuje Urząd Gminy. Zespół „Tajdany” powstał „na zrębach” innego zespołu o profilu bukowińskim – „Strzegomianki”, który działał w tej miejscowości w latach 80.

9. **Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki”** – zespół działa w Jastrowiu, gdzie po wojnie zamieszkała grupa migrantów z Piotrowiec Dolnych (Bukowina północna). Zespół śpiewaczo-taneczny, prowadzony jest przez osobę urodzoną na Bukowinie (pierwszą kierowniczkę „Jastrowiaków”). Skupia dzieci, których rodzice są powiązani rodzinnie z Bukowiną. Zespół założony w 1994 roku. Działa pod patronatem Ośrodka Kultury w Jastrowiu.

10. **Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Źródełko”** – zespół dziecięcy z Wichowa (powiat Żagań), gdzie po wojnie zamieszkali migranci z Baniłowa i Dawidenów (Bukowina północna). Prowadzony przez osobę urodzoną na Bukowinie (pierwszą kierowniczkę zespołu „Wichowianki”). W 2003 roku zespół obchodził jubileusz swego pięciolecia. Przez pierwsze lata zespół występował z towarzyszeniem akordeonu i skrzypiec, od dwóch lat ma kapelę z szerszym instrumentarium. W jej skład wchodzi osoby o bukowińskich korzeniach. „Źródełko” działa pod patronatem Urzędu Gminy Brzeźnica.

11. **Zespół „Podgrodzianki”** – zespół z Raciborowic Górnych założony przez migrantów z Bośni (wsie: Celinowac, Bakince, Martyniec), dokąd na przełomie XIX i XX wieku migrowała między innymi ludność polska z Bukowiny (głównie Pojana Mikuli) i Galicji. Założony został w 1986 roku z okazji 40. rocznicy powrotu reemigrantów polskich z Jugosławii. Jak można przeczytać w jego folderze: „Miał to być zespół jednego występu” – występu okolicznościowego, mającego między innymi uatrakcyjnić pobyt w Polsce jugosłowiańskiej delegacji. Delegacja podejmowana była na pobliskim zamku Grodziec – tam też odbył się pierwszy występ zespołu. Dzięki wsparciu środowiska (przede wszystkim działaczy Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Jugosłowiańskiej) zespół funkcjonuje do dziś. Jest to zespół śpiewaczy z akompaniamentem akordeonu. Odwołuje się zarówno do przeszłości bukowińskiej, jak i do jugosłowiańskiej (co wyraża się w stroju i doborze repertuaru). Prezentuje również popularne polskie piosenki ludowe. Do zespołu należy pokolenie migrantów. Obecnie na akordeonie gra osoba niezwiązana rodzinnie ani z Bukowiną, ani z Jugosławią. Mecenat nad zespołem sprawuje Gminny Ośrodek Kultury w Warcie Bolesławieckiej.

12. **Zespół Górali Czadeckich „Jodełki”** – zespół śpiewaczy z Żagania. Większość członków zespołu pochodzi z Bukowiny. Znaczną część repertuaru stanowią pieśni przywiezione z Bukowiny. Początkowo grupa nie miała charakteru zespołu ludowego, folklorystycznego (m.in. nie występowała w stroju góralskim) i nie określała siebie wprost jako zespół bukowiński czy góralski. Repertuar zespołu nie

zamyka się w kręgu pieśni bukowińskich. Występuje z akompaniamentem akordeonu i klarnetu (jest w trakcie rozszerzania składu kapeli). Skupia 20 osób, z czego trzy nie są związane pochodzeniem z Bukowiną. Zespół założony w 2003 roku, znany był początkowo przede wszystkim w Żaganiu i okolicy, podczas badań nie był kojarzony jeszcze jako jeden z zespołów bukowińskich, choć dzięki powiązaniom rodzinnym, brał udział w niektórych lokalnych (w ramach powiatu żagańskiego) wydarzeniach bukowińskich (w 2006 roku członkowie zespołu zaangażowali się w przygotowanie „Bukowińskiego Kolędowania”). Od trzech lat zespół bierze udział w „Bukowińskich Spotkaniach” w Jastrowiu. Zespół funkcjonuje w Uniwersytecie Trzeciego Wieku działającym przy Żagańskim Pałacu Kultury.

W środowisku bukowińskim występują również dwie organizacje integracyjno-pomocowe:

1. **Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc”** – założona w 1992 roku w Lubaniu Śląskim (środowisko migrantów z okolic Czerniowiec i Storożyńca – Stara Żadowa, Sadagóra i Panka). W trakcie pogrzebu jednego z migrantów z Bukowiny (10 sierpnia 1992 roku w Uniegoszcy) jeden z Bukowińczyków – dawny mieszkaniec Pisarzowic koło Lubania, a obecnie pracownik naukowy WSP w Krakowie – zaapelował o uczczenie pamięci zmarłego i innych Bukowińczyków, zakładając organizację. Zgromadził wokół siebie 15 fundatorów – osób fizycznych. Do pierwszego spotkania powołującego formalną organizację doszło 13 września 1992 roku. Idea organizacji sięgała do przedwojennej polskiej fundacji bukowińskiej Bratnia Pomoc. Fundacja uzyskała osobowość prawną jako stowarzyszenie 21 grudnia 1992 roku.

W pierwszych latach Fundacja zrzeszała osoby pochodzące z Bukowiny z szerszego terenu – z różnych województw Polski południowo-zachodniej. W październiku 1995 roku założono Oddział Fundacji w Nowej Soli. Należeli do niego migranci z okolic Kocmania mieszkający obecnie w Nowej Soli oraz inne osoby pochodzące z Bukowiny (północnej) z okolic Nowej Soli i Zielonej Góry. W tym czasie Fundacja skupiała 354 osoby (stan na 31 grudnia 1998). Oddział zakończył swoje istnienie 29 stycznia 2000 roku (tego samego dnia powołano w Nowej Soli Oddział Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”). Zawiazanie się odrębnej organizacji w Zielonej Górze (Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”) wpłynęło w istotny sposób na stan liczbowy członków Bratniej Pomocy. W grudniu 1999 roku spis członków organizacji wykazał 75 osób. Obecnie Fundacja zrzesza 64 osoby (stan na koniec roku 2004) wywodzące się z bukowińskiego środowiska postmigracyjnego z Lubania i okolic.

Od 2003 roku w Fundacji działa chór „**Echo Bukowiny**”. Zespół skupia kilkanaście osób obojga płci w różnym wieku. Nie ma charakteru zespołu ludowego. Grupa jest gospodarzem przeglądu chórów bukowińskich, jaki od 2003 roku organizowany jest co roku w Lubaniu Śląskim.

2. **Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”** – przyjmuje się, że „Wspólnota Bukowińska” powstała w 1999 roku. Wtedy to (15 grudnia 1999) grupa założycielska wystąpiła do Sądu Wojewódzkiego z wnioskiem o zarejestrowanie Stowarzyszenia. Z dnia 21 grudnia 1999 roku pochodzi decyzja Sądu Wojewódzkiego dotycząca wpisu organizacji do rejestru stowarzyszeń. Dokładnie 1 lutego 2000 roku wpis ten został dokonany. Pewne znaczenie dla powstania organizacji miały struktury Fundacji „Bratnia Pomoc”. Część twórców Wspólnoty wywodzi się z szeregów Fundacji z Lubania; ich pomysłem było założenie organizacji działającej z większym rozmachem: ponadlokalnej, działającej wielokierunkowo i na szerszym terytorium. (Według pisma Fundacji „Bratnia Pomoc” Oddziału w Nowej Soli do Fundacji „Bratnia Pomoc” w Lubaniu z dnia 15 marca 2000 roku powodem zamknięcia oddziału w Nowej Soli była uchwała nr 3/99 z dnia 9 maja 1999 roku, która w rozumieniu nowosolskiego oddziału Fundacji „Bratnia Pomoc” „ograniczyła i zawężyła” formy działania oddziału). Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” działa głównie na terenie Polski zachodniej, ale jego członkami są również mieszkańcy innych regionów Polski (np. Przemyśl, Łódź, Warszawa, Poznań) oraz kilka osób mieszkających na Bukowinie północnej. Członkowie „Wspólnoty Bukowińskiej” to osoby pochodzące z terenu całej Bukowiny oraz sympatycy tego regionu (ok. 10 osób). W pierwszych miesiącach 2000 roku organizacja ukonstytuowała się – nastąpił wybór władz, uchwalono statut, otwarto rachunek bankowy itd. W pierwszej połowie 2000 roku powstały oddziały stowarzyszenia w Nowej Soli, Wrocławiu i Piławie Dolnej. 24 sierpnia 2000 roku do „Wspólnoty Bukowińskiej” należało 118 osób, składki opłaciło 92 członków (reszta członków była zwolniona zgodnie z postanowieniami statutu). W lutym 2001 roku został powołany Oddział w Żarach z siedzibą w Złotniku. Do końca 2004 roku złożono 368 deklaracji członkowskich.

Na terenie Polski istnieje jeszcze jedna organizacja odwołująca się do Bukowiny. Jest nią **Fundacja Bukowina**. Organizacja prowadzi własną stronę internetową, na której prezentuje swoją działalność (www.bukowina.org.pl – stan z dnia: sierpień 2005). Inicjatorem powołania fundacji był dziennikarz „Głosu Wielkopolskiego”, który „namówił do wspólnego działania grupę pasjonatów” (bukowina.org.pl – stan z dnia: sierpień 2005). Fundacja powstała 7 marca 2003 roku w Łodzi. (W 2000 roku podjęto pierwszą – nieudaną – próbę założenia fundacji). Jej działalność ma się nie ograniczać do terytoriów Rumunii i Mołdawii. Statutowym celem Fundacji jest organizowanie pomocy o różnym charakterze, skierowanej do polskiej diaspory zamieszkującej byłe państwa komunistyczne. Sens działalności formułowany jest w kontekście nierówności wynikających z położenia geopolitycznego: „Przemiany, jakie zaszły w Polsce w ciągu ostatnich lat dały nam doświadczenie, które możemy przekazać naszym Rodakom zamieszkującym państwa, które dopiero aspirują do

wejścia w struktury Unii Europejskiej, jak i takie, które z różnych przyczyn nigdy do niej nie wejdą” (www.bukowina.org.pl – stan z dnia: sierpień 2005).

Fundacja Bukowina nie utrzymuje kontaktów z żadną z bukowińskich organizacji istniejących w Polsce (nie jest znana członkom bukowińskiego środowiska postmigracyjnego). Współpraca z bukowińskimi organizacjami polonijnymi nie ma stałego charakteru; kontakty te są raczej okazjonalne. Z informacji zamieszczonych na stronie internetowej trudno wnioskować o pochodzeniu członków Fundacji. Próby nawiązania kontaktu z Fundacją spotkały się z brakiem reakcji jej reprezentantów, dlatego też nie udało się w niej przeprowadzić badań i nie została ona objęta analizą.

Organizacje bukowińskie były zakładane w Polsce w różnorodnych okolicznościach. Samoorganizowanie się środowiska było determinowane przez kilka czynników wspólnych dla organizacji artystycznych i integracyjno-pomocowych. Jako bezpośrednie konteksty powstawania organizacji bukowińskich w Polsce można wymienić: samorodne pomysły pojawiające się w różnych sytuacjach lokalnych (np. „Pojana”, „Podgrodzianki”, „Dawidenka”, „Bratnia Pomoc”), zachęta ze strony działaczy kultury (np. „Watra”), zbiorowy wyjazd na Bukowinę (np. „Wichowianki”). Bukowiński charakter organizacji o profilu artystycznym pojawiał się czasem w wyniku ewolucji istniejącej już grupy artystycznej prezentującej folklor popularny (ogólnopolski) lub oryginalną twórczość własną członków zespołu (np. „Jastrowiaczy”, „Dunawiec”). Innym czynnikiem powstawania organizacji była rywalizacja liderów albo też brak pełnej jedynomyślności w formie i kierunku działalności (np. „Dziordanki”, „Źródełko”, „Wspólnota Bukowińska”). Istotnym czynnikiem mobilizującym do działalności był również przykład innych organizacji bukowińskich. Egzemplifikacją może być sytuacja zespołu „Pojana”, który w latach 80. przeżywał kryzys; bezpośrednim bodźcem do działań na rzecz utrzymania zespołu okazał się artykuł prasowy o zespole „Watra” pod tytułem *Rumuni się nie dają* (dok. nr 22). Bukowińskie organizacje o profilu artystycznym działają w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych, zrzeszają potomków tak zwanych górali czadeckich. Bukowińskie organizacje o charakterze integracyjno-pomocowym zrzeszają głównie Bukowińczyków pochodzenia niegóralskiego (potomków osadników z innych fal migracyjnych na Bukowinę, w wyniku których powstało na Bukowinie środowisko polskie). Okoliczności powstawania organizacji bukowińskich wpisują się w ogólny kontekst uwarunkowań formowania się środowiska bukowińskiego zrekonstruowany w rozdziale czwartym.

Wśród organizacji bukowińskich są zrzeszenia publiczne formalne (tj. stowarzyszenia – ich stosunki z otoczeniem uregulowane są prawnie, układ stosunków wewnętrznych jest sformalizowany) oraz nieformalne (tj. takie zrzeszenia, których stosunki z otoczeniem regulowane są obyczajowo) (Sowa 1988: 32). Zrzeszenia

bukowińskie w Polsce cechuje różnorodny stopień ich formalności. Najbardziej sformalizowany charakter mają organizacje integracyjno-pomocowe (Fundacja „Bratnia Pomoc” i Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”). Funkcjonują jako stowarzyszenia wpisane w rejestr krajowy, mają swoje statuty, prowadzą rachunkowość; posiadają konta bankowe, członkowie podpisują deklaracje członkowskie itd. Bukowińskie organizacje o profilu artystycznym to najczęściej zespoły folklorystyczne. Ich działalność cechuje stosunkowo niski stopień formalizacji. Istnieją one pod patronatem urzędów gminy lub przy różnego rodzaju ośrodkach kultury. Funkcjonują zatem w strukturach formalnych. Stosunki członkowskie w ich obrębie przybierają jednak postać mniej formalną. Jeden z zespołów nie jest nigdzie zarejestrowany i działa niezależnie od struktur formalnych (nie jest przez żadną instytucję finansowany; środki niezbędne do działalności pochodzą przede wszystkim z budżetów rodzinnych członków zespołu, niewielkie odciążenie stanowią pieniądze pochodzące z wynagrodzeń za koncerty, sporadycznie zespół wspomagany jest przez urząd gminy). Obecnie w niektórych organizacjach artystycznych trwają dyskusje nad przekształceniem się w formę zarejestrowanych sądownie stowarzyszeń (bardziej sformalizowana postać organizacji ułatwiałaby pozyskiwanie środków na działalność zespołu).

Wśród organizacji bukowińskich można zatem wymienić (ze względu na stopień sformalizowania) dwa rodzaje zrzeszeń, jak (Sowa 1988: 32):

- a) formalne (w tym rozróżnić należy zarejestrowane sądownie stowarzyszenia działające niezależnie od innych struktur formalnych – Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” i Fundacja „Bratnia Pomoc” oraz niezarejestrowane sądownie zrzeszenia, które mają pewien stopień formalności ze względu na to, że funkcjonują przy strukturach lokalnych urzędów i instytucji – jest to większość zespołów folklorystycznych);
- b) nieformalne – organizacje niezarejestrowane i działające niezależnie od jakichkolwiek struktur formalnych (jest to jeden z zespołów folklorystycznych prowadzących obecnie działalność; wspomnieć można nieistniejące już zrzeszenie intergracyjno-pomocowe, jakie w drugiej połowie lat 40. zawiązali Bukowińczycy z okolic Zielonej Góry).

Liderami zbiorowości bukowińskiej są przede wszystkim osoby rodzinnie powiązane z Bukowiną. Na 14 osób pełniących funkcje przywódcze 11 stanowią osoby należące do pokolenia migrantów. Również zespoły dziecięce prowadzone są przez osoby urodzone na Bukowinie. Jedna z grup kierowana jest przez osobę pochodzącą spoza bukowińskiego środowiska postmigracyjnego. Pozostałe dwie organizacje kierowane są przez osoby legitymujące się bukowińskim pochodzeniem rodziny, ale urodzone już w Polsce zachodniej. Takie wyznaczanie kierownictwa jest związane z zachowywaniem w trakcie działalności tak zwanych standardów własnych grupy.

Przynależność do organizacji bukowińskich w Polsce nie ma związku z kwalifikacjami kandydata. Należy do nich około pół tysiąca osób. Dominują osoby starsze wiekiem, urodzone na Bukowinie. Nie należą one jednak do pokolenia właściwych migrantów, gdyż jako dzieci nie brały udziału w decyzji dotyczącej opuszczenia Bukowiny i często jej nie pamiętają. Kategoria ta dominuje wyraźnie w strukturze bukowińskich stowarzyszeń integracyjno-pomocowych (Fundacja „Bratnia Pomoc” i Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”) oraz w dwóch organizacjach o profilu artystycznym (zespoły folklorystyczne „Dunawiec” i „Wichowianki”). Drugą kategorię tworzą osoby urodzone już w Polsce. W tej kategorii należy rozróżnić osoby dorosłe – w wieku średnim (urodzone w pierwszych latach po migracji) oraz kolejne pokolenie – dorosłą młodzież i dzieci. Pokolenie wieku średniego jest w równym stopniu reprezentowane w obu typach organizacji. Tymczasem młodzież i dzieci stanowią wyraźną większość w organizacjach o profilu artystycznym.

5.2. ZAKŁADANE KIERUNKI I FORMY AKTYWNOŚCI

Głównym kryterium podmiotowego charakteru relacji „struktura-działanie” jest świadomościowy składnik działań stanowiący o nadawanym im sensie. Za działania podmiotowe można uznać te aktywności, które skierowane są ku celom wybranym przez podmiot i zawierające wyznaczony przez podmiot program postępowania pozwalający na osiągnięcie tych celów (Machaj 1994: 16-18). O podmiotowym charakterze działania decydują zatem samodzielność i skuteczność. Samodzielność oznacza świadome kierowanie swoją aktywnością, czyli poczucie kontroli nad własnym działaniem i poczucie wpływu – wskazuje na to posługiwanie się przez jednostkę standardami własnymi (tj. odnoszenie planowanych aktywności do uznawanych przez siebie wartości i wzorów społecznych, wyznaczanie zakresów sprawstwa). Nie każde działanie cechujące się samodzielnością przynosi efekt strukturalny. Drugą podstawową cechą działania podmiotowego jest skuteczność. Trzeba jednak pamiętać, że nie każde działanie skuteczne z punktu widzenia działającej jednostki oznacza zmiany w zakresie struktury społecznej. Jak zauważa I. Machaj:

W kreacyjnej aktywności podmiotowo projektowane kierunki działań są przez jednostkę odnoszone również do zewnętrznej rzeczywistości społecznej. Ona stanowi drugą skalę przez niego konstruowaną. Składają się na nią: percypowany obraz struktury świata zewnętrznego oraz antycypowane przez podmiot modyfikacje, jakie jego działanie spowoduje w tej strukturze (Machaj 1989/1990: 5).

O podmiotowości kreacyjnej można mówić pod warunkiem występowania poczucia wpływu aktora społecznego na rzeczywistość zewnętrzną i faktycznych efektów jego aktywności zaznaczających się w strukturze społecznej.

Dla badań nad rozwojem zbiorowości społecznej istotną wartością poznawczą, dzięki której staje się możliwe określenie stopnia podmiotowości, jest efekt strukturalny działań. Dlatego też ważne jest rozróżnienie podmiotowości kreacyjnej (związanej ze zmianami struktury społecznej) od podmiotowości adaptacyjnej (związanej z podtrzymywaniem struktur zastanych). Wskaźnikami stopnia podmiotowości osiągniętego przez działającą jednostkę lub grupę społeczną są: zakładane cele działań, realne ich efekty, ocena tych wyników względem zamierzeń oraz oceny zakresu sprawstwa (czyli własnego wpływu i udziału) w konstruowaniu zasad życia zbiorowości (Machaj 1994: 22). Sposób postrzegania rzeczywistości społecznej (obraz życia zbiorowego w świadomości jego uczestników) wpływa w sposób istotny na kierunki podejmowanych działań, jak również na ocenę ich efektu. Przyjęta perspektywa badawcza zobowiązuje zatem do posługiwania się w badaniach sposobami pojmowania rzeczywistości przez działające podmioty.

Rozwój podmiotowy oznacza przekształcenia danego środowiska o endogennym charakterze. Dokonuje się on na podstawie działań podmiotowych. Analiza aktywności podejmowanych w danej zbiorowości według kryterium sposobu definiowania potrzeby aktywności i jej sensu społecznego ma zatem ważne znaczenie dla badań nad rozwojem tej zbiorowości.

Sens aktywności Bukowińczyków można odnaleźć w dokumentach organizacji bukowińskich (statuty, sprawozdania roczne) oraz w materiałach promocyjnych poszczególnych zrzeszeń, takich jak foldery zespołów, strony internetowe, artykuły członków organizacji opublikowane w prasie, w opracowaniach książkowych, wystąpieniach konferencyjnych oraz symbolach, jakimi posługują się organizacje. Z tych materiałów empirycznych można wnioskować o zakładanych kierunkach i formach aktywności Bukowińczyków w Polsce.

Znaczącym aspektem instytucjonalnej działalności kolektywnej jest **samookreślenie i emblematy organizacji** – podmiotów działań. Chodzi tu o nazwy poszczególnych zrzeszeń, które wyrażają sens ich działalności i określają ją. Nazwa zawiera w sobie pewne wartości, do których grupa się odwołuje i które jej przyświecają. Nazwa stanowi zarówno operator tożsamości, jak i identyfikacji³. Jest to rodzaj symbolicznego uzasadnienia i sprecyzowania sensu społecznego istnienia grupy. Występuje duża róż-

³ R. Sulima w studium poświęconym problematyce małych ojczyzn zauważa, że w małych ojczyznach artykułują się podmiotowości. Figura małej ojczyzny może być potraktowana jako sposób postrzegania w perspektywie podmiotowości tego, co dziś lokalne i globalne (Sulima 2001: 131-132). Figura małej ojczyzny może stanowić (1) operator identyfikacji (jest oznaką, symbolicznym obrazem miejsca komunikowanym w przestrzeni lokalnej kultury bytu i kultury społecznej, czyli w codzienności autochtonów) oraz (2) operator tożsamości (jest symbolicznym obrazem miejsca, znakiem komunikowanym przez wychodźców w ponadlokalnej przestrzeni kultury symbolicznej) (Sulima 2001: 135).

norodność nazewnictwa zrzeszeń bukowińskich. Można jednak wskazać pewne nurty łączenia znaczącego ze znaczonym. Grupy odwołują się w swoich nazwach do:

- nazwy miejscowości na Bukowinie, z której migrowała większość członków zespołu („Pojana”, „Dolina Nowego Sokońca”, „Dunawiec”);
- nazwy obecnego miejsca zamieszkania, w którym mieści się siedziba zespołu i mieszka większa część jego członków („Jastrowiaczy”, „Wichowianki”, „Pogrodzianki” – ten zespół odwołuje się do powojennej nazwy dzisiejszych Raciborowic Górnych – Podgrodzie – miejscowości leżącej u podnóża góry Grodziec⁴);
- elementów dziedzictwa kulturowego z Bukowiny („Dawidenka”, „Tajdany”, „Dziordanki”);
- fragmentu przyrody bukowińskiej („Jodelki”).

Inną zasadą budowania swego wizerunku jest obieranie nazwy-symbolu („Watra”, „Źródło”), nazwy-metafory („Echo Bukowiny” – „nazwa ta ma symbolizować nawiązanie do folkloru bukowińskiego” – dok. nr 33) lub nazwy-opisu („Wspólnota Bukowińska”, „Bratnia Pomoc”). Dwie ostatnie z wymienionych organizacji nawiązują do nazw innych organizacji: Wspólnoty Polskiej (działającej obecnie i świadczącej pomoc dla Polonii; jak twierdzą jej pomysłodawcy, jest to świadoma analogia) oraz Bratniej Pomocy – organizacji działającej na Bukowinie w okresie międzywojennym. Fundacja „Bratnia Pomoc” ma również swój znak w postaci plakietki. Wykorzystane są tu symbole o charakterze uniwersalnym oraz motywy bukowińskie. Widnieje na niej sylwetka kościoła w Storożyńcu na Bukowinie przedstawiona na niebieskim tle; pod nim znajdują się uściśnięte w geście przyjaźni i braterstwa dłonie; widoczne są mankiety, które stanowią flagi polska i ukraińska. Na obrzeżach okrągłego znaczka znajduje się napis: Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc” Polska. Motyw uściśniętych dłoni (niekoniecznie z mankietami-flagami) wraz z zarysowanym kształtem kościoła w Storożyńcu pojawia się w niektórych pismach sygnowanych przez Fundację „Bratnią Pomoc”. Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” posługuje się natomiast herbem Bukowiny z czasów monarchii austro-węgierskiej. Herb ten widnieje na wszystkich ważniejszych pismach i publikacjach wydawanych przez Wspólnotę; zamieszczony jest również w statucie stowarzyszenia.

Abstrahując od wewnętrznej różnorodności w kształtowaniu samookreślenia grupy, każda z nazw funkcjonuje jako symbol, który wprawdzie w różnej formie, ale zawsze przywołuje Bukowinę. „Bukowińskość” wyrażana jest przez opis i uzupełnienie go wyrazem zaczerpniętym ze słownictwa gwarowego (np. Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki”, Zespół Górali Czadeckich „Watra”), posłużenie się nazwą

⁴ Jest to charakterystyczna sytuacja dla Ziemi Zachodnich – dwu-, trzykrotne powojenne zmiany w nazwie miejscowości nie należą do przypadków odosobnionych.

własną związaną z Bukowiną (np. „Dolina Nowego Szołca”), fragmentem kultury bukowińskiej (np. „Dawidenka”) lub elementem przyrody kojarzonym z Bukowiną („Jodelki”). Mamy zatem tutaj odwołanie się do ciągłości w dwóch rozumieniach: ciągłość więzi społecznej (jej utrzymywanie mimo migracji i rozproszenia terytorialnego) oraz ciągłość aktywności (rodzaj kontynuacji działań poprzednich pokoleń).

W autowizerunku organizacji bukowińskich pojawia się również akcentowanie „nowej małej ojczyzny” migrantów z Bukowiny, manifestowanie związku z obecnie zajmowanym terytorium, podkreślanie swojego udziału w budowaniu jego krajobrazu. Wykorzystanie obecnej nazwy miejscowości oznacza akceptację zmiany społecznej i stwierdzenie, że dziedzictwo bukowińskie może egzystować w innych kontekstach strukturalnych, jest możliwe, by współgrało z innymi (obcymi w sensie pochodzenia) elementami powstających struktur.

Nazwy własne organizacji bukowińskich zawierają zarówno aspekt zachowawczości (podtrzymywanie istniejących struktur), jak i innowacji (zmiana w kontekście funkcjonowania zbiorowości). W dalszej analizie może się pojawiać zatem tak podmiotowość adaptacyjna, jak i kreacyjna.

Organizacje o profilu artystycznym zakładane są przeważnie w zbiorowościach wiejskich, tylko jedna z nich działa w mieście (ale znacząca część jej członków rekrutuje się ze środowiska powstałego w wyniku migracji ze wsi do miasta). Skupiają one górali pochodzących z Bukowiny (tzw. górale czadeccy/bukowińscy). Prezentują zapamiętane z Bukowiny elementy wiejskiej kultury lokalnej (folklor słowny, taneczny i muzyczny oraz strój ludowy i obrzędy). W folderze jednej z organizacji zaznaczono, że pierwszym celem zespołu była „wierna kontynuacja kultury przodków” (dok. nr 23). Ponadto „obok występów, doskonalenia i wzbogacania programu, jedną z najważniejszych rzeczy jest podtrzymywanie i przekazywanie młodemu pokoleniu tradycji przodków. Nadal największą troską jest zachowanie autentyczności kultury górali czadeckich i wysokiego poziomu artystycznego” (dok. nr 23). W wydawnictwie promocyjnym innego zespołu znalazł się zapis: „Marzeniem zespołu jest – przekazanie umiłowania ziemi ojczystej i pamięci o swoich przodkach własnym dzieciom” (dok. nr 21). Okazuje się zatem, że szeroko rozumiana tradycja jest podstawą funkcjonowania zespołów artystycznych, a ich celem zasadniczym jest kontynuowanie tradycji. Nastawienie działalności na transmisję tradycji prowadzi do podtrzymania dawnych wzorów kultury. Oznacza to, że aktywność organizacji ma na celu konserwację, a nie innowację struktur idealno-normatywnych. Odwoływanie się do takich formuł, jak „wierność” i „autentyczność kultury przodków” wskazuje na ewentualne poczucie sprawstwa w perspektywie przekazu dziedzictwa przez działającego aktora, ale nie musi nieść ze sobą istotnych przemian strukturalnych. Cechę definicyjną stanowi jej przekazywanie (tradowanie). Powołanie organizacji artystycznych nastawionych

w swej działalności na przedstawianie tradycji oznacza jednak kreowanie nowych kanałów transmisji tradycyjnych wzorów kultury. Przedstawianie dziedzictwa kulturowego w nowym kontekście wykonawczym może prowadzić do zmiany przyjmowanych przez członków zbiorowości postaw względem dziedzictwa grupowego. Innym aspektem organizowania się bukowińskich zespołów artystycznych zajmujących się transmisją tradycji jest dobór repertuaru. Polega on na selektywnym spojrzeniu na dziedzictwo kulturowe (przedmiotowy aspekt tradycji).

Innym przekształceniem istotnym ze strukturalnego punktu widzenia jest kształtowanie instytucji pełniących ważną funkcję w zachodzących interakcjach, pociągających za sobą kształtowanie się układu hierarchii grupowej, pozycji mających szczególne znaczenie dla życia zbiorowego, pewnych zwyczajowych norm regulujących funkcjonowanie zbiorowości. Te kierunki nie są wyartykułowane w oficjalnych dokumentach organizacji bukowińskich, choć – jak się okazuje – działania realizowane wpływają w sposób istotny na takie wymiary struktury, jak wymiar szans życiowych, wymiar interakcyjny i normatywny.

Największą organizacją bukowińską w Polsce jest **Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”**. Zapisy statutowe mówią o następujących jego założeniach i celach:

- 1) niesienie wszechstronnej pomocy rodakom zamieszkałym na północnej i południowej Bukowinie [...];
- 2) utrwalanie i umacnianie więzi między Polakami z Bukowiny i rodakami w kraju;
- 3) współudział w organizowaniu, prowadzeniu i koordynowaniu badań naukowych, wydawaniu wydawnictw, organizowaniu sympozjów na temat historii i dnia dzisiejszego Bukowiny i Bukowińczyków, festiwali folklorystycznych zespołów bukowińskich oraz innych imprez świadczących o historii i kulturze tego regionu;
- 4) dokumentowanie historycznego dorobku Polaków z Bukowiny i ich potomków w zakresie pracy, walki, kultury i oświaty w przeszłości i po 1945 roku;
- 5) udzielanie pomocy prawnej Bukowińczykom oraz ich organizacjom;
- 6) wspieranie działalności zespołów artystycznych (dok. nr 2 § 6).

Realizacja przyjmowanych przez Wspólnotę celów ma następować przez podejmowanie takich działań, jak:

– występowanie do instytucji działających na rzecz Polonii w kraju o wspieranie materialne, organizacyjne i prawne wszelkich inicjatyw, korelowanie przedsięwzięć podejmowanych przez „Wspólnotę Bukowińską” jak i Towarzystwo Kultury Polskiej im. Adama Mickiewicza w Czerniowcach na Ukrainie oraz Związku Polaków w Rumunii z siedzibą w Suczawie, w Mołdawii oraz innych organizacji polonijnych działających na tym terenie;

- opiekę nad Bukowińczykami studiującymi w Polsce i w miarę możliwości pomoc materialną;
- organizowanie pielgrzymek, wycieczek na Bukowinę oraz grupowych odwiedzin; zapraszanie rodaków z Bukowiny do Polski;
- organizowanie spotkań, pikników, wystaw;
- współudział w organizowaniu wypoczynku dla dzieci Polaków z Bukowiny;

- upowszechnianie osiągnięć Bukowiny we współpracy z Ambasadą i Konsulatem Ukrainy, Rumunii i Mołdawii;
- nawiązanie współpracy z instytucjami bukowińskimi w innych państwach;
- propagowanie działalności gospodarczej (dok. nr 2 § 7).

Przyjęte działania odnoszą się do kilku obszarów rzeczywistości społecznej. Pierwszym z nich są relacje między zbiorowością bukowińską a szerszym społeczeństwem. Obszaru tego dotyczą zapisy mówiące o „upowszechnianiu osiągnięć Bukowiny”. Zawarta jest tu idea przemian struktur w świadomości uczestników życia zbiorowego. Jest to koncepcja zmiany wyobrażeń i wiedzy na temat Bukowiny również poza środowiskiem związanym z Bukowiną – w szerszym społeczeństwie. Organizacja stawia sobie za cel także kreowanie nośników wiedzy o Bukowinie (por. pkt 3 powyżej), których użycie będzie sprzyjać propagowaniu wiedzy, formowaniu przekonań, zmianie stereotypów, nawyków – czyli komponentów składających się na wizerunek Bukowiny oraz przeszłości zbiorowości społecznej z nią związanej (por. pkt 3 i 4 powyżej oraz – biorąc pod uwagę wyniki badań dotyczące roli zespołów folklorystycznych – także pkt 6). Ingerencja dotyczy tym samym wymiarów normatywnych i idealnych struktury społecznej zbiorowości bukowińskiej. Ale występuje tu również próba nadawania dziedzictwu bukowińskiemu wartości ogólnospołecznej; osobliwość Bukowiny ma być znana i doceniana w całym społeczeństwie. Oznacza to ingerencję w struktury ponadregionalne.

Drugi obszar zmian to szeroko rozumiane środowisko bukowińskie. Działania skierowane są na pogłębianie więzi już istniejących oraz wytwarzanie nowych związków (między członkami zbiorowości postmigracyjnej a współczesnymi mieszkańcami Bukowiny; wśród bukowińskich środowisk postmigracyjny różnych narodowości). Oznacza to zakładaną ingerencję w wymiar interakcyjny struktury społecznej. Służyć temu celowi miałyby: podejmowanie współpracy z bukowińskimi organizacjami (polonijnymi i postmigracyjnymi), organizowanie kontaktów (grupowe podróże na Bukowinę i grupowe przyjazdy Polaków z Bukowiny, wystawy, pikniki, wypoczynek dla dzieci polskich).

W celach statutowych „Wspólnoty Bukowińskiej” wielowymiarowo rozumiana tradycja jest jednym z głównych obszarów, na który mają być kierowane działania organizacji. Wiedza, przekonania, stereotypy, nawyki, elementy składające się na wizerunek Bukowiny i jej przeszłości jako kierunek działań pojawia się w zapisach punktu 3 i 4 oraz 6.

Podczas pierwszego posiedzenia Zarządu ukonstytuowanego już w pełni Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” z 7 marca 2000 roku rozpoczęto przygotowania do realizacji działalności statutowej organizacji. Przebieg tego zebrania jest ważny, ponieważ wcześniejsze spotkania dotyczyły raczej prac organizacyjno-prawnych

związanych z rejestracją stowarzyszenia, w mniejszym stopniu dotycząc realizacji postanowień statutowych. Dokonany został wówczas podział czynności między członków Zarządu, którym powierzono opiekę nad realizacją poszczególnych działań organizacji (dok. nr 5). Wytyczono siedem sposobów aktywności stowarzyszenia:

- a) kontakty i współpraca z Polakami z Bukowiny oraz z organizacjami polonijnymi w Rumunii, Mołdawii i na Ukrainie; organizowanie pielgrzymek, wycieczek, kolonii letnich, pomocy materialnej studentom oraz potrzebującym rodakom z Bukowiny;
- b) sprawy nauki, oświaty i kultury; organizacja badań naukowych i sympozjów, organizacja Instytutu Bukowińskiego, zbieranie materiałów do kroniki i Muzeum Bukowińskiego, opracowywanie i wdrażanie programu edukacji dla młodzieży o Bukowinie, nawiązywanie współpracy i kontaktów z instytutami bukowińskimi z innych krajów;
- c) organizacja festiwali i sympozjów w kraju i za granicą, opieka nad rozwojem zespołów bukowińskich i ich poziomem artystycznym;
- d) dokumentacja działalności organizacji; protokołowanie posiedzeń, opieka nad dokumentacją Stowarzyszenia, gromadzenie i analizowanie dokumentacji do kroniki i muzeum;
- e) sprawy finansowo-księgowe; organizacja i kontrola zbiorów pieniędzy i składek, prowadzenie bieżącej dokumentacji finansowo-księgowej, rozliczanie dochodów i wydatków, prowadzenie obowiązującej sprawozdawczości;
- f) rozpowszechnianie informacji o działalności Wspólnoty; informacje o działalności Stowarzyszenia Polonii w Rumunii, Mołdawii i na Ukrainie w mediach, zorganizowanie wydania czasopisma Stowarzyszenia;
- g) udzielanie pomocy prawnej Stowarzyszeniu oraz jego członkom, opieka nad prawnym działaniem Zarządu, udzielanie porad prawnych i reprezentowanie Stowarzyszenia przed sądami, opiniowanie zawieranych umów i innych prac.

W dyskusji pojawiły się również wnioski dotyczące form działalności organizacji, takie jak: rozszerzenie istniejącego już Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania” w Jastrowiu na tereny południowej części województwa lubuskiego, zorganizowanie wycieczki do Jastrowia oraz wyjazdu na Bukowinę, wydanie albumu o Bukowinie, zorganizowanie czasowej wystawy o tematyce bukowińskiej (we współpracy z Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze), nadanie członkostwa honorowego wytypowanym kandydatom, powołanie Koła Przyjaźni Polsko-Rumuńskiej oraz utworzenie Instytutu Bukowińskiego; zostały poruszone również problemy celne w związku z niesieniem pomocy materialnej dla Polaków na Bukowinie.

Część z wyżej wymienionych zakresów odpowiedzialności przydzielonych poszczególnym członkom Zarządu związanych jest z działalnością zewnętrzną organizacji i osiągnięciem celów podstawowych (pkt a, b, c, f), podczas gdy część zadań ma charakter pomocowy, formalny – wynikający z wewnętrznej organizacji stowarzyszenia (pkt d, e, g). Jednak zdecydowana większość kwestii poruszanych w trakcie zebrania, w tym również wysunięte wnioski, związana była nie ze sprawami organizacyjno-formalnymi, lecz z formami aktywności ukierunkowanej przede wszystkim na szeroko rozumiane środowisko bukowińskie.

Inną z bukowińskich organizacji mającą uchwalony statut określający zasięg jej działalności jest stowarzyszenie Fundacja „Bratnia Pomoc”.

Celem Fundacji jest:

- a) niesienie wszechstronnej pomocy Rodakom zamieszkującym na Bukowinie oraz Kościołowi katolickiemu na Bukowinie;
- b) organizowanie działań integrujących wszystkich Bukowińczyków zamieszkałych zarówno na Bukowinie, w Polsce, jak też w Niemczech – poprzez organizowanie różnorodnych spotkań o charakterze religijnym, kulturalnym, popularno-naukowym oraz turystycznym, a także udział członków Fundacji w tych spotkaniach (dok. nr 1 § 9).

W zakres statutowej działalności Fundacji wchodzi:

- 1) propagowanie idei Fundacji, rozpowszechnianie wiedzy o Bukowinie;
- 2) pozyskiwanie jak największej liczby członków, sympatyków i ofiarodawców;
- 3) inicjowanie i popieranie badań naukowych na temat Polaków bukowińskich, finansowanie niektórych przedsięwzięć i koordynowanie prac wydawniczych w tym względzie,
- 4) gromadzenie, pomnażanie oraz rozdzielanie środków pieniężnych i materialnych na cele statutowe;
- 5) rozpoznawanie potrzeb i możliwości udzielania pomocy i koordynowanie działalności pomocowej na rzecz Bukowińczyków, mając na uwadze ważność przedsięwzięć i pilność wykonania zadań;
- 6) organizowanie spotkań o charakterze religijnym, kulturalnym, popularno-oświatowym i turystycznym dla bukowińczyków, bez względu na kraj zamieszkania;
- 7) prowadzenie działalności kulturalnej poprzez tworzenie i funkcjonowanie amatorskich zespołów artystycznych folkloru bukowińskiego (dok. nr 1 § 10)⁵.

W świetle dokumentacji wyniki działań Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc” mają się zaznaczać w podobnych wymiarach życia społecznego jak Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”. Również tutaj pojawia się koncepcja oddziaływania w zakresie kształtowania wiedzy na temat Bukowiny (pkt 3), jej rozpowszechniania (pkt 1) oraz zamiar wywierania wpływu na kontakty społeczne i kanały interakcyjne (pkt 2, 6, 7).

Podobieństwa obu stowarzyszeń można również dostrzec, analizując adresatów działań. Organizacje nie zamykają się we własnej grupie pochodzenia, kierują swoje

⁵ Pisownia według oryginału.

aktywności również w stronę szerszego społeczeństwa i członków innych narodowości. Jednak głównymi adresatami w obu przypadkach mają być osoby związane z Bukowiną (mieszkający tam i pochodzący stamtąd), w tym szczególnie Polacy. W jednej z prac publicystycznych prezentujących Fundację autorstwa prezesa Fundacji „Bratnia Pomoc” znajdują się informacje o celach organizacji. Wśród nich są również takie (oprócz wymienionych powyżej) cele, jak: „pomoc dla Kościoła katolickiego na Bukowinie i Polaków tam mieszkających, w tym m.in. odbudowa i wyposażenie świątyń i innych obiektów sakralnych, domów polskich itp.” oraz „opieka nad studiumjącymi w Polsce polskimi klerykami pochodzącymi z Bukowiny” (dok. nr 33) (por § 9 pkt 1 cytowanego powyżej fragmentu dok. nr 1). Te zapisy są wskaźnikiem szczególnego kierunku działalności „Bratniej Pomocy”, akcentowania i podkreślenia znaczenia pielęgnowania wartości duchowych i religijnych. Szczególnym przedmiotem aktywności Fundacji ma być zatem sfera życia religijnego Bukowińczyków, a pośrednim adresatem tej aktywności – osoby z nią związane (opieka nad klerykami studiumjącymi w Polsce, pomoc dla Kościoła katolickiego na Bukowinie, odbudowa i wyposażenie świątyń i innych obiektów sakralnych). Według rozmówców sfera religii należy do „rdzenia” tradycji bukowińskiej (patrz rozdz. 5.2). Wartości religijne i kierowanie się nimi w życiu łączone są z patriotyzmem i moralnością członków zbiorowości. Pomoc w podtrzymywaniu katolicyzmu wśród Polaków na Bukowinie należy zatem do szerzej rozumianego celu, jakim jest utrzymanie tożsamości narodowej ludności polskiej na Bukowinie.

Jedną z form aktywności podjętą przez Fundację stosunkowo niedawno (2003 rok) jest działalność artystyczna i prezentacja kultury muzycznej zapamiętanej z Bukowiny. Jak pisze prezes Fundacji „Bratnia Pomoc”, w której funkcjonuje chór „**Echo Bukowiny**”, repertuar zespołu obejmować ma „pieśni i piosenki bukowińskie oraz inne ludowe utwory polskie, a także pieśni religijne, patriotyczne i biesiadne” (dok. nr 33). Dalej charakteryzuje on repertuar chóru i jego formułę, kierując go ku wartościom uniwersalnym: „Głównym celem działania zespołu, oprócz efektów artystycznych, jest integrowanie lokalnej społeczności i przełamywanie barier pomiędzy ludźmi różnych pokoleń, zawodów itp.” (dok. nr 33). Chór „powołany został głównie do kultywowania folkloru bukowińskiego, a ponadto w celu propagowania szeroko pojętej kultury i tradycji śpiewaczej, która na Bukowinie była [...] powszechnie uprawiana” (dok. nr 16). Takie ukierunkowanie działalności wiąże się z rozpowszechnianiem bukowińskich wzorów kulturowych włączanych do tradycji grupowej. Propagowaniu podlegają tradycyjne wartości dotyczące życia społecznego (tolerancja, umiejętność zabawy, wartości związane z patriotyzmem i religijnością), folklor (pieśni), zwyczaje życia towarzyskiego (wspólne śpiewanie) i tradycyjne zajęcia oraz umiejętności (umiejętność śpiewu).

Twórcy chóru podkreślają, że „przyszłość chóru należy wiązać z otwarciem się na ludzi młodych, poprzez rozbudzenie w nich zamiłowania do muzyki chóralnej i uprawiania tradycyjnego (a nie tylko nowoczesnego) śpiewu” (dok. nr 16). Dziedzictwo bukowińskie (śpiewanie stanowi część tradycji bukowińskiej) jest tym samym rozumiane nie tylko jako przedmiot materialny, lecz również jako czynność. Aktywność w zajęciach chóru stanowi również cel sam w sobie – odpowiada na potrzeby ludyczne osób zaangażowanych w działalność zespołu, a tym samym skierowana jest nie tylko na zbiorowość bukowińską jako pewną całość, lecz również na poszczególne jednostki.

Podczas Sejmiku Krajoznawczego w Żarach „Polacy z Bukowiny – ich losy źródłem tożsamości narodowej” w 2001 roku została podjęta uchwała. Podkreślić należy, że wśród uczestników konferencji, a szczególnie wśród osób bezpośrednio pracujących nad kształtem uchwały, byli przedstawiciele wszystkich kręgów środowiska bukowińskiego w Polsce i polonijnego na Bukowinie. Przyjęta ona została przez przedstawicieli organizacji bukowińskich, takich jak Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”, Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc”, przez członków zespołów folklorystycznych, jak i przez niezrzeszonych uczestników konferencji – sympatyków Bukowiny. O wadze tej uchwały świadczy opublikowanie w wydawnictwie pokonferencyjnym, a także umieszczenie na stronie internetowej „Wspólnoty Bukowińskiej”. Treść uchwały jest istotna dla problematyki opracowania ze względu na liczne odwołania do przeszłości oraz wyartykułowanie sposobu rozumienia zbiorowości bukowińskiej:

[...] my Bukowińczycy, mieszkający dziś w Polsce, na Ziemi Lubuskiej, na Dolnym Śląsku... i my, Polacy, którzyśmy zostali tam nad Czeremoszem, Prutem i Seretem, w Czerniowcach, Suczawie, Radowcach i Nowym Sokońcu, pragniemy:

1. Zachować wiarę Ojców w Boga Jedyneho – wierni Przykazaniom Bożym – oddawać cześć Matce Królowej Polski.
2. Odkrywać, dokumentować, opracowywać oraz upowszechniać dzieje i kulturę Polaków z Bukowiny.
3. W przekazanej nam materialnej i duchowej spuściznie bukowińskiej szukać dla siebie radości trwania, mimo różniących nas przynależności państwowych.
4. Ukazywać sobie nawzajem oraz innym narodom i grupom narodowościowym wszystko, co w naszej kulturze jest dobre i piękne. Szanując kulturę innych narodów.
5. Udowodniać, że mimo dzielących nas różnic nieobce są nam takie moralne wartości, jak miłość Ojczyzny, człowieczeństwo i szacunek dla dorobku tych, którzy byli przed nami. Niezależnie od tego, jaki naród czy grupę narodową reprezentowali (dok. nr 26).

Uchwała ta wskazuje na szerokie percypowanie zbiorowości bukowińskiej. Jest to postrzeganie jej w kategoriach aprzestrzennych jako wspólnoty społeczno-kulturowej budowanej zgodnie ze wspólną przeszłością i sposobem jej interpretowania (czyli szeroko rozumiana tradycja). Spuścizna bukowińska traktowana jest jako kapitał

społeczny i kulturowy, będący źródłem nie tylko radości życia, ale także moralnych wartości, takich jak miłość do ojczyzny, człowieczeństwo i szacunek dla dorobku przeszłych pokoleń niezależnie od ich przynależności etnicznej. Warto zwrócić uwagę nie tylko na zgodność uchwały z kierunkami aktywności organizacji bukowińskich, ale również jej zgodność z pojmowaniem bukowińskiego dziedzictwa kulturowego. Potwierdzają się tu wartości moralne dotyczące życia społecznego stanowiące „rdzeń” tradycji bukowińskiej – poszanowanie drugiego człowieka, wartości religijne i patriotyczne. Podkreślenia wartę jest odwoływanie się w niej do wartości uniwersalnych, co stanowi nawiązanie do życia społecznego na Bukowinie – idei „bukowinizmu”, *homo bucovinensis*, wyrażanych w metaforycznych określeniach Bukowiny: Szwajcaria Wschodu, Europa w miniaturze, rodzina narodów.

Analiza powyższa prowadzi do ważnego wniosku o dwojakim ukierunkowaniu działań Bukowińczyków: jedne z nich zmierzają ku pomocy świadczonej poszczególnym jednostkom i grupom w zbiorowości bukowińskiej, drugie zaś ku pamięci o Bukowinie. Obydwa cele ukierunkowane są przede wszystkim na zbiorowość bukowińską, kontynuowanie jej funkcjonowania jako pewnej całości. Może to wskazywać na zachowawczy, konserwujący charakter aktywności (adaptacja). Odnaleźć jednak można również idee innowacji – w wyniku działalności organizacji bukowińskich nastąpić ma nie tyle proste powielenie wzorów życia społeczno-kulturowego zaczerpniętych z przeszłości bukowińskiej, ile nowe zorganizowanie wspólnoty bukowińskiej, reaktywowanie na innych zasadach więzi społecznych oraz rewitalizacja wartości kultury bukowińskiej w nowych warunkach. W ożywionej działalności organizacje bukowińskie wychodzą poza swoją zbiorowość. Oznacza to między innymi traktowanie wartości bukowińskich jako wartości uniwersalnych i włączanie ich do szerszych struktur niezwiązanych pierwotnie z Bukowiną (Polska zachodnia). Organizacje biorą pod uwagę obecny sposób pojmowania Bukowiny i Bukowińczyków oraz wskazują na potrzebę zmiany w tym zakresie. Organizacje bukowińskie w Polsce mają zatem charakter zrzeszeń o rozwiniętych funkcjach zewnętrznych i wewnętrznych (wskutek ich działalności mają się dokonywać przekształcenia zarówno samych organizacji, jak i środowiska zewnętrznego).

Aby odpowiedzieć na pytania, czy do aktywności organizacji bukowińskich można zastosować koncepcję działania podmiotowego oraz czy deklarowane kierunki i formy aktywności wskazują na adaptację czy kreację, należy również dokonać przeglądu rzeczywistej działalności organizacji pod kątem sprawstwa oraz innowacji. W przedstawionych powyżej fragmentach statutów i wydawnictw zespołów artystycznych znajdują się deklaracje kierunków i form działalności. W dalszej części analizy przedstawiono obiektywne wyniki dokonań oraz poczucie sprawstwa i rozumienie działań przez poszczególnych członków organizacji.

5.3. AKTYWNOŚĆ REALIZOWANA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW ORGANIZACJI BUKOWIŃSKICH

Organizacje o profilu artystycznym (zespoły folklorystyczne) nie prowadzą rozbudowanej dokumentacji. Materiałami zastanymi są: kroniki, wydawnictwa zespołowe, dyplomy i autoryzowane przez członków zespołów publiczne wypowiedzi dotyczące ich funkcjonowania. W analizach należy zwrócić uwagę na treść i autorstwo dokumentów. W charakterystyce działalności zespołów posłużę się również danymi pochodzącymi z obserwacji.

Najważniejszą formą aktywności organizacji artystycznych są koncerty. Występy dla publiczności wyznaczają kalendarz działalności zespołu.

Pierwszoplanowym zadaniem zespołów folklorystycznych artykułowanym przez ich członków w dyskursie publicznym (np. w czasie koncertów) jest udział w transmisji międzypokoleniowej. W zespołach folklorystycznych następowało zbiorowe przypomnianie sobie bukowińskiego dziedzictwa kulturowego. Pierwsze spotkania zespołu stanowiły okoliczność wewnątrzgrupowego przekazu międzypokoleniowego. Na tych spotkaniach pojawiały się osoby starsze, które pokazywały młodszemu pokoleniu, jak było na Bukowinie: jak się tańczyło, śpiewało, jak się mówiło, ubierało, pracowało, świętowało. W obrębie zespołu następowało zatem przyswajanie treści dziedzictwa kulturowego (aspekt czynnościowy tradycji). Jak wspominają członkowie zespołu „Watra”, polegało to na grupowej nauce pieśni i tańców od starszych. Osoby zaangażowane w tę działalność do dziś stanowią autorytety lokalne, są wspominane jako jednostki szczególnie upoważnione do wypowiedzania się na temat tradycji bukowińskiej. Tak zwany pierwszy skład zespołu uznawany jest za ten, który najwierniej oddawał charakter tradycji (stanowiąc wręcz niedościgły pierwowzór).

Ważnym aspektem działalności organizacji o artystycznym charakterze jest dobór repertuaru. Zespół jest swoistym nośnikiem tradycji. Następuje tu obiektywizacja tradycji bukowińskiej. W miejscowościach, w których funkcjonują zespoły, powstają również regionalne izby pamięci (np. Wichów, Złotnik). Zespoły występują nierzadko w oryginalnych strojach uszytych jeszcze na Bukowinie i przywiezionych do Polski przez migrantów powojennych. Charakterystyczne elementy kultury, takie jak tańce właściwie (poza wyjątkowymi sytuacjami)⁶, nie są już praktykowane poza zespołem – tym samym przypisane są właśnie do niego. Repertuar zespołów obejmuje: pieśni, tańce, muzykę, gwarę, elementy obrzędowości dorocznej i rodzinnej oraz zwyczajów bukowińskich. Dobór programu oraz konteksty występów świadczą o tym, że aktywność sceniczna (a więc również repertuar) jest nowym zinstytucjonalizowanym środkiem zmierzającym do osiągnięcia celu, którym jest realizacja tradycyjnych

⁶ Na przykład bukowiński taniec Aniela często jest wykonywany na weselach.

wartości bukowińskich. Na przykład występy z okazji Dnia Matki (odwołanie się do tradycyjnej normy mówiącej o poszanowaniu rodziców), jasełka, prezentacja kolęd i pastorałek bukowińskich (odwołanie się do religii i religijności), udział w festynie wiejskim (umiejętność zabawy, zwyczaje życia towarzyskiego).

Działające zespoły przyczyniają się również do wzrostu aktywności twórczej. Dotyczy to nie tylko choreografii. Powstają także nowe utwory (pieśni) dwojakiego rodzaju. Jedne z nich są okolicznościowe i jako takie wykonywane są jednorazowo (np. pieśń z okazji spotkania „Watry” z Janem Pawłem II) lub okazjonalnie (np. *Jeszcze będzie wspomnianie... – piosenka „Jastrowiaków”* o Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym „Bukowińskie Spotkania”). Utwory drugiego typu włączane są do stałego repertuaru zespołu (np. pieśń wykonywana przez „Dawidenkę”: *Bukowina, Bukowina, Bukowina, taka piękna taka strojna jak dziewczyna...*). Stanowią one dobro własne wykonawców. Niektóre z tych utworów zyskują popularność w całym środo-wisku bukowińskim, na przykład pieśń *Buki moje buki* oraz *Opowiemy wam historię...* Przez twórczość współczesną dokonuje się poszerzenie przedmiotowego aspektu tradycji bukowińskiej. Aktywność twórcza świadczy także o postawie względem dziedzictwa kulturowego zbiorowości. Bukowińczycy dopuszczają możliwość uzupełniania dziedzictwa grupowego o nowe wytwory wypracowane przez współczesne pokolenia. W tym sensie kultura bukowińska w Polsce jest tradycją żywą.

Bukowińskie zespoły folklorystyczne aktywnie uczestniczą w życiu lokalnym: biorą udział w dożynkach, stanowią oprawę uroczystości religijnych. Pełnią też funkcję reprezentacyjną. W zależności od charakteru imprezy reprezentują one terytorialne społeczności samorządowe, województwo, kraj, wychodząc tym samym poza swoje pierwotne środowisko i włączając się w główny nurt życia społecznego, przełamując bariery związane z odnotowywanym przez badaczy zjawiskiem marginalizacji mieszkańców wsi (Styk 2005). Udział zespołów w lokalnym i ponadlokalnym życiu społecznym można wiązać z realizacją tradycyjnych wartości bukowińskich, takich jak aktywna postawa wobec życia i wartości religijne.

Dzięki organizacjom artystycznym dokonuje się integracja bukowińskiego ruchu zrzeszeniowego. Spotkania odbywają się z okazji uroczystości obchodzonych przez dany zespół – na przykład jubileusz grupy. Między niektórymi zespołami występują szczególnie bliskie kontakty. Stanowią o nich cechy indywidualne członków zespołu oraz dawne i obecne miejsce zamieszkania. Okazuje się, że zespoły „trzymają ze sobą” na zasadach więzi krwi lub więzi terytorialnych. W jednym przypadku podstawą więzi jest sąsiedztwo terytorialne (funkcjonowanie grupy artystycznej w jednej gminie lub województwie). Jednak nie zawsze bliskość przestrzenna oznacza współdziałanie zespołów. Istotne okazują się wówczas cechy osobowości członków zespołów (głównie liderów). Siła związków między zespołami zaznacza się w sposób znaczący

w prezentowanym przez nie repertuarze. Stosunki towarzyskie (głównie w obrębie kierownictwa) wiążą się z rywalizacją i oceną merytoryczną repertuaru danej grupy. Za kryterium tej oceny przyjmowane są „poprawność”, autentyzm prezentowania tradycji i domniemywany stan wiedzy o niej. Bliskie związki krewniczo-terytorialne przejawiają się w świadomie kreowanym podobieństwie repertuaru. Symptomatyczna jest następująca wypowiedź, której autorem jest jeden z liderów: „[...] w Pleszy mówili *ćwiek*, w Sołońcu – *ćwiok*, a w Pojaniu – *ćwik*. Więc różnice między zespołami mogą być. Ale ja bym chciał, żeby ten trzpień był jeden – dla Złotnika, Sołońca, no i dla Strzegomian. Bo my są z jednej krwi”. Zespoły te zmierzają do wspólnego występowania na scenie, wspierają się w prezentacji scenicznej (wymieniają się tancerzami, śpiewakami bądź instrumentalistami), współdziałają pod względem organizacyjno-technicznym, odwiedzają się nawzajem, organizują wspólne warsztaty muzyczne.

Do innych działań podejmowanych przez bukowińskie organizacje o profilu artystycznym należy utrzymywanie kontaktów z mieszkańcami Bukowiny. Dokonują się one przede wszystkim za sprawą cyklicznego festiwalu „Spotkania Bukowińskie”. Odbywa się on corocznie od 1989 roku w Jastrowiu. Jego organizatorem jest Piłski Dom Kultury. Przez pierwsze lata był to Festiwal Folkloru Górali Czadeckich (tzw. górale czadeccy – z Polski, Rumunii i Ukrainy). Po dwóch latach organizatorzy zauważyli, że „bukowińska tradycja otwartości znajduje nadal wielu zwolenników” (Kowalski 2002: 16), w związku z czym Piła i Jastrowie mogą się stać miejscem ukazywania wielonarodowościowej Bukowiny. Zmiana profilu i rozszerzenie formuły festiwalu było wynikiem potrzeb artykułowanych przez członków zbiorowości bukowińskiej w Polsce (Feleszko za: Kowalski 2002: 96, por. tamże s. 98). Od 1992 roku festiwal nosi nazwę Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania”. Organizatorzy sukcesywnie powiększali grono uczestników festiwalu. Obecnie biorą w nim udział reprezentanci wszystkich historycznych grup etnicznych Bukowiny. Od 2001 roku podpisywane jest co roku polsko-rumuńsko-ukraińsko-węgierskie porozumienie, dzięki któremu festiwal odbywa się w kilku edycjach i w różnych miejscach: w Polsce, na Węgrzech, w Rumunii i na Ukrainie. Jak podsumowuje główny organizator: „To wyznacza »Bukowińskim Spotkaniom« wyjątkowe miejsce w gronie międzynarodowych festiwali folklorystycznych w Europie. Stały się największą imprezą w Europie – prezentują folklor jednego regionu – realizowaną w czterech krajach, gromadząc mieszkańców oraz uchodźców i ich potomków” (Kowalski 2002: 97-98). Od 2008 roku festiwal odbywa się również w Słowacji.

Udział w Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym „Bukowińskie Spotkania” jest jedną z najważniejszych form aktywności każdego zespołu. Tylko w wyjątkowych okolicznościach zespół planuje na czas festiwalu (ma on stałe miejsce w kalendarzu) inne występy. Wyjazd na „Spotkania Bukowińskie” w Jastrowiu

zajmuje najczęściej pierwszą pozycję w budżecie zespołu, na którą rezerwuje się środki z dotacji rocznej dla grupy. Dzięki festiwalowi zespoły uczestniczą w utrzymywaniu ciągłości kultury bukowińskiej. Partycypują też w działaniach propagujących zróżnicowany folklor bukowiński, tradycję bukowińską oraz promują wielonarodowościową Bukowinę i wartości z nią łączone: tolerancję i płynącą z niej umiejętność zgodnego współżycia ludzi różnych narodowości, wyznań i języków (por. Tomczak 2003).

Znaczenie tych wartości dla Bukowińczyków potwierdzają kontakty transgraniczne. Zespoły spotykają się z mieszkańcami Bukowiny także poza festiwalem. Organizują zbiorowe wyjazdy na Bukowinę – „do swoich” – to jest do miejscowości, z którą związane są losy rodzin większości członków zespołu. Również członkowie zespołu podejmują w swoich domach gości z Bukowiny. Przykładem mogą być wspólnie obchodzone w Zbylutowie święta Bożego Narodzenia (zespół „Dunawiec” w roku 2001 gościł dwa zespoły z Ukrainy: „Rodina” i „Prilipczany”). Jednym z najczęściej odwiedzających Bukowinę zespołów jest „Dolina Nowego Sołońca” ze Złotnika. Zespół ten ma w zwyczaju odwiedzać co roku wsie Plesza i Nowy Sołoniec na Bukowinie i co roku następuje też rewizyta mieszkańców tamtych wsi w Złotniku. Co istotniejsze, w wyjazdach tych bierze udział głównie młodzież. Ich rezultatem stają się bliskie, osobowe stosunki, przyjaźnie oraz pogłębianie wzajemnej wiedzy dotyczącej życia codziennego. Wyjazdy innych zespołów do miejscowości bukowińskich („Jastrowiaczy”, „Dawidenka”), w jakich żyli ich przodkowie, stały się inspiracją do założenia zespołów folklorystycznych we wsiach Piotrowce Dolne i Porubnoje na Bukowinie.

Kolejnym kierunkiem aktywności jest utrzymywanie kontaktów ze środowiskiem góralskim. „Góralstwo” stanowi ważny punkt odniesienia do wielu zespołów. Większość zespołów folklorystycznych przywołuje w pełnym brzmieniu swej nazwy etnonim (górale czadeccy). W związku z tym grupy biorą udział w góralskich imprezach kulturalnych (np. Festiwalu Folkloru Ziem Górskich w Zakopanem, Festiwalu Folkloru Górali Polskich w Żywcu, Epopei Karpackiej), co mocno podkreślają w podsumowaniu swoich dokonań (por. dok. nr 23). Wyrazem takiego sytuowania jest na przykład formalna przynależność jednego z zespołów do Związku Podhalań w Polsce. Nawiązywanie do „góralstwa” i „czadeckości” oznacza szczególne pojmowanie tradycji zbiorowości. Pozostając w zbiorowości bukowińskiej, nawiązują do wcześniejszego etapu historii części Polonii bukowińskiej (jedną z kategorii osadniczej na Bukowinie w XIX wieku była ludność migrująca z okręgu czadecckiego).

Jedną z form działalności jest publikacja twórczości artystycznej. Płyty nagrywane są w studiu profesjonalnym lub też w świetlicy wiejskiej, w czasie próby. Podczas prowadzonych badań takie nagrania miały: „Dolina Nowego Sołońca”, „Podgrodzianki”, „Watra”, „Wichowanki”, „Źródélko”. Wszystkie zespoły biorące udział w Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym „Bukowińskie Spotkania”

mają swój występ zarejestrowany w postaci audio i wideo. Działalność ta stanowi współczesną formę obiektywizacji dziedzictwa kulturowego (przedmiotowy aspekt tradycji) i związana jest z wewnątrz- i zewnątrzgrupową transmisją tradycji bukowińskiej (czynnościowy aspekt tradycji).

Niektóre zespoły mają swoje foldery (dok. nr 20-23) i śpiewniki (dok. nr 24, 34), które są publikacjami jubileuszowymi. Zwykle występują w nich informacje dotyczące patronatu i komitetu organizacyjnego obchodów rocznicowych (dok. nr 22), życzenia składane zespołowi przez pracowników urzędów administracji państwowej i przedstawicieli instytucji samorządowych (dok. nr 22, 20). Udział przedstawicieli władz w uroczystościach zespołu stanowi podkreślenie znaczenia jego dokonań dla terytorialnego systemu społeczno-kulturowego. Świadczy to o przemianie w ocenie warstwy semantycznej bukowińskiego dziedzictwa kulturowego i jego ważności dla lokalnej społeczności. W pierwszych dekadach po migracji stanowiło ono „złą tradycję”, obecnie dokonano jego rewaloryzacji.

Wszystkie foldery zawierają imienną listę członków zespołu. Można uznać to za wskaźnik poczucia sprawstwa: jubileusz staje się okazją do manifestowania dokonań przede wszystkim grupowych, ale z zaznaczeniem udziału poszczególnych osób. W folderach przedstawiane są również najważniejsze dla zespołu daty w postaci kalendarium lub omówienia w tekście.

Mimo podobieństwa każdy z folderów jest jednak inny. Świadczy to o funkcjonowaniu jednego ogólnego wzoru, którego realizacja jest każdorazowo wynikiem twórczości danego zespołu (jego członków, sympatyków, opiekunów kulturalno-oświatowych).

W publikacjach zespoły są przedstawione na szerszym tle historycznym, społecznym, kulturowym, terytorialnym itp. W takim też kontekście pojawia się motyw sprawstwa. Na przykład w folderze zespołu „Watra” zwraca się uwagę na rolę zespołu w reprezentowaniu całej zbiorowości górali czadeckich w szerszym społeczeństwie oraz pełnieniu funkcji reprezentacyjnej względem społeczności lokalnej i ponadlokalnej: „[...] [zespół – przyp. M.P.] czynnie uczestniczy w życiu wsi, gminy, województwa i kraju. Przez wiele lat jako jedyny reprezentował społeczność czadecką na przeglądach i festiwalach” (dok. nr 23).

W zespołach obecnie trwają dyskusje nad rejestracją sądową w postaci stowarzyszenia. Większość grup ma status formalny nadany przez urząd gminy, funkcjonuje jako formacja przy Kole Gospodyń Wiejskich albo przy domu kultury. Jedna z nich nie posiada sformalizowanego statusu, w związku z czym pozostaje bez jakiegokolwiek dofinansowania. W 2005 roku trzy zespoły bukowińskie działające w jednej gminie weszły w porozumienie z innymi organizacjami funkcjonującymi na tym terenie (dwa kluby sportowe) i wspólnie zarejestrowały stowarzyszenie (Stowarzyszenie

Kulturalno-Sportowe „Zgoda-Brzeźnica”). Warto podkreślić, że podstawą przynależności do takiego wspólnego „stowarzyszenia stowarzyszeń” nie są sentymenty (jakie stanowi wspólne pochodzenie), lecz względy praktyczne – wspólnota interesu zbiorowości lokalnej składającej się z mieszkańców odmiennych pod względem pochodzenia i tradycji rodzinnych, co znajduje swój wyraz w statucie stowarzyszenia (źródło: obserwacja terenowa).

W obserwacji odnotowano dyskusje prowadzone wśród zespołów dotyczące tradycji. Obiektem dyskusji są:

- strój – problem rodzaju materiałów użytych do uszycia stroju; forma jego poszczególnych elementów: haft (rzekomo zbyt bogaty w niektórych zespołach – szczególnie ten zdobiący męskie kiptary), charakterystyczne elementy zdobiące (np. zarzut nadużywania przez osoby starsze należące do zespołów czerwonej wstążki w stroju damskim, której użycie zależne było od wieku), obuwie tradycyjne: buty czy kierpce?; problem kształtu kapelusza; długości spódnicy; dylemat: czy na scenie powinien obowiązywać uniform, czy też dopuszczalna jest dowolność?;
- instrumentarium – problem użycia pewnych instrumentów (np. akordeonu – w okresie międzywojennym nie był to instrument rozpowszechniony na Bukowinie, w powszechnym użyciu były natomiast cymbały, które obecnie zastępowane są w niektórych kapelach właśnie przez akordeony);
- wykonanie (prawidłowość wykonywania kroków i figur tanecznych); mniej kontrowersyjny jest „pluralizm słowno-muzyczny” – ten sam utwór śpiewany jest w różny sposób; pojawiają się również głosy krytyczne względem muzycznych aranżacji nadających danemu utworowi bukowińskiemu folkowy charakter.

Dyskusje skupiają się przede wszystkim na przedmiotowym aspekcie tradycji, ale nie obejmują „rdzenia” dziedzictwa, to jest wartości życia społecznego. Oznacza to, że cele kulturowe (bukowińskie wartości tradycyjne) są bezdyskusyjne, natomiast problematyczność dotyczy środków ich osiągnięcia. Może ona być wynikiem historii zbiorowości i wcześniejszych procesów kulturowych (zróżnicowania kulturowego ludności polskiej, jakie zaznaczyło się na dawnej Bukowinie, a było wynikiem np. bliskości miasta).

Działalność bukowińskich organizacji o profilu artystycznym skupia się przede wszystkim na tradycji zbiorowości. Zespoły folklorystyczne świadomie podtrzymują, przeobrażają, ale i tworzą tradycję bukowińską (i w węższym zakresie – tradycję górali czadeckich). Aktywność ta ma trzy aspekty: przedmiotowy, czynnościowy i podmiotowy. Przyjęcie perspektywy przedmiotowej w analizie aktywności bukowińskich organizacji artystycznych stawia na pierwszym planie ich działania polegające na selektywnym „gromadzeniu” w repertuarze elementów dziedzictwa kulturowego zbiorowości oraz uzupełnianiu zakresu przedmiotowego tradycji o nowo powstające

elementy (stanowiące wkład obecnego pokolenia). Przyjęcie perspektywy czynnościowej wiąże się z podkreśleniem transmisyjnej funkcji bukowińskich organizacji artystycznych. Pierwzoplanowe jest tutaj przekazywanie tradycyjnych umiejętności i wiedzy o dziedzictwie bukowińskim młodemu pokoleniu oraz szerszemu społeczeństwu przez występy i publikacje. Ze względu na perspektywę podmiotową trzeba stwierdzić, że dzięki swojej działalności zespoły realizują i uaktualniają wszystkie elementy zaliczane do tradycji bukowińskiej.

Należy zauważyć, że zespoły artystyczne biorą udział w kształtowaniu struktur zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Kontrolują się nawzajem pod kątem autentyczności prezentacji scenicznej i jej wierności względem przeszłości grupy (struktura normatywna). Tradycja rozumiana jest jako rodzaj zbioru elementów kultury bukowińskiej przekazywanego z pokolenia na pokolenie, który jest podstawą tożsamości grupowej (struktury idealne).

Działalność bukowińskich organizacji o profilu artystycznym wywiera istotny wpływ na kilka sfer życia zbiorowego. Sprawstwo związane jest z samym trwaniem w czasie powołanej przed laty organizacji (utrzymywaniem się instytucji społecznej), zaznaczaniem się na forum życia lokalnego (zajmowaniem wyraźnie sformułowanego miejsca w szerszej strukturze), gromadzeniem repertuaru (zespół rozumiany jako skarbnica dziedzictwa grupowego) oraz rozbudowywaniem stanu wiedzy i kompetencji kulturowych członków zbiorowości oraz środowisk zewnętrznych względem niej. Organizacje o profilu artystycznym odpowiadają również na potrzeby ludyczne i estetyczne poszczególnych jednostek.

Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc” w Lubaniu jest pierwszym stowarzyszeniem bukowińskim, jakie powstało w Polsce. W wydawnictwie jubileuszu dziesięciolecia Fundacji we wrześniu 2002 roku stwierdzono:

Materialnym efektem działalności Fundacji są konkretne formy pomocy rzeczowej i finansowej dla rodaków na Bukowinie, a także dla Kościoła katolickiego na Bukowinie, jak np.:

- 1) udzielanie znaczącej kwotowo dotacji na odbudowę kościoła w Kocmaniu (koło Czerniowiec), przekazanie artykułów liturgicznych dla kościołów w rejonie Storożyńca (np. ornaty, komże, stroje pierwszokomunijne, chorągwie, baldachim, świece, lichtarze, figurki świętych);
- 2) kilkakrotna pomoc finansowa dla Domów Polskich w Czerniowcach i Pance oraz dla Parafii w Storożyńcu;
- 3) pomoc materialna dla rodzin polskich w postaci odzieży, obuwia, artykułów żywnościowych;
- 4) przekazanie zbioru książek polskich i podręczników szkolnych dla Domów Polskich na Bukowinie;
- 5) rokrocznie przekazywane różnorodne upominki dla dzieci Bukowińskich z okazji świąt Bożego Narodzenia;

- 6) udzielanie okresowego wsparcia finansowego w formie symbolicznych stypendiów dla studentów polskich pochodzących z Bukowiny, studiujących na wyższych uczelniach w Polsce.

Powyższe formy pomocy realizowano głównie przy okazji wyjazdów pielgrzymkowych dla tamtejszych sanktuariów w Storożyńcu, Czerniowcach i Kocmaniu. [...] Wspomnieć tu należy, że wszystkie środki finansowe i materialne pochodzą wyłącznie ze składek członków Fundacji oraz darowizn od nielicznych, lecz ofiarnych sponsorów. Innym niewymiernym, lecz niemniej ważnym efektem Fundacji jest prowadzenie działalności na rzecz integracji bukowińczyków i sympatyków Fundacji. Wyraża się to organizowaniem rokrocznych spotkań w formie pikników, które cieszą się dużym zainteresowaniem. Osiągnięcie tych wszystkich efektów było możliwe tylko dzięki zaangażowaniu członków Fundacji (dok. nr 28).

Przytoczony powyżej cytat ukazuje autowizerunek działalności zbiorowej. Podkreśla się najważniejsze formy aktywności organizacji, zaznaczając jednocześnie skuteczność działań wspólnych. Uwidacznia się tym samym podmiotowy charakter aktywności – endogenność decyzji i poczucie skuteczności.

Do pierwszych przedsięwzięć Fundacji należą zbiorowe wyjazdy na Bukowinę. Są to doroczne autokarowe pielgrzymki odbywające się w okresie letnim. Głównym celem podróży jest udział w uroczystościach odpustowych w kościele pod wezwaniem św. Anny w Storożyńcu na Bukowinie północnej. Odbyło się osiem takich wyjazdów; łącznie wzięło w nich udział 476 osób. Uczestnikami wyjazdów są przede wszystkim członkowie Fundacji i osoby pochodzące z Bukowiny, ale uczestniczą w nich również osoby z zewnątrz. Zauważa się tendencję spadkową w liczebności uczestników: w pierwszym wyjeździe w 1993 roku wzięło udział 150 osób, rok później pojechała grupa 54-osobowa, a ostatnia pielgrzymka (w 2005 roku) składała się z 25 uczestników. W niektórych latach pielgrzymki nie odbyły się z powodu braku chętnych. Regularne i wielorazowe uczestnictwo dotyczy wąskiej grupy osób najbardziej zaangażowanych w funkcjonowanie organizacji, odgrywających w niej rolę liderów i autorytetów nieformalnych.

Z obserwacji wynika, że członkowie „Bratniej Pomocy” mają świadomość, iż ich działalność przyczyniła się do wielu zdarzeń bukowińskich w Polsce i że nadal stanowi inspirację dla innych. Na przykład w wyniku jednej z pielgrzymek zawiązał się w Polsce wiejski zespół prezentujący folklor bukowiński. Działacze „Bratniej Pomocy” podnoszą też kwestię zainicjowania w Polsce instytucjonalnej działalności pomocowej na rzecz Bukowiny. Istotnym aspektem działalności „Bratniej Pomocy” jest zatem animacja środowiska bukowińskiego w Polsce. Opierając się na strukturach Fundacji, powstało drugie bukowińskie stowarzyszenie o charakterze integracyjno-pomocowym.

Z wyjazdami pielgrzymkowymi łączona jest działalność pomocowa na Bukowinie. Świadczona pomoc ma charakter materialny, lecz darczyńcy odwołują

się do duchowej sfery życia Polonii bukowińskiej – rzeczywistym celem tych działań jest wsparcie duchowe rodaków – ich dowartościowanie, podtrzymanie polskości i wiary katolickiej. Wyjazdy pielgrzymkowe stanowią jednocześnie transport darów dla Polaków na Bukowinie. Przekazywane są: wyposażenie liturgiczne dla kościoła pod wezwaniem św. Anny w Storożyńcu (chorągwie, szaty liturgiczne, naczynia liturgiczne, lichtarze, świece itp.), środki finansowe na potrzeby kościołów (w Storożyńcu, Kocmaniu, Milejowie, Towarzystwa Kultury Polskiej w Storożyńcu), leki, ubrania (w tym również od Bukowińczyków z Niemiec), książki polskie. Jako istotna forma pomocy odczuwana jest sama obecność pielgrzymów z Polski na Bukowinie oraz utrzymywanie kontaktu z tamtejszą Polonią. Członkowie Fundacji zauważają, że ich wizyty na Bukowinie „podbudowują duchowo tamtejszych Polaków, którzy w bardzo trudnych warunkach podtrzymują swoją wiarę katolicką oraz swoją polskość, kultywując nie bez problemów polskie tradycje, religię, język polski” (dok. nr 33). Działania „Bratniej Pomocy” mają związek z tradycją bukowińską. Są praktyczną realizacją wartości bukowińskich (związanych z relacjami społecznymi, religią i religijnością, postawą wobec ojczyzny). Jednocześnie skierowane są one na podtrzymanie dziedzictwa kulturowego (przedmiotowy aspekt tradycji) Polaków na Bukowinie oraz ich postaw wobec tego dziedzictwa (podmiotowy aspekt tradycji). Pomoc materialną kościoły otrzymały w pierwszych latach istnienia Fundacji. Obecna sytuacja Kościoła na Bukowinie postrzegana jest jako stosunkowo dobra i niewymagająca już wsparcia finansowo-rzeczowego na taką skalę jak przed laty.

Fundacja dwukrotnie gościła zespoły polonijne: w 2003 roku zespół „Dolinianka” ze Starej Huty, w 2005 – chór „Echo Prutu” z Czerniowiec. „Bratnia Pomoc” zorganizowała pobyt członków tych zespołów w Lubaniu: zakwaterowanie, występy oraz zbiórkę pieniędzy na częściowe pokrycie kosztów podróży zespołu i kwestę na budowę i wyposażenie Centrum Socjalnego w Storożyńcu. Ta forma działalności podtrzymuje więzi z Polakami z Bukowiny. „Bratnia Pomoc” odwołuje się zatem do tradycyjnych wartości bukowińskich, takich jak: wrażliwość na krzywdy, gościnność, wzajemna pomoc, miłość do drugiego człowieka, przywiązanie do tradycji, patriotyzm i miłość do ojczyzny. Fundacja „Bratnia Pomoc” wpływa również na integrację transgranicznej zbiorowości bukowińskiej (w wymiarze idealno-normatywnym).

W pierwszym dziesięcioleciu Fundacja udzielała pomocy Polakom z Bukowiny studiującym w Polsce. Opiekę finansową roztoczyła nad pięcioma klerykami uczącymi się w polskich seminariach. Jednak żaden z wyświęconych księży nie wrócił na Bukowinę. Obecnie Fundacja wycofała się z bezpośredniej pomocy finansowej z powodu przepisów skarbowych komplikujących i podrażających tego typu przedsięwzięcie. Niemniej ta forma działalności ukazuje postawę członków Fundacji „Bratnia

Pomoc” względem dziedzictwa, a szczególnie wobec tradycyjnych wartości pomocy, religii i patriotyzmu.

Fundacja organizuje spotkania integrujące środowisko postmigracyjne. Zaliczyć do nich należy coroczne spotkanie opłatkowo-noworoczne, wiosenno-letnie i jesienne pikniki oraz wyjazdy pielgrzymkowe do dolnośląskich sanktuariów i na spotkanie z Janem Pawłem II w czasie jednej z papieskich pielgrzymek do Polski. Fundacja utrzymuje kontakt z bukowińskimi zespołami folklorystycznymi (dok. nr 33). Również te formy aktywności organizacji stanowią realizację tradycyjnych wartości bukowińskich związanych z relacjami społecznymi oraz religią i religijnością. W istotny sposób podnoszą one spójność zbiorowości bukowińskiej, wzmacniają poczucie „my” oraz poszerzają i pogłębiają wewnątrzgrupowe stosunki społeczne. Te działania wywierają wpływ na struktury idealne i interakcyjne zbiorowości bukowińskiej. Podkreślić należy, że udział osób z zewnątrz (władze lokalne i sympatycy) nadaje Fundacji „Bratnia Pomoc” inkluzywny charakter.

W 2003 roku w ramach Fundacji powstał chór „Echo Bukowiny”. Pomysł pojawił się w kontekście udziału Fundacji w programie Telewizji Regionalnej pod tytułem *U siebie – rodziny bukowińskie*. Na potrzeby tej audycji nagrano wówczas w domowych warunkach trzy piosenki bukowińskie (w tym *Buki moje buki už mi nie szumicie*). Jak stwierdza kierownik chóru: „nazwa ta ma symbolizować nawiązanie do folkloru bukowińskiego. W docelowych założeniach programowych repertuar chóru ma obejmować pieśni i piosenki bukowińskie oraz inne utwory polskie, a także pieśni religijne, patriotyczne i biesiadne” (dok. nr 33). Dobór repertuaru związany jest mocno z zapotrzebowaniem na występy. Jedną z kategorii utworów prezentowanych przez chór są piosenki bukowińskie. Pojawiają się również nowe utwory stanowiące parafrazę istniejących już pieśni, na przykład *Witaj zielona Bukowino...* oparta na pieśni okolicznościowej *Żegnaj zielona Bukowino...* śpiewanej na rampie kolejowej podczas zbiorowego wyjazdu z Bukowiny po wojnie. Przetłumaczono tę pieśń na język ukraiński i niemiecki, weszła ona w skład podstawowego repertuaru zespołu, który jest kompletowany również przez świadome przejmowanie utworów od innych zespołów (np. *Gdzie jesteś z warkoczem dziewczyno*). Dzięki takiej wymianie utwory – również nowe – zaczynają funkcjonować w skali ponadlokalnej. W przypadku chóru „Echo Bukowiny” przejmowanie elementów repertuaru zachodzi zarówno w kontaktach z zespołami polskimi, jak i kontaktach transgranicznych. Na temat pieśni *Witaj zielona Bukowino* pojawiają się niepozbawione dumy uwagi: „teraz Niemcy dołączają się do tego!”. W programie zespołu istnieje również twórczość polegająca na wykorzystywaniu melodii zapamiętanych piosenek w innych językach bukowińskich (np. *Pieśń jesienna* jest transpozycją utworu *A ruginit frunza din vii*). Obecnie chór kierowany jest przez amatora – osobę wywodzącą się ze zbiorowości bukowińskiej.

Przez pierwsze lata swego istnienia zespół korzystał z opieki instruktora zawodowego. Chór jest zapraszany do udziału w bukowińskich spotkaniach kulturalnych organizowanych w różnych miejscach w Niemczech, gdzie skupieni są migranci z Bukowiny. Odnotować można przeszło 50 występów, jakie dał młody stażem zespół. W 2009 roku po raz pierwszy wziął udział w festiwalu w Jastrowiu.

Działalność chóru wyraża rozumienie dziedzictwa bukowińskiego oraz prezentuje postawę wobec dziedzictwa i przeszłości bukowińskiej. Zawarte są one w przekonaniu, że na podstawie dziedzictwa i historii zbiorowości może powstawać twórczość współczesna; występuje afirmacja tradycji związanych z wielonarodowościową Bukowiną, praktyczna realizacja tych wartości przez współpracę z Bukowińczykami z Niemiec, różnorodność językowa repertuaru i umiejętność operowania wieloma kodami kulturowymi w zależności od kontekstu występu. Aktywność chóru ma również znaczenie dla przedmiotowego aspektu tradycji (tradycyjna umiejętność śpiewania i folklor muzyczny, z włączaniem nowych utworów nawiązujących do dziedzictwa i historii zbiorowości) oraz jej aspektu czynnościowego (transmituje obraz Bukowiny, przekazując młodszemu pokoleniu i szerszemu społeczeństwu tradycję bukowińską). W działalności chóru „Echo Bukowiny” można zauważyć takie walory podmiotowe, jak: samodzielność podejmowania decyzji co do repertuaru i funkcjonowania zespołu (posługiwanie się bukowińskimi wartościami tradycyjnymi, rezygnacja z opieki instruktora pochodzącego spoza zbiorowości) oraz poczucie sprawstwa (satisfakcja z liczby odbytych występów oraz z powodu rozprzestrzeniania się nowych utworów poza pierwotne ich środowisko).

Rozwinięciem działalności kulturalno-integracyjnej Fundacji „Bratnia Pomoc” są Spotkania Chórów Bukowińskich. Jest to impreza cykliczna, odbywająca się raz w roku. Pierwsze Spotkania odbyły się we wrześniu 2003 roku, wzięło w nich udział 130 osób. Były one filmowane przez telewizję oraz pojawiały się relacje prasowe z jej przebiegu – zarówno w polskiej prasie lokalnej, jak i w periodykach niemieckich (zbierane są jako materiały do kroniki chóru). Spotkania pełnią funkcję integracyjną zbiorowości bukowińskiej, ale też stanowią miejsce konfrontacji repertuarów zespołów, wymiany i zapożyczeń utworów. Tym samym impreza ta wpływa na idealno-normatywne i interakcyjne struktury zbiorowości. W Spotkaniach biorą udział zespoły bukowińskie z Polski oraz chóry bukowińskie z Niemiec.

Szczególną działalnością Fundacji „Bratnia Pomoc” jest współpraca z Bukowińczykami z Niemiec. Współdziałanie przybiera postać spotkań o charakterze kulturalnym chórów bukowińskich oraz polega na pośrednictwie „Bratniej Pomocy” między bukowińskim środowiskiem postmigracyjnym w Niemczech a Bukowiną. Fundacja przekazuje na Bukowinę dary rzeczowe Niemców, kontaktuje zainteresowane osoby z organizacjami na Bukowinie, niesie pomoc w poszukiwaniach

genealogicznych. Współpraca z Bukowińczykami z Niemiec stanowi nawiązanie do historii Bukowiny – współegzystencji wielu narodowości posługujących się różnymi językami i różnych wyznań. Jest to nawiązanie do takich tradycyjnych wartości, jak tolerancja, pomoc wzajemna, umiejętność życia obok siebie ludzi różnych kultur. Fundacja „Bratnia Pomoc” staje się instytucją pośredniczącą i integrującą, na podstawie której kształtują się struktury ponadnarodowej zbiorowości bukowińskiej.

Jednym z kierunków aktywności Fundacji jest dokumentowanie i popularyzowanie wiedzy na temat Bukowiny oraz Bukowińczyków. Organizacja opiekuje się materialnymi wytworami kultury przywiezionymi przez migrantów z Bukowiny. Są to przedmioty kultu religijnego znajdujące się obecnie w kościołach w Uniegoszczy i Pisarzowicach – miejscowościach nieopodal Lubania, w których osiedliły się zwarte zbiorowości migrantów z Bukowiny. 13 września 2002 roku w dziesiątą rocznicę powołania Fundacji „Bratnia Pomoc” otwarto wystawę pod tytułem „Pamiętki Polaków z Bukowiny”. Ekspozycja o charakterze czasowym przygotowana była we współpracy z Muzeum Regionalnym w Lubaniu. Fundacja planuje zorganizowanie bukowińskiej izby pamięci.

Działania dokumentujące materialne dziedzictwo kultury Bukowiny i opieka nad nim skierowane są na kształtowanie przedmiotowego aspektu tradycji bukowińskiej. Są jednocześnie wyrazem postawy wobec tradycji (materialnym elementom kultury nadawana jest funkcja zachowania pamięci o bukowińskiej przeszłości zbiorowości) i formą transmisji tradycji bukowińskiej.

Interesującą formą działalności nawiązującą do dziedzictwa kulturowego są wydawnictwa okolicznościowe – małe formy sporządzane na drukarce komputerowej (w liczbie 50-70 sztuk) (dok. nr 25, 28, 29, 30, 31, 32). Składają się nań śpiewniki z kolędami, programy pielgrzymek, występów chóru, katalogi wystaw. W ten sposób rozpowszechniane są też prace historyczne o Bukowinie. Wydano również publikację z obchodów jubileuszu dziesięciolecia „Bratniej Pomocy”, z której to okazji zorganizowano wystawę pamiątek Polaków z Bukowiny. Działania te związane są z kreacją nośników tradycji bukowińskiej i wiedzy o Bukowinie. Stanowią one także obiektywizację tradycji bukowińskiej i popularyzację działalności Fundacji „Bratnia Pomoc”.

Podobną funkcję ma wydawanie przez Fundację bukowińskiego dodatku „Bukowińczyk” do Powiatowego Miesięcznika Lokalnego „Przegląd Lubański”. Pierwszy numer „Bukowińczyka” ukazał się w lutym 1995 roku. Wcześniejsze publikacje miały charakter nieregularny (np. relacje z pierwszych pielgrzymek na Bukowinę: Jan Bujak, *Wyprawa po najcenniejsze runo 22-28 lipca 1993 r.* – „Przegląd Lubański” 1993, nr 9, 10, Janusz Skowroński, *Witaj zielona Bukowino!* – „Przegląd Lubański” 1994, nr 9, apel o wpłaty na konto Fundacji w celach pomocowych Polakom na Bukowinie – „Przegląd Lubański” 1994, nr 6). W grudniu 2005 roku ukazał się

48 numer „Bukowińczyka”. Poszczególne numery dodatku stanowią najczęściej pojedyncze artykuły poświęcone danemu problemowi. Zamieszczane są informacje bieżące z działalności Fundacji, wybrane wydarzenia o bukowińskim charakterze (z Polski, Bukowiny i Niemiec) oraz artykuły historyczno-publicystyczne przedstawiające Bukowinę, Polonię bukowińską oraz bukowińskie środowisko postmigracyjne w Polsce. Zdecydowanie najwięcej miejsca poświęca się działalności Fundacji – relacje z pielgrzymek na Bukowinę (np. „Bukowińczyk” 1995, nr 7; 2003, nr 8; 2004, nr 8; 2004, nr 9), komunikaty organizacyjne Fundacji i apele do darczyńców, relacje z dorocznych pikników Fundacji („Bukowińczyk” 1997, nr 10), dokonania chóru „Echo Bukowiny” („Bukowińczyk” 2004, nr 2; 2004, nr 8; 2004, nr 9; 2004, nr 12), kontakty Fundacji z Bukowińczykami niemieckimi („Bukowińczyk” 2000, nr 10). W publikowanych relacjach z działalności Fundacji wymieniane są dokonania Fundacji (informacja o przekazanych darach, utrzymywanych kontaktach). Relatywnie dużo miejsca poświęca się w „Bukowińczyku” wybranym wydarzeniom z historii Polonii bukowińskiej (np. 1995, nr 2; 1995, nr 6; 1997, nr 1; 1998, nr 2; 1998, nr 4; 1998, nr 7; 2004, nr 12), rzadziej pojawiają się wywiady z migrantami (1997, nr 11; 1997, nr 12), wspomnienia o zmarłych postaciach znaczących w środowisku (1995, nr 10). Takie rozłożenie treści pisma świadczy o poczuciu satysfakcji i sprawstwa cechujących grupę „Bratniej Pomocy” jako pewnej całości – wyeksponowany jest przede wszystkim zbiorowy charakter dokonanych przedsięwzięć.

W „Bukowińczyku” sporadycznie publikowane są wypowiedzi nie-Bukowińczyków (np. numer 4 z 1995 roku stanowi relację z pielgrzymki na Bukowinę napisaną przez osobę niezwiązaną rodzinnie z Bukowiną) oraz Polaków z Bukowiny (np. w numerze 4 z 1995 roku zamieszczona jest relacja z wizyty Fundacji na Bukowinie, w numerze 1 z 1997 roku opublikowany jest list księdza z Bukowiny informujący o postępach prac remontowych kościoła). W styczniu 1995 roku został opublikowany w „Przeglądzie Lubańskim” list do redakcji od dwóch Polek z Bukowiny studiujących polonistykę w Rzeszowie. Pismo jest reakcją na działalność Fundacji. Autorki odnoszą się do artykułów z „Przeglądu Lubańskiego” na temat pielgrzymek: „Te artykuły bardzo prawdziwie odzwierciedlają nasze wspólne przeżycia z odpustu w Storożyncu. Dzięki tej pielgrzymce wielu ludzi mogło się spotkać ze swoimi rodakami po tylu latach rozłąki”. Polki podejmują także problemy Polonii bukowińskiej – kształtowania się jej struktur organizacyjnych. Zamieszczanie na łamach „Bukowińczyka” tego typu tekstów można interpretować w kategoriach skuteczności działań Fundacji. Opublikowane listy świadczą o realnym wpływie organizacji na struktury interakcyjne i idealno-normatywne zbiorowości bukowińskiej, rozumianej jako wspólnota transgraniczna.

Wydawanie „Bukowińczyka” sprzyja kreowaniu struktur interakcyjnych zbiorowości bukowińskiej. Pismo to staje się kanałem komunikacji, a także pełni funkcję dokumentacyjną. W związku z tym, że Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc” nie prowadzi kroniki swojej organizacji, można uznać, że funkcję taką pełni „Bukowińczyk”. Dokumentacja organizacji zawiera między innymi wszystkie numery „Bukowińczyka” oraz wycinki prasowe na temat Fundacji z lokalnych gazet lubańskich, z czasopism niemieckich oraz bukowińskich. Obecnie trwają prace nad założeniem kroniki chóru „Echo Bukowiny”.

Inną dokumentacją obrazującą działalność Fundacji „Bratnia Pomoc” jest gospodarka finansowa organizacji. Świadczy ona o głównych obszarach aktywności Fundacji. Łączna kwota, jaką operowała „Bratnia Pomoc” w latach 1993-2005 wynosi 42 654 zł (dok. nr 16), z czego największą część stanowią składki członkowskie – 44,09%. Na pozostałą część składają się: 15,12% – darowizny od sponsorów, 14,69% wpływy z kwest przy kościołach, 10,32% – dwukrotna dotacja od Urzędu Miasta Lubania, 9,48% – indywidualne wpłaty od ludności, 4,83% – wpływy z imprez organizowanych przez „Bratnią Pomoc”. Do tego należy doliczyć 1,47% dochodów z odsetek bankowych. Fundacja przeprowadza kwesty (najczęściej w kościołach), dzięki którym pozyskuje środki na działania pomocowe. Wybór miejsca podyktowany jest względami organizacyjnymi (zbiórki pieniężne na terenie miasta wiążą się z pewnymi zabiegami biurokracyjnymi, podczas gdy kwesta w kościele wymaga jedynie zgody proboszcza). Kwesty odbywają się okazjonalnie (np. przy okazji przyjazdu zespołu z Bukowiny).

Środki finansowe Fundacja przeznaczyła na:

- organizację imprez (głównie koszty spotkań chórów bukowińskich) – 32,83% ogólnej sumy wydatków;
- cele kultu religijnego (wydatki poniesione głównie w pierwszych latach działalności Fundacji, związane z pomocą niesioną na Bukowinie) – 27,57%;
- paczki z okazji świąt Bożego Narodzenia dla polskich dzieci na Bukowinie – 14,96%;
- inne koszty związane z działalnością Fundacji – 10,62%;
- bukowińskie organizacje polonijne – 7,38%;
- stypendia dla kleryków z Bukowiny (w pierwszych latach działalności organizacji) – 6,64%.

Należy pamiętać, że pewne formy działalności praktykowane były jedynie w pierwszych latach istnienia Fundacji (np. fundowanie stypendiów dla kleryków, pomoc dla Domów Polskich na Bukowinie), inne zaś rozpoczęto dopiero w ostatnich latach (np. spotkania chórów bukowińskich). W pierwszych latach funkcjonowania organizacji gros środków finansowych przeznaczano na działalność pomocową. W kolejnym okresie stopniowo wycofywano się z tej działalności. W 2005 roku

najpoważniejszym wydatkiem Fundacji były koszty poniesione przy organizacji imprez kulturalno-integracyjnych. Mimo zmiany obszaru działalności niezmiennie Fundacja stosuje standardy własne, czyli wartości bukowińskie. Oznacza to, że zmiany kierunków działań (ich obiektów) nie są związane ze zmianą pozycji względem przeszłości zbiorowości (podmiotowy aspekt tradycji).

Sposób wydatkowania środków finansowych przez Fundację „Bratnia Pomoc” skłania do wniosku o jej ewoluowaniu – od swej pierwotnej formuły (fundacji) w kierunku stowarzyszenia o charakterze integracyjno-kulturalnym. Przemiany są konsekwencją przeobrażeń warunków działalności stowarzyszenia – zmieniła się sytuacja polityczna i ekonomiczna Bukowiny (zarówno w Rumunii, jak i na Ukrainie), a co za tym idzie poprawiła się sytuacja społeczna i gospodarcza mieszkańców Bukowiny. Istotne są też zmiany wywołane działalnością Fundacji „Bratnia Pomoc”: ludność polska na Bukowinie zaczęła się samoorganizować, poprawiła się sytuacja Kościoła katolickiego i jego świątyń. Fundacja skutecznie pełniła rolę animatora życia społecznego Polaków na Bukowinie. W momencie kiedy uznała, że cel został osiągnięty, zwróciła się ku innym kierunkom aktywności, zachowując jednakże swój wyraźny bukowiński profil.

Fundacja „Bratnia Pomoc” miała w latach 1995-1999 oddział w Nowej Soli. W jego miejsce zawiązano w styczniu 2000 roku oddział „Wspólnoty Bukowińskiej”. W piśmie Fundacji „Bratnia Pomoc” Oddział Nowa Sól do Zarządu Głównego w Lubaniu z dnia 15 marca 2000 roku napisano:

Uważamy, że decyzja powołania I Oddziału Stowarzyszenia „Wspólnoty Bukowińskiej” w Nowej Soli stanowi formę uznania za osiągnięcia, jakimi zasłużył się Oddział w Nowej Soli w czterolecie swej działalności w Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc” [...], a której działalność nie odbiega od tej, jaką Oddział będzie kontynuował nadal, ale już w ramach ogólnopolskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”.

Cytat ten ukazuje sposób doświadczania swego aktywnego członkostwa – najpierw w ramach „Bratniej Pomocy”, później – „Wspólnoty Bukowińskiej”. Przejawia się tu wyraźne poczucie ciągłości działań i tożsamości grupowej działaczy nowosolskich. Poczucie sprawstwa wiąże się z okresem, w którym aktywność Oddziału, jak i całej organizacji koncentrowała się na działaniach pomocowych. Poczucie satysfakcji działaczy nowosolskich jest związane z:

- 1) zobiektywizowaną oceną skuteczności ich działań (powołanie I Oddziału „Wspólnoty Bukowińskiej” w Nowej Soli traktowane jest jako forma uznania za osiągnięcia);

- 2) powołaniem nowej organizacji (co stało się możliwe po osiągnięciu pewnego stopnia spójności społecznej w wyniku działań Fundacji „Bratnia Pomoc”).

Ruch zrzeszeniowy jako forma działania zbiorowego należy do dziedzictwa Bukowińczyków i wiąże się z tradycyjną wartością aktywnej postawy wobec życia.

Można zauważyć, że pojawienie się chóru w strukturach Fundacji „Bratnia Pomoc” związane jest ze zmianą ogólnego profilu jej działalności. Obecnie Fundacja koncentruje się na dwóch formach aktywności – letnich wyjazdach na Bukowinę (działania pomocowe nie są już realizowane na tę skalę, co w pierwszych latach) oraz na całorocznej działalności chóru. Zmiana profilu działalności z perspektywy tradycji oznacza inne rozłożenie akcentów w zakresie trzech jej aspektów. W pierwszym okresie funkcjonowania organizacja skupiała się przede wszystkim na realizacji bukowińskich wzorów kulturowych. Celem były takie wartości bukowińskie, jak współpraca, pomoc, miłość bliźniego, religia, podczas gdy środek ich osiągnięcia nawiązywał do dziedzictwa, nie stanowił jednak jego kalki (działania pomocowe polegały na czym innym niż tradycyjna pomoc sąsiedzka, jednak były realizowane pod szyldem dziedzictwa – nazwa stowarzyszenia nawiązuje do nazwy polskiej organizacji pomocowej działającej na dawnej Bukowinie). Obecnie większy nacisk kładzie się na przedmiotowy i czynnościowy aspekt tradycji, czemu mają służyć działania integracyjno-kulturalne Fundacji. Dziedzictwo bukowińskie (folklor muzyczny) staje się jednym ze środków (repertuar obejmuje folklor nie tylko bukowiński) osiągnięcia wartości tradycyjnych związanych z relacjami społecznymi i zwyczajami życia towarzyskiego.

Drugim zrzeszeniem o charakterze integracyjno-pomocowym jest **Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”**. Powstało ono w 1999 roku w Zielonej Górze. Analiza działań stowarzyszenia obejmuje między innymi sprawozdanie Zarządu za lata 2000-2004 zamieszczone w kronice organizacji oraz opublikowane na stronie internetowej stowarzyszenia (www.wspolnota-bukowinska.org.pl – stan z dnia: sierpień 2005). Należy przyjąć, że aktywności przedstawione w sprawozdaniu są uznawane za znaczące. Działalność organizacji w pierwszych czterech latach funkcjonowania koncentrowała się na dwóch podstawowych zagadnieniach:

- 1) pomocy Polakom na Bukowinie;
- 2) pielęgnowaniu tradycji, obyczajów i dorobku kulturowego Bukowińczyków (wypracowanego zarówno przed II wojną światową, jak i po 1945 roku).

Wśród działań pomocowych wymieniono: organizowanie kolonii dla dzieci z Bukowiny, wspieranie Polaków z Bukowiny studiujących na polskich uczelniach oraz bezpośrednią pomoc materialną dla mieszkańców Bukowiny. Tymczasem do drugiego kierunku aktywności zaliczono: budowę Domu Bukowińskiego – Muzeum, organizowanie występów zespołów z Bukowiny w Zielonej Górze, udział w festiwalu „Bukowińskie Spotkania”, współudział w organizowaniu wystaw i konferencji, inicjowanie współpracy placówek naukowo-oświatowych z Bukowiny i Polski, zamieszczanie w mediach informacji o środowisku bukowińskim, doroczne spotkania opłatkowe,

udział w konferencjach poświęconych tematyce Bukowiny, udział przedstawiciela Wspólnoty w obchodach rocznicowych Domu Polskiego w Czerniowcach.

Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” organizuje w Polsce kolonie dla polskich dzieci z Bukowiny. Pierwsza kolonia została zorganizowana już latem 2000 roku. Wzięło w niej udział 14 dzieci polskich z Rumunii (i opiekun). W kolejnych latach były one kontynuowane, przy czym Stowarzyszenie wprowadziło modyfikacje ilościowe i jakościowe: zwiększona została liczba uczestników oraz rozszerzono ofertę dla polskich dzieci z Ukrainy i Mołdawii. Łącznie odbyły się trzy kolonie, wzięło w nich udział 96 dzieci i 9 nauczycieli (opiekunów). Program kolonii obejmował między innymi zwiedzanie miejsc ważnych dla historii i kultury Polski (szlak piastowski, Gniezno, Kórnik, Poznań). W zamyśle członków Wspólnoty kolonie miały integrować dzieci Polonii bukowińskiej z rówieśnikami z Polski. Zorganizowano spotkania uczestników kolonii z władzami państwa polskiego (wicemarszałkiem Senatu RP, senatorem RP) i przedstawicielami lokalnych struktur samorządowych oraz organizacji młodzieżowych, które również brały udział w organizowaniu kolonii (ZHP), wybranymi bukowińskimi zespołami folklorystycznymi (z Brzeźnicy i Wichowa). Uczestnicy kolonii otrzymują upominki (książki, komplety podręczników, różnego rodzaju pomoce naukowe oraz obuwie). Łączny koszt kolonii w wysokości 85,6 tys. zł został pokryty przez fundusze uzyskane od Senatu RP, Wspólnoty Polskiej w Warszawie, Lubuskiego Kuratorium Oświaty i Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze. Członkowie Wspólnoty nie tylko organizowali przejazd i pobyt dzieci, znaleźli środki finansowe na ten cel, ale również partycypowali finansowo w tym przedsięwzięciu (np. paczki dla dzieci były prezentami od poszczególnych członków organizacji). O poczuciu sprawstwa świadczy stwierdzenie: „Wspólne zajęcia i zabawy przyczyniły się do lepszego opanowania języka polskiego przez dzieci naszych rodaków” (dok. nr 14). W kronice Stowarzyszenia znajduje się wycinek prasowy ze słowami podziękowania wyrażonymi przez opiekuna dzieci z Rumunii, które w 2000 roku spędziły wakacje w Polsce („Polonus” 2000, nr 7-8). Dokumentacja Stowarzyszenia zawiera też inne pisma, na przykład dyrektora Domu Polskiego w Balti w Moldowie: „[Dzieci – przyp. M.P.] przyjechały do domu pełne wrażeń, przyjemne wspomnienia na długo zostaną w ich pamięci. Wdzięczni za tyle serca. Dzieci nie tylko wypoczęły, ale także poznały kulturę polską, obyczaje. Mamy taką nadzieję, że jeszcze pojawi się możliwość spędzenia miłych chwil wśród rodaków. Wiemy, że dzieci to nasza przyszłość, dlatego chcielibyśmy jak najwięcej dla nich zrobić” (dok. nr 14).

Kolonie w Polsce stanowią formę przekazu kulturowego w zakresie polskich wzorów narodowych. Dzieci z Bukowiny nabywają wiedzę o historii Polski i umiejętności posługiwania się językiem narodowym, ale też poznają współczesną Polskę i Polaków. Sens kolonii polega zatem na idei zachowania polskości na Bukowinie

przez zbliżenie młodego pokolenia Polaków z Bukowiny do ich kraju ojczystego. Jest to wywieranie wpływu na tradycję mieszkańców Bukowiny, szczególnie na jej aspekt przedmiotowy – w obrębie dziedzictwa kulturowego (jego części podlegającej transmisji, pamiętanej i stosowanej współcześnie) mieszkańców Bukowiny dba się o zachowanie wzorów narodowej kultury polskiej. Organizowanie w Polsce kolonii dla polskich dzieci z Bukowiny wyraża również postawę wobec tradycji bukowińskiej. Realizowane są tu wartości związane z postawą wobec ojczyzny (patriotyzm) i wobec życia (nakaz aktywności społecznej).

W maju 2002 roku „Wspólnota Bukowińska” we współpracy z Uniwersytetem Zielonogórskim zorganizowała spotkanie młodzieży z Bukowiny studiującej w Polsce. Wzięło w nim udział 37 osób – studentów z różnych uczelni, reprezentujących rozmaite kierunki studiów. Celem spotkania było rozpoznanie problemów młodzieży polonijnej studiującej w Polsce. Dwa referaty programowe wygłosili: kapelan „Wspólnoty Bukowińskiej” – *Ojczyzna, etos polski, zagrożenia* oraz dyrektor Instytutu Historii Uniwersytetu Zielonogórskiego – *Czy można utracić ojczyznę?*. W spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele władz RP, którym studenci przedstawili problemy rekrutacji na studia, występujące w trakcie studiowania oraz związane z uznawalnością dyplomów. Łączny koszt spotkania w wysokości 23 tys. zł został pokryty przez Senat RP. Poczucie wpływu w postaci wskazania wyniku spotkania wyraża się w zdaniu: „Z uzyskanych przez Stowarzyszenie wiadomości większość spraw [tj. problemów przedstawionych w trakcie spotkania – przyp. M.P.] została załatwiona” (dok. nr 15). W przedstawionym materiale empirycznym została wyrażona ocena działań własnych – dokonanie rzeczywistych zmian w zakresie organizacyjno-instytucjonalnych warunków studiowania młodych Bukowińczyków-Polaków z Ukrainy i Rumunii w Polsce. Organizacja, przebieg i rezultaty tego spotkania oznaczają, że Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” wzięło na siebie rolę reprezentanta interesów mieszkańców Bukowiny studiujących w Polsce w kontaktach z instytucjami państwa polskiego.

Przedstawione powyżej formy aktywności korespondują z orientacją Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” na wsparcie Polonii bukowińskiej w kształtowaniu elit środowiska polonijnego. W pierwszych latach istnienia „Wspólnota Bukowińska” sprawowała opiekę organizacyjno-bytową nad dwojgiem Polaków z Bukowiny, którzy ukończyli studia polonistyczne na Uniwersytecie Zielonogórskim. W sprawozdaniu z działalności Zarządu napisano:

Miło jest zakomunikować, że pan Oleg Ślusar został zatrudniony jako wykładowca języka polskiego na Uniwersytecie Czerniowieckim, a pani Janina Wojciechowska według wstępnych uzgodnień ma zapewnioną pracę w szkolnictwie średnim na Bukowinie. Z tego naszego przedsięwzięcia cieszymy się ogromnie, gdyż uważamy, że jest to inwestycja w przyszłość.

Wspólnota czyniła starania o utrzymanie kontaktu z absolwentami, rekomendowała jedną z osób na stanowisko korespondenta „Gazety Lubuskiej” (dok. nr 17). Wykształcone w Polsce osoby powinny, według Wspólnoty, odgrywać na Bukowinie ważną rolę animatorów i liderów oraz pełnić funkcję „pośredników” między Polonią bukowińską a bukowińskim środowiskiem postmigracyjnym.

Pomoc w kształceniu Polaków z Bukowiny stanowi formę osiągnięcia celu, jakim jest poprawa pozycji zbiorowości polonijnej w strukturach społecznych Ukrainy i Rumunii. Aktywności adresowane do młodego pokolenia Bukowińczyków pochodzenia polskiego (kolonie dla dzieci i pomoc świadczona studentom) zmierzają do wzmacniania więzi społecznych całej polskiej zbiorowości bukowińskiej w Rumunii, na Ukrainie i w Polsce. Pogłębieniu więzi służyć mają: poprawa stanu wiedzy o tradycji polskiej i o Polsce współczesnej (zmiana w strukturach idealnych i normatywnych), kształtowanie instytucji pośredniczących między poszczególnymi „centrami” (skupiskami lokalnymi i organizacjami bukowińskimi) tej zbiorowości (zmiana w strukturach interakcyjnych).

Co roku w okresie letnim Wspólnota organizuje grupowe wyjazdy na Bukowinę zwane pielgrzymkami (tylko w 2004 roku wyjazd nie odbył się z powodu za małej liczby chętnych). Związane są one z uroczystościami kościelnymi. W wyjazdach łącznie uczestniczyły 184 osoby. Programy wyjazdów obejmują zarówno cele turystyczne (zwiedzanie miejsc znanych z historii Polski oraz ważnych ze względów przyrodniczych), jak również służą utrzymywaniu kontaktów ze środowiskiem polonijnym (spotkania z członkami organizacji polonijnych w Czerniowcach i Suczawie). Uczestniczą w nich najczęściej osoby urodzone na Bukowinie, dla których wycieczka oznacza odwiedzenie okolic życia ich rodzin, miejsc pochodzenia. Według sprawozdań Wspólnoty coroczne wyjazdy na Bukowinę istotnie zbliżają do siebie Bukowińczyków z Polski i Polaków z Bukowiny, „podbudowują patriotyzm i dumę narodową naszych rodaków” (dok. nr 15).

Coroczne wyjazdy Stowarzyszenia na Bukowinę mają nie tylko sentymentalny charakter (co związane jest z realizacją potrzeb własnych członków tego zrzeszenia). Są one również ważne z perspektywy strukturalnej całej zbiorowości bukowińskiej; integrują zarówno samych uczestników wyprawy, jak i sprzyjają rzeczywistym więziom osobowym między mieszkańcami Bukowiny i Polski zachodniej. Wpływają one na autowizerunek Polaków na Bukowinie, na ich obraz siebie (struktury idealne). Ta forma działalności Stowarzyszenia stanowi realizację wartości wiązanych z tradycją zbiorowości – solidarności, wzajemnej pomocy, katolicyzmu i patriotyzmu.

Pielgrzymki stają się również okazją osobistego wręczenia darów Polakom na Bukowinie. W okresie 2000-2004 zebrano i przekazano Polakom w Rumunii, Mołdawii i na Ukrainie 4250 dolarów amerykańskich oraz środki rzeczowe: dużo

odzieży, obuwia, lekarstw, środków spożywczych, słodyczy dla dzieci, zabawek, książek, pomocy naukowych, sprzętu audiowizualnego, komputerów i dewocjonaliów kościelnych. Przekazywano je potrzebującym za pośrednictwem organizacji polonijnych i kościelnych. Wartość darów jest trudna do oszacowania. Jako przykład może służyć pielgrzymka w 2005 roku. Zabrano wówczas do autokaru: dwie tablice szkolne na potrzeby placówek oświatowych dla Związku Polaków na Ukrainie; cztery globusy polityczno-fizyczne, cztery flagi narodowe, cztery godła państwowe, cztery mapy województwa lubuskiego, cztery mapy fizyczne Polski i cztery administracyjne – po dwie sztuki każdej z rzeczy dla Towarzystwa Kultury Polskiej w Czerniowcach i dla Związku Polaków w Rumunii; sprzęt stereofoniczny na potrzeby placówek oświatowych – dla Związku Polaków w Rumunii; 30 par obuwia letniego dla dzieci i młodzieży – dla Związku Polaków w Rumunii i tyle samo dla Towarzystwa Kultury Polskiej w Czerniowcach. Wspólnota pomogła w remoncie i wyposażeniu Domów Polskich w Suczawie i w Czerniowcach; członkowie Stowarzyszenia wyposażyli bibliotekę Domu Polskiego w Czerniowcach w meble, książki, kolorowy telewizor, antenę satelitarną. „Wspólnota Bukowińska” dostarczyła do szkół, w których realizowane jest nauczanie języka polskiego sprzęt audiowizualny, pomoce naukowe, podręczniki szkolne i odpowiednią literaturę do bibliotek szkolnych (dok. nr 6 i 7). W dokumentacji znajduje się korespondencja między „Wspólnotą Bukowińską” a Bukowiną, w której znajdują się potwierdzenia odbioru darów z adnotacją o ich przeznaczeniu. Pisma te zawierają również imienną listę darczyńców lub nazwy instytucji, które przekazały darowiznę.

Pomocowa działalność Stowarzyszenia jest odpowiedzią na potrzeby bytowe i duchowe Polaków, pokazuje ona także interpretowanie przez mieszkańców Polski zachodniej takich wartości tradycyjnych, jak: solidarność, wzajemna pomoc, patriotyzm. Aktywność ta pomaga w samoorganizowaniu się Polonii (wytwarzaniu bukowskińskich struktur polonijnych, szczególnie w wymiarze interakcyjnym). Formalne zrzeszenia polonijne pełnią bowiem wiele funkcji związanych ze społeczno-kulturalnym życiem Polaków na Bukowinie, jako przedstawiciele ludności polskiej na Bukowinie są też one partnerem różnorodnych instytucji, w tym Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”.

Realizacją drugiego kierunku działalności statutowej „Wspólnoty Bukowińskiej” (tj. „pielęgnowania tradycji, obyczajów i dorobku kulturowego Bukowińczyków w przeszłości i po 1945 roku”) jest organizacja Muzeum Bukowińskiego w Polsce. Rozmowy na ten temat były prowadzone w gronie osób, które później stały się liderami organizacji. W tym czasie zostały poczynione wstępne ustalenia z Dyrekcją Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze w kwestii przyszłego usytuowania budynku na terenie skansenu w Ochli. Decyzja stowarzyszenia o budowie Domu Bukowińskiego

zapadła 22 stycznia 2000 roku. 25 maja 2000 roku rozpoczęto budowę, która trwała do 2002 roku. W kronice zanotowano: „Zdecydowano, że Dom Bukowiński – Muzeum będzie wybudowany w czynie społecznym przez Stowarzyszenie Wspólnota Bukowińska”. W chwili podjęcia decyzji o budowie stowarzyszenie dopiero się konstituowało, nie dysponowało więc żadnymi środkami finansowymi na ten cel. Bezpośrednia motywacja budowy wynikała z wyrażanego przez członków zbiorowości pragnienia przekazania swoich pamiątek bukowińskich odpowiedniej placówce.

Dom Bukowiński zaprojektowany został na wzór budynków zgromadzonych na terenie muzeum na wolnym powietrzu w Czerniowcach. Składa się z dwóch części: parteru o powierzchni 85 m² i poddasza o powierzchni 82,2 m² oraz oddzielnego pomieszczenia gospodarczego o powierzchni 18 m². Pomieszczenia z parteru przeznaczone są na działalność wystawową, kulturalno-oświatową i popularnonaukową. Pomieszczenia poddasza przeznaczone są na działalność administracyjną, biurową, socjalną (pow. 26,7 m²) oraz lokal mieszkalny (pow. 51,5 m²). Wspólnota podpisała umowę na wynajem lokalu mieszkalnego współczesnemu repatriantowi z Bukowiny, który miał duży udział w budowie Domu, a mieszkając w nim, jednocześnie opiekuje się budynkiem od strony technicznej. Najbliższe otoczenie budynku zostało zagospodarowane – teren jest ogrodzony, wykonano bramę zdobioną płaskorzeźbami autorstwa polskiego artysty z Pleszy na Bukowinie, na terenie posesji posadzono buki, wybudowano studnię z ozdobną obudową itd.

Dom Bukowiński i zorganizowana w nim wystawa stała o tematyce bukowińskiej stanowią istotny wkład Stowarzyszenia w formułowanie tradycji zbiorowości bukowińskiej w Polsce (z perspektywy przedmiotowej) – komponenty ekspozycji stanowią najważniejszy fragment dziedzictwa bukowińskiego. Składają się one bowiem na obraz, jaki ma podlegać transmisji międzypokoleniowej i zewnątrzgrupowej. Wyeksponowane zostały: elementy tradycyjnego wyposażenia izby mieszkalnej, strój ludowy górali czadeckich, narzędzia rzemieślnicze i rękodzielnicze oraz dokumenty i fotografie z Bukowiny. Ważnym fragmentem wystawy są charakterystyczne elementy krajobrazu bukowińskiego (w tym budownictwo), jakimi posłużono się przy zagospodarowaniu terenu. Tym samym Dom Bukowiński stanowi symbol Bukowiny. W Domu Bukowińskim prezentowane są także: środowisko bukowińskie w Polsce, Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” i jego działalność oraz publikacje naukowe i popularne poświęcone problematyce bukowińskiej. Taka kompozycja wyposażenia Domu koresponduje ze zrekonstruowanym obrazem tradycji bukowińskiej (rozdz. 5) – wiedza na temat Bukowiny jest traktowana jako jeden z komponentów dziedzictwa grupowego i jako taka obdarzana jest afektem. Innym „uzupełnieniem” tradycji bukowińskiej są materiały związane z powojennymi losami ludności polskiej z Bukowiny – migracja i życie w Polsce zachodniej. Taka postawa nadaje tradycji żywy charakter

– nieustannie jest ona formułowana, wzbogacana o nowe elementy (a szczególnie jej struktur idealnych rozbudowywanych m.in. poprzez rozwój wiedzy o zbiorowości i jej historii) oraz opisy wydarzeń, w których członkowie zbiorowości biorą udział.

Wartość Domu Bukowińskiego wyceniono na 200 tys. zł. Zbudowano go między innymi dzięki pomocy Urzędu Marszałkowskiego, Urzędu Miejskiego, Starostwa Powiatowego, Zakładów Energetycznych i innych mniejszych instytucji. 23 listopada 2001 roku, kiedy stan zaawansowania budowy szacowano na około 70%, nakłady wyniosły 180 tys. zł. Zarząd wystąpił z apelem dobrowolnego opodatkowania się członków na spłatę zadłużenia wynoszącego około 2,6 tys. zł. Apel ten został skierowany do wszystkich oddziałów i kół Stowarzyszenia. Przewodniczący Oddziału z Piły zaproponował dostarczenie 150 egzemplarzy wydawnictwa *Bukowińskie Spotkania* (1 szt. – 20 zł) do sprzedaży, z której dochody przeznaczone byłyby na budowę Domu. Jeden z członków wyraził gotowość nagrania na kasetach muzyki i pieśni, a także występów zespołów, które można by spieniężyć. „Podkreślenia wymaga fakt dużego wkładu pracy – i czasu – pp. prezesa i skarbnika w starania o pozyskiwanie tak środków finansowych, jak i innych. To dzięki ich staraniom możliwe jest kontynuowanie budowy »domku«” – odnotowano w protokole (dok. nr 8).

Powyżej opisane działania wskazują na sposób rozumienia funkcji dziedzictwa w życiu zbiorowości. Dziedzictwo kulturowe jest traktowane jako rodzaj kapitału, którym można się posłużyć w działaniach skierowanych na rozwój zbiorowości. Dom Bukowiński należy przede wszystkim do struktur interakcyjnych (jako ośrodek skupienia), ale też pełni funkcje reprezentacyjne (struktury interesów) oraz poznawcze i oświatowe (struktury idealno-normatywne).

O poczuciu satysfakcji i postrzeganiu efektywności realizacji pomysłu Domu Bukowińskiego mogą świadczyć słowa:

Okazało się, że decyzja [o budowie Domu Bukowińskiego – przyp. M.P.] była słuszna i potrzebna, przekonała darczyńców, że środki na ten cel zostały wykorzystane właściwie. Zmobilizowała również Bukowińczyków do dalszego przekazywania eksponatów i materiałów muzealnych. Zorganizowano tam kilka wystaw i spotkań. [...] W sali wystawowej odbywają się lekcje z dziećmi i młodzieżą. Dom Bukowiński jest też miejscem, w którym można zapoznać się z dziejami, historią i dorobkiem kulturowym Bukowiny i ziemi lubuskiej (dok. nr 15).

Po wybudowaniu Dom został przekazany Muzeum Etnograficznemu, które sprawuje nad nim pieczę. Rocznie skansen zwiedza około 15 tys. osób. Dla członków – jak wynika z dokumentów – ważne jest również to, że uroczyste otwarcie Domu Bukowińskiego stało się okazją do pierwszego w historii przybycia na Ziemię Lubuską ambasadora Rumunii w Polsce, Konsula Generalnego Rumunii, prezydenta Czerniowiec oraz ich spotkania z miejscowymi władzami wojewódzkimi.

Dom Bukowiński jest wyrazem przekonania, że współczesny przekaz tradycji wymaga jej instytucjonalizacji i profesjonalizacji (etnograficzna opieka merytoryczna muzeum). W takiej postaci tradycja ma większe szanse transmisji zewnątrz- oraz wewnątrzgrupowej.

Ważna jest funkcja prestiżowa Domu Bukowińskiego. Prestiż ten obejmuje nie tylko Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”, ale „rozciąga się” na całą postmigracyjną zbiorowość bukowińską, która jako jedyna w Polsce zachodniej posiada tego typu obiekt. Dom Bukowiński stanowi dokonanie, dzięki któremu Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” zajmuje wysoką pozycję wśród innych stowarzyszeń regionalnych i jest traktowane przez różne instytucje jako poważny partner (lub konkurent). Obiekt ten podnosi rangę zbiorowości bukowińskiej w strukturach zewnętrznych (w wymiarze szans życiowych) i wpływa na pozytywny autowizerunek członków zbiorowości (struktury idealne).

„Wspólnota Bukowińska” utrzymuje kontakt z bukowińskimi zespołami; gości je w Polsce i organizuje występy dla szerszego grona widzów. W doborze zespołów kieruje się przede wszystkim miejscem ich pochodzenia. Na zaproszenie Wspólnoty w Zielonej Górze występowały: zespół „Echo Prutu” z Czerniowiec (działający przy Domu Polskim w Czerniowcach), „Czeremszyzna” z Waszkowiec oraz „Czerwona Kalina” z Wiźnicy (dwa ostatnie zespoły pochodzą z miejscowości rodzinnych znacznej części członków „Wspólnoty Bukowińskiej”). W sprawozdaniu zawarta jest ocena występów przez widownię: „tańce i śpiewy tych zespołów cieszyły się ogromnym zainteresowaniem”. Członkowie zespołów goszczeni byli w domach prywatnych przez Bukowińczyków z Zielonej Góry i okolic. Konsekwencją tej formy aktywności Stowarzyszenia są nowe kontakty i więzi osobowe między mieszkańcami Bukowiny a Bukowińczykami w Polsce, czyli rozwój wymiaru interakcyjnego struktury zbiorowości. Działania te związane są z tradycją bukowińską – z jej aspektem przedmiotowym (folklor, gościnność) oraz czynnościowym – służą transmisji tradycji bukowińskiej.

Wspólnota Bukowińska inicjuje współpracę pomiędzy placówkami naukowymi i oświatowymi w Polsce zachodniej i na Bukowinie. Rezultatem tych starań są dwie podpisane umowy: w 2002 roku między Zespołem Szkół Ekologicznych w Zielonej Górze a Gimnazjum nr 3 w Czerniowcach oraz w 2003 roku między Wydziałem Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego a Uniwersytetem Czerniowieckim. W 2003 roku nastąpiły obustronne wyjazdy młodzieży i nauczycieli ze współpracujących szkół. Brało w nich udział ponad 50 osób – młodzieży w wieku gimnazjalnym. Celem nawiązanej współpracy jest „wymiana doświadczeń w nauczaniu języków obcych, wzajemna pomoc rad pedagogicznych i zaprzyjaźnienie się młodzieży” (dok. nr 11). Jak napisano w sprawozdaniu odnośnie do wymiany młodzieży: „Stowarzyszenie

przywiązuje dużą uwagę do tego rodzaju współpracy” (dok. nr 15). Ta forma działalności Stowarzyszenia wiąże się z jego wpływem na otoczenie zewnętrzne. Stowarzyszenie występuje w roli inicjatora współpracy między instytucjami nienależącymi do struktur bukowińskich. Tym samym tradycje bukowińskie włączane są w życie mieszkańców Polski zachodniej. Innym aspektem tej aktywności „Wspólnoty Bukowińskiej” jest zmiana w zakresie funkcji nadawanej mieszkańcom Bukowiny. Oznacza ich „emancypację”: są oni tutaj nie odbiorcą czy przedmiotem działań (społecznością modernizującą się), lecz podmiotem, równorzędnym partnerem współpracy.

Wspólnota bierze udział w organizowaniu konferencji poświęconych tematyce bukowińskiej. W 2001 roku Stowarzyszenie było inicjatorem i współorganizatorem Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego w Żarach pod tytułem „Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej”. Wygłoszono 19 referatów dotyczących historii i tradycji Polaków z Bukowiny. Brali w niej udział bukowinoznawcy z Polski oraz badacze z Bukowiny (z Ukrainy i Rumunii). Konferencji towarzyszyły dwie wystawy: „Bukowina – dziedzictwo narodowe” oraz „Bukowina w książkach i prasie”. Wystawy te były następnie eksponowane w innych miastach Polski oraz Niemiec. W 2003 roku Stowarzyszenie brało udział w organizowaniu konferencji międzynarodowej pod tytułem „Problemy edukacyjne w społeczeństwie wielokulturowym”, w której wzięli udział pracownicy Uniwersytetu Czerniowieckiego. W wydarzeniu tym uczestniczył też jeden z zespołów bukowińskich z Polski zachodniej. Kilku członków Stowarzyszenia bierze udział w corocznej konferencji popularnonaukowej w Suczawie organizowanej przez Związek Polaków w Rumunii. Powyższe przedsięwzięcia służą pogłębianiu i rozpowszechnianiu wiedzy o Bukowinie (wpływ na struktury idealne). Ze względu na swoją funkcję integracyjną oddziałują one również na struktury interakcyjne.

Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” dokumentuje historię zbiorowości bukowińskiej w Polsce i upowszechnia informacje o swoich działaniach. Od powstania organizacji prowadzona jest kronika (eksponowana w Domu Bukowińskim), w której odnotowywane są ważniejsze wydarzenia (współ)organizowane przez „Wspólnotę Bukowińską”. Zamieszczane są w niej również wycinki prasowe dotyczące Bukowiny i środowiska bukowińskiego w województwie lubuskim oraz pisma Radia Zachód do Wspólnoty. Kronika manifestuje dokonania Stowarzyszenia (sprawstwo), obiektywizuje i utrwala pamięć o działaniach i ich konsekwencjach.

Podobny sens ma aktywność wydawnicza. Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” zachęca Bukowińczyków do spisywania wspomnień. Dotychczas ukazało się osiem takich publikacji (dok. nr 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45). Stanowią one przekaz o Bukowinie i tradycji bukowińskiej, składają się na jej obraz (przedmiotowy aspekt tradycji). Są również wyrazem postawy ich autorów wobec dziedzictwa

bukowińskiego: jest ono uznawane za istotny element historii Polaków, które należy rozpowszechniać i wpisać do pamięci społecznej. Z inicjatywy Stowarzyszenia dwukrotnie ukazał się „Głos Wspólnoty Bukowińskiej” – w czerwcu 2000 roku jako dodatek do „Kroniki Zielonej Góry” oraz w listopadzie 2003 roku jako dodatek do „Kroniki Ziemi Lubuskiej”. Publikacje te mają charakter informacyjno-propagatorski. Pierwszy numer zawiera informacje o XI „Spotkaniach Bukowińskich” oraz o przekazywaniu pamiątek z Bukowiny do Domu Bukowińskiego. Numer drugi wydany został z okazji otwarcia Domu Bukowińskiego. Ma on charakter okolicznościowy; tematyka bukowińska stanowi tutaj integralną część Kroniki (przekracza 80% całego numeru, w tym całą pierwszą i ostatnią stronę). Zawiera on fotografie z uroczystości, relację z jej przebiegu, wywiad z prezesem Wspólnoty, kalendarium dokonań społeczności bukowińskiej, fragment artykułu dotyczącego wystawy „Bukowina – dziedzictwo kulturowe” oraz mapki poglądowe. Zaprezentowana jest również jedna z książek wspomnieniowych napisanych przez członków Stowarzyszenia i fragment Uchwały z dnia 10 czerwca 2001 roku, listy z Ambasady Rumunii w Warszawie i od Senatora RP wyrażające słowa uznania dla działań Wspólnoty Bukowińskiej. Znaczną część miejsca zajmuje lista oficjalnych gości uroczystości otwarcia Domu Bukowińskiego. Ich obecność stanowi dla Wspólnoty dowód istotności swoich dokonań: „Udział w otwarciu tej placówki tak zacnych gości z Rumunii, Ukrainy, przedstawiciele władz Rzeczypospolitej Polskiej i regionu lubuskiego może świadczyć o wymiarze ogólnopolskim, a może i europejskim” („Kronika Ziemi Lubuskiej” 2003, nr 1).

Działalność wydawnicza Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” rozszerza jego pole oddziaływania. Przekaz o Bukowinie i bukowińskim dziedzictwie kulturowym (również o jego udziale w życiu współczesnym Bukowińczyków w Polsce) ma charakter uniwersalny i zrozumiały dla każdego odbiorcy (niekoniecznie cechującego się jakimś stopniem kompetencji w dziedzinie bukowińskiej historii i bukowińskich wzorów kultury). Działalność ta jest jedną z form transmisji tradycji bukowińskiej. Konsekwencje aktywności zbiorowej Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” „wychodzą” poza środowisko bukowińskie i zaznaczają się w strukturach zewnętrznych. Socjologiczny sens aktywności polega na wywieraniu wpływu na stan wiedzy o Bukowinie, Bukowińczykach i tradycji bukowińskiej (konsekwencje w strukturach idealnych szerszego społeczeństwa), przydawaniu prestiżu zbiorowości bukowińskiej (konsekwencje w strukturach interesów), inspirowaniu zachowań wynikających z dziedzictwa bukowińskiego (normatywny efekt strukturalny).

Do idei upowszechniania wiedzy o Bukowinie oraz promocji organizacji i środowiska bukowińskiego odnoszą się też działania związane z pozyskiwaniem zainteresowania mediów. Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” utrzymuje zażyłe stosunki z dwoma pracownikami regionalnego radia (jeden z nich jest formalnym

członkiem Stowarzyszenia), którzy są autorami licznych audycji poświęconych tematyce bukowińskiej. Wątek bukowiński cyklicznie (cykl tygodniowy) gości na antenie radia słyszalnego w Polsce zachodniej. O dużej randze tej formy aktywności świadczy umieszczanie w kronice organizacji pism od Radia Zachód informujących o audycjach i ich treściach.

W 2005 roku Wspólnota opublikowała swoją stronę internetową (www.wspolnota-bukowinska.org.pl – stan z dnia: sierpień 2005). Wykorzystano tam elementy szeroko rozumianej kultury bukowińskiej (należącej zarówno do dziedzictwa Polaków z Bukowiny, jak i do innych grup etnicznych i narodowych związanych z Bukowiną). Posłużono się przede wszystkim elementami folkloru bukowińskiego i stroju ludowego. Na stronie opublikowano statut organizacji, uchwałę podjętą przez uczestników Sejmiku Krajoznawczego w Żarach „Polacy z Bukowiny – ich losy źródłem tożsamości narodowej” – konferencji współorganizowanej przez Wspólnotę. Zaprezentowano tu również najważniejsze osiągnięcia organizacji (uznano za takie: Dom Bukowiński i kolonie letnie dla dzieci z Bukowiny). Strona zawiera podstawowe informacje na temat środowiska bukowińskiego w Polsce oraz linki do innych organizacji bukowińskich na świecie. Zaprezentowane są tu także wybrane publikacje na temat Bukowiny (większość z wybranych pozycji stanowią publikacje powstałe przy udziale członków Wspólnoty). Działania związane ze stroną internetową wywołują zmiany w strukturze zbiorowości bukowińskiej oraz w strukturach wyższego rzędu. Stanowią one realizację zaliczanej do tradycji bukowińskiej wartości aktywnej postawy w życiu. Konstruując stronę internetową, Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” sytuuje siebie w kontekście szerszej, ponadnarodowej zbiorowości bukowińskiej.

Co roku w poszczególnych Oddziałach Stowarzyszenia organizowane są spotkania opłatkowe. Odgrywają one równocześnie rolę walnego zgromadzenia. Przybierają zwykle formę uroczystego obiadu, w czasie którego następuje łamanie się opłatkiem, wspólne śpiewanie pieśni, odczytanie przez Zarząd sprawozdania rocznego z działalności. Na stołach pojawiają się tradycyjne potrawy, takie jak mamałyga i kutia (*pszeniczka*). Obiad poprzedzony jest zawsze mszą. Spotkania opłatkowe spełniają funkcję organizacyjną i integrującą, dzięki nim relacje w Stowarzyszeniu nabierają charakteru osobowego (tracąc swój charakter instytucjonalny – wynikający z członkostwa). Spotkania sprzyjają wzrostowi poczucia wspólnoty i jedności (struktury idealne). Nawiązuje się w nich do tradycji bukowińskiej: sposobu świętowania, folkloru, kulinariów oraz wartości bukowińskich.

Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska” czerpie środki na działalność ze składek członkowskich, nawiązek z Sądu, kwest, darowizn od firm i osób fizycznych, dotacji od instytucji samorządowych i administracji państwowej, odpłatnych spotkań członków Wspólnoty i innych źródeł mniej istotnych co do wielkości. W 2004 roku

Stowarzyszenie uzyskało status organizacji pożytku publicznego. Struktura przychodu w 2005 roku wyglądała następująco: składki członkowskie – 10,6% ogółu wpływów, 1% podatku – 32%, inne wpływy (dotacje, darowizny itp.) – 57,40% (dok. nr 18).

W realizacji zadań statutowych Stowarzyszenia w latach 2000-2004 obroty wyniosły 473,6 tys. zł. Za najważniejsze zostały uznane:

- 1) budowa Domu Bukowińskiego (42,23% ogółu wydatków);
- 2) zorganizowanie trzech kolonii letnich (18,07%);
- 3) zorganizowanie spotkania studentów z Bukowiny (4,86%);
- 4) zorganizowanie wystaw (0,8%);
- 5) zorganizowanie pielgrzymek (7,6%);
- 6) zaproszenie i goszczenie zespołów folklorystycznych z Bukowiny (1,1%);
- 7) pomoc materialna rodakom na Bukowinie (10,56%);
- 8) udział w zorganizowaniu XIII Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania” w Jastrowiu (14,78%).

Struktura wydatków Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” świadczy o tym, że w centrum jego aktywności znajdował się Dom Bukowiński. Największą część działań zbiorowych Stowarzyszenia wiązała się z kształtowaniem wizerunku Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”, który jednocześnie stanowi symbol całej zbiorowości bukowińskiej oraz Bukowiny, kształtuje ich wizerunek (funkcja prestiżowa), zaświadcza o tradycji bukowińskiej, jest miejscem transmisji bukowińskiego dziedzictwa kulturowego (wewnątrz- i zewnątrzgrupowej) oraz ośrodkiem skupienia zbiorowości bukowińskiej. Drugą formą aktywności wyróżniającą się w strukturze kosztów są kolonie w Polsce dla dzieci z Bukowiny. Wysokość środków finansowych włożonych w osiągnięcie tych celów (przeszło 60% całego budżetu Stowarzyszenia w latach 2000-2004) oraz fakt, że są to aktywności wieloletnie, wskazują na znaczenie wartości tradycyjnych leżących u podstaw tych działań (patriotyzmu, aktywnej postawy wobec życia, poszanowania dla tradycji). Podejmowane przez Stowarzyszenie działania wpływają na poszczególne wymiary struktur społecznych (tak wewnątrz zbiorowości bukowińskiej, jak i struktur względem niej zewnętrznych):

- idealny (kształtowanie wizerunku i autowizerunku Bukowińczyków, operatorów identyfikacji i tożsamości, wiedzy na temat przeszłości Bukowiny i Polaków na Bukowinie);
- normatywny (kształtowanie normy w zakresie rozumienia tradycji bukowińskiej, umieszczanie jej w kontekście tradycji narodowej);
- interakcyjny (integrowanie środowiska bukowińskiego, kształtowanie sieci powiązań i ośrodków komunikacji, płaszczyzn interakcji w transgranicznej polskiej zbiorowości bukowińskiej);

- interesów (podnoszenie pozycji społecznej Bukowińczyków w strukturach zewnętrznych).

5.4. AKTYWNOŚĆ REALIZOWANA W ŚWIETLE WYPOWIEDZI RESPONDENTÓW

Ogólny sens nadawany aktywnościom przez badanych członków organizacji w dużej mierze pokrywa się z jego definiowaniem w oficjalnych dokumentach tych organizacji. Rozmówcy tłumaczą sens aktywności zbiorowej i swego w niej udziału poprzez odwołanie się do trzech kategorii: pamięci, pomocy oraz realizacji potrzeb duchowych członków zbiorowości bukowińskiej.

Można zastosować kryterium liczby wątków pojawiających się w wypowiedziach badanych. Większa część (68,33%) wypowiedzi miała charakter jednowymiarowy. Relatywnie mniej osób (31,67%) postrzega działalność w sposób wielowymiarowy, wskazując na jej różne cele i korzyści. Respondenci przedstawiający działalność organizacji w sposób jednowymiarowy najczęściej podkreślają zachowywanie pamięci i rozpowszechnianie wiedzy o Bukowinie. Wokół takiego sensu aktywności koncentruje się 35% ogółu wypowiedzi. Zaliczają się tu takie wskazania, jak zachowanie pamięci po przodkach oraz bardziej ogólny kierunek wypowiedzi, jakim jest poznawanie i zachowywanie tradycji zbiorowej. Uwaga rozmówców zwrócona jest na środowisko postmigracyjne i kulturę migrantów z Bukowiny mieszkających w Polsce: „Celem jest poznanie dogłębne tego regionu, tych Polaków, tych tradycji, starsi liczą na naszą pomoc” (K 73); „Żeby nie zaginęły te tradycje, żeby ta mniejszość się utrzymała, chcę żeby gwarę tu utrzymać” (K 67). Inne osoby chciałyby, aby choć garstka ludzi pamiętała, czym jest Bukowina i jej tradycje: „Przez śpiew i taniec w zespole jest to możliwe chociaż w części” (K 69). Biorąc pod uwagę zróżnicowanie organizacji bukowińskich w Polsce, warto nadmienić, że zachowanie pamięci jako pierwszoplanowy cel aktywności wskazywane jest znacznie częściej przez członków organizacji o profilu artystycznym aniżeli Fundacji „Bratnia Pomoc” i Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”. Jak widać, zachowanie pamięci społecznej związane jest z utrzymywaniem bukowińskiego dziedzictwa kulturowego w zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Dziedzictwo kulturowe stanowi tu wartość samą w sobie – jest celem działania. W tym wypadku tradycja bukowińska rozumiana jest przede wszystkim przez jej wymiar czynnościowy (jako transmisja).

Drugi cel wymieniany przez respondentów to pomoc. Skupia się na nim 23,33% rozmówców. Na pomocowy sens działań główny nacisk kładą przede wszystkim członkowie stowarzyszeń – Fundacji „Bratnia Pomoc” i Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”. Rozmówcy, określając cele działalności zbiorowej, podnoszą następujące kwestie:

– niesienie pomocy materialnej i duchowej we wspólnocie kościelnej: „To jest na pewno duża pomoc dla Kościoła. Poza tym, jak są wycieczki, to uczestnicy dają gospodarzom paczki i po dziesięć dolarów” (K 73); „Żeby się tam ich kultura katolicka rozwijała” (M 74);

– podniesienie kondycji duchowej i intelektualnej (oświatowej) Polaków na Bukowinie: „[...] by polskość na Bukowinie przetrwała, by funkcjonowały polskie kościoły, biblioteki i Domy Polskie” (K 66); „Ta działalność sprawia radość!” – ofiarując figury do kościoła, rozmówczyni czuła, że przysłużyła się wszystkim wiernym, wszystkim katolikom. „Kościół na Bukowinie był zawsze ostoją polskości” (K 74) – kończy. Inna osoba chciałaby, „aby na Bukowinie żyło się lepiej, by mogli zachować swoją polskość, uczyć się w polskich szkołach” (K 67); (wielce aktualna okazuje się w tym przypadku zbitka pojęciowa Polak-katolik);

– solidaryzowanie się z bliźnim: „Nie odtrąca się drugiego człowieka” (K 64).

Pomoc deklarowana przez respondentów jest różnie adresowana. Relatywnie duża liczba osób uważa, że pomoc należy się wszystkim potrzebującym, niezależnie od narodowości: „Pomoc powinna być kierowana do wszystkich potrzebujących” (M 78); „Jakby człowiek mógł, to powinno się wszystkim pomagać, nie tylko Polakom. Jak [jest – przyp. M.P.] bieda, to [jest – przyp. M.P.] wszędzie” (K 66). Inne osoby uważają, że jeśli już udziela się pomocy, to powinno się to robić dla wszystkich mieszkańców Bukowiny: „wszyscy tam żyli w zgodzie, nie było złodziejstwa, wszyscy bawili się razem. Jeśli jedna nacja miała święto, to inne nacje nie robiły w ten dzień nic, co mogłoby urazić tamtych” (K 67); „Pan Jezus nie wybierał, czy Polak, czy Niemiec” (K 79); „Zbiórka była dla wszystkich, bo w Kościele są też Ukraińcy” (M 64); „Wszyscy są równi dla Pana Boga” (K 62); „W pierwszej kolejności należy udzielać pomocy Polakom – każdy tam kogoś ma. Ale gdy udzielana jest pomoc, to się nie wybiera. Zazwyczaj to ksiądz wie, komu potrzebna jest pomoc. Potrzebujący nie dzielą się tam na my – Polacy i inni” (K 81). W przytoczonych wypowiedziach można zauważyć posługiwanie się tradycyjnymi wartościami moralnymi dotyczącymi życia społecznego, takimi jak: solidarność, pomoc, dobroć i szacunek wobec drugiego człowieka, kosmopolityzm. W rozumieniu respondentów współczesna działalność pomocowa stanowi ich realizację.

Inna kategoria odpowiedzi dotyczących adresatów pomocy koncentruje się tylko na Polakach, bądź z uwagi na skromne możliwości darczyńców, bądź ze względu na sentymenty. Oto przykłady wypowiedzi należących do tej kategorii: „Tylko Polakom. Polak – Polakowi. Co Ukraińcom?! Żydom?!” (M 77); „Rozsądek podpowiada, by pomagać innym ludziom bez względu na narodowość, ale serce mówi, żeby pomagać jednak Polakom” (K 66); „W pierwszej kolejności Polakom, inni muszą sami sobie jakoś radzić, my nie jesteśmy Amerykanami, chociaż oni uważają, że my tu mamy

jak w Ameryce, ale to tylko ich fikcyjna wyobraźnia” (M 74). Niektórzy z rozmówców uważają, że z pewnych względów pomocy należy udzielać przede wszystkim Polakom, uzasadniając to w sposób następujący: „Polacy na Bukowinie byli najbardziej gnębieni” (M 63); „Pomagać trzeba przede wszystkim Polakom, bo są inaczej traktowani przez tamtejszą ludność, nie ma tolerancji tak jak przed wojną” (M 70); „Pomagać trzeba kościołowi, Polonii, tylko Polakom! Grupa jest za mała, żeby wszystkim pomóc. Ale jeśli jest na przykład powódź, to wszystkim” (M 76); „Strasznie źle im się tam żyje. Moim zdaniem jak mnie mniej stać, tylko Polaków bym obdarowywała. Każdy swoim pomaga w pierwszym rzędzie. Żydzi sobie, Niemcy sobie...” (K 74). Zdaniem jednego z rozmówców zamieszkałym na Bukowinie Rumunom i Ukraińcom powinni pomagać ich rodacy, ponieważ: „w Polsce również jest wiele osób, które z powodów bezrobocia żyją biedni i którym powinno się pomagać” (M 78). Inna osoba mówi: „myślę, że każdy potrzebujący pomocy powinien ją otrzymać, ale jak nie ma [wielkich możliwości] to raczej Polakom” (K 76).

Postawę taką można wiązać ze szczególnym poczuciem wspólnoty i rozumieniem zbiorowości bukowińskiej; oznacza to bowiem uznanie braku jednolitości wewnętrznej Bukowińczyków. Granice wewnętrzne między kategoriami Bukowińczyków pokrywają się w tym wypadku z podziałami etnicznymi, ewentualnie religijnymi. Kategorie te stanowią realnie istniejące wspólnoty, wewnątrz których zachodzi poczucie swojskości, więź grupowa i świadomość „my” – silniejsze niż w całej multietnicznej i wieloreligijnej zbiorowości Bukowińczyków (*transnarodowa zbiorowość bukowińska*). Oznacza to, że zbiorowość bukowińską postrzega się poprzez tę różnorodność płynącą z kategorii etniczno-religijnych, wpływają one na ustrukturalizowanie wewnętrzne zbiorowości Bukowińczyków. Uznanie Polaków na Bukowinie za głównych odbiorców aktywności organizacji odpowiada sensowi działań kolektywnych związanych z przywoływaniem tradycji narodowej Polaków na Bukowinie (np. pomoc w samoorganizowaniu się środowiska polonijnego, kolonie w Polsce dla dzieci z Bukowiny). *Polska transgraniczna zbiorowość bukowińska* umieszczana jest jednak w ramach szerszej całości. Spójność tak szeroko rozumianej zbiorowości bukowińskiej (*transnarodowa zbiorowość bukowińska*) wiązana jest z praktykowaniem w życiu tradycyjnej wartości tolerancji oraz umiejętności zgodnego współżycia ludzi na jednym obszarze niezależnie od ich pochodzenia i religii. Za prawdziwą realizację tych idei uznaje się dawną Bukowinę. Bukowińczyków łączą zatem więzi mające odniesienie do terytorium. W wywiadach pojawiają się również głosy dotyczące pomocy o charakterze lokalnym: dawni mieszkańcy wsi/miasteczka powinni świadczyć pomoc obecnym jej mieszkańcom: „Każdy idzie do swoich z pomocą humanitarną” (M 71).

Relatywnie mniej wypowiedzi (względem pamięci i pomocy) tłumaczyło sens działalności organizacji bukowińskich poprzez wskazywanie na różnorodne potrzeby

członków zbiorowości (10% ogółu wskazań). Działalność zbiorowa w zakresie organizacji bukowińskich jest interpretowana jako odpowiedź na potrzeby duchowe człowieka. Rozmówcy stwierdzali, że głównym celem działalności organizacji bukowińskich jest radość wynikająca z bliskości drugiego człowieka: „Nie ma raczej celów takich ogólnych. Są spotkania. Jest radość ze spotkań” (M 65); „To jak mówię: najważniejsze zdrowie, szczęście i stosunki z innymi ludźmi” (K 52). Spotkania z ludźmi są podstawą radości. Celem staje się tym samym uaktualnienie zwyczajów życia towarzyskiego zaliczanych do tradycji bukowińskiej (wzory zachowań związanych z pozostawaniem „blisko ludzi”). Działalność zespołu jest również rozumiana jako możliwość realizacji potrzeb estetycznych, ekspresji, rozładowania złych nastrojów – co pozytywnie wpływa na atmosferę w rodzinie i sąsiedztwie. Zwracano uwagę na satysfakcję osobistą, zadowolenie, możliwość ekspresji. Jako istotny motyw udziału w działaniach rozmówcy wskazywali zamiłowanie do tańca, śpiewu, muzykowania. Upodobania takie korespondują z tradycją bukowińską. Umiejętność zabawy i śpiewu rozumiane są bowiem jako element bukowińskiego dziedzictwa kulturowego (Pokrzyńska 2005). Jednym z ważniejszych celów organizacji jest również stworzenie możliwości wyjazdów krajowych i zagranicznych. Zwrócić trzeba uwagę, że zespoły działają w środowiskach wiejskich. Gdyby nie istniał zespół, wiele osób nie mogłoby pozwolić sobie na stosunkowo częste i dalekie wyjazdy (z powodów finansowych bądź ze względu na trudności organizacyjne; dla wielu wyjazd z zespołem jest często pierwszą daleką podróżą w życiu). Organizacje bukowińskie stają się tym samym instytucjami przełamującymi marginalizację wsi (por. Styk 2005).

W toku badań zagadnienie związane z rozumieniem działań organizacji bukowińskich okazało się należeć do zestawu „pytań trudnych”. Wiele osób – oprócz liderów i bardziej zaangażowanych członków organizacji – miało problemy z werbalnym określeniem sensu działań kolektywnych. Kreślony przez rozmówców sens indywidualny uczestnictwa w działaniach kolektywnych zdaje się potwierdzać tę tezę. Uczestnictwo w organizacji staje się czymś nawykowym, traktowanym jako czynność oczywista, niepotrzebująca specjalnych uzasadnień (Giza-Poleszczuk, Marody 2004: 128-133). Sytuację tę można zinterpretować jako instytucjonalizację tego schematu działań, jego „bezkonfliktowe dopasowanie” do struktury (refleksyjność natomiast jest wywoływana przez konflikty schematów) (Kaufmann 2004: 155). Oznacza to, że zorganizowane działania zrzeszeń bukowińskich pozostają w zgodzie z zakorzenionymi w zbiorowości wzorami kulturowymi (dziedzictwem kulturowym) oraz nie kolidują z aktualnymi strukturami zewnętrznymi i jako takie nie podlegają nieustannej refleksji, stając się przyzwyczajeniem. Poczucie wpływu obejmuje głównie osoby zaangażowane w zakładanie organizacji, kolejne pokolenia wchodzące w jej skład traktują organizację w sposób nawykowy. Uczestnicy działań

zbiorowych mają poczucie upodmiotowienia, ale nie zamierzają dokonywać jakiegokolwiek zmiany lub też nie są w pełni świadomi wpływu podejmowanego działania na struktury. Organizacja staje się w środowisku lokalnym zinstytucjonalizowaną normą społeczną. Taka „kulturowo znormalizowana praktyka” (Machaj 1994: 20) nie prowokuje przeważnie do aktywności „odkrywczych” prowadzących do innowacji w zasadach życia społecznego.

W tym kontekście jest warta podkreślenia rola liderów i ich znaczenie dla życia zbiorowości. Zdecydowana większość respondentów bierze udział w działaniach, ale nigdy nie była ich inicjatorem. Rozmówcy stwierdzają, że na przeszkodzie stoją ich cechy osobowościowe – „brak talentu do organizowania” (M 78). Podkreślają również wspólnotowy charakter działań i podejmowania decyzji: „sam nie byłem inicjatorem żadnego wydarzenia, bo my wspólnie” (M 70); „wszystko wspólnie się organizowało” (M 60). Jedynie liderzy i nieliczni członkowie organizacji przyznają się do uczestnictwa w jakiejś grupie inicjatywnej. Charakteryzuje ich też najwyższy stopień refleksyjności, poczucia sprawstwa, szersza wiedza dotycząca celów oraz znajomości efektów działalności zbiorowej. Oni również najszerzej (wielowymiarowo) definiują sens podejmowanych przez grupę działań. Z powyższych materiałów można wyprowadzić wniosek, że liderzy środowiska bukowińskiego są szczególnie wyposażeni w cechę podmiotowości.

Wśród informatorów wyraźnie dominuje pozytywna ocena działań probukowińskich. Dokonując oceny, przedstawiono poszczególne wymiary aktywności prowadzonej przez organizacje: działania pomocowe dla polonijnego środowiska na Bukowinie, działalność animacyjną w środowisku migrantów z Bukowiny, działania związane z przekazywaniem wiedzy o Bukowinie i tradycji bukowińskiej. Można zatem uznać, że najbardziej istotne „pole” aktywności zbiorowej Bukowińczyków w Polsce stanowią według rozmówców: wielowymiarowo rozumiana tradycja bukowińska, zbiorowość bukowińska w Polsce i polonijna na Bukowinie. Taki sens działalności koresponduje z przyjmowanymi oficjalnymi treściami działalności organizacji bukowińskich w Polsce. Pozytywne oceny nadawane przez respondentów działaniom zbiorowym Bukowińczyków świadczą o dostrzeganiu prawdziwych wyników działań (w wyżej wymienionych trzech obszarach), a zatem o zmianach przebiegających w pożądanym przez rozmówców kierunku (tj. aktywizacja członków zbiorowości bukowińskiej, rozbudzanie „bukowińskiego wymiaru” tożsamości społecznej członków zbiorowości postmigracyjnej, pogłębianie więzi społecznej, rzeczywiste realizowanie bukowińskich wartości tradycyjnych i podnoszenie kompetencji kulturowych w dziedzinie bukowińskiego dziedzictwa kulturowego). Zauważane przez rozmówców pozytywne zmiany zachodzą zatem w wymiarach: idealnym, interakcyjnym i normatywnym struktury zbiorowości bukowińskiej. W kontekście pozytywnych

aspektów działalności nie zostały wymienione efekty w zakresie wymiaru interesów oraz struktur zewnętrznych (co znajduje swoje odbicie w dokumentach organizacji bukowińskich). Potwierdza to konkluzję, że najbardziej szeroko i wielowymiarowo postrzegane są konsekwencje działalności przez liderów i najbardziej aktywnych działaczy bukowińskich.

Za głównych twórców życia bukowińskiego w Polsce uznaje się jednostki, które zainicjowały przed laty ruch bukowiński, zrzeszenia bukowińskie i wypromowały ich liderów. Sprawstwo lokowane jest w obrębie własnej grupy (tj. konkretnej organizacji). Do typowych stwierdzeń padających w wywiadach należą: „jedynymi osobami, które są zaangażowane w sprawę bukowińską, są członkowie zespołu” (K 62); „Są to osoby pomocne, szczególnie pokolenie, które ja reprezentuję” (K 72).

Wielu respondentów zwracało uwagę na aktywność liderów, zwykle liderów zrzeszenia, do którego należy rozmówca. Podkreślano, że gdyby nie osoba lidera, nie powstałby zespół/stowarzyszenie. Zwracano uwagę na to, że to oni – liderzy „wszystko organizują” (K 54). Wymieniane są pozytywne cechy charakteru liderów, takie jak cierpliwość: „Naprawdę X jest bardzo cierpliwa i dobra, wytrwała. Robi to z poświęceniem” (K 77), umiejętności organizatorskie, wytrwałość, poświęcenie i zaangażowanie: „Praktycznie zawsze tego typu działalność nie wiąże się z żadnymi profitami, czyli jest to typowa praca społeczna. Jestem pełna podziwu dla ludzi, którzy poświęcają swój czas innym ludziom” (K 28); „Ja bardzo podziwiam ich za to, za poświęcenie swojego czasu” (K 31), charyzma: „to ich charyzma zachęca innych do przyłączenia się” (K 71), skromność. W przypadku organizacji o profilu artystycznym wspomniano też o talencie muzycznym osób kierujących zespołem. W tym kontekście istotne jest pochodzenie liderów. Zdecydowana większość z nich wywodzi się z rodzin bukowińskich, zatem „wyrastają” one ze zbiorowości bukowińskiej (ich socjalizacja pierwotna przebiegała w środowisku bukowińskim). Pozytywna ocena działalności liderów dokonywana jest poprzez odwołania do bukowińskich wartości tradycyjnych, takich jak: pracowitość i aktywna postawa wobec życia, co oznacza rzeczywiste stosowanie elementów kulturowego dziedzictwa bukowińskiego w oglądzie życia.

Pojawiają się jednak również głosy negatywnie oceniające działania innych. Ocena taka związana jest z odczytywanym sensem cudzej aktywności lub z ich jakością i najczęściej dotyczy aktywności liderów. Do pierwszego typu oceny negatywnej można zaliczyć wypowiedzi dotyczące intencji. Ich sens sprowadza się do postrzegania osoby lidera jako postaci wykorzystującej organizację dla indywidualnych celów ambicjonalnych i finansowych. Przykłady takich wypowiedzi są następujące: „Niektórzy, którzy kultywują tradycję, są dwulicowi i zainteresowani sprawami materialnymi” (K 58); „Wszyscy Bukowińcy są głupi, bo dają się wykorzystywać! Poświęcają się dla zespołu, a nic z tego nie mają. [...] Istnieją dwie organizacje bukowińskie w Polsce

[czyt. stowarzyszenia – M.P.], a co ja z tego mam? Wcale tego nie odczuwam. Może jakiś zespół to odczuwa, ale nasz nie!” (M 33); „X traktuje zespół jako swoją prywatną własność. Zarabia na tym. Głupio się X przyznać, że nie jest »naj«” (K 38). Można się spotkać z opinią, że liderzy zawłaszczają wartości grupowe (w tym tradycję bukowińską). Na przykład: „niektórzy zarzucają X, że rządzi ich folklorem” (K 51).

Drugiego typu ocena negatywna dotyczy jakości działań. Głosy przygany związane są z niedostatecznym przygotowaniem merytorycznym: „X jest bardzo zaangażowany, ale nie umie po rumuńsku i po ukraińsku, a to niedobrze przy tej działalności. Poza tym X mało wie” (K 77). Ocena dotyczy też postawy wobec przeszłości, dziedzictwa bukowińskiego i wartości tradycyjnych: „Im z tej działalności nic nie wychodzi, bo oni to robią bez Boga!” (M 33). Jak stwierdza jeden z rozmówców: „Zespół ma być oparty na autentyczności. I mierzi to, że w innych zespołach źle śpiewają, wymyślają coś swojego, a nie naśladują naszych dziadów. Nowe tańce pod publiczność [...], mieszają tańce [...]. U nas każdy taniec ma swój wyraz” (M 69). Według innej osoby Dom Bukowiński ma zbyt mało informacji o Polakach z Bukowiny zamieszkujących obecnie Dolny Śląsk, a informacje o tych miejscowościach nie zawsze są podane dokładnie (M 79).

Negatywne oceny działalności osób związanych z organizacjami bukowińskimi dokonywane są (podobnie jak oceny pozytywne) przez pryzmat tradycji bukowińskiej. W tym wypadku respondenci posłużyli się takimi jej komponentami, jak: wiedza o Bukowinie, tradycyjne wartości związane z religią i religijnością oraz ogólna postawa wobec życia i osobiste cechy charakteru mające według tradycji cechować Bukowińczyka (szczerłość, prostota, brak zakłamania, uczciwość, „brak chytrłości”, umiar, przywiązanie do tradycji i uszanowanie zasad). Stosowanie elementów tradycji w formułowaniu sądów (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) wyraża postawę badanych względem bukowińskiego dziedzictwa kulturowego i wskazuje na uznawanie tradycji za źródło aktualnych i istotnych dla zbiorowości wzorów kulturowych oraz kryteriów ocen.

Jedną z form działalności, która uzyskuje najwyższe noty wśród członków zbiorowości, jest kształtowanie i przekazywanie wiedzy o Bukowinie. Wymieniani są tu autorzy artykułów i książek (zarówno naukowych, jak i popularnych) o historii Bukowiny, przybliżające współczesny jej obraz (Bujak, Feleszko, Guła, Lesiak, Kłosek, Nowak), prace o migrantach z Bukowiny (osoby z okolicy, które napisały pracę magisterską na temat Bukowińczyków, ich kultury i języka, historii Bukowiny). Sprawstwo dotyczy zatem powstawania trwałych nośników wiedzy o Bukowinie. W niektórych wypowiedziach oprócz pochwały działań pobrzmiewa jednak nuta zwątpienia w ich sens: „to jest bardzo potrzebne, ale nie ma przyszłości, bo młodzi nie utrzymują tradycji” (K 67). Wypowiedzi zawierają przekonanie, że trwałe nośniki wiedzy o Bukowinie

i tradycji bukowińskiej to jedynie instrumenty (środki służące osiągnięciu celu), gdyż celem nadrzędnym działań jest ukształtowanie postawy wobec przeszłości bukowińskiej, postawy związanej z właściwym stosowaniem tradycji bukowińskiej w życiu współczesnym i w przyszłości. Dopiero ukształtowane postawy będą stanowić rzeczywistą zmianę znaczenia tradycji bukowińskiej we współczesnym życiu.

W świetle przeprowadzonych badań należy stwierdzić, że definiowanie sensu działań przez członków zbiorowości bukowińskiej ma stosunkowo spójny charakter. Do wyjątków należą sytuacje negocjowania cudzej (bądź własnej) aktywności, czy też wskazywania na jej bezcelowość. Sytuacje takie wiążą się z dostrzeganym przez respondentów niskim stopniem zainteresowania Bukowiną wykazywanym przez młode pokolenie. Pojawiają się wówczas stwierdzenia wyrażające bezradność i zwątpienie w sens trwania przy Bukowinie. Inni z tą właśnie kwestią (tj. brakiem zainteresowania Bukowiną wykazywanym przez młodzież) wiążą sens swojej aktywności w myśl zasady: jeżeli my nie zadbamy o tę pamięć, to zniknie po dawnej Bukowinie i po nas ślad. Wynikają stąd działania mające na celu pozostawienie uniwersalnego, instytucjonalnego zapisu – śladu materialnego opatrzonego komentarzem (Dom Bukowiński, publikacja wspomnień, dokumentacja folkloru bukowińskiego) oraz prowadzenie dokumentacji współczesnej działalności zrzeszeniowej. Nawet jeśli teraz dzieci się tym nie interesują, to być może wzbudzi to zainteresowanie kolejnych pokoleń; będzie wówczas do czego sięgnąć. Nadzieje te wyrażają wielką wiarę w człowieka, w jego „dorośnięcie” do wartości, które członkowie badanej zbiorowości wiążą z Bukowiną.

Analiza wywiadów skłania do rozróżnienia dwóch rodzajów poczucia sprawstwa. Czym innym jest poczucie wpływu na obecny stan struktury, a czym innym poczucie sprawstwa bardziej „długofalowego”, rozciągającego się dalej w przyszłość i związengo z trwałością wywoływanych zmian. Większość rozmówców wykazuje zdecydowane poczucie sprawstwa w obecnym stanie struktury – dzieje się tak w przypadku 83,33% badanych. Świadczą o tym wypowiedzi, w których rozmówcy posługują się przykładowymi sytuacjami, przestrzeniami, w których nastąpiła ingerencja zrzeszeń bukowińskich. Analiza wypowiedzi prowadzi do wydzielenia kilku sfer, w jakich zaznacza się wpływ ich działalności. Najczęściej wymienianą jest sfera tradycji – 33,33% wszystkich stwierdzeń wskazujących na poczucie sprawstwa. Wskazuje się na jej utrwalanie – formułowanie aspektu przedmiotowego tradycji, zaszczepienie w ramach młodego pokolenia (transmisja tradycji) i wynikająca stąd pewność co do jej przetrwania w życiu współczesnego pokolenia wstępującego – kształtowanie postaw młodego pokolenia względem tradycji. Drugą pod względem liczby wskazań (20,83%) jest sfera związana z integracją w zbiorowości bukowińskiej – aspekty więzi społecznej, poczucia wspólnoty i stosunków społecznych. Kolejną pozycję zajmuje poczucie sprawstwa w dziedzinie pomocy rzeczowej świadczonej Polakom

na Bukowinie (12,5% ogółu wskazań). Dwie następne kategorie, na które rozmówcy mają w swoim przekonaniu wpływ, stanowią **pamięć** (jako wiedza lub uczucie, a nie praktyka) oraz **życie społeczne w miejscowości** (integracja lokalna i prestiż wsi). Zmiany w każdej z tych kategorii artykułuje po 8,33% rozmówców. Inne wymieniane sfery podlegające zdaniem rozmówców zmianom pod wpływem ich działań to: procesy wytwarzania elit polonijnych na Bukowinie, poprawa jakości życia w miejscu obecnego zamieszkania, życie religijne i kondycja duchowa (w tym stan świadomości narodowej) Polaków na Bukowinie.

Poczucie sprawstwa wśród badanych dotyczy zatem przemian w strukturach *stricte* bukowińskich oraz w układach strukturalnych wyższego rzędu. W zbiorowości bukowińskiej odnotowywane są zmiany w strukturach idealnych (poszerzenie wiedzy na temat Bukowiny wśród członków zbiorowości, zmiana autowizerunku członków zbiorowości wywołana pogłębieniem więzi społecznej i poczucia wspólnoty), normatywnych (formułowanie treści tradycji bukowińskiej, kreowanie jej postaci, w jakiej powinna być transmitowana) i interakcyjnych (rozwój siatki kontaktów społecznych między Bukowińczykami). Zmiany w szerszych strukturach społecznych dotyczą struktur terytorialnych (lokalnych) – wpływają bowiem na integrację społeczną mieszkańców. Działania zbiorowe Bukowińczyków wpływają na strukturę interesów, gdyż miejscowość, w której działa organizacja bukowińska podnosi swoją pozycję względem innych okolicznych układów lokalnych, działania przydają prestiżu jej i wszystkim jej mieszkańcom. Oznacza to zmiany w strukturach idealnych: zmienia się sposób rozumienia rzeczywistości społecznej w układzie terytorialnym oraz autowizerunek mieszkańców miejscowości, która staje się wartością grupową (struktury idealne). Działania podejmowane przez organizacje bukowińskie stymulują nowe kontakty społeczne w miejscu zamieszkania i kształtują występujące tu stosunki społeczne (struktury interakcyjne) oraz je instytucjonalizują (wpływając na struktury normatywne).

Stosunkowo mała liczba (12,5%) ogółu wypowiedzi dotyczących poczucia wpływu na obecny stan struktur społecznych oznacza brak możliwości jakiegokolwiek sprawstwa w tym zakresie. Rozmówcy mają problemy z oceną efektywności swojej działalności (4,17% wypowiedzi świadczy o braku przekonania o sensowności podejmowanej aktywności).

Inaczej jest z poczuciem efektywności działań własnych w długiej perspektywie czasowej (chodzi tu o trwałość wyżej opisanych zmian strukturalnych wywołanych przez celowe działania organizacji bukowińskich – czyli o odpowiedź na pytanie, czy ukształtowane w wyniku działań struktury będą miały charakter struktur długiego trwania?). Znaczna część rozmówców (44,56%) pesymistycznie widzi przyszłość zbiorowości bukowińskiej, stan wiedzy dotyczącej Bukowiny, tradycji bukowińskiej, bądź

po prostu pamięci. Część badanych (29,35%) patrzy na tę sprawę optymistycznie, co można odczytać jako głębokie przekonanie o celowości podejmowanej aktywności. Niektórzy (26,09%) wykazują się niepewnością w tym względzie. Dane te świadczą o pewnym stopniu niepewności, jaka występuje wśród badanych; chociaż większość z nich dostrzega zmiany we współczesnych strukturach, nie są oni przekonani, czy te zmiany będą zjawiskiem trwałym, sięgającym daleko w przyszłość, poza osobiste doświadczenie ich lub ich dzieci. Dane te korespondują z oceną funkcjonowania tradycji w życiu społecznym. Również w opiniach na ten temat pojawiają się wątki związane z niepewnością dotyczącą utrzymania się tradycji bukowińskiej spowodowaną swoistością współczesnego świata (a konkretniej z takimi jej zjawiskami, jak np. globalizacja, kultura masowa, bogactwo oferty kulturalnej i konkurencja poszczególnych wzorów kulturowych).

5.5. PODSUMOWANIE

Głównym problemem rozważanym w tym rozdziale była kwestia podmiotowości Bukowińczyków i pytanie o to, w jakiej postaci pojawia się ona w przypadku zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Analizie poddano aktywności zbiorowe podejmowane przez członków badanej zbiorowości w bukowińskich organizacjach formalnych. Obecnie w Polsce funkcjonuje kilkanaście organizacji bukowińskich; są to organizacje o profilu artystycznym (zespoły folklorystyczne) i organizacje o charakterze integracyjno-pomocowym. Sens nadawany działaniom kolektywnym można sprowadzić do dwóch podstawowych celów: zachowania pamięci społecznej oraz świadczenia pomocy członkom zbiorowości bukowińskiej. Istotnym ich uzupełnieniem z punktu widzenia jednostki (na co wskazuje analiza wywiadów) jest realizacja potrzeb indywidualnych członków zbiorowości (podmiotów działań). Odpowiedź na potrzeby psychiczne można interpretować jako funkcję organizacji zachęcającą poszczególne jednostki do udziału w bukowińskim życiu zbiorowym.

Przeprowadzona analiza działalności zbiorowej Bukowińczyków dokonującej się w ramach zrzeszeń bukowińskich prowadzi do wniosków ważnych dla opracowania wątków problemowych, które można przedstawić jako kwestię podmiotowości działań organizacji bukowińskich, wspólnotowy charakter zbiorowości bukowińskiej i szeroko rozumianą tradycję bukowińską.

Zrzeszenia bukowińskie w Polsce powstawały w różnorodnych okolicznościach, ale w każdym wypadku ostateczna decyzja co do założenia organizacji leżała wyłącznie w rękach osób związanych z Bukowiną. Również świadomie obierane formy funkcjonowania i treści leżące u podłoża organizacji miały charakter „oddolny”. W tym kontekście istotne jest również zróżnicowanie organizacji. Każda z nich ma

swój własny charakter – co widać przede wszystkim w zróżnicowanej repertuarze organizacji o profilu artystycznym oraz w odmiennych formach działalności organizacji o charakterze integracyjno-pomocowym. Biorąc to pod uwagę, można sformułować wniosek dotyczący kwestii podmiotowości. Organizacje bukowińskie posługują się własnymi wzorcami działań. Normy te nie są grupie dane, lecz kreowane są w procesie kształtowania się bukowińskiego życia zbiorowego. W zorganizowanym ruchu bukowińskim dokonywane są procesy obiektywizacji wartości wspólnogrupowych. Wartościami tymi są: zbiorowość bukowińska, pamięć społeczna Bukowińczyków, tradycja bukowińska, Bukowina. To one stanowią wspólną wszystkim organizacjom podstawę aktywności.

Konsekwencją działań kolektywnych podejmowanych w organizacjach bukowińskich w Polsce jest nie tylko utrzymywanie się w strukturach (adaptacyjny efekt działalności) dawnych więzi społecznych, tradycyjnych wartości i wzorów kulturowych oraz ich wpływu na życie. Są skutkiem również zmiany, które zachodzą zarówno w obrębie struktur *stricte* bukowińskich, jak i zewnętrznych struktur społecznych (efekt kreacyjny działań). Wpływy działalności kolektywnej Bukowińczyków wywołują innowację w takich wymiarach struktur, jak:

- wymiar normatywny: obiektywizacja tradycji bukowińskiej – czyli ustalanie jak powinna być rozumiana tradycja bukowińska (tj. jakie elementy dziedzictwa bukowińskiego powinny być rozumiane jako tradycja zbiorowa i jako takie ulegać transmisji międzypokoleniowej i zewnątrzgrupowej); wynikiem działań kolektywnych jest również kształtowanie się zwyczajowych norm w zakresie powinności Bukowińczyków względem siebie (działania pomocowe), jak również funkcji bukowińskich instytucji grupowych;
- wymiar idealny: pogłębianie więzi społecznej, poczucia jedności grupowej, kształtowanie (auto)wizerunku zbiorowości bukowińskiej i Bukowińczyka, pogłębianie wiedzy o Bukowinie i dziedzictwie bukowińskim, kształtowanie uniwersalnych nośników wiedzy na ten temat;
- wymiar interakcyjny: poszerzanie wewnątrzgrupowych kontaktów społecznych, kształtowanie się instytucji grupowych skupiających wokół siebie członków zbiorowości i wpływających na kontakty osobowe w grupie;
- wymiar interesów: kształtowanie się formalnych instytucji przywództwa grupowego, podnoszenie prestiżu zbiorowości bukowińskiej w ramach szerszego systemu społecznego.

Biorąc pod uwagę przedmiot bukowińskich działań zbiorowych, stwierdzić można, że nie mamy do czynienia z prawdziwą morfogenezą (tj. nie dochodzi do budowania całkowicie nowych norm, kształtowania nowych idei, interakcji i hierarchii nierówności). Zachodzi jednak zmiana strukturalna polegająca na przekształceniach

w poszczególnych wymiarach struktury społecznej: zmieniane są normy, przeformułowywane idee, zmieniane kanały interakcji oraz redystrybuowane dobra (Sztompka 2005: 243). Ze względu na wyprowadzone z analizy dokumentów cechy aktywności zbiorowych Bukowińczyków (posługiwanie się standardami własnymi oraz wywoływanie zmian w ramach struktur społecznych) możemy je określić jako działania związane z podmiotowością kreatywną. W ich wyniku znaczącym przekształceniom ulega zbiorowość bukowińska i jej pozycja w szerszym systemie społeczno-kulturowym.

W instytucjonalnej działalności zbiorowej Bukowińczyków występuje wielozakresowe rozumienie zbiorowości bukowińskiej. Ujęcie wąskie obejmuje *postmigracyjną zbiorowość Bukowińczyków w Polsce*. Tak wąsko rozumiany obiekt działań występuje stosunkowo rzadko; dotyczy najczęściej zachowania pamięci i spójności społecznej oraz zmiany wizerunku członków zbiorowości bukowińskiej w nowym miejscu zamieszkania w Polsce zachodniej. Najczęściej działania skierowane są na szerzej rozumianą zbiorowość – *transgraniczną zbiorowość Polaków z Bukowiny*, w obręb której włączani są zarówno Bukowińczycy mieszkający w Polsce, jak i Polacy mieszkający na Bukowinie. Bukowina traktowana jest w tym wypadku jako jedna całość (obejmująca zarówno jej część północną, jak i południową). Granicom państwowym, jakie dzielą członków tak rozumianej zbiorowości, nie nadaje się charakteru czynnika „fatalnego”, nieuchronnie wpływającego na zanik poczucia jedności i spójności społeczno-kulturowej Polaków z Bukowiny. Tak rozumiana zbiorowość bukowińska jest obiektem działań mających na celu zachowanie pamięci, więzi społecznej, kształtowania (auto)wizerunku; działania te przybierają czasem formę działań pomocowych. Najszersze rozumienie zbiorowości bukowińskiej oznacza włączanie do niej nie tylko Bukowińczyków-Polaków, ale również przedstawicieli innych grup etnicznych zamieszkujących historyczną Bukowinę. Tak szeroko rozumiana zbiorowość bukowińska może być określana jako *bukowińska zbiorowość transnarodowa*. Na nią ukierunkowane są aktywności mające na celu zachowanie tradycyjnych wartości bukowińskich o charakterze uniwersalistycznym.

Działania kolektywne podejmowane przez członków zbiorowości bukowińskiej świadczą o wspólnotowym charakterze tej zbiorowości. Ukierunkowane są one bowiem na takie aspekty funkcjonowania zbiorowości, jak więź i tożsamość społeczna członków. Ich sens należy wiązać ze wspólnym pochodzeniem terytorialnym i kulturowym członków organizacji oraz wspólnym pojmowaniem Bukowiny i jej dziedzictwa.

Działalność organizacji bukowińskich jest ściśle związana z tradycją bukowińską. Zawiera wszystkie elementy zrekonstruowanego w rozdziale 5 jej obrazu. Do najczęściej przywoływanych w działalności należą tradycyjne wartości moralne dotyczące życia społecznego (takie jak tolerancja, solidarność, współpraca, wrażliwość

na krzywdy, szacunek, aktywna postawa w życiu, patriotyzm i miłość ojczyzny, religijność). Stanowią one „rdzeń” standardów własnych, jakimi kierują się organizacje bukowińskie. Składniki tradycji bukowińskiej są wkomponowane w nowe warunki strukturalne; procesy wytwarzania „standardów własnych działań” można określić jako próbę przystosowania wartości tradycyjnych do nowych okoliczności zewnętrznych (stąd tradycja przypisywana jest niekiedy do szczególnych form aktywności – np. do działalności zespołów). Podejmowana przez Bukowińczyków działalność zbiorowa prowadzi do obiektywizacji tradycji bukowińskiej i jej transmisji wewnątrz- i zewnątrzgrupowej. Komponenty tradycji bukowińskiej można odnaleźć w poszczególnych formach aktywności.

Funkcjonowanie zrzeseń bukowińskich i podejmowane przez nie działania są wyrazem postaw Bukowińczyków zajmowanych względem bukowińskiego dziedzictwa kulturowego. Kolektywne aktywności stanowią wyraz wspólnej wszystkim członkom zbiorowości postawy wobec tradycji grupowej. Postawa ta ma charakter wielowymiarowy. Odnotowuje się wysoki stopień przywiązania emocjonalnego do tradycji bukowińskiej – jest ona traktowana jako pozytywnie nacechowana wartość, która ma charakter uniwersalny i zachowuje swoją aktualność w obecnych czasach (komponent poznawczy i behawioralny) i która jest warta rozpowszechnienia w szerszych strukturach poza środowiskiem bukowińskim (co odpowiada komponentowi afektywnemu postawy).

Przywoływanie przez Bukowińczyków elementów tradycji bukowińskiej w działalności kolektywnej związane jest ze stosowaniem wartości tradycyjnych w życiu (por. komponent behawioralny postawy). Tradycja bukowińska (w postaci wartości moralnych dotyczących życia społecznego) staje się zwykle kulturowym celem działań kolektywnych. W zależności od swoistości organizacji i konkretnej formy aktywności w zróżnicowany sposób rozkładane są na wartości tradycyjne akcenty oraz w różnorodny sposób się je realizuje. Poszczególne przejawy działalności kolektywnej stanowią zatem praktyczne zastosowanie elementów dziedzictwa kulturowego (wyrażany jest tym samym podmiotowy aspekt tradycji bukowińskiej). Środki osiągnięcia celu kulturowego przedstawiają się mniej tradycyjnie. Współczesny kontekst funkcjonowania Bukowińczyków w Polsce zachodniej (np. globalizacja, rozwój środków komunikacji, rozproszenie terytorialne Bukowińczyków, zamieszkiwanie poza Bukowiną, nowe rozwiązania techniczno-cywilizacyjne) wpływa na sposób zorganizowania i formę prowadzonej działalności (np. zorganizowanie kolonii, opublikowanie strony internetowej, działania związane z opieką nad studentami z Bukowiny). Często zatem w przypadku zbiorowej działalności Bukowińczyków w Polsce mamy do czynienia z rodzajem innowacji (Merton 2002). Właściwie nie pojawiają się formy przystosowania zwane przez Mertona rytualizmem, wycofaniem czy buntem. Można jednak

zaobserwować zachowania konformistyczne (np. w sferze religijności – włączanie obrzędów religijnych w oficjalne uroczystości bukowińskie).

Działania kolektywne są również skierowane na pogłębianie i poszerzanie wiedzy na temat Bukowiny i tradycji bukowińskiej. W tradycji grupowej upatruje się czynnika mającego wpływ na sposób postrzegania rzeczywistości. Znajomość jej prawideł jest konieczna do rozumienia przynależności grupowej (charakterystycznego dla członka zbiorowości), pozycji i roli Bukowińczyków w szerszych strukturach społecznych, interpretowania historii Bukowiny i Polaków na Bukowinie (por. komponent poznawczy postawy).

Organizacje bukowińskie są instytucjami, w których dokonują się nie tylko procesy obiektywizacji tradycji bukowińskiej (jej formułowania – co odpowiada ujęciu przedmiotowemu tradycji), ale również stanowią zasięg instytucjonalny dla transmisji tradycji bukowińskiej. Jej artykulacja i przekaz następują zarówno wewnątrz grupy (przekaz międzypokoleniowy; organizacje są płaszczyzną nabywania kompetencji kulturowej przez pokolenie wstępujące), jak i poza grupę. Tym samym tradycja bukowińska przyjmuje postać zarówno tradycji genetycznej, jak i społecznej. Zrzeszenia bukowińskie są instytucjami o enkulturacyjnym charakterze. Zauważyć można, że organizacje o profilu artystycznym (przez swój ekspresyjny charakter) w sposób szczególny kształtują komponent afektywny postaw (Bukowińczyków i innych osób) względem tradycji bukowińskiej, podczas gdy organizacje integracyjno-pomocowe kształtują poznawczy komponent postaw.

Transmisja tradycji bukowińskiej dokonująca się w organizacjach bukowińskich ma charakter zarówno bezpośredni, jak i zapośredniczony. Przekaz bezpośredni zachodzi wskutek pokazu i uczestnictwa. W przypadku zrzeszeń bukowińskich w Polsce przekaz bezpośredni dotyczy przede wszystkim przedstawicieli młodego pokolenia wywodzącego się z rodzin o bukowińskim pochodzeniu. W związku z odnotowaną strukturą wiekową badanych organizacji międzypokoleniowy przekaz bezpośredni dokonuje się głównie w organizacjach o profilu artystycznym (zespołach folklorystycznych). Organizacje o profilu integracyjno-pomocowym skupiają się raczej na wypracowaniu uniwersalnych nośników wiedzy o tradycji bukowińskiej i Bukowinie (np. wystawa, książka). Za ich pośrednictwem dokonuje się transmisja wewnątrz- i zewnątrzgrupowa.

Realizacja aspektu czynnościowego tradycji stanowi jedną z najważniejszych funkcji; jakie nadawane są organizacjom bukowińskim. Organizacje bukowińskie mają charakter publicznych zrzeszeń o różnym stopniu sformalizowania. Ze względu na przedmiot ich działania dzielą się one na organizacje o profilu artystycznym (funkcje estetyczne) i organizacje integracyjno-pomocowe. W ich działalności osiągnane są jednak i inne cele: konstytutywne („ustanawiają” normy rozumienia

tradycji bukowińskiej i sposobu odczytywania bukowińskiej przeszłości), poznawcze (podejmują aktywności związane z poszerzaniem wiedzy o Bukowinie i prowadzą działalność oświatową) oraz rekreacyjno-ludyczne (odpowiadają na potrzeby ludyczne człowieka).

Wnioski płynące z analizy dokumentów znajdują potwierdzenie w wywiadach. Rozumienie aktywności zbiorowych jest zbieżne z oficjalnymi celami działalności organizacji bukowińskich. Na uwagę zasługuje znaczenie liderów dla funkcjonowania zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Są to osoby, które spełniają kryteria jednej z kategorii typologii działających jednostek zaproponowanej przez P. Sztompkę. Stanowią empiryczną egzemplifikację typu, jaki „składa się z jednostek, które ze względu na zalety lub specjalne osobowe przymioty (wiedzę, kwalifikacje, talenty, umiejętności, siłę, przebiegłość, a nawet »charyzmę«) działają jako reprezentanci innych, w ich imieniu albo na ich rzecz [...] lub którzy manipulują lub ograniczają innych, nawet bez ich zgody” (Sztompka 2005: 242). Sposób działalności liderów bukowińskich („wielkich jednostek jako podmiotów zmian”) polega przede wszystkim na animowaniu środowiska bukowińskiego i aktywizowaniu Bukowińczyków poprzez wywoływanie intencjonalnych skoordynowanych działań wspólnych, które mają przynieść rezultaty istotne z punktu widzenia samych działających, jak i dla szerszego społeczeństwa (por. Sztompka 2005: 243). Zachodząca zmiana społeczna jest konsekwencją nie tylko aktywności liderów bukowińskich; jest ona warunkowana działaniami innych jednostek zaangażowanych w bukowińskie życie zbiorowe. Relatywnie duża liczba organizacji bukowińskich w Polsce świadczy o bogactwie zasobów ludzkich dojrzałych do mobilizacji w postmigracyjnym środowisku bukowińskim w Polsce. Podkreślana w wywiadach cecha wspólnotowości działań podejmowanych w zrzeszeniach bukowińskich pozwala na sformułowanie wniosku o bukowińskim ruchu społecznym. Wczesna działalność kolektywna Bukowińczyków charakteryzowała się cechami przypisywanymi ruchowi społecznemu (Sztompka 2005: 256), takimi jak:

- 1) kolektywność działań;
- 2) istnienie wspólnego celu działań skierowanego na wywołanie jakiejś zmiany w obrębie społeczności, przy czym sens aktywności definiowany jest przez uczestników w podobny sposób (działalność integracyjna, pomocowa, związana z pamięcią społeczną i ekspresją);
- 3) relatywnie wysoki stopień spontaniczności działalności, jej niekonwencjonalna, niezinstytucjonalizowana forma (szczególnie jest to widoczne w funkcjonowaniu bukowińskich organizacji o profilu artystycznym);
- 4) pewien stopień rozproszenia uczestników działań wspólnych i niski poziom formalizacji (Bukowińczycy są wprawdzie skupieni w organizacji o charakterze formalnym, jednak w działaniach biorą udział również osoby niezrzeszone, poza

tym funkcjonuje zwyczajowa, tj. nieformalna, współpraca między poszczególnymi zrzeszeniami bukowińskimi).

Ważną cechą zbiorowej działalności Bukowińczyków jest jej oddolny charakter oraz jawność rodzącej się zmiany, jest to zmiana planowana, zamierzona i pożądana przez wytwarzającą ją podmioty.

ZAKOŃCZENIE



Współczesna rzeczywistość społeczno-kulturowa zawiera wiele różnorodnych czynników, poprzez które kształtuje się tożsamość człowieka. Wielorakość bodźców, różnorodność kontekstów i mnogość sytuacji, jakich jednostka doświadcza, przekłada się na sposób postrzegania świata społecznego i swojego w nim miejsca. Zmienność cechująca współczesny postindustrialny świat utrudnia (lub całkowicie uniemożliwia) utrzymanie stabilnej tożsamości indywidualnej i kontynuowanie jej w ciągu całego życia (Bokszański 1999; tenże 2006). Jedną z najważniejszych cech postnowoczesnego życia społecznego (istotną z tożsamościowego punktu widzenia) jest to, że jego porządek oparty jest na wiedzy. Wiąże się z tym przyjmowanie przez wzrastającą liczbę osób orientacji o charakterze badawczo-refleksyjnym. „Ludzie owi – pisze J.H. Marx (1980: 184 za: Bokszański 1999) – pojmują siebie i swoje tożsamości jako obiekty, które podlegają intencjonalnym modyfikacjom i zaczynają w pełni świadomie i rozmyślnie podejmować próby psychologicznej transformacji społecznej rekonstrukcji samych siebie”. Kategoria podmiotowości nabiera w tym kontekście szczególnego znaczenia. Człowiek staje się podmiotem rozmyślnie podejmującym działania, których przedmiotem jest nie tylko obiektywna rzeczywistość społeczno-kulturowa, ale także jego samoświadomość.

W celu scharakteryzowania zamkniętości przedindustrialnego świata jednostki stosuje się pojęcie izolacjonizmu świadomościowego (wspieranego przez społeczną izolację pionową – strukturalną oraz poziomą – przestrzenną) (Stomma 1986). Trudno podobną cechę przypisać współczesnemu człowiekowi. *Orbis interior* współczesnego uczestnika życia społecznego otworzył się i rozszerzył oraz zindywidualizował; nasila się zjawisko ruchliwości społecznej zarówno horyzontalnej, jak i wertykalnej. Adekwatne staje się pytanie o to, jak te obiektywne określenia otwartości przekładają się na otwartość w sensie świadomościowym – jak człowiek buduje dzisiaj „swoj świat” – kogo i co do niego zalicza, kogo i co zeń wyklucza, gdzie go lokuje i jakie kryteria stosuje w tej kategoryzacji oraz jakie działania podejmuje w celu kreacji tego świata. W tę tematykę wpisuje się problematyka podejmowana w niniejszym opracowaniu. W pracy została podjęta próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o udział tradycji

w podmiotowym rozwoju wspólnoty regionalnej. Jest to pytanie o sposoby kategoryzacji świata społecznego (przez współczesnego człowieka) w zakresie regionalnego wymiaru tożsamości społecznej członków jednej z postmigracyjnych zbiorowości w Polsce zachodniej. Badania zostały przeprowadzone wśród członków zbiorowości bukowińskiej kształtującej się na podstawie środowiska powojennego osadników z Bukowiny.

Bukowina jest regionem położonym na pograniczu rumuńsko-ukraińskim. Przez lata była terenem osadnictwa ludności o różnej proveniencji etnicznej, w tym również polskiej (szczególnie w wieku XIX). Bukowina stanowi region heterogeniczny pod względem etniczno-narodowościowym, kulturowym i religijnym. Jej okres świetności przypadał na czas panowania habsburskiego – szczególnie w drugiej połowie XIX wieku i w pierwszych latach wieku XX, kiedy to osiągnęła najwyższy w swojej historii stopień autonomii (związanej ze stosunkowo dużym stopniem upodmiotowienia zbiorowości regionalnej) i wewnętrznej integracji społecznej (wyrażającej się w ukształtowaniu wzorów zachowań kulturowych zmierzających do pokonania obiektywnie istniejącego zróżnicowania mieszkańców regionu). Po II wojnie światowej obszar zwany Bukowiną został podzielony i obecnie mieści się w granicach Ukrainy i Rumunii (dlatego mówi się też niekiedy o Bukowinie północnej i południowej). W tym czasie większość ludności polskiej, która mieszkała na Bukowinie, wyemigrowała do Polski. Szacuje się, że krainę tę opuściło około 20 tys. Polaków. Migracje z Bukowiny zawierają w sobie zarówno elementy typu *push*, jak i *pull*, co wiąże się ze złożonym charakterem migracji (charakteryzuje ją zarówno cecha konserwacji, jak i innowacji).

Podstawowym problemem pracy były relacje występujące między szeroko rozumianą tradycją bukowińską a procesami podmiotowego rozwoju bukowińskiej wspólnoty regionalnej w Polsce. Główny cel pracy stanowiło odnalezienie odpowiedzi na pytania: Czy można mówić o podmiotowym rozwoju bukowińskiej wspólnoty regionalnej w Polsce? Jakie jest miejsce tradycji w tych procesach? Analiza była prowadzona z wykorzystaniem następujących pojęć podstawowych: podmiotowy rozwój społeczny, tradycja i wspólnota regionalna.

Podmiotowość jest cechą tkanki społecznej. „To właśnie w niej – pisze P. Sztompka (2005: 206) – spotykają się struktury (zdolności do funkcjonowania) i podmioty (zdolności do działania); jest to syntetyczny produkt, fuzja strukturalnych okoliczności i wyposażenia w podmiotowość”. Podmiotowość warunkowana jest odgórnie przez istniejące struktury oraz oddolnie – przez umiejętności, wiedzę, postawy itd. podmiotów społecznych (tj. jednostek lub grup). Jest ona atrybutem tkanki społecznej stanowiącym potencjał potrzebny do jej trwania i rozwoju. Dokonana analiza zdarzeń społecznych (tj. *praxis*), na które składają się działania zbiorowe, sytuacje

i wydarzenia, w których Bukowińczycy biorą lub brali udział, dowodzi, że podmiotowość zbiorowości bukowińskiej w Polsce warunkowana jest przez dwojakiego rodzaju czynniki strukturalne. Jedne z nich związane są z cechami strukturalnymi współczesnej Polski, drugie natomiast z cechami struktury społeczno-kulturowej Bukowiny przedwojennej – systemu, który w sensie historycznym przeminął, lecz funkcjonuje w pamięci indywidualnej i społecznej zbiorowości. W świetle przeprowadzonych analiz okazuje się, że w toku rzeczywistego życia społecznego zbiorowości bukowińskiej (jak to ujmuje P. Sztompka – „zdarzania się społeczeństwa”) w pierwszej z wymienionych struktur poszukuje się możliwości działań podmiotowych (chodzi tu głównie o upodmiotowienie społeczeństwa polskiego, makrostrukturalne trendy kulturowe waloryzujące dodatkowo odmienną lokalną i regionalną w myśl hasła „małe jest piękne”), w drugiej natomiast kapitału społeczno-kulturowego dla aktywności podmiotowych (funkcję kapitału nadaje się szeroko rozumianej tradycji bukowińskiej). „Zetknięcie się” tych możliwości i kapitału spowodowało wyzwolenie podmiotowości Bukowińczyków, która stanowi podstawę wielu zdarzeń społecznych odnotowanych w toku badań i opisanych w powyższych rozdziałach. Należą do nich przede wszystkim zbiorowe działania probukowińskie podejmowane w zbiorowości postmigracyjnej. Rekapitulując wnioski wyprowadzone z analizy materiałów empirycznych, należy stwierdzić, że wspomniane powyżej „spotkanie się” w czasie pewnych okoliczności makrostrukturalnych z pamięcią społeczną zaowocowało powstaniem bukowińskiego ruchu społecznego i uformowaniem się w Polsce zachodniej bukowińskiej struktury społecznej.

Ruch bukowiński w Polsce powstawał stopniowo. Kształtować się zaczął jako ruch lokalny w obrębie zbiorowości terytorialnych Polski zachodniej. Duże znaczenie dla jego powstawania miały „wielkie jednostki” – to jest lokalni liderzy życia społecznego. Ich działalność polegała przede wszystkim na wyartykułowaniu sensu aktywności zbiorowej oraz mobilizacji członków bukowińskiej zbiorowości postmigracyjnej w celu osiągnięcia tych celów. Uogólniając znaczenie nadawane działaniom kolektywnym, można je sprowadzić do zachowania pamięci społecznej (w tym mieszczą się też aspekty spójności wewnętrznej zbiorowości) oraz świadczenia pomocy dla członków zbiorowości bukowińskiej. Wokół tych celów następowała integracja migrantów z Bukowiny oraz osób wywodzących się z rodzin bukowińskich (a urodzonych już w Polsce zachodniej).

Mobilizacja Bukowińczyków prowadziła do zorganizowania się ruchu bukowińskiego – wyłoniły się bukowińskie organizacje o profilu artystycznym i organizacje integracyjno-pomocowe. To one są głównymi podmiotami bukowińskiego życia zbiorowego w Polsce. Pierwsza z nich zawiązała się już pod koniec lat 50., ale zdecydowana ich większość powstała w latach 80. Powstanie organizacji bukowińskich miało

podstawowe znaczenie dla procesów instytucjonalizacji bukowińskiego życia zbiorowego w Polsce zachodniej i dla krystalizacji bukowińskich struktur społecznych. Generalizując: do końca lat 80. procesy integracji Bukowińczyków w Polsce dokonywały się raczej w obrębie społeczności lokalnych. Dopiero na początek lat 90. przypały procesy integrowania się Bukowińczyków w wymiarze ponadlokalnym (wówczas zostały nawiązane kontakty między organizacjami, które przerodziły się następnie we współdziałanie). Istotny czynnik warunkujący samo powstanie ruchu bukowińskiego oraz jego rozwijanie się (instytucjonalizację i rozbudowywanie struktur) stanowiły warunki makrostrukturalne (które w mniejszym bądź większym stopniu umożliwiały podejmowanie oddolnych aktywności zbiorowych o charakterze bukowińskim). Dość ważnym kontekstem kształtowania się bukowińskiego ruchu regionalnego jest rozproszenie Bukowińczyków na terenach Polski zachodniej, funkcjonowanie ich w zróżnicowanych pod względem pochodzenia osadników zbiorowości lokalnych oraz polityka władz państwowych prowadzona względem Ziem Zachodnich (która w pierwszych dziesięcioleciach nie sprzyjała regionalizmowi i oddolnym ruchom regionalnym, a co zmieniło się w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku).

Analiza danych empirycznych prowadzi do ogólnego wniosku stwierdzającego istnienie podmiotowości jako cechy charakteryzującej zbiorowość bukowińską w Polsce. Działalność kolektywna realizowana jest w ramach zinstytucjonalizowanych formalnych organizacji bukowińskich. Działalność ta sprzyja nie tylko utrzymywaniu się w strukturach dawnych – wynikających z bukowińskiego pochodzenia – więzi społecznych oraz elementów dziedzictwa kulturowego (w postaci żywej tradycji), co należy wiązać z adaptacyjnym charakterem podmiotowości. Podmiotowość jako odnotowany atrybut Bukowińczyków przybiera również postać podmiotowości kreacyjnej. Rezultaty aktywności zbiorowej podejmowanej przez Bukowińczyków w Polsce zaznaczają się bowiem wyraźnie w obrębie struktur społecznych. Konsekwencją działalności poddanej analizie jest innowacja w strukturach bukowińskich oraz w obrębie struktur zewnętrznych. Należy podkreślić, że działające jednostki cechuje relatywnie wysokie poczucie wpływu. Zmiana polega na przekształcaniach poszczególnych wymiarów strukturalnych i dotyczy: obiektywizacji tradycji bukowińskiej, kształtowania norm o charakterze solidarystycznym oraz funkcji bukowińskich instytucji grupowych (wymiar normatywny); pogłębiania więzi społecznej, poczucia jedności grupowej, kształtowania (auto)wizerunku zbiorowości bukowińskiej i Bukowińczyka, pogłębiania wiedzy o Bukowinie i bukowińskim dziedzictwie kulturowym, powstawania uniwersalnych nośników wiedzy na ten temat (wymiar idealny); poszerzania wewnątrzgrupowych kontaktów społecznych, kształtowania się ról społecznych, wyłaniania instytucji grupowych, które skupiając wokół siebie członków zbiorowości i wpływają na kontakty osobowe w grupie (wymiar interakcyjny); kształtowania się

instytucji formalnych przywództwa grupowego, podnoszenia prestiżu zbiorowości bukowińskiej w ramach szerszego systemu społecznego (wymiar interesów).

Ze względu na problematykę pracy szczególnie charakter ma pochodzenie wartości i społecznych wzorców działań, którymi kierują się Bukowińczycy. Okazuje się, że tak zwane standardy własne działań (Machaj 1989/1990: 4-5) czerpane są z dziedzictwa kulturowego zbiorowości. Tradycja bukowińska staje się „filtrem”, poprzez który członkowie zbiorowości postrzegają działania – ich kierunek, formę i rezultat. Zgodność z tradycją jest podstawowym kryterium oceny działań kolektywnych podejmowanych w zbiorowości bukowińskiej. Ale tradycja bukowińska jest również celem działań. Jednym ze skutków aktywności Bukowińczyków jest selekcja dziedzictwa kulturowego do tradycji bukowińskiej i związana z tym obiektywizacja tradycji grupowej oraz transmisja międzypokoleniowa i zewnątrzgrupowa. W tym świetle tradycja bukowińska ma złożony charakter. Określić ją można jako tradycję genetyczną (mając na względzie dokonujący się przekaz wewnątrzgrupowy), ale i społeczną (biorąc pod uwagę zewnątrzgrupową transmisję treści tradycyjnych) oraz jako zarówno tradycję czynną (tj. praktykowaną w życiu jako grupowo uznawana norma), jak i tradycję wynalezioną (co wiąże się z jej funkcjonowaniem w postaci repertuaru scenicznego).

Przeprowadzone badania stały się podstawą do rekonstrukcji tradycji bukowińskiej (w przedmiotowym jej aspekcie). Przedstawiciele badanej zbiorowości, z którymi przeprowadzono wywiady, kwalifikują do tradycji bukowińskiej elementy kultury składające się na następujące kategorie (kolejność według częstotliwości wskazań): wartości moralne dotyczące życia społecznego, sposoby obchodzenia różnych świąt i uroczystości, folklor (zdecydowanie najwięcej miejsca zajęły pieśni, w dalszej kolejności o porównywalnym rozkładzie wskazań plasują się tańce, muzyka i gwara), tradycje kulinarne, zwyczaje życia towarzyskiego, strój ludowy, tradycyjne zajęcia i umiejętności, wiedza na temat Bukowiny, elementy wyposażenia domu. Biorąc pod uwagę częstotliwość wskazań, za „rdzeń” tradycji bukowińskiej można uznać pierwszy z wymienionych składników, czyli wartości moralne dotyczące życia społecznego. Ponadto wartości zaliczone do tej właśnie kategorii tradycji bukowińskiej zaznaczają się w pozostałych powyżej wymienionych komponentach. Analiza działań zbiorowych potwierdziła szczególne znaczenie tego elementu dziedzictwa kulturowego i jego centralną pozycję w strukturze tradycji bukowińskiej. Wartości, jakie się w nim mieszczą, są najczęściej przywoływane w postaci celu aktywności lub kryteriów oceny podejmowanych działań. Najistotniejszymi z nich okazują się: tolerancja, solidarność, współpraca, wrażliwość na krzywdy, szacunek, aktywna postawa względem życia, patriotyzm i miłość ojczyzny, religijność. Dwa podstawowe kierunki działań zbiorowych (aktywność integracyjno-pomocowa oraz związana z zachowaniem pamięci

społecznej i transmisją tradycji bukowińskiej) stanowią współczesne urzeczywistnienie (środek osiągnięcia) celu kulturowego, jakim są wymienione powyżej wartości. Postawy Bukowińczyków wobec tradycji grupowej przybierają zatem postać postawy pełnej, zawierają w sobie zarówno komponent afektywny, jak również poznawczy i behawioralny. Formy działań zbiorowych Bukowińczyków w Polsce zachodniej mają najczęściej charakter nowatorski względem tradycyjnych wzorów aktywności. Rzadziej można obserwować w zbiorowości bukowińskiej w Polsce zachowania o charakterze konformistycznym. Właściwie nie pojawiają się w badanej rzeczywistości społecznej formy przystosowania zwane przez R. Mertona rytualizmem, wycofaniem i buntem. Sytuację taką należy wiązać z refleksyjnym podejściem do dziedzictwa kulturowego oraz z ogólną jego akceptacją. W celu określenia bukowińskiej tradycji można się posłużyć sformułowaniem J. Burszty (Burszta 1974) – stanowi ona „dobrą tradycję”. Bukowińska spuścizna kulturowa jest waloryzowana pozytywnie, znajduje się dla jej elementów zastosowanie w aktualnym życiu społecznym. Postawa wobec wzorów kulturowych należących do bukowińskiego dziedzictwa kulturowego przyjmuje najczęściej charakter postawy innowacyjnej – przejmowane są należące do nich cele kulturowe, środki ich osiągnięcia są natomiast przekształcane (w zależności od współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego). Takie zmodyfikowane wzory kulturowe tworzą nową jakość w aktualnych strukturach społecznych.

Podsumowując, należy powiedzieć, że konsekwencję działań zbiorowych Bukowińczyków stanowi zmiana społeczna, a procesy przekształceń przyjmują postać podmiotowego rozwoju zbiorowości bukowińskiej. Jedną z ważnych kwestii opracowania był regionalny i wspólnotowy charakter rozwijającej się zbiorowości. Analiza zebranych materiałów empirycznych wykazała, że w centrum symbolicznym badanej zbiorowości jest umiejscowiona Bukowina oraz związana z nią kategoria „bukowińskości”. Pełnią one funkcję integracyjną. Bukowina funkcjonuje wśród członków badanej zbiorowości przede wszystkim jako mit. Definiowana jest poprzez zjawiska społeczno-kulturowe z nią związane, cechy przyrodnicze oraz postać członka zbiorowości bukowińskiej – Bukowińczyka (nazwa ta pełni funkcję endoetnonimu). Mit Bukowiny funkcjonujący wśród członków zbiorowości bukowińskiej można interpretować jako mit fundacyjny, założycielski. Włodzimierz Szturc (2002: 28-32) pisze, że każda grupa dokonuje wyboru swojego najważniejszego momentu, który może być osadzony albo w epifanii, albo w historii. W badanym przypadku moment ten osadzony jest w rzeczywistości historycznej. Mityzacji ulega dawna historyczna Bukowina (z XIX i początku XX wieku).

Granice zbiorowości bukowińskiej są zakreślane przez odwoływanie się do kategorii podobieństwa (kategoria przynależności ma według opinii badanych zdecydowanie mniejsze znaczenie). Za podstawowe kryterium członkostwa uznawane

jest podobieństwo w sposobie interpretowania świata. Bukowińczyków ma charakteryzować wspólne (tj. takiego samego rodzaju) odczuwanie i ocenianie świata. Jest to kryterium formułowane samodzielnie w sposób podmiotowy; zdecydowanie mniejsze znaczenie przypisuje się istniejącym cechom strukturalnym (takim jak np. wiek, wykształcenie, zawód). Główne kryterium kategoryzowania świata społecznego (podział na Bukowińczyków i nie-Bukowińczyków) stanowią cechy osobowości człowieka i sposoby jego reagowania na sytuacje w życiu społecznym. Występujące w zbiorowości bukowińskiej poczucie „my” łączy jednostki nie tyle na zasadzie powiązań rodzinno-terytorialnych, ile raczej na podstawie postawy wobec wartości zaliczanych do tradycji bukowińskiej. Miano Bukowińczyka nadaje się jednostkom, które zinternalizowały tradycję bukowińską, a szczególnie takie jej komponenty, jak wartości moralne dotyczące życia społecznego oraz wynikające z nich zwyczaje życia towarzyskiego i folklor. Potwierdzenie znajduje tu „rdzeń” tradycji bukowińskiej. Głównymi wartościami, poprzez które rozumie się postać Bukowińczyka, są bowiem: tolerancyjność, umiejętność współżycia w zróżnicowanej wewnętrznie zbiorowości, wielojęzyczność, gościnność, solidarność, miłość do drugiego człowieka, życzliwość i świadczenie pomocy wzajemnej oraz muzykalność, rozśpiewanie i umiejętność zabawy.

Więź społeczna łącząca Bukowińczyków oparta jest na świadomości wspólnej, podzielanej postawy, względem tradycji bukowińskiej. Łączy ona jednostki w całość mającą charakter wyobrażonej moralnej wspólnoty. Jednocześnie zachowany jest jej regionalny charakter dzięki posługiwaniu się kategorią „bukowińskość”. „Bukowińskość” oznacza pewien rodzaj relacji społecznych zachodzących w życiu zbiorowym oraz pewne cechy osobowości. Bukowina jako kraina historyczna poddawana jest zabiegom idealizacji i funkcjonuje w zbiorowości jako mit wspólnotowy (przez co można ją zaliczyć do struktur idealno-normatywnych badanej zbiorowości).

O funkcjonowaniu zbiorowości bukowińskiej jako grupy o charakterze wspólnotowym świadczą również odnotowane w trakcie badań działania kolektywne. Ukierunkowane są one bowiem na takie aspekty życia zbiorowości, jak więź społeczna i tożsamość społeczna członków. W ramach krystalizujących się struktur społecznych można wyodrębnić trzy poziomy strukturalne, w obrębie których zaznacza się poczucie wspólnoty (co wyraża się w adresowaniu działań kolektywnych oraz w doborze ich formy). Najmniejszą całość odczuwanej wspólnoty regionalnej stanowią postmigracyjna zbiorowość Bukowińczyków w Polsce. Szerszą całością społeczną jest transgraniczna zbiorowość Polaków z Bukowiny. Najszersze rozumienie wspólnoty bukowińskiej związane jest z włączaniem do niej przedstawicieli niepolskich zbiorowości etnicznych zamieszkujących dawną Bukowinę. Ma ona charakter uniwersalistyczny i można ją określić jako bukowińska zbiorowość transnarodowa.

Kształtowanie się bukowińskiej wspólnoty regionalnej jest przykładem przemian życia społeczno-kulturowego mieszkańców Polski zachodniej. Jest to egzemplifikacja wieloletnich procesów „wrastania” osadników w nowe środowisko (oraz nabywania poczucia podmiotowości). Początkowe lata funkcjonowania na Ziemiach Zachodnich (wówczas zwano je Odzyskanymi) związane były z poczuciem tymczasowości i obcości – zarówno względem nowego otoczenia społecznego, jak i kulturowego. Są to również lata, kiedy bukowińskie dziedzictwo kulturowe traktowane było jako „zła tradycja”, ponieważ zaburzało procesy integracji z nowym środowiskiem lokalnym. Z perspektywy Bukowińczyków багаż ten przeszkadzał bowiem w codziennych kontaktach międzygrupowych w miejscu zamieszkania. Z punktu widzenia władz państwowych stanowił natomiast utrudnienie w realizacji założeń państwa socjalistycznego (tak jak każda tradycja o charakterze lokalnym lub regionalnym) i rozumiany był jako czynnik sprzyjający tak zwanemu rewizjonizmowi. Oddolne ruchy regionalistyczne w powojennej rzeczywistości polskiej były zasadniczo tłumione i dotyczyło to również mieszkańców Polski zachodniej. Przykładem na to może być regionalny ruch kaszubski:

[...] sytuacja Kaszubów w okresie tzw. Polski Ludowej była podobna do sytuacji wszystkich grup ludności, pragnących zachować swoją kulturę czy jakąkolwiek inną odrębność. Jedyne okresy odwilży pozwalały na bardziej swobodną działalność i realizację własnych zamierzeń i aspiracji. Tego typu odrębności, jak kaszubska, traktowane były jako zagrożenie dla panującego porządku i „jedności polityczno-moralnej narodu” (Olbracht-Prondzyński 2003: 289).

Bukowińczycy (tak jak inne zbiorowości regionalne) poddawani byli zatem odgórnym zabiegom zmierzającym do ukształtowania jednolitego w sensie kulturowym społeczeństwa polskiego. Kwestię zachowania własnej kultury przez migrantów z Bukowiny komplikowało ponadto jej rozproszenie terytorialne i funkcjonowanie na obcym terenie, w obrębie mniej lub bardziej heterogenicznych pod względem pochodzenia osadników zbiorowości lokalnych (jedynie w paru przypadkach osadnicy z Bukowiny stanowili zdecydowaną większość mieszkańców wsi – i tam ich odmienność kulturowa zachowała się najdłużej). W wyniku tej sytuacji bukowińskie dziedzictwo kulturowe przez lata było wycofywane z życia społecznego. Stopniowo zarzucano również transmisję międzypokoleniową. Czynniki warunkujących powrót do bukowińskiego dziedzictwa grupowego Bukowińczycy upatrują w przemianach makrostrukturalnych Polski (upodmiotowienie społeczeństwa, poprawa sytuacji ekonomicznej, otwarcie granic państwowych, pojawienie się kategorii czasu wolnego w życiu osób pochodzących z Bukowiny). Ale należy do nich dodać zachowaną (mimo niesprzyjających warunków) wśród przedstawicieli starszego pokolenia Bukowińczyków pamięć społeczną oraz ich przywiązanie emocjonalne

do tradycyjnych wartości bukowińskich. Bukowińska tradycja przez lata funkcjonowała w postaci normy, o której pamiętano, ale która albo nie była praktykowana (zamierała), albo miała swój wyraz w aktywności, ale w wąskich grupach rodzinno-sąsiedzkich.

Andrzej Sakson (1998: 36-39) zwraca uwagę na zmianę paradygmatu w badaniach Ziemi Zachodnich i Północnych. Dziś w nowych ujęciach bada się nie „społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych”, lecz „społeczeństwa postmigracyjne”. Innym nowym paradygmatem jest „nowa tożsamość lokalna i regionalna” (jaki pojawił się w miejsce „integracji Ziemi Zachodnich i Północnych”). Nową kategorią, jaka pojawiła się w badaniach, jest perspektywa „wielokulturowości” (w miejsce polonocentrycznego punktu widzenia, jaki dominował wcześniej). Nowe paradygmaty związane są z refleksją nad aspektami świadomościowymi mieszkańców Polski zachodniej. Wbrew stwierdzeniom z lat 60. mówiącym o zakończeniu procesów integracji na Ziemiach Zachodnich i o „nowym regionalizmie” (np. prace Z. Dulczewskiego) badacze współcześni zwracają uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie społeczno-kulturowe zachodniego pogranicza (dotyczące szczególnie aspektów tożsamościowych jego mieszkańców). Badacze ujmują często problematykę społeczno-kulturowych zjawisk występujących współcześnie w kontekście przerwania ciągłości życia społecznego i tradycji kulturowej, jakie dokonało się po II wojnie światowej. Jedną z tez głosi, że zarzucenie w wyniku migracji, osiedlenia i funkcjonowania w nowych układach lokalnych i ustrojowych dziedzictwa kulturowego i tradycji stanowi podstawowy czynnik emancypacji jednostek, jaka dokonała się w Polsce zachodniej. W związku z tym I. Machaj pisze:

[...] społeczeństwo zachodniego pogranicza kraju przedstawia się jako oparte na indywidualnie budowanej tożsamości społecznej, silnie orientowanej na adaptację do ekonomicznych i instytucjonalnych warunków życia, z mocnym nastawieniem na awans i osiągnięcie wyższych pozycji społecznych (Machaj 2005: 288-289).

Autorka zauważa, że podmiotami życia społecznego są tutaj nie wspólnoty moralno-kulturowe, lecz jednostki. Także inni badacze zwracają uwagę na indywidualizm cechujący członków społeczeństwa Polski zachodniej (Domański 1999; Kurczewska, Kempny, Bojar 1998; Sakson 1993), sprzyjający wysokiemu poziomowi przedsiębiorczości, wykształcenia i postawom proinnowacyjnym (por. Machaj 2005).

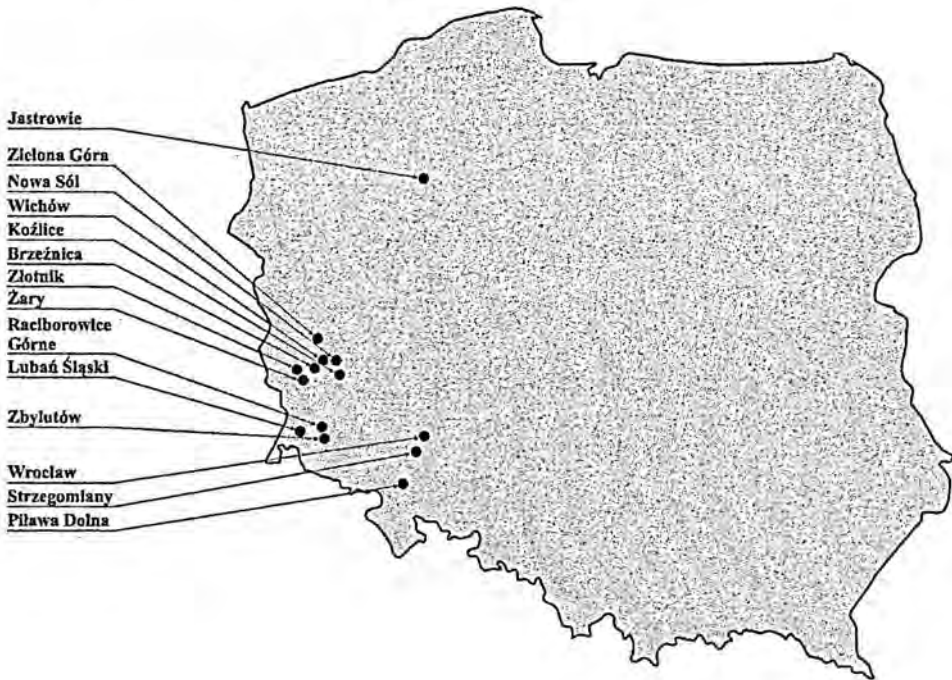
W świetle przedstawionego w niniejszej pracy materiału empirycznego potwierdzenie znajdują wnioski dotyczące indywidualizacji mieszkańców Polski zachodniej: wspólnota bukowińska rozumiana jest przez odwołanie się do kategorii podobieństwa (kryteria przynależności są konstruowane w sposób podmiotowy, nie opierając się na istniejących podziałach strukturalnych), z czego wynika potencjalna otwartość

tej zbiorowości. Okazuje się jednak, że tradycje macierzyste osadników na Ziemiach Zachodnich niekoniecznie zostały całkowicie zaniechane. Interesujący wydaje się również wniosek mówiący, że przywiązanie do tradycji nie musi nieść za sobą jedynie konserwowania porządku społecznego. Po pierwsze, powrót po latach do tradycji może stanowić podstawę do zmiany społecznej (krystalizacji nowych struktur społecznych w Polsce zachodniej). Po drugie, rozwijająca się wspólnota bukowińska może być przykładem próby przewyciężenia tego jednoznacznie zamykającego w obrębie zbiorowości wpływu tradycji grupowej. „Bukowińskość” uznawana jest za istotną kategorię tożsamościową, lecz nie wpływa ona na izolacjonizm zbiorowości. We współczesnych procesach rozwojowych wspólnoty bukowińskiej tradycja stanowi kapitał kulturowy zbiorowości, pełni funkcję wzmacniania identyfikacji grupowej, a jednocześnie przez podkreślanie tradycyjnych wartości dotyczących życia społecznego o charakterze uniwersalistycznym, takich jak tolerancja, poszanowanie drugiego człowieka oraz wartości ludyczne, otwiera się tę zbiorowość na „innych”. Podtrzymywanie mitu Bukowiny tolerancyjnej, wielonarodowej byłoby zatem rodzajem „twórczej kontynuacji” idei bukowińskich sprzed ponad stu lat.



Aneksy

Mapa 1. Rozmieszczenie organizacji bukowińskich w Polsce



Brzeźnica: Zespół Górali Czadeckich „Watra”; **Jastrowie:** Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy” i Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki”; **Koźlice:** Zespół Górali Czadeckich „Dawidenka”; **Lubań Śląski:** Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc”; **Nowa Sól:** Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”; **Piława Dolna:** Zespół Pieśni i Tańca „Pojana”; **Raciborowice Górne:** „Podgrodzianki”; **Strzegomiany:** Zespół Górali Czadeckich „Tajdany”; **Wichów:** Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki” i Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Źródleńko”; **Wrocław:** Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”; **Zbylutów:** Góralski Teatr Pieśni „Dunawiec”; **Zielona Góra:** Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”; **Złotnik:** Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Sołonica”; **Żagań:** „Jodełki”; **Żary:** Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”.

Mapa 2. Rozmieszczenie potomków górali czadeckich repatriowanych w latach 1946-1948 z Bukowiny, Jugosławii i Słowacji (za: M. Gotkiewicz, *Migracje górali czadeckich w XIX i XX wieku*, „Czasopismo Geograficzne” 1967, t. 38, s. 14)



Miejsca osiedlenia repatriantów z rumuńskiej Bukowiny: 1. Dzierżonów, 2. Piława Dolna, 3. Tuszyn, 4. Oleszna, 5. Wilczkowice, 6. Strzegomiany, 7. Gaworzycy, 8. Kłobuczyn, 9. Zbylutów, 10. Gryfów, 11. Witków, 12. Karczówka, 13. Miodnica, 14. Brzeznica, 15. Wichów, 16. Przylaski, 17. Drągowina, 18. Kotowice, 19. Nowogród Bobrzański, 20. Kożuchów, 21. Złotnik, 22. Polkowice, 23. Witków, 24. Przytok; z Jugosławii: 25. Bolesławiec, 26. Bolesławice, 27. Raciborowice, 28. Warta Bolesławicka, 29. Kliczków, 30. Osiecznica, 31. Ołobole, 32. Parowa, 33. Kruszyn, 34. Krzywa, 35. Okmiany; ze Słowacji: 36. Mirosławice, 37. Przewóz, 38. Jasień, 39. Brody, 40. Jasienica, 41. Zagrodno.

Uchwała z dnia 10 czerwca 2001 roku Ogólnopolskiego Sejmiku Krajowego PTTK „Polacy z Bukowiny – ich losy źródłem tożsamości narodowej” podjęta w Ratuszu w Żarach:

My, Polacy z Bukowiny żyjący u progu XXI wieku, w obecnych granicach Rzeczypospolitej Polskiej, zarówno wywodzący się lub mający przodków wywodzących się z pięknej ziemi bukowińskiej, jak i szukający swych korzeni w innych zakątkach naszej wspaniałej polskiej Ojczyzny, wyrażamy swoje wielkie uznanie i oddajemy należyty szacunek wszystkim tym naszym rodakom, którzy mimo dziejowych burz zachowali poczucie tożsamości narodowej, a kultywując

tradycje i obyczaje, zachowali wdzięczną pamięć swych gorzkich nieraz losów, a także miłość do ziemi, na której przyszło żyć ich przodkom lub im samym.

Myśli nasze biegną ku Bukowinie. Pięknej krainie w Karpatach Wschodnich, leżącej u styku wielu kultur, w miejscu, w którym ścierały się przez wieki wpływy polskie, rumuńskie, ormiańskie, ukraińskie, słowackie, żydowskie, cygańskie oraz węgierskie. Myśli nasze biegną ku Bukowinie, dziś leżącej w granicach Ukrainy, Rumunii i Moldawii.

Nasza Bukowina istnieje nie tylko na powierzchni ziemi i na mapach. Jest w naszych sercach i w naszej świadomości. My ją tworzymy. Gdzie my, tam jest Bukowina. Gdzie Bukowina, tam jesteśmy my.

Mając to na uwadze, my Bukowińczycy, mieszkający dziś w Polsce, na Ziemi Lubuskiej, na Dolnym Śląsku... i my, Polacy, którzyśmy zostali tam nad Czeremoszem, Prutem i Seretem, w Czerniowcach, Suczawie, Radowcach i Nowym Sołóncu, pragniemy:

1. Zachować wiarę Ojców w Boga Jedyneho – wierni Przykazaniom Bożym – oddawać cześć Matce Królowej Polski.
2. Odkrywać, dokumentować, opracowywać oraz upowszechniać dzieje i kulturę Polaków z Bukowiny.
3. W przekazanej nam materialnej i duchowej spuściznie bukowińskiej szukać dla siebie radości trwania, mimo różniących nas przynależności państwowych.
4. Ukazywać sobie nawzajem oraz innym narodom i grupom narodowościowym wszystko, co w naszej kulturze jest dobre i piękne. Szanując kulturę innych narodów.
5. Udowodniać, że mimo dzielących nas różnic nieobce są nam takie moralne wartości, jak miłość Ojczyzny, człowieczeństwo i szacunek dla dorobku tych, którzy byli przed nami. Niezależnie od tego, jaki naród czy grupę narodową reprezentowali.

Uczestnicy Sejmiku

Spis wykorzystanych dokumentów organizacji bukowińskich w Polsce

Dokumenty nr 1-19: pisma, protokoły i sprawozdania

1. Statut Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc”.
2. Statut Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”.
3. Pismo Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc” Oddział Nowa Sól do Dyrektora Muzeum Miejskiego w Nowej Soli z dnia 29.02.1996 w sprawie wydania sztandaru Cechu Rzemieślników z Kocmania.
4. Uchwała nr 8/2000 Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” podjęta na Walnym Zgromadzeniu z dnia 22.01.2000.
5. Protokół z posiedzenia Zarządu Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” z dnia 07.03.2000.
6. Sprawozdanie z działalności Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze za okres od 22.01.2000 do 31.12.2000.
7. Sprawozdanie finansowe Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze za okres 01.01.2001 do 31.10.2001.
8. Protokół z posiedzenia Komisji Rewizyjnej Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze z dnia 23.11.2001.
9. Sprawozdanie Zarządu Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze za rok 2002.
10. Sprawozdanie z działalności wrocławskiego oddziału Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w 2002 roku.

11. Pismo Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” do „Wspólnoty Polskiej” z dnia 15.09.2003 (z prośbą o wsparcie finansowe lub częściowe pokrycie kosztów związanych z przyjazdem młodzieży z Gimnazjum nr 3 w Czerniowcach).
12. Pismo Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” Oddział Nowa Sól do siostry J. Ostrowskiej ze Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Konającego w Czerniowcach z dnia 02.12.2003.
13. Sprawozdania finansowe z działalności Oddziału w Nowej Soli za okres 01.01.2000-31.12.2003.
14. Pismo – podziękowania za kolonie wystosowane do Wspólnoty Bukowińskiej przez dyrektora Domu Polskiego w Bałti – Moldova.
15. Sprawozdanie z działalności Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze za okres 2000-2004.
16. Sprawozdanie z działalności Fundacji Bukowińskiej „Bratnia Pomoc” za lata 1993-2005.
17. Pismo Prezesa Zarządu Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” do Prezesa LUBPRESS Zielona Góra z dnia 03.02.2005.
18. Sprawozdanie finansowe Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w Zielonej Górze za rok 2005.
19. Kronika Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska”.

Dokumenty nr 20-36: wydawnictwa organizacji bukowińskich i inne dokumenty opublikowane:

20. Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy” Jastrowie, 1986-1996 – folder zespołu, Kowalski Z., Kalka K. (red.), wyd. Piłski Dom Kultury.
21. Zespół Folklorystyczny „Podgrodzianki” 10-lecie istnienia – Folder zespołu, wyd. GOK Warta Bolesławiecka 1996.
22. Czterdzieści lat Zespołu Pieśni i Tańca „Pojana” 1958-1998 Piława Dolna – folder zespołu, red. Orczyk L., wyd. Urząd Gminy w Dzierżoniowie.
23. Zespół Górali Czadeckich „Wańra” z Brzeżnicy 1969-1999 – folder zespołu, wyd. Urząd Gminy Brzeźnica.
24. *Tajdany. Zbiór piosenek w opracowaniu L. Orczyka*, wyd. Zespół Pieśni i Tańca Górali Czadeckich „Pojana”, Piława Dolna 2000.
25. Bujak J., *Z dziejów kościoła katolickiego na Bukowinie*, wyd. nakładem autora, Luban 2000.
26. Uchwała Ogólnopolskiego Sejmiku Krajoznawczego PTTK „Polacy z Bukowiny – ich losy źródłem tożsamości narodowej” podjęta 10 czerwca 2001 roku w Ratuszu w Żarach.
27. Skibiński W., *Rola Stowarzyszenia „Wspólnota Bukowińska” w kształtowaniu tożsamości narodowej*, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, wyd. PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary 2002.
28. Muzeum Regionalne w Lubaniu. Pamiątki Polaków z Bukowiny, Luban, 13 wrzesień – 31 październik 2002 r. – katalog wystawy.
29. Bujak J., *Stróżeniec. Pierwsi trzech proboszczowie* – tekst z okazji dziesiątej rocznicy zawiązania Fundacji Bukowińska Bratnia Pomoc.
30. *Śpiewajcie i grajcie Mu – Małemu, Małemu... na spotkanie opłatkowo-noworoczne w dniu 11 stycznia 2003 r. w Restauracji Słoneczna w Lubaniu*.
31. Chór Echo Bukowiny na występach w Niemczech z programem pt. „Krajobrazy malowane muzyką”.

32. VII Pielgrzymka Fundacji Bukowińskiej Brania Pomoc w Lubaniu na Bukowinę w dniach 23-30 lipca 2004 na odpust do Świętej Anny w Storożyńcu.
33. Guła J., Bukowińczycy – skąd nasz ród? – artykuł do „Gazety Siekierczyńskiej” po występie Chóru „Echo Bukowiny” w dniu 19 listopada 2004.
34. Parecka J. (oprac.), „Watra” śpiewa. „Watra” gra..., cz. 1: *Kolędy i pastoralki*, wyd. Regionalne Centrum Animacji Kultury w Zielonej Górze, Zielona Góra 2005.
35. „Bukowińczyk” – dodatek do Powiatowego Miesięcznika Lokalnego „Przegląd Lubański” redagowany przez Fundację Bukowińską „Bratnia Pomoc”.
36. „Głos Wspólnoty Bukowińskiej” – dodatek do „Kroniki Zielonej Góry” i „Kroniki Ziemi Lubuskiej” redagowany przez Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”.
Dokumenty nr 37-45: prace o charakterze wspomnieniowym
37. Danilewicz A. (1994), *Ormianie z prawego brzegu Czeremoszu. W okresie międzywojennym i nieco wcześniej*, Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne, Kraków.
38. Danilewicz A. (1999), *Z daleka widać lepiej*, Pełczyński G. (red. i wstęp), Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne, Kraków.
39. Danilewicz A. (2004), *Z rumuńskiej Bukowiny na Dolny Śląsk: krótka opowieść z długiego życia*, Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne, Kraków.
40. Husar B., *Wspomnienia*, nieopublikowany maszynopis.
41. Parecka J. (1999), *Jak rozniecałam góralską watrę na nizinach*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego.
42. Parecka J. (2010), *Dziedzictwo kulturowe Górali bukowińskich. Brzeźnica koło Żagania i okolice*, Dekograf, Żagań.
43. Seul Z. (2010), *Gwarli na Bukowinie. Baśnie, legendy i historie prawdziwe*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wielkopolskim, Gorzów Wielkopolski.
44. Skibiński W. (1998), *Losy Polaków z Bukowiny*, wyd. nakładem autora, Zielona Góra.
45. Skowroński E. (2002), *Ocalić od zapomnienia*, wyd. nakładem autora, Szprotawa.

BIBLIOGRAFIA



- Ambroziak E., Klepuszewski T., Nogalski P., Pirko M. (2003), *Rumuny* (praca napisana na VII edycję konkursu Historia Bliska Ośrodka KARTA i Fundacji im. Stefana Batorego *Ludzie w ruchu – migracja, awans, degradacja społeczna 1914-89*, pod kier. J. Winkowskiego), Czarnowice.
- Babbie E. (2003), *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Babiński G. (1998), *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Bartkowski J. (2003), *Tradycja i polityka. Wpływy tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Biedrzycki E. (1973), *Historia Polaków na Bukowinie*, „Zeszyty Naukowe UJ”, Prace Historyczne, z. 38, Kraków.
- Bliżej siebie. *Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy. Materiały z sympozjum, Mai aproape unii de alții. Polonezii și români raportați la patrimoniul istoric și cultural al Europei. Materialele simpozionului* (2007), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Bliżej siebie. *Relacje polsko-rumuńskie. Mai aproape unii de alții. Relații polono-române* (2003), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Bliżej siebie. *Rumuni i Polacy w Europie. Historia i dzień dzisiejszy. Materiały z sympozjum, Mai aproape unii de alții. Români și polonezi în Europa. Istorie și prezent. Materialele simpozionului* (2006), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Bliżej siebie. *W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum, Mai aproape unii de alții. In lumea relațiilor polono-române. Materialele simpozionului* (2005), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Boksański Z. (1999), *Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna*, [w:] Kurczewska J. (red.), *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Boksański Z. (2002), *Tożsamość*, [w:] *Encyklopedia socjologiczna*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Boksański Z. (2006), *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Borkowicz J. (1998), *Wygnańcy i wypędzeni*, [w:] Borodziej W., Hajnicz A. (red.), *Kompleks wypędzenia*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Brencz A. (1997), *Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu*, [w:] Mazur Z. (red.), *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Instytut Zachodni, Poznań.

- Buchowski M., Burszta J.W. (1992), *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Buczak-Reibeholz A. (1996), *Rola kultury muzycznej i języka w utrzymaniu tożsamości narodowej górali czadeckich*, praca doktorska napisana pod kier. B. Linette, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, maszynopis.
- Buczek C. (1965), *Z badań nad procesami adaptacji i integracji społecznej na wsi dolnośląskiej*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, nr 1a.
- Buganik E. (2006), *Gwara i folklor górali czadeckich*, praca magisterska napisana pod kier. J. Brzezińskiego, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filologii Polskiej, maszynopis.
- Bujak J. (2005), *Święta Anna. Kościół i parafia Storożyniec – Stróżeń (1864-2005). Przypomnienie ludzi, rzeczy i zdarzeń w 100-lecie konsekracji neogotyckiego kościoła parafialnego i w 140-lecie erygowania parafii*, nakładem A. i J. Bujaków, Kraków.
- Bujak J. (2008), *Migracje bukowińskich Polaków w latach 1939-1950*, [w:] *We wspólnocie narodów i kultur. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum, Comunitatea popoarelor și culturilor. În lumea relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Burszta J. (1970), *Ziemia Lubuska – spojrzenie etnograficzne*, „Zeszyty Lubuskie”, Lubuskie Towarzystwo Kulturalne, z. 10.
- Burszta J. (1972), *Współczesny folklor widowiskowy*, „Lud”, t. 65.
- Burszta J. (1974), *Kultura ludowa – kultura narodowa: szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Burszta W.J. (1986), *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Burszta W.J. (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Burszta W.J. (2004), *Różnorodność i tożsamość: antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Căruntu M. (2000), *Bucovina și drama refugiaților polonezi în toamna anului 1939*, [w:] *Druga wojna światowa na tle stosunków polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum. Al doilea război mondial pe fondul relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii „Dom Polski”, Suceava.
- Chlebowski B., Sulimierski F., Walewski W. (red.) (1986), *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.
- Constantin I. (2000), *Czerniowce, wrzesień 1939 r. – symboliczny moment przyjaźni rumuńsko-polskiej*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.
- Czyżewski K. (1999), *Bukowina po stronie dialogu*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Dach K. (1999), *Polsko-rumuńskie stosunki polityczne w XIX wieku*, Oficyna Wydawnicza Gryf, Warszawa.

- Dach K. (2002), *Udział Polaków bukowskińskich w walkach o niepodległość Polski w I i II wojnie światowej*, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Domański H. (1999), *Wybrane problemy adaptacji „ducha kapitalizmu”*, [w:] Gołdyka L. (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Drljača D. (1992), *Tułaczka bośniackich Bukowińców w ostatnim pięćdziesięcioleciu*, [w:] Feleszko K., Molas J. (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa.
- Druaga wojna światowa na tle stosunków polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum, Al doilea război mondial pe fondul relațiilor polono-române. Materialele simpozionului* (2000), Związek Polaków w Rumunii „Dom Polski”, Suceava.
- Dubicki T. (2000), *Próby odnowienia życia polonijnego na rumuńskiej Bukowinie w latach 1945-1950. Organizacja repatriacji*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.
- Dubicki T. (2002a), *Konspiracja polska w Rumunii*, Oficyna Wydawnicza Adiutor, Warszawa.
- Dubicki T. (2002b), *Konspiracja polska na Bukowinie w latach 1939-1941*, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Dulczewski Z. (1962), *Regionalizm lubuski*, „Nadodrze”, nr 5.
- Dulczewski Z. (1967), *Tworzenie się nowych społeczności regionalnych na Ziemiach Zachodnich*, [w:] Markiewicz W., Rybicki P. (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Dulczewski Z. (red.) (1961), *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Dulczewski Z. (red.) (1971), *Spoleczeństwo Ziem Zachodnich. Studium porównawcze wyników badań socjologicznych w województwie zielonogórskim 1958-1960 i 1968-1970*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Feleszko K. (1992), *Integracja językowa Polaków bukowskińskich*, [w:] Feleszko K., Molas J. (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa.
- Feleszko K. (1993), „Rumuni” czy „Słowacy”? Czyli droga górali bukowskińskich nad Gwdę, „Rocznik Nadnotecki”, nr 24.
- Feleszko K. (1995), *Die Sprachidentität, oder: wer hat einige Bergdörfer der Bukowina besiedelt?*, [w:] Feleszko K., Molas J., Strutyński W. (red.), *Bukowina. Blaski i cienie*, „Europy w Miniaturze”, Energeia, Warszawa.
- Feleszko K. (1999a), *O legendzie bukowskińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych)*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Feleszko K. (1999b), *Śladem homo bucovinensis*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.

- Feleszko K. (2002), *Bukowina – moja miłość: język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*, t. 1, prace zebrane, Żor A. (red.), Instytut Sławistyki PAN, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa.
- Feleszko K., Molas J. (red.) (1992), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa.
- Feleszko K., Molas J., Strutyński W. (red.) (1995), *Bukowina. Blaski i cienie*, „Europy w Miniaturze”, Energeia, Warszawa.
- Feleszko K. (red.) (1999), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Feleszko K. (red.) (2000), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.
- Fiske J. (1999), *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław.
- Gawiński M. (2002), *Stary człowiek na przelomie wieków*, [w:] Trojanowiczowa Z., Trybuś K. (red.), *Na początku wieku. Rozważania o tradycji*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Giddens A. (2001), *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, Nomos, Kraków.
- Giza-Poleszczuk A., Marody M. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Gołdyka L. (1997), *Uwagi socjologa*, „Studia Zielonogórskie”, t. 3.
- Gořlach K., Seręga Z. (1989), *Socjologiczna koncepcja podmiotowości – zarys problemów badawczych*, [w:] Buczkowski P., Cichocki R. (red.), *Podmiotowość: możliwość – rzeczywistość – konieczność*, Nakom, Poznań.
- Gořzelak G., Jałowicki B. (red.) (1998), *Koniunktura gospodarcza i mobilizacja społeczna w gminach*, Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego, Warszawa.
- Gořzelana J. (2003), *Górale czadeccy czy czaczańscy?*, „Poradnik Językowy”, nr 4.
- Gořzelana J. (2006), *Językowy obraz kobiety w piosenkach ludowych polskich Bukowińczyków*, [w:] *Blżej siebie. Rumuni i Polacy w Europie. Historia i dzień dzisiejszy. Materiały z sympozjum, Mai aproape unii de alții. Români și polonezi în Europa. Istorie și prezent. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Gořzelana J., Seul S. (2005), *Kilka uwag o antroponimach górali czadeckich z gminy Brzeźnica (woj. lubuskie)*, [w:] Gotkiewicz M. (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny)*. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej Kraków–Nowy Targ–Bukowina Tatrzańska 21-24 października 2004, Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Krakowskiej, Nowy Targ–Kraków.
- Gotkiewicz M. (1938), *Gniazda polskie na Bukowinie*, „Orli Lot”, R. 19, nr 5.
- Gotkiewicz M. (1939), *Polskie osadnictwo Czadeckiego i Orawy*, „Gazeta Podhala”, nr 29.
- Gotkiewicz M. (1956), *Na tułaczach szlakach górali*, „Wierchy”, R. 25.
- Gotkiewicz M. (1962), *O czadeckich repatriantach z Bukowiny*, „Etnografia Polska”, t. 6.
- Gotkiewicz M. (1967), *Migracje górali czadeckich w XIX i XX wieku*, „Czasopismo Geograficzne”, nr 3.

- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (1996), *The Invention of Tradition*, University Press, Cambridge [wyd. polskie: *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008].
- Iacobescu M. (1999), *Kraina buków*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Inczyk K. (1971), *Adaptacja osadników z Bukowiny na Ziemiach Zachodnich*, „Rocznik Lubuski”, t. 7, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Jakimowska S. (2002), *10 lat Polonusa*, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Jakimowska S., Wieruszewska E. (2005), *15-lecie Związku Polaków w Rumunii. Uniunea Polonezilor din România la 15 ani*, „Polonus”. Pismo Związku Polaków w Rumunii „Dom Polski”, Suczawa, nr 9.
- Jarymowicz M. (red.) (1994), *Poza egocentryczną perspektywę widzenia siebie i świata*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa.
- Jasiewicz Z. (1977), *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań.
- Jasiewicz Z. (1987), *Tradycja*, [w:] Staszczak Z. (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań.
- Jasiewicz Z. (1999), *Wielokulturowość na tzw. Ziemiach Odzyskanych po II wojnie światowej. Rzeczywistość i reakcja nauki*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 14-15.
- Jasińska A., Siemieniecka R. (1973), *Wzór osobowości a przemiany społeczne w Polsce*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Kałucka P. (2004), *Górale czadeccy w Brzeźnicy*, praca magisterska napisana pod kier. E. Hajduka, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Nauk Pedagogicznych i Społecznych, maszynopis.
- Kaufmann J.C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Keller M. (2001), *Polacy i Rumuni w latach międzywojennych*, [w:] *Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków. Materiały z sympozjum, Relatii polono-române de-a lungul timpului. Materialele simpozionului* (2001), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Kersten K. (1974), *Repatriacja ludności polskiej po II wojnie światowej (studium historyczne)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Kłosek E. (1990), *Górale czadeccy – jedna z grup osadniczych Dolnego Śląska*, [w:] Janczak J. (red.), *Śląski labirynt krajoznawczy*, Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze, Wrocław.
- Kłosek E. (1992), *Polskie wsie na Południowej Bukowinie*, [w:] Feleszko K., Molas J. (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa.
- Kłosek E. (2000), *Isolacja i transkulturowanie w polskich wsiach Południowej Bukowiny*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.

- Kłosek E. (2003), „Pograniczne” cechy kultury Polaków z Bukowiny Rumuńskiej, „Literatura Ludowa”, nr 6.
- Kłosek E. (2005), *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kłoskowska A. (1980), *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kłoskowska A. (1991), *Kultura*, [w:] Kłoskowska A. (red.), *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, „Wiedza o kulturze”, Wrocław.
- Kmita J. (1983), *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] Kostyrko T. (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Centralny Ośrodek Upowszechniania Kultury, Warszawa.
- Kołodziejska B. (1996), *Przemiany kultury ludowej w Zielonogórskim*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Konecki K. (2000), *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków. Materiały z sympozjum, Relacji polono-române de-a lungul timpului. Materialele simpozionului* (2001), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Kosiński L. (1967), *Przeobrażenia demograficzne na Ziemiach Zachodnich*, [w:] Rybicki P., Markiewicz W. (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Kowalski Z. (2002), „Bukowińskie Spotkania”, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Krasowska H. (2002), *Bukowina. Mała ojczyzna – Pietrowce Dolne, Rachocki i S-ka, Pruszków*.
- Krasowska H. (2006a), *Bukowina. Żywa historia Kościoła. Жива історія Косцелу*, Towarzystwo Słowaków w Polsce, Kraków.
- Krasowska H. (2006b), *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej. Studium socjologiczne*, Instytut Sławiastyki PAN, Warszawa.
- Kraszewski P., Rutowska M. (1998), *Funkcjonowanie poniemieckiego zabytku w świadomości mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych (na przykładzie wsi Broniszów w woj. zielonogórskim)*, „Zeszyty Instytutu Zachodniego” nr 7, Instytut Zachodni, Poznań.
- Kruhłaszow A. (1999), *Narodowo-kulturalne tradycje Północnej Bukowiny*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Kruk M. (2001), *Górale czadeccy w gminie Brzeźnica*, praca dyplomowa napisana pod kier. C. Osękowskiego, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, maszynopis.
- Kubiak H., Slany K. (1999), *Migracje*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kula M. (2002), *Nośniki pamięci historycznej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.

- Kurcz Z. (1998), *Badać procesy i problemy społeczne, a nie Ziemię Zachodnią i Północną jako szczególne terytorium*, „Przegląd Zachodni”, nr 3.
- Kurcz Z. (2005), *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kurczewska J., Kempny M., Bojar H. (1998), *Spoleczności lokalne jako wspólnoty tradycji – w poszukiwaniu korzeni demokracji*, [w:] Sułek A., Szczepański M.S. (red.), *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej: X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Kurianowicz J. (2000), *Górale czadeccy na Środkowym Nadodrzu w latach 1945-2000*, praca magisterska napisana pod kier. M. Ekerta, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, Wydział Humanistyczny, Instytut Historii, maszynopis.
- Kwaśniewski K. (1981), *Nowe perspektywy badań socjologicznych Ziemi Zachodnich*, „Studia Socjologiczne”, nr 1.
- Kwilecki A. (1962), *Osadnictwo pionierskie*, „Nadodrże”, nr 8.
- Kwilecki A. (1992), *Region i badania regionalne w perspektywie socjologii*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 2.
- Lew I. (2002), *Bukowina – dziedzictwo kulturowe*, [w:] Osękowski C. (red.), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej*, *Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Lewandowski E. (2004), *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Linek B. (2000), *Mit Ziemi Odzyskanych w powojennej Polsce na przykładzie Górnego Śląska (wybrane aspekty)*, [w:] Linek B., Struve K. (red.), *Nacjonalizm a tożsamość narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, Instytut Śląski, Herder-Institut, Opole–Marburg.
- Lukowski W. (2002), *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Mach Z. (1998), *Niechciane miasta*, Universitas, Kraków.
- Machaj I. (1989/1990), *Podmiotowość społeczna. Orientacje badawcze*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” Sectio I Philosophia – Sociologia, vol. 14/15.
- Machaj I. (1994), *Strukturalne uwarunkowania podmiotowego rozwoju zbiorowości lokalnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Machaj I. (2001), *Kategorie odmienności i przynależności w pojmowaniu siebie i w definiowaniu innych na obszarach pogranicza*, [w:] Leszkowicz-Baczyński J. (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Machaj I. (2003), *Wschodnie a zachodnie pogranicze Polski. Społeczne konteksty tożsamości mieszkańców*, [w:] Zielińska M. (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, t. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Machaj I. (2005), *Spoleczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

- Maffesoli M. (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach nowoczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Makarowicz R.G. (2004), *Stowarzyszenie na rzecz Promocji i Powołania Województwa Lubuskiego*, [w:] Toczewski A. (red.), *Ziemia Lubuska. Studia nad tożsamością regionu*, Muzeum Ziemi Lubuskiej, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Ziemi Lubuskiej w Zielonej Górze, Zielona Góra.
- Małyżko P. (2008), *Górale czadecy z Brzeźnicy – ciągłość i zmiana tradycji pokoleń dziadków i wnuków*, praca licencjacka napisana pod kier. B. Idzikowskiego, Łużycka Wyższa Szkoła Humanistyczna w Żarach im. Jana Benedykta Solfy z siedzibą w Żarach, maszynopis.
- Markiewicz W., Rybicki P. (red.) (1967), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Marody M. (2000), *Postawa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Marx J.H. (1980), *The Ideological Construction of Post-Modernity Identity Models in Contemporary Cultural Movements*, [w:] Robertson R., Holzer B. (red.), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, B. Blackwell, Oxford.
- Matyja M. (2009), *Spoleczno-kulturowe studium nad losami Górali Czadecy*, praca magisterska napisana pod kier. E. Kurnatowicz, Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu, maszynopis.
- Mazur Z. (1997), *Wprowadzenie*, [w:] Mazur Z. (red.) *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Mazur Z. (2000), *Obchody świąt i rocznic historycznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych (1945-1948)*, [w:] Mazur Z. (red.), *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Mazur Z. (red.) (1997), *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Mazur Z. (red.) (2000), *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Merton R. (2002), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Meysner-Rostworowska M. (1963), *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Rumunii na Dolnym Śląsku*, „Roczniki Etnografii Śląskiej. Zeszyty Etnograficzne”, t. 2.
- Meysner-Rostworowska M. (1972), *Współczesne pasterstwo na Dolnym Śląsku u reemigrantów z Bukowiny*, „Roczniki Etnografii Śląskiej. Zeszyty Etnograficzne”, t. 4.
- Mikołajewska B. (1999), *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*, The Lintons' Video Press, New Haven.
- Moszyński K. (1967), *Kultura ludowa Słowian*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Motak D. (2002), *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Niedźwiedzki D. (2000), *Odzyskiwanie miasta. Władza i tożsamość społeczna*, Universitas, Kraków.
- Niżnik J. (1978), *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3-4.

- Nowak K. (2000), „O dusze” górali bukowskińskich. *Polsko-czechosłowacki konflikt na Bukowinie po I wojnie światowej*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.
- Nowak K. (2001), *Bukowina w opiniach polskich służb dyplomatycznych, konsularnych i wojskowych w Rumunii (1918-1939)*, [w:] *Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków. Materiały z sympozjum, Relatii polono-române de-a lungul timpulu. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Nowak S. (1973), *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, [w:] Nowak S. (red.), *Teorie postaw*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Nowak S. (red.) (1965), *Metody badań socjologicznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Nowakowski S. (1960), *Więź społeczna na Ziemiach Zachodnich*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Nowakowski S. (1967), *Procesy adaptacji i integracji w środowisku wiejskim i miejskim Ziemi Zachodnich*, [w:] Markiewicz W., Rybicki P. (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Nowicka E. (1996), *Wprowadzenie. Poznawanie swojskości i obcości*, [w:] Nowicka E., Nawrocki J. (red.), *Inny – obcy – wróg: swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Olbracht-Prondzyński C. (2003), *Kształtowanie się regionalnej tożsamości etnicznej: kaszubskie doświadczenia*, [w:] Kojder A., Sowa K.Z. (red.), *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego. Pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Rzeszów-Tyczyn, 20-23 września 2000 r.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Osękowski C. (1996), *Integracja i dezintegracja społeczna w Polsce Zachodniej i Północnej w latach 1945-1956*, [w:] Frączzak E., Strzelecki Z. (red.), *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych. Próba bilansu*, Polskie Towarzystwo Demograficzne, Warszawa.
- Osękowski C. (2000), *Referendum 30 czerwca 1946 roku w Polsce*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Osękowski C. (red.) (2002), *Polacy z Bukowiny. Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary, 8-10 czerwca 2001 roku*, PTTK Oddział Powiatu Żarskiego, Żary.
- Ossowski S. (1967), *Dzieła*, t. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Palacz T. (1998), *Międzyrzecz i okolice – spojrzenie etnograficzne*, [w:] Łuczak T., Matyjaszyk D. (red.), *Międzyrzecz i okolice*, Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne Arsenal, Międzyrzecz.
- Parecka J. (1992), *Cechy gwary Górali bukowskińskich w gminie Brzeźnica (województwo zielonogórskie) jako ilustracja ich szlaków migracyjnych*, [w:] Feleszko K., Molas J. (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa.
- Petraru M. (2004), *Polacy na Bukowinie w latach 1775-1918. Z dziejów osadnictwa polskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Pękala M. (2003), *Charakterystyka kultury górali czadeckich (zachowanie tożsamości etnicznej społeczności repatriantów z Bukowiny)*, praca magisterska napisana pod kier. F. Rosińskiego, Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, maszynopis.
- Piesowicz K. (1988), *Wielkie ruchy migracyjne w latach 1945-1950*, cz. 1, „Studia Demograficzne” nr 4 (94).
- Pirko M. (2004), *Rodzina dziadka Macieja*, praca napisana pod kier. J. Winkowskiego na konkurs IPN, maszynopis, Czarnowice.
- Pokrzyńska M. (2000a), *Ojczyzna regionalna górali czadeckich z Bukowiny. Na podstawie działalności zespołu folklorystycznego*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.
- Pokrzyńska M. (2000b), *Rola zespołu folklorystycznego w kształtowaniu tożsamości regionalnej*, [w:] Kołodziejska B. (red.), *Z badań nad kulturą ludową województwa lubuskiego*, „Rocznik Lubuski”, t. 26, cz. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Pokrzyńska M. (2000c), *Wędrowki górali czadeckich z Bukowiny. Od emigracji do „repatriacji” (okiem socjologa)*, [w:] Nowak K. (red.), *Czadecka ojcowizna*, Ośrodek Studiów Polonijnych i Społecznych PZKS w Lublinie, Lublin.
- Pokrzyńska M. (2001), *Bukowina w perspektywie transgraniczności*, [w:] Leszkowicz-Baczyński J. (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje i wyzwania*, t. 2, wyd. Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Pokrzyńska M. (2003a), *Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska”. Uwagi na marginesie badań nad podmiotowym rozwojem grupy regionalnej*, [w:] Kwiatkowski M. (red.), *Wartości i interesy a społeczeństwo obywatelskie*, „Rocznik Lubuski”, t. 29, cz. 1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
- Pokrzyńska M. (2003b), *Transgraniczne orientacje polskich migrantów z Bukowiny w procesie kształtowania się bukowińskiej wspólnoty regionalnej*, [w:] „Bliżej Siebie”. *Relacje polsko-rumuńskie. Materiały z sympozjum „Mai aproape unii de alții”. Relații polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Pokrzyńska M. (2004), *Wrastanie. Socjokulturowe aspekty migracji górali czadeckich z Bukowiny na Ziemię Zachodnie Polski po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Relacje polsko-rumuńskie. Materiały z sympozjum „Relații polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Pokrzyńska M. (2005), *Instrumentalna praktyka muzyczna w środowisku muzycznym w Polsce Zachodniej (okolice Brzeżnicy)*, [w:] *Bliżej siebie. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum „Mai aproape unii de alții. In lumina relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Pokrzyńska M. (2009), *Tradycja bukowińska w życiu zbiorowym Bukowińczyków w Polsce*, [w:] Adamowski J., Styk J. (red.), *Tradycja w tekstach kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Polacy i Rumuni na drodze do wzajemnego poznania. Materiały z sympozjum „Polonezi și Români pe drumul cunoașterii reciproce. Materialele simpozionului (2002)*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.

- Polska i Rumunia – od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa. Materiały z sympozjum, Polonia și România – de la vecinătatea istorică la parteneriatul european. Materialele simpozionului* (2009) Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Prokop T. (1970), *Wspomnienia młodego nauczyciela*, [w:] Dulczewski Z., Kwilecki A. (red.), *Pamiętniki osadników Ziemi Odzyskanych*, wyd. 2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Przybyłowska I. (1978), *Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 30.
- Relacje polsko-rumuńskie. Materiały z sympozjum, Relații polono-române. Materialele simpozionului* (2004), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Relacje polsko-rumuńskie w historii i kulturze. Materiały z sympozjum, Relații polono-române în istorie și cultura. Materialele simpozionului* (2010), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Ritzer G. (2004), *Klasyczna teoria socjologiczna*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Robotycki C. (1980), *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim: studium etnologiczne wsi Jurków na Spiszu*, Polska Akademia Nauk. Komisja Etnograficzna, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Robotycki C. (1992), *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, *Prace Naukowe UJ*, „Prace Etnograficzne”, z. 29.
- Romanow Z. (2002), *Kreowanie „polityki pamięci” na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-2000*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Rostworowska M. (1975), *Emigranci z Bukowiny rumuńskiej na Dolnym Śląsku (analiza procesów adaptacji i integracji w latach 1946-1973)*, praca doktorska napisana pod kier. J. Burszty, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, maszynopis.
- Rutowska M., Tomczak M. (2003), *Ziemia Lubuska jako region kulturowy*, *Zeszyty Instytutu Zachodniego*, nr 33, Poznań.
- Rykiel Z. (1993), *Typologia ruchów regionalnych w Polsce*, [w:] Handtke K. (red.), *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa.
- Sakson A. (1993), *Przemiany więzi lokalnej i regionalnej mieszkańców wsi lubuskiej*, [w:] Leński J. (red.), *Spółeczności Ziemi Lubuskiej. Studia i materiały z badań socjologicznych*, Wydawnictwo Instytut Śląski, Opole.
- Sakson A. (1996a), *Przemiany procesów społecznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, [w:] Frątczak E., Strzelecki Z. (red.), *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych: 1945-1995: próba bilansu*, Polskie Towarzystwo Demograficzne, Warszawa.
- Sakson A. (1996b), *Procesy integracji i dezintegracji społecznej*, [w:] Sakson A. (red.), *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Sakson A. (1998), *Nowe paradygmaty w badaniach Ziemi Zachodnich i Północnych*, „Przegląd Zachodni”, nr 3 (288).
- Seul B.A. (1986), *Język piosenek ludowych górali czadeckich*, praca magisterska napisana pod kier. J. Brzezińskiego, Zakład Języka Polskiego Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, maszynopis.

- Seul S. (2005), *Religijność i wiara górali czadeckich zamieszkałych w Polsce na terenie gminy Brzeźnica*, [w:] *Blżej siebie. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum, Mai aproape unii de alții. In lumea relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Sienkiewicz W., Hryciuk G. (red.) (2008), *Wysiedlenia, wypędzenia i uciezki 1939-1959. Atlas ziem Polski*, Demart, Warszawa.
- Sowa K.Z. (1988), *Wstęp do socjologicznej teorii zrzeszeń*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Starosta P. (1995), *Poza metropolii: wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Stomma L. (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Strauchold G. (2003), *Myśl zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945-1957*, Adam Marszałek, Toruń.
- Strutyński W. (2001), *Polska społeczność na Bukowinie północnej. Historia i stan dzisiejszy*, [w:] *Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków. Materiały z sympozjum, Relații polono-române de-a lungul timpului. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Strutyński W., Jaceniuk F., Masan O. (1999), *Polscy Bukowińczycy*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Styk J. (2005), *Marginalizacja kulturowa mieszkańców wsi*, [w:] Dyczewski L. (red.), *Kultura grup mniejszościowych i marginalnych*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Sulima R. (2001), *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Szacki J. (1971), *Tradycja: przegląd problematyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2002), *Historia myśli socjologicznej*, wyd. nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2004), *Tradycja*, [w:] Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Szczepański M.S. (1999), *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, [w:] Gołdyka L. (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, WSP im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, Instytut Socjologii, Zielona Góra.
- Sztompka P. (1989), *Pojęcie struktury społecznej: próba uogólnienia*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szturc W. (2002), *Tradycja i entelechia dzisiaj. O potrzebie mityzowania przeszłości narodów wybranych*, [w:] Trojanowiczowa Z., Trybuś K. (red.), *Na początku wieku. Rozważania o tradycji*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Szul R. (1991), *Przestrzeń, gospodarka, państwo*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Gospodarki Przestrzennej, *Rozwój regionalny – Rozwój Lokalny – Samorząd Terytorialny*, z. 26, Warszawa.

- Szyfer A. (1996), *Tożsamość etniczna i regionalna a procesy integracji*, [w:] Frątczak E., Strzelecki Z. (red.), *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych*, Polskie Towarzystwo Demograficzne, Warszawa.
- Szyfer A. (1998), *Ziemie Zachodnie i Północne z perspektywy badawczej etnologii i antropologii kulturowej*, „Przegląd Zachodni”, nr 3.
- Toczewski A. (red.) (2004), *Ziemia Lubuska. Studia nad tożsamością regionu*, Muzeum Ziemi Lubuskiej, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Ziemi Lubuskiej w Zielonej Górze, Zielona Góra.
- Tomczak A. (2003), „*Bukowińskie Spotkania*” miejscem prezentacji klutury i integracji bukowińskiej, [w:] *Blżej siebie. Relacje polsko-rumuńskie. Materiały z sympozjum, „Mai aproape unii de alții”. Relații polono-române. Materialele simpozionului*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Tomicki R. (1973), *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, t. 17, z. 2.
- Tomicki R. (1981), *Kultura – dziedzictwo – tradycja*, [w:] Biernacka M. i in. (red.), *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, t. 2, Polska Akademia Nauk Instytut Historii Kultury Materialnej, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Topolska M.B. (1999), *Czy tradycje wielokulturowości mogą być dziedziczne?*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” z. 14-15.
- Turczynski E. (1999), *Sztuka konsensusu, czyli o kulturze politycznej Bukowiny*, [w:] Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny.
- Turner J.C. (1999), *Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupa społeczna”*, [w:] Machaj I. (red.), *Małe struktury społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Turowski J. (1994), *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Turowski J. (1999), *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Twardosz J. (2007), *Tradycje kulturowe górali czadeckich z Brzeźnicy i okolicy*, praca magisterska napisana pod kier. A. Moniaka, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu, maszynopis.
- We wspólnocie narodów i kultur. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum, Comunitatea popoarelor și culturilor. În lumea relațiilor polono-române. Materialele simpozionului* (2008), Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Węglarz S. (1997), *Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 36, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź.
- Wiegandt E. (1988), *Austeria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Wieruszewska-Calistru E. (2010), *20 lat działalności Związku Polaków w Rumunii*, [w:] *Związek Polaków w Rumunii 1990-2010 Unirea Polonezilor din România 1990-2010*, Związek Polaków w Rumunii, Suceava.
- Willaume M. (1981), *Polacy w Rumunii*, Polonijne Centrum Kulturalno-Oświatowe Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin.
- Willaume M. (2004), *Rumunia*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.

- Zaremba M. (2001), *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Ziemiński Z. (1995), *Socjologiczne pojmowanie narodu*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, t. 4, 2(7).
- Zimand R. (1967), *Problem tradycji*, [w:] Janion M., Piorunowa A. (red.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Żygulski K. (1967), *Ziemie Zachodnie w życiu kulturalnym Polski*, [w:] Markiewicz W., Rybicki P. (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań.

*

- Рихло П. (2000), *До проблеми синтезу буковинської культури*, [w:] Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła-Warszawa.

SUMMARY

BUKOVINIAN PEOPLE IN POLAND. SOCIOLOGICAL STUDY OF DEVELOPEMENT OF REGIONAL COMMUNITY



For ages Bukovina has been an area of colonization for people of various ethnic provenance, including the Polish one. It is estimated that after the Second World War about 20 000 Polish people from Bukovina arrived in Poland. They mostly settled down in the so called Recovered Territories. The main issues of the dissertation explore subjective transformations of the postmigrant Bukovinian group towards regional community and participation of tradition in these processes. The analysis is based on the following concepts: tradition, social development, regional community and subjectivity.

The concepts used include the elaboration in a sociological humanistic orientation, which emphasizes the subjective character and creative-interpretative nature of a human being. The way the research problems are conceptualised shapes the dissertation into the monography which not only integrally presents chosen phenomenon but also makes it possible to some conclusions about the broader socio-cultural areas to which this phenomenon belongs. The dissertation aims at answering the question about the meaning of tradition in the processes of subjective transformations of Bukovinian group in Poland. Thus, the object of the analysis is relations between the multidimensionally (that is integrally – taking into consideration tradition as a social transmission, social heritage and an attitude alike) understood Bukovinian tradition and processes of forming Bukovinian regional community in western Poland.

The empirical basis of the elaboration is constituted mainly by materials collected during interviews and analyses of papers of Bukovinian organization in Poland. They are complemented by participant observations, analysis of repertoire of Bukovinian folk groups, and Bukovinian exhibitions. Nowadays, in Poland there are 14 Bukovinian organizations, which associate approximately 500 members. There were 114 interviews conducted in Lubusz, Greater Poland and Lower Silesian Voivodeships, both in rural and urban milieu.

The provided analysis of the social occurrences (namely, the social activities, situations and events in which Bukovinian people are or were involved) proves that subjectivity of the Bukovinian community is conditioned by two kinds of structural factors. The first category of them is associated with structural features of contemporary Poland, and the second one with features of a socio-cultural structure of the pre-war Bukovina. In the light of the analysis conducted, it appears that in the former structure people seek an opportunity to act subjectively (main features of this macrostructure are the empowerment of the Polish society

and macrostructural cultural trends which positively valorize local and regional specificity according to the saying "small is beautiful"), whereas in the latter structure socio-cultural capital for subjective activities is sought (the function of capital is attributed to the widely understood Bukovinian tradition). Interaction of the opportunities with this capital induced the subjectivity of Bukovinian people, which provides the basis for a number of occurrences (like collective pro-Bukovinian activities undertaken by members of the post-migrational milieu), and which effected the formation of Bukovinian social movement. Generalizing the conclusions, we should say that the collective activities of Bukovinian people result in the social change that means the transformation of Bukovinian society. Moreover, this process takes form of the development which is subjective in character. Bukovina and the category of "being referred to as Bukovinian" associated with the region are located in the symbolic centre of the society subjected to the analyses. Bukovina is characterized by socio-cultural phenomena linked with Bukovina, features of nature characteristic of the region and the person who is a member of the Bukovinian society (defined as *Bukowińczyk*).

The empirical data presented in the dissertation confirm the conclusions of other authors concerning individualisation of inhabitants of western Poland. Thus, the Bukovinian community is defined through the use of category of similarity (that is, criteria of belonging are constructed in a subjective way, were not based on existent structural divisions), which results in potential openness of this society. In that context it is worth to underline the fact that indigenous traditions of settlers in the Western Territories were not completely given up. Another interesting conclusion is that attachment to tradition does not need to imply sole preservation of social order. Firstly, reviving the tradition can be the foundation of social change (forming new social structures). Secondly, developing Bukovinian community can serve as the example of an attempt at overcoming this influence of group tradition, unambiguously closing within a collectivity. "Being referred to as Bukovinian" is recognized as a significant category of identity but does not influence the isolationism of the social group or the individual (that is, a member of this social group). In the contemporary developmental processes of the Bukovinian community tradition is cultural capital of the group and performs a function of strengthening group identity. Simultaneously, through underlining the traditional values concerning social life which are universal in character (like tolerance, respect for other people and play values), this community is receptive to outsiders. Thus, maintaining the myth of tolerant and multiethnic Bukovina is a kind of "creative continuity" of Bukovinian ideas from before over a hundred of years.

SPIS TREŚCI



Wstęp.....	5
1. Podstawowe założenia teoretyczne i metodologiczne	9
1.1. Koncepcje teoretyczne i problemy badawcze.....	9
1.2. Metoda i przebieg badań.....	26
1.3. Źródła i stan badań nad Bukowiną i Bukowińczykami w Polsce	28
1.4. Regionalizm i dziedzictwo kulturowe w zachodniej Polsce	30
2. Zarys dziejów Polaków z Bukowiny	38
2.1. Bukowina i Polacy na Bukowinie do 1945 roku	38
2.2. Bukowina i Polacy na Bukowinie po II wojnie światowej	49
2.3. Regionalizm bukowiński i kulturowe aspekty życia Polaków na Bukowinie.....	53
3. Migracja Polaków z Bukowiny i kształtowanie się życia społecznego w zachodniej Polsce.....	58
3.1. Migracja jako przedmiot analizy	58
3.2. Repatriacja i reemigracja według badań historycznych	60
3.3. Repatriacja i reemigracja w świadomości Bukowińczyków	64
3.4. Obraz życia społecznego na Ziemiach Zachodnich w wypowiedziach Bukowińczyków	68
3.5. Podsumowanie	80
4. Bukowina i tradycja bukowińska w pamięci zbiorowej respondentów.....	83
4.1. Perspektywa przedmiotowa: komponenty dziedzictwa kulturowego.....	83
4.2. Perspektywa podmiotowa i czynnościowa: postawy wobec tradycji bukowińskiej.....	90
4.3. Rozumienie Bukowiny i jej wpływu na życie Bukowińczyków w Polsce	101
4.4. Podsumowanie	117
5. Formy i kierunki aktywności zbiorowej Bukowińczyków w Polsce.....	121
5.1. Podmioty działań zbiorowych.....	121
5.2. Zakładane kierunki i formy aktywności.....	129
5.3. Aktywność realizowana w świetle dokumentów organizacji bukowińskich.....	140
5.4. Aktywność realizowana w świetle wypowiedzi respondentów.....	167
5.5. Podsumowanie	176
Zakończenie	183
Aneksy	193
Bibliografia.....	200
Summary.....	214

Magdalena Pokrzyńska – etnolog (Uniwersytet Wrocławski), socjolog (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie). Od 1999 roku pracuje w Zakładzie Socjologii Zbiorowości Terytorialnych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego.



Ze Wstępu:

Obszarem problemowym niniejszego opracowania są procesy zachodzące w obrębie zbiorowości bukowińskiej w Polsce. Migranci z Bukowiny – regionu położonego na pograniczu ukraińsko-rumuńskim – stanowili jedną z kategorii osadniczych, jakie zasiedliły tereny Polski zachodniej po II wojnie światowej. W centrum podejmowanych w pracy problemów leży kwestia podmiotowych przekształceń postmigracyjnej zbiorowości bukowińskiej w kierunku grupy regionalnej o charakterze wspólnotowym oraz udziału tradycji w tych procesach. Główne pytanie brzmi: „Jak tradycja – jako forma kontynuacji i zachowywania dorobku kulturowego – pojawia się w procesach przekształceń strukturalnych zbiorowości bukowińskiej w Polsce?”.

(...)

Zbiorowość bukowińska przedstawiona jest na szerszym tle, jakie stanowią procesy kształtowania się życia społeczno-kulturowego w Polsce zachodniej. Celem pracy nie jest jednak socjograficzne przedstawienie jednego ze środowisk postmigracyjnych występujących w Polsce zachodniej oraz ogląd i opis elementów dziedzictwa kulturowego funkcjonującego w mniej lub bardziej zmienionej postaci do dnia dzisiejszego w życiu grupy. W pracy chodzi przede wszystkim o zdiagnozowanie sposobu, w jaki tradycja jest świadomie wykorzystywana w procesach kształtowania porządku społecznego – kreowania całości społecznych wyrażających tożsamości jednostek. Tym samym opracowanie ma charakter monografii problemowej, wnioski z której mogą być istotne dla analizy innych wspólnot społeczno-kulturowych w Polsce. Pytanie określające główny wątek problemowy pracy nie dotyczy zatem tylko Bukowińczyków, lecz stanowi jedną z istotnych kwestii zachowywania ciągłości i tożsamości kulturowej w warunkach zmiany społecznej.