

PAMIĘĆ O NIE-SWOJEJ
PRZESZŁOŚCI
PRZYPADEK BIESZCZADÓW



ANTHROPOS

PATRYCJA TRZESZCZYŃSKA

PAMIĘĆ O NIE-SWOJEJ
PRZESZOŚCI
PRZYPADEK BIESZCZADÓW

Seria: Anthropos

REDAKTOR SERII

prof. dr hab. Czesław Robotycki

RECENZENT

prof. dr hab. Zbigniew Libera

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Kucharz-Gulis

FOTOGRAFIA NA OKŁADCE

Patrycja Trzeszczyńska

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej

© Copyright by Patrycja Trzeszczyńska & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2016
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-4119-2

ISBN 978-83-233-9456-3 (e-book)



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Rodzicom

Spis treści

Wstęp

Wprowadzenie w kontekst.....	9
Zarys problematyki	11
Metodologia badań w Bieszczadach	20

Część I

Praktykowanie pamięci o nie-swojej przeszłości w Bieszczadach

Tworzywo pamięci w Bieszczadach	33
Duchy przeszłości	40
Ukraińskie dziedzictwo w Bieszczadach. A czyja pamięć?	44
Bieszczadzkie praktykowanie pamięci	69
Bieszczady, czyli pragnienie dzikości	75
Bieszczadzkość na sprzedaż jako forma pamięci	81
Pamięć o pionierach i projekt Nowych Bieszczadów	87
Zjawisko zakapiorstwa	98
„Zapomniane Bieszczady” – „Bieszczady Odnalezione”	119
Zakończenie. Kto pamięta?	135

Część II

Rzecz o niedokończonym projekcie osvajania miejsca. Przypadek Wisłoka Wielkiego

Wprowadzenie	139
Rzut oka na Wisłok Wielki	143
Wisłok Chrisa Hanna	145
Łemkowski Wisłok Wielki przed exodusem	147
Wysiedlenia z Wisłoka Wielkiego do USRR	149
Wysiedlenia w ramach akcji „Wisła”	152
Osadnictwo. Nowi mieszkańcy Wisłoka Wielkiego	156
Pamięć o dawnych mieszkańcach i stosunek do łemkowskiego dziedzictwa kulturowego	173
Nowe opowieści, stare dzieje, czyli „Dacoki” i pistolet wysadzany diamentami	191
„Sąsiada to sobie trzeba wykształcić” – wieś bez solidarności?	202
Bibliografia	219
Spis fotografii na płycie CD	229
Summary. The memory of not-your past. The Bieszczady region case study	231

Wstęp

*Przyjeżdżaj zaraz, jeśliś jest na chodzie.
Rzuc politykę, panny i ballady.
Tutaj jesienią – jak w rajskim ogrodzie
Oprócz istnienia – nic cię nie obchodzi
Przyjeżdżaj w Bieszczady!*

Jacek Kaczmarski, *Bieszczady*

WPROWADZENIE W KONTEKST

Bieszczady, pojmowane jako region¹, a nie wyłącznie pasmo górskie, zamieszkiwane są przez ludzi przybyłych z różnych stron Polski po 1947 r. oraz przez przesiedleńców z akcji „H-T”. Dawni gospodarze tych ziem – Bojkowie, Żydzi, Niemcy, Cyganie, Polacy – należą do przeszłości, a ich losy przywoływane są rzadko. Inaczej rzecz się ma z dziedzictwem materialnym i symbolicznym, które po sobie zostawili.

Przedwojenne Bieszczady zamieszkiwała ludność zróżnicowana etnicznie, klasowo i religijnie. W powiecie leskim (który przed wojną pokrywał się ze współczesnym, „turystycznym”, szerokim rozumieniem terytorium Bieszczadów) mieszkało 78,8% Rusinów (Ukraińców), 14,4% Polaków, 6,8% Żydów, około 1% Niemców i podobny odsetek Cyganów (Dudiak 2005). Wojna, eksterminacja Żydów i Cyganów oraz wysiedlenia ludności ukraińskiej do Związku Radzieckiego (1946) i na tzw. Ziemię Odzyskane (akcja „Wisła”, 1947) spowodowały kres tego świata. W ramach regulacji odcinków granicznych między Polską i ZSRR do Polski przyłączono okolice Ustrzyk Dolnych, Czarnej i Lutowisk, z których wysiedlono ludność ukraińską, a na jej miejsce osiedlono mieszkańców Sokalszczyzny, która znalazła się w ZSRR (tzw. akcja „H-T” z 1951 r.) (Gliwa 2009; Motyka 2009). Nowe komunistyczne władze, po wypędzeniu Ukraińców, projektowały akcję osadniczą i ponowne zasiedlenie tego zakątka Polski.

Wraz z ogłoszeniem zagospodarowania „opuszczonych” Bieszczadów i zaplanowaniem wielkich inwestycji przybyli tu robotnicy zwerbowani do budowy infrastruktury leśnej, szlaków komunikacyjnych, kombinatów drzewnych,

¹ Chodzi tu o szerokie, tzw. turystyczne rozumienie, które obejmuje obecne powiaty leski i bieszczadzki. Pisząc „Bieszczady” – w sensie terytorialnym – mam na myśli taki właśnie obszar, choć niekiedy będę się punktowo odnosił także do Sanoka, ponieważ nasi rozmówcy czasem go przywołują.

zapory w Myczkowcach (1960) i zapory w Solinie (1968). Część z nich zdecydowała się tu osiedlić. Organizowano prace przymusowe dla więźniów, przybywali pracownicy sezonowi (do leśnych sadzonek), harcerze prowadzący akcje inwentaryzacyjne i krajoznawcze. Wielu takich przyjezdnych zapalało wówczas miłością do Bieszczadów, która w niektórych przypadkach ściągnęła ich tu na stałe.

Istotne jest przyjrzenie się procesowi powstawania współczesnej bieszczadzkiej społeczności lokalnej. Stopień jej wewnętrznej integracji, stopień zakorzenienia osób przybyłych w różnych falach migracyjnych, grupowo lub indywidualnie, oraz stopień i rodzaj utożsamienia z miejscem, a także uznania przeszłości dawnych gospodarzy w pewnym sensie za „swoją” wpływają na dobór treści dotyczących przeszłości, które stają się przedmiotem przekazu, ochrony i dumy. Miejsce autochtonów (Polaków, Ukraińców, Żydów) w projekcie bieszczadzkiej pamięci kulturowej wydaje się marginalne. Mimo że mogliby stanowić źródło informacji o dawnym życiu w Bieszczadach, zostali odsunięci na boczny tor przez nowych bieszczadzkich strażników pamięci, którzy pojawili się tu kilkadziesiąt lat temu. Ci ostatni przejęli też funkcje należne właśnie autochtonom, próbując nadrobić wyrwę w czasie.

Od lat 50. w ramach prowadzonej akcji osadniczej przybywali w Bieszczady osadnicy pochodzący z różnych regionów i części Polski, reprezentanci różnych zawodów, szukający dla siebie miejsca w powojennej rzeczywistości. Ulokowanie w Bieszczadach wielkich inwestycji oznaczało pracę dla wielu chętnych i dobry zarobek. Przybywający młodzi mężczyźni zatrudniali się przy ścinie drewna, budowie dróg, budowie dwóch zapór wodnych: w Myczkowcach i w Solinie, oraz budowie infrastruktury gospodarczej i mieszkalnej. Wielu, ze względu na trudne warunki, porzuciło jednak i pracę, i Bieszczady, a ci, którzy zdecydowali się zostać, byli albo najbardziej wytrwali, albo też nie mieli dokąd wracać. Pomimo trudności Bieszczady powoli się zaludniały. Osadnicy pochodzili głównie z przeludnionych województw: krakowskiego, kieleckiego, rzeszowskiego i lubelskiego.

Wśród przybywających w Bieszczady wielu miało za sobą wojenną traumę i chciało w bieszczadzkich lasach zapomnieć o przeżytych koszmarze, o utracie domu, bliskich. Zdarzali się tacy, którzy uciekali od żon i uwikłań poprzedniego życia, od własnego zagubienia, z nadzieją, że Bieszczady, ten dziczejący skrawek Polski, zapomniany przez Boga i ludzi, zapewni im nowy start. W latach 70. przybywała kontrkulturowa młodzież, poszukująca przestrzeni, w której można zapomnieć, w jakim kraju się żyje. Po 1956 r. z „Ziem Odzyskanych” powracali nieliczni wysiedleńcy, choć nie zawsze do rodzinnych domów, zajętych już przez osadników albo spalonych po wysiedleniach przez UPA. Ukraińcy nie byli już jedynymi gospodarzami tej ziemi. Żyli tu pojedynczymi rodzinami, pośród Polaków, nie afiszowali się swą odrębnością, choć się z nią też nie kryli.

W Bieszczadach po 1989 r., a szczególnie w ostatnich latach, można zaobserwować liczne działania bazujące na nawiązaniach do przeszłości tego regionu. Część z nich działa wyłącznie jako atrakcja turystyczna bądź element strategii konstruowania oferty. Jednak nawet w tych działaniach, pozornie

odległych od potrzeb mieszkańców i ich pracy nad tożsamością, związkiem z miejscem i jego mieszkańcami, można dostrzec wpływ na treść i formę narracji o przeszłości Bieszczadów oraz strategię autoprezentacyjną, polegającą na kształtowaniu wizerunku na swoje i cudze potrzeby. Właśnie pojęcie autoprezentacji wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia bieszczadzkich praktyk pamięci, czy też – co może wydać się trafniejsze w kontekście poniższej analizy – praktykowania przeszłości.

Pamięć współczesnych bieszczadników – przybyłych po 1947 r., tych, którzy wrócili z wysiedlenia, oraz miejscowych, zasiedziały Polaków – jest więc kategorią scalającą różnorakie sposoby odwoływania się do przeszłości. Te, które interesują mnie w tej książce, odnoszą się do nie-swojej przeszłości, nie całkiem obcej, ale takiej, która wpisana jest w miejsce, które wybrało się do życia, i jest niejako zastanym bagażem, którego nie można zignorować. Więcej – należy się do tego bagażu jakoś dopasować z własnymi wyobrażeniami o Bieszczadach, wyobrażeniami turystów, animatorów ruchu turystycznego oraz odleglejszych geograficznie, cudzych obrazów Bieszczadów, zasilających tęsknoty mieszczuchów. To pamięć nie tyle doświadczonego, ale wyobrażonego, czyjegoś, a nie-swojego. To także w pewnym sensie pamięć zwycięzców, w której dzieje wygnanych dawkiwane są z umiarem w zależności od potrzeb bieszczadników (tożsamościowych, autoprezentacyjnych, merkantylnych), sama zaś ukraińskość, a raczej bojkowskość, jest przetwarzana w folklorystyczną oprawę regionu. Określa ją definicja bieszczadników, a nie Ukraińców mających swe korzenie w Bieszczadach. Jest to także pamięć protekcyjna – oparta na reprezentacjach przeszłości należącej do kogoś innego i czynionej za tego innego.

ZARYS PROBLEMATYKI

Bieszczady w tej książce to miejsce, ludzie oraz zespół wyobrażeń i praktyk skupionych wokół tego pojęcia. Pamięć współczesnych bieszczadników kształtowała się w specyficznych warunkach i jest wypadkową przyniesionych w ten region pamięci lokalnych z miejsc urodzenia, opowieści dawnych gospodarzy, którzy tu byli przed nimi (Polacy) lub wrócili z wysiedlenia na tzw. Ziemię Odzyskaną (Ukraińcy), oraz bieszczadzkiego dyskursu popularnego, który opiera się na różnorodnych mitach, wyobrażeniach, stereotypach i kliszach (np. „polski Dzik Zachód”). Powstaje wciąż nowa jakość, którą zasilają nowe teksty i wydarzenia lokalne albo ogólnopolskie z Bieszczadami w tle.

W trakcie badań nad pamięcią bieszczadzką zastanawiam się nad następującymi kwestiami: jaka jest rola przeszłości w codzienności bieszczadników, jaki stosunek do nie-swojej przeszłości mają osoby przybyłe w różnych falach osadniczych, jakie są sposoby odwoływania się mieszkańców regionu do nie-swojej przeszłości (oraz źródła pozyskiwania tych odwołań) i praktyki czynienia z niej kapitału kulturowego współczesnych Bieszczadów? Ponadto

interesuje mnie, czy pamięć nowych mieszkańców może w jakiś sposób współistnieć z pamięcią autochtonów i wysiedlonych, czy jest raczej kontrpamięcią, w jaki sposób przebiega proces jej konstruowania, a także jak w przestrzeni Bieszczadów umieszcza się znaki świadczące o przepracowaniu i przyswojeniu nie-swojego dziedzictwa, i co czyni się z owym dziedzictwem, kiedy staje się ono potencjalnym źródłem zasobów wykorzystywanych przez kreatorów dzisiejszej „wielokulturowości” bieszczadzkiej? Czy można opatrywać pojęciem pamięci wszelkie bieszczadzkie praktyki sięgania po przeszłość?

Interesuje mnie także, czy owe praktyki przywoływania przeszłości można interpretować jako dowód na istnienie pamięci o tej przeszłości. I czy mają one miejsce wyłącznie wtedy, kiedy treści dostarcza im pamięć? Innymi słowy, czy możliwe jest, że społeczność dokonuje upamiętnień, ale pamięci w istocie brak? Czy manifestacje pamięci zawsze oznaczają, że ona „jest”²?

Antropolodzy omijali dotychczas Bieszczady. Jedynie Lech Mróz wraz z ukraińskim etnologiem, Romanem Czmetykiem, prowadzili badania w ukraińskich Bieszczadach i punktowo odnosili się do „pamięci” po drugiej stronie granicy. Efektem tych badań jest tekst *Pamięć podzielona rzeką* (2010) oraz zapowiedź kolejnych. Z kolei młodzi badacze, których teksty pomieszczone są w tym samym tomie co tekst Mroza i Czmetyka, skupili się na okolicy Krościenka, ale ich wstępne rozpoznania terenowe wskazują raczej na kłopoty z operacjonalizacją kategorii pamięci i koncentracją podczas analizy zebranego materiału na wiedzy o przeszłości³. Z kolei badania socjologa Krystiana Połomskiego (2010) w Lutowiskach dotyczą motywacji do osiedlenia się w tym miejscu, życia w sąsiedztwie Bieszczadzkiego Parku Narodowego oraz wiedzy o przeszłości.

W 2004 r. ukazała się publikacja zbiorowa *W cieniu bieszczadzskich cerkiewek. Z badań socjologicznych* (Fiternicka-Gorzko i in. 2004), poświęcona głównie stunkowi do regionu bieszczadzkiej młodzieży. Składają się na nią cztery rozdziały: „Moja miejscowość”, „Stosunek do regionu”, „Polska i Europa” oraz „Wymiary młodości”. Jak pisze we wstępie Jacek Leoński:

Terminy „Bieszczady” i „ludzie w Bieszczadach” nie są jednoznaczne. Nie ma jednych Bieszczadów i jednych ludzi w Bieszczadach. Terminy te mają wiele desygnatów i wiele znaczeń. Znaczenia te są zaś zróżnicowane społecznie, kulturowo, historycznie i geograficznie. (...) Ludzie mieszkający w Bieszczadach należą do różnych kultur: kultury swoich przodków, kultury bieszczadzkich osadników, kultury polskiej i kultury ukraińskiej (także łemkowskiej i bojkowskiej). Trzeba jednak pamiętać, że każda z wymienionych sfer kultury jest zróżnicowana społecznie, a więc można mówić o kulturach przodków, kulturach osadników, kulturach polskich i ukraińskich. (...) W konsekwencji istnieje wiele pomysłów patrzenia na Bieszczady (Leoński 2004: 8–9).

² Zwolennikami takiego podejścia czy takiego założenia wydają się socjologowie skupiający uwagę na rozumieniu pamięci społecznej jako serii wyobrażeń o przeszłości i upamiętnień przeszłości. Por. Szacka 2006, Wylegała 2014. Krytycznie pisze o tym trendzie w polskiej socjologii pamięci E. Hałas (2012a: 12).

³ Wśród nich są doktorant, socjolog (Sowa 2010) oraz dwoje studentów etnologii (Kobza 2010, Woźnica 2010).

Leoński przygląda się „osobliwościom” bieszczadzkiemu, które należy brać pod uwagę podczas próby ich socjologicznego oglądu: reorganizacji przestrzeni społecznej, pojawieniu się bieszczadzkich osadników oraz swoistej „stygmatazacji” Bieszczadów dokonywanej z zewnątrz:

Chodzi o to, że Bieszczady stały się symbolem różnych tęsknot, ideologii i mitów. Mówiąc o tych socjologicznych imponderabiliach, można powiedzieć, że ich „nośnikami” są ludzie spoza Bieszczadów. Bieszczady są zatem uosobieniem tęsknot do utraconych po drugiej wojnie światowej Kresów, Zielonej Ukrainy, Huculszczyzny i Czarnohory. Bieszczady symbolizują też krainę dziką, pełną pierwotnej przyrody i żyjących w niej ludzi mocnych, ale prawych, nieskażonych podłościami świata cywilizowanego. Bieszczady to także ucieczka od zanieczyszczonego środowiska do pierwotnej przyrody. Bieszczady to również tereny krwawych rzezi, mordów i wysiedleń, których powagą tak wiele razy manipulowano. Bieszczady to skojarzenie z Ukraińską Powstańczą Armią, którą jako straszak wykorzystywano w różnych powojennych okresach politycznych dziejów Polski. Wreszcie w ostatnich kilkudziesięciu latach Bieszczady czyniono miejscem wielu absurdalnych pomysłów, których szczęśliwie nie zrealizowano. Bieszczady zatem to miejsce mityczne, ale korzenie współczesnej mitologii bieszczadzkiej tkwią poza tą krainą (Leoński 2004: 10–11).

Uważam, że ma to bezpośredni związek z pamięcią, która przekracza terytorialne i kulturowe granice i staje się udziałem znacznie szerszej grupy ludzi niż zakorzeniona terytorialnie bieszczadzka społeczność lokalna. Zresztą w czasach powszechnej mobilności, dotykającej także ten region i jego mieszkańców, kategoria zakorzeniania jest już coraz mniej adekwatna:

Trwanie w miejscu coraz powszechniej zastępuje podmiot nomadyczny, zmuszany do migracji łatwością i koniecznością podróżowania. W związku z tym zmienia się również charakter miejsc. Spotykają się w nim bowiem ludzie z różnych obcych sobie przestrzeni, negocjują swoje tożsamości, role społeczne, regionalną/lokalną politykę pamięci, etc. (Budrewicz 2014: 236–237).

Do zestawu wymienionych przez Leońskiego czynników wspierających powstawanie i utrzymywanie mitów bieszczadzkiemu poza Bieszczadami dodałabym literaturę piękną i media, w tym także społecznościowe. Nie bez znaczenia, w moim przekonaniu, jest zasilanie mitu bieszczadzkiego przez wyobrażenia turystów i próby odpowiedzi na te wyobrażenia czynione przez samych bieszczadników, także tych, którzy kiedyś zdecydowali się tu zamieszkać, a zatem pchnęły ich do takiej decyzji te lub inne wyobrażenia o Bieszczadach, zweryfikowane następnie przez życie w tym miejscu.

Inny autor tekstu zamieszczonego we wspomnianym tomie, Marek Gorzko, zwraca uwagę na kwestię „własności” dziedzictwa kulturowego w Bieszczadach. Jego zdaniem jest ono dziedzictwem należącym do społeczności, których już w Bieszczadach nie ma, dziedzictwem pozbawionym dziedzica, „kłopotliwym zarówno intelektualnie, jak i emocjonalnie”, choć mniej problematycznym dla osób przybyłych z zewnątrz niż dla miejscowych, traktowanym przez

tych pierwszych jak swoisty zasób, do którego można sięgać i artystycznie go przetwarzać, ale który może budzić niechęć i opór” (Gorzko 2004: 46). Spostrzeżenia autora potwierdza także mój materiał, choć będę się starała pokazać, że poruszone zagadnienie jest znacznie bardziej wieloaspektowe i powinno być szerzej sproblematyzowane.

Z kolei Alicja Hess-Leońska, na podstawie tego samego materiału empirycznego, zgromadzonego w 2002 r. metodą ankietową i wywiadów kwestionariuszowych oraz fokusów, analizując bieszczadzkie realizacje procesu „wytwarzania tradycji”, stwierdza:

Przykładowo można wskazać na coraz powszechniejsze wykorzystywanie symboliki kultur ludności zamieszkujących niegdyś Bieszczady (Łemkowie, Bojkowie i Żydzi), na mnożenie się restauracji serwujących dania kuchni regionalnych i specyficznych (choć serwowane w nich „typowe” bieszczadzkie potrawy poza nazwą często niczym się nie różnią od dań serwowanych w innych regionach Polski), czy też na sprzedawców „bieszczadzskich rzeźb” nad Soliną, które są przywożone z hurtowni pod Łodzią. Wytwarza się też tradycję bieszczadzkich osadników, którzy przybywali na te tereny czterdzieści-pięćdziesiąt lat temu. Tradycja ta staje się pomalą towarem na sprzedaż, co z pewnością nie leżało w zamyśle bieszczadników, którzy chcieli odizolować się od świata (Hess-Leońska 2004: 122-123).

Rozpoznanie autorki zbieżne są z moimi obserwacjami, jednakże staram się przede wszystkim szukać przyczyn owych zabiegów oraz osadzić je w szerszym kontekście miejscowej, bieszczadzkiej refleksji nad rolą przeszłości, szczególnie jeśli jest to przeszłość należąca do kogoś innego.

Motywacje do osiedlenia się w Bieszczadach oraz wiedzę o przeszłości tzw. worka bieszczadzkiego i Lutowisk badali dotychczas socjologowie (Sowa 2010, Połomski 2010). Połomski wyróżnia „opcję nakazowo-administracyjną” oraz „opcję wolnościową”. Pierwsza, jego zdaniem realizowana w latach 60.-70., wiązała się z nakazem pracy lub też motywacją zarobkową. Druga – z lat 60.-80. – wynikała z wolnego wyboru (Połomski 2010: 76). Sądzę, że tę ostatnią cezurę należy znacząco rozszerzyć także na ostatnie lata, ponieważ proces migracji w Bieszczady się nie zakończył. Ponadto autor stwierdza, że

(...) przeszłość, historia i pamięć (...) dopiero w latach dziewięćdziesiątych mogły stać się ważne dla tego obszaru jako całości. Obecnie rozwój turystyki, z którym wiąże się wynajdowanie historii i odtwarzanie zapomnianej i nieznannej przeszłości w celu wzbogacenia miejsca o dodatkowe walory, powoduje rewizję przeszłości. O ile wcześniej w Bieszczadach panowała moda na styl country – kowboje, kapelusze kowbojskie, konie były stałymi elementami ich wizerunku, o tyle obecnie próbuje się nawiązywać do wielokulturowości albo do miejsca bez właściwości, czyli obszaru dzikiej natury (Połomski 2010: 162).

Autor nie wyjaśnia jednak tych procesów, nie wskazuje na ich przyczyny oraz odcienie znaczeniowe praktyk wizerunkowych, odmiennych przecież w różnych częściach regionu i realizowanych w różnym czasie, mających charakter

endogeny lub wynikających z działań ludzi spoza Bieszczadów. Uderzają także jego nazbyt szerokie generalizacje.

Jak dotąd brakuje też opracowania ukazującego, co w pamięci obecnych mieszkańców Bieszczadów ukształtowane zostało przez propagandę czy oficjalny kanon, a co poprzez własne przeżycia lub opowieści starszej generacji. Tymczasem wytwarzanie szeroko rozumianych tekstów pamięci w Bieszczadach to proces, z którym badacz styka się nawet podczas wstępnego rozpoznania czy pilotażu w zakresie zaabsorbowania przeszłością współczesnych mieszkańców Bieszczadów, kreatorów oferty turystycznej, przewodników, miejscowych pisarzy i działaczy. Z jednej strony widoczne są zatem rozmaite działania na tkance bieszczadzkiej przeszłości, którą się obecnie przywołuje, projektując pamięć kulturową, z drugiej – przeszłość przywoływana jest w zwykłych codziennych rozmowach, podczas spotkań towarzyskich i w refleksji wywołanej jakimś odgórnym działaniem (np. sesja naukowa w miejscowym Gminnym Ośrodku Kultury poświęcona ratowaniu danego zabytku). Jak podkreśla Andrzej Szpociński (2006: 25), gdy mówi się o pamięci potocznej, a więc o tym, co mówią i pamiętają zwykli ludzie, należy zwrócić uwagę, że jest ona w większym stopniu opiniotwórcza niż historie pisane przez historyków, choć w Bieszczadach pamięć potoczna została zasilona także wiedzą pozyskaną z opracowań historycznych na temat przeszłości regionu. W niniejszej książce postaram się wydobyć ową potoczność, odwołując się punktowo do przykładów działań, które stanowią dla niej ramy czy punkt odniesienia.

Antropolog nie zakłada z góry, co ma być pamiętane, nawet jeśli przed przystąpieniem do badań ma – co zrozumiałe – pewne presupozycje w tym względzie. Musi także być szczególnie wyczulony na kwestie metodologiczne, umieć w tym, co zobaczy i co usłyszy, dostrzec materiał pamięci. Ponieważ „pamiętać” niekoniecznie oznacza „mówić”, a „mówić” niekoniecznie oznacza „pamiętać”, obok wywiadów równie ważne są dla mnie obserwacje i teksty sensu stricto, w których pamięć czytam między wierszami. Interesują mnie lokalne bieszczadzkie wyobrażenia o przeszłości i konceptualizacje owej przeszłości. Aby je zrekonstruować, nie pytam wprost o przeszłość, nie dostarczam rozmówcy pojęć do jej opisu, ale staram się wywoływać refleksję nad nią.

W książce tej będę starała się ukazać zarówno wyobrażenia o przeszłości, jak i działania nad pamięcią, kreowanie pamięci, które będę tu określać jako *praktykowanie pamięci*. Istotne będzie tu także przejście od wyobrażeń o przeszłości do praktykowania pamięci. Owa dynamika jest dla mnie ważna, ponieważ w moim przekonaniu wyobrażenia o przeszłości w Bieszczadach czy też bieszczadzkiej przeszłości mają potencjał sprawczości, aktywizują ludzi. Co do samych wyobrażeń sądzę, że w interesującym mnie regionie dostrzec można pewną zależność, która stanowi dla mnie punkt wyjścia: Bieszczady to nie tyle wspólnota wyobrażona, co wspólnota wyobrażeń⁴. Jak twierdzi Anna Malewska-Szałygin,

⁴ Dziękuję za cenną inspirację prof. dr hab. Annie Malewskiej-Szałygin (wykład zatytułowany „Rozmowy z góralami o polityce” wygłoszony w IEiAK UJ w dniu 15.04.2015).

Wiedza potoczna wyraża się w społecznym dyskursie. On ujawnia i kształtuje wiedzę potoczną. Pełni kluczową rolę w życiu społeczności: stwarza ją, konstytuuje i określa (...). Dyskurs jest więc rodzajem kulturowego działania się, które może być interpretowane jako tekst (Malewska-Szałygin 2002: 12–13).

Podczas badań przyglądam się nie tyle bieszczadzkiej rzeczywistości, ile sposobom jej przeżywania, celebrowania, interpretowania i artykułowania. Interesuje mnie wzajemna gra wyobrażeń o i w Bieszczadach z tym fragmentem rzeczywistości, który staram się uchwycić na miejscu. Wyobrażenia rozumiem tu jako konstrukty myślowe, powstające z wrażeń i doświadczeń, kulturowo utrwalane i rozpowszechniane (por. Malewska-Szałygin 2002: 8⁵).

Jednym z takich obszarów, w którym są gromadzone odniesienia do przeszłości bezpośrednio w terenie, jest bieszczadzka autoprezentacja kulturowa, formułowana przez liderów i zwykłych mieszkańców. Przez autoprezentację rozumiem podejmowane przez grupę działania mające na celu stworzenie i wypromowanie określonej autodefinicji, wizerunku, który służy swoim i/lub obcym, pozwala definiować grupę w określony sposób i uruchamia jej symboliczną reprezentację. Nadawcą takich komunikatów może być wspólnota narracyjna, ponieważ to poprzez struktury narracyjne odbywa się włączanie w pamięć danej wspólnoty jej najmłodszych członków. Pamięć określonej wspólnoty narracyjnej manifestuje się w szeregu podejmowanych przez nią działań i strategii, które określam jako autoprezentację.

Jednym z aspektów autoprezentacji, któremu się przyglądam na materiale z badań w Bieszczadach, jest aspekt komemoratywny. Inspirację czerpię tu z klasycznego tekstu Emila Durkheima na temat obrzędów komemoratywnych (Durkheim 1990: 355–371), które przybliżają i uaktualniają przeszłość, ale mogą ją także powoływać, a to umożliwia uczestnikom określenie się jako członkowie grupy o wspólnej przeszłości i wspólnej w związku z tym pamięci (Durkheim 1990: 355–371). Interesuje mnie, w jakim stopniu materia zabiegów autoprezentacyjnych jest pamięć kulturowa? Jak ustala się kryteria wyboru treści komunikatu autoprezentacyjnego, co się odrzuca, czego się używa i dlaczego? Jak stałe są to elementy? Kiedy zachodzi zmiana i pod jakim wpływem? W tej książce postaram się odpowiedzieć na przedstawione pytania.

Myśląc o pamięci w Bieszczadach, należy także zadać sobie zasadnicze pytanie: z czego tu czerpać? Nie ma wszak dawnych gospodarzy, a ci, którzy przyszedli po nich, nie mogą znać przeszłości regionu z autopsji, zaś wiedzę i wyobrażenia o niej czerpią z zewnętrznych źródeł. Zdecydowałam się jednak konsekwentnie wszelkie odwołania do nie-swojej przeszłości nazywać pamięcią, a nie wiedzą o przeszłości czy świadomością historyczną, ponieważ wiedza i świadomość to przekonania ludzi o przeszłości będące rezultatem odebrania przez nich edukacji historycznej (por. Topolski 1987). Interesujący mnie przypadek pamięci bazuje na zespole wyobrażeń o przeszłości, wspartych wyobrazeniami turystów i miłośników, lekturami, utrwalanych

⁵ Autorka odwołuje się tu do koncepcji Bergera i Luckmanna o społecznym konstruowaniu rzeczywistości.

przez media, bezrefleksyjnie czerpanych z otoczenia, internalizowanych jako „bieszczadzkie”, właściwe temu miejscu.

Wobec braku ciągłości (zniszczenie przedwysiedleńczej bieszczadzkiej tkanki społecznej) i w szczególnym kontekście (walka o turystę i jego zainteresowanie regionem, motywowana ekonomicznie) potrzeby współczesnych mieszkańców Bieszczadów, aby związać się z miejscem i sobą nawzajem ponad partykularnymi pamięciami regionalnymi i zróżnicowanym czasem przybycia na miejsce, wydają się mocno oparte na nawiązaniach do przeszłości. Nie chodzi tu przy tym o przeszłość ich samych, ale o przeszłość tych, których już nie ma – a ich potomków jest w regionie bardzo niewiele lub nie ma ich wcale.

Z powodu niezwyklej, naocznej dynamiki bieszczadzkiej pamięci będę posługiwać się pojęciem *projektu pamięci kulturowej* w Bieszczadach. Starając się uchwycić bieżący kształt tej pamięci, stale mam na uwadze właśnie jej dynamiczny, procesualny charakter. Wzrastające zainteresowanie niszczącym dziedzictwem ukraińskim w Bieszczadach dowodzi, że mieszkańcy regionu czują się odpowiedzialni za tę spuściznę, a przynajmniej za wizerunek regionu. Oznacza to, że wciąż wpisuje się ono w krajobraz kulturowy i pamięć mieszkańców, choćby w wymiarze czysto materialnym, jako element przestrzeni, który stoi na swoim miejscu „od zawsze”.

Pojęcie projektu pamięci kulturowej będzie tu dla mnie kluczowe. Rozumiem je, za Iwoną Irwin-Zarecką, jako proces mający na celu upamiętnienie przeszłości dotychczas nieobecnej w dyskursie publicznym (Irwin-Zarecka 1992: 133, za: Poczykowski 2010: 82). Pamięć o nie-swojej przeszłości jest niejako zewnętrzna wobec partykularnych pamięci poszczególnych wspólnot pamięci w Bieszczadach – ludzi przybyłych w różnym czasie, z różnych miejsc, miejscowych polskiego pochodzenia, Ukraińców, którzy wrócili z wysiedlenia lub nielicznych, którzy zdołali go uniknąć. Tworzenie współczesnego, podpartego koniunkturą turystyczną i procesami integracyjnymi w Bieszczadach projektu pamięci wydaje się procesem, który zachodzi w tym regionie od kilkunastu lat, a jego zewnętrznymi, materialnymi przejawami są cytaty z cudzej przeszłości w infrastrukturze turystycznej czy nieśmiałe inicjatywy rewitalizacji pamiątek po Bojkach i Żydach.

Elżbieta Hałas (2015) proponuje koncepcję pamięci kulturowej rozumianej autonomicznie, która nie jest ograniczona czy zamknięta w granicach grup. Koncepcja ta została oparta na – bliskim antropologii – kulturowym wymiarze komunikowanych znaczeń, bez sięgania po inspiracje fenomenologiczne z ich analizami sposobów wewnętrznego doświadczania czasu (Hałas 2015: 133). Pamięć rozumiana jest tu jako coś więcej niż zapis śladów przeszłego doświadczenia, czyli przypominania przeszłości, wiąże się bowiem z antycypowaniem przyszłości (Hałas 2015: 134).

Autorka zwraca uwagę, że koncepcja pamięci kulturowej Jana Assmanna, bardzo w Polsce popularna i wykorzystywana (także przeze mnie w innych miejscach), posiada liczne niedostatki. Jej zdaniem pamięć kulturowa traktowana przez Assmanna jako „tożsamościotwórcza własność grup” nie została odróżniona od dziedzictwa kulturowego i tradycji. Pominięty został także jej refleksyjny walor wobec tradycji. W koncepcji Assmanna pamięć jest

„ekskluzywną własnością danej grupy”, a podział na pamięć komunikacyjną i kulturową Hałas uważa za chybiony, jeśli kryterium stanowią komunikacja na poziomie codziennym, potocznym lub długie trwanie zobiektywizowanej pamięci (Hałas 2015: 135).

Koncepcję swoją Hałas zasadza na następującym rozumieniu kultury jako punkcie wyjścia w sformułowaniu definicji pamięci kulturowej:

Łatwo zaobserwować, że wśród wielu znaczeń słowa „kultura” bardzo często występuje to, które wiąże się z użyciem gramatycznej formy liczby mnogiej, a więc, kiedy mówiąc „kultura”, zakładamy, że jest ona jedną z wielu. Na takie rozumienie kultury ogromny wpływ wywarł niegdyś Johann Gottfried Herder, który uznał kulturę za atrybut grupy społecznej, w istocie zaś grupy etnicznej, o której z kolei można było powiedzieć, że „posiada” kulturę. Jak wiadomo, to różnicujące znaczenie kultury zostało współcześnie niezmiernie wzmocnione przez ideę i politykę wielokulturowości. Zauważmy, że w tak pojętej kulturze pamięć odgrywa istotną rolę, ale jest to przede wszystkim pamięć początków grupy, którą możemy nazwać pamięcią genealogiczną. (...) Za punkt wyjścia proponuję przyjąć minimalną definicję kultury jako czegoś, co wymaga rozumienia (interpretacji), czy to będzie wyrażenie językowe, działanie, czy przedmiot. Inaczej mówiąc, chodzi tu o znaczenia, których nośnikiem jest symbolizm dyskursywny, symbolizm działań lub symbolizm ikoniczny (...). Taka minimalna definicja kultury pozwala przejść do badania bardziej lub mniej zróżnicowanych i złożonych systemów kulturowych – religijnych, poznawczych, technicznych, estetycznych, a także społecznych. Przede wszystkim zaś takie pojmowanie kultury pozwala wyjść poza granice „etni”, Herderowskiej wspólnoty kulturowej jako zjawiska podstawowego w badaniu kultury, a więc także jako punktu wyjścia do badania pamięci (Hałas 2015: 142-144).

Proponowane przez Hałas rozumienie pamięci kulturowej zasadza się na uznaniu, że

(...) pamięć polega na aktach komunikacji, przekazujących refleksyjną wiedzę o przeszłości z punktu widzenia przyszłej teraźniejszości. Kolejna więc istotna różnica polega na odejściu od pojmowania pamięci jako zwróconej wyłącznie ku przeszłości (...) [pamięć] nie może jednak zostać zredukowana wyłącznie do zespołów wyobrażeń o przeszłości i do sposobów jej upamiętniania, gdyż jest ściśle związana z działaniem (...), a zatem ze zorientowaniem się na przyszłość. (...) W takim kulturowym sensie nie chodzi o pamięć krótkoterminową lub długoterminową ani wyłącznie o wspomnianie przeszłych wydarzeń. Jest to pamięć decydująca o transmisji znaczeń formatywnych dla przyszłości. Pamięć przeszłości przygotowuje zatem nowe wydarzenia i umożliwia czynne antycypowanie przyszłości. Tak pojęta pamięć jako zjawisko kulturowe może następnie być podstawą ukształtowania relacji i więzi społecznych wzbudzonych kulturowo, łączących jednostki czy grupy (Hałas 2015: 136).

W kontekście pamięci obserwowanej przeze mnie w Bieszczadach wydaje się to szczególnie cenne i pozwala oderwać się od dominujących w polskiej humanistyce w ostatnich latach ujęć pamięci „posiadanej” przez grupę terytorialnie zakorzoną. Autorka zwraca także uwagę na afektywny wymiar pamięci, co w przypadku Bieszczadów ma ogromne znaczenie:

Pamięć kulturowa, której rys został tu przedstawiony, jako komunikowana, refleksyjna wiedza, jest związana z emocjami odnoszącymi się do znaczeń i wartości pochodzących z przeszłości (teraźniejsza przeszłość) oraz istotnych dla przyszłej teraźniejszości (Hałas 2015: 137).

Zauważona przez Hałas perspektywność pamięci kulturowej to zorientowanie pamięci na przyszłość; autorka dokonuje też krytyki jednostronnie retrospektywnych koncepcji pamięci (Hałas 2015: 146).

Istotna różnica polega na odejściu od pojmowania pamięci jako zwróconej wyłącznie ku przeszłości. Nie jest to retrospektywna wiedza o przeszłości, zobiektywizowana w rozmaitych symbolicznych formach – jak twierdzi Assmann. Pamięć, jak wynika z dotychczasowych analiz, nie może zostać sprowadzona wyłącznie do zespołów wyobrażeń o czasie minionym, o przeszłości i do sposobów upamiętniania, ponieważ jest związana ze zorientowaniem na przyszłość działań i komunikacji (Hałas 2015: 158).

Pamięć kulturowa Elżbiety Hałas to zatem „refleksyjne komunikowanie wiedzy odnoszącej się do przeszłych doświadczeń”, która związana jest z emocjami wynikającymi ze znaczeń i wartości pochodzących z przeszłości i ważnych dla przyszłości (Hałas 2015: 159). Tak pojmowana pamięć „jest refleksyjna, a więc jest pamięcią «uświadamianą»” (Hałas 2015: 147). W świetle tej koncepcji kategorie *projektu pamięci bieszczadzkiej* oraz *praktykowania owej pamięci* wydają się zatem uzasadnione.

Bliska mi tu jest także perspektywa pamięci lokalnej, którą zapożyczam od Radosława Poczykowskiego.

Przestrzeń wspólnoty lokalnej jest w odróżnieniu od „wielkiego świata” postrzegana jako swojska, pełna sentymentalnych znaczeń i odniesień zarówno do biografii własnej, jak też historii i kultury wspólnoty. Jest więc gęsto wypełniona sensem i znaczeniem, pełna *lieux de memoire* i odniesień do nich w postaci powiązanych z nimi opowieści i legend. Bez względu na to, w jakim stopniu społeczność lokalna jest zróżnicowana, pewna część zbiorowej, lokalnej pamięci pozostaje wspólna. Z drugiej strony, tak jak w szerszych zbiorowościach narodu i społeczeństwa, istnieją w niej linie podziału i kwestie sporne, oddzielające wspólnoty kulturowe w obrębie lokalnej społeczności. Pamięć lokalna jest więc pamięcią nawiązującą emocjonalnie do terytorium rozpoznawanego jako ojczyzna. Konstruowana jest ona w odniesieniu do dwóch typów (czy poziomów) pamięci: po pierwsze, pozwala na odczytanie własnej biografii i losów przodków w kontekście dziejów lokalnej społeczności, a po drugie, pozwala na powiązanie tych dwóch typów pamięci (biograficznej i lokalnej) z szerszym kontekstem historii (i pamięci) narodu, czy społeczeństwa. Może ona stanowić względnie jednolity sposób percepcji przeszłości i sposobów jej upamiętniania przez daną społeczność lokalną. Mogą też w jej obrębie zachodzić różnice pokrywające się ze społecznie wyznaczanymi granicami kulturowymi. Mimo tych podziałów proponuję pamięć lokalną traktować jako względnie autonomiczne uniwersum, charakteryzujące się cechami swoistymi, choć ściśle powiązane z kontekstem narodowym, a nawet ponadnarodowym (Poczykowski 2010: 90–91).

Sądzę, że pamięć lokalna nie musi ograniczać się do społeczności lokalnej, ale może ją przekraczać, stając się fenomenem oderwanym od swoich terytorialnie zakorzenionych nosicieli, tkwiąc czy napędzając dyskurs publiczny, dotyczący lokalności, która jest jej przedmiotem. Ma szereg funkcji: zasila wyobrażenia o terytorium, kształtuje jego „dzieje”, spaja społeczność lokalną, jak również jej „satelity” – osoby z zewnątrz, które mieszkają poza regionem, ale który to region jest im bliski i swojski.

Pamięć badaną w Bieszczadach nazywam *pamięcią bieszczadzką* lub *pamięcią-w-Bieszczadach*, ponieważ interesują mnie jej lokalne emanacje, i tylko one są dla mnie uchwytnie empirycznie. Równocześnie nie jest to gotowy, skończony fenomen o stałych granicach i zasobach. Ma cechy dynamicznego projektu, który się „pisze” i który jest wdrażany, przy bacznej obserwacji reakcji na jego aplikację, zarówno ze strony członków społeczności lokalnej, miłośników regionu i jego „piewców”, jak i turystów. Przywracanie pamięci o nie-swojej przeszłości ma znamiona działania publicznego, a zatem taka pamięć staje się bieszczadzkiem dyskursem i „pamięcią publiczną”⁶.

Sprzęgnięta z „pisanem” projektu pamięci bieszczadzkiej mityzację „po bieszczadzku” rozumiem jako mechanizm polegający na stapianiu się doświadczeń innych (dawnych mieszkańców Bieszczadów) z wyobrażeniami swoimi i innych (zarówno potomków owych dawnych gospodarzy regionu, jak i turystów czy potencjalnych osadników)⁷. Jak podkreślają Zbigniew Libera i Czesław Robotycki (2001: 384), opowieści o przeszłości to projekcje rzeczywistości pamiętanej lub wyobrażonej, przeniesionej na „mityczny początek”, a wyobrażenia na temat przeszłości i postawy wobec niej należą do mechanizmów jej mityzowania w myśl zasady: „było tak, jak chcemy, żeby było”. Jak stwierdzają:

(...) mechanizm mityzacji sprawia, że fakty i zdarzenia, zbiorowe przekonania i poglądy stają się wspólną mitohistorią kreowaną nieustannie, by w społecznej interakcji „swoi” *versus* „obcy” dostarczać argumentów wspierających własną wizję świata, wspólnotę swoich (Libera, Robotycki 2001: 398).

Mityzowanie przeszłości opiera się na przekształcaniu i uzupełnianiu obrazu owej przeszłości, co służy poczuciu spójności grupy, która owych zmian dokonuje i której one służą.

METODOLOGIA BADAŃ W BIESZCZADACH

Od 2012 r. prowadzę badania w polskich Bieszczadach, w których uczestniczą także studenci Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ (w ramach

⁶ Pojęcie Poczykowskiego (2010: 95).

⁷ Inspiruję się tu uwagami Katarzyny Kaniowskiej na temat autofikcji jako jednej z figur pamięci (Kaniowska 2004: 22–24).

laboratorium etnograficznego i letnich ćwiczeń terenowych⁸). Badania dotyczą takich zagadnień, jak: pamięć obecnych mieszkańców Bieszczadów o dawnych gospodarzach tego regionu, mityzacja regionu i tworzenie nowej tożsamości regionalnej, kulturowe projektowanie miejsca, bieszczadzkie opowieści – ich konstrukcja, nadawcy i odbiorcy oraz bieszczadzka autoprezentacja kulturowa. Oprócz analizy materiałów pozyskanych w trakcie etnograficznych badań terenowych analizuję dyskurs mediów i wydawnictw bieszczadzkich, punktowo odnoszę się także do mediów ogólnopolskich, jeśli poruszają tematykę bieszczadzką. Głównym źródłem danych są tu filmy fabularne i dokumentalne, programy telewizyjne, portale internetowe (informacyjne i tematyczne bieszczadzkie, bieszczadzkie fanpage na Facebooku), prasa oraz wydawnictwa: czasopisma poświęcone regionowi, wydawane przez mieszkańców lub poza regionem, a także książki – poezja bieszczadzka i książki historyczne (znowu: tworzone lokalnie i poza regionem), książki autobiograficzne, książki o ludziach Bieszczadów. Analizie podlegały także bieszczadzka audiosfera oraz teksty wizualne – aranżacje przestrzeni, eksponowanie bieszczadzkości w terenie (wnętrza, rzeźby, pamiątki, reklamy, szyldy).

Materiał terenowy, będący podstawą tej książki, powstawał więc w ściślejszej współpracy pomiędzy mną, studentami i naszymi rozmówcami w latach 2012–2015 (część I) oraz 2010–2011 (część II). Uczestnicy moich zajęć dwukrotnie przebywali w Bieszczadach na obozach badawczych. W pierwszym roku badań, w Wetlinie, wspólnie z dr. Grzegorzem Demelem towarzyszyły mi dwie grupy studentów, z których rekrutowali się uczestnicy obozu w Cisnej w roku kolejnym. Podczas dwukrotnie prowadzonego przeze mnie bieszczadzkiego laboratorium do badań w tym terenie przygotowywali się studenci, którzy w tym samym roku akademickim brali także udział w moich ćwiczeniach terenowych. Poza pierwszym, pilotażowym obozem zatem uczestnicy przez wiele tygodni przygotowywali się merytorycznie i warsztatowo do eksploracji

⁸ Materiał został dotychczas zgromadzony w Baligrodzie, Wetlinie, Bóbrce, Polańczyku, Smereku, Solinie, Ustrzykach Górnych i Cisnej oraz okolicznych wsiach podczas kilku wyjazdów ze studentami II roku studiów I stopnia w IEiAK UJ na ćwiczenia terenowe prowadzone przez autorkę, finansowane przez Wydział Historyczny UJ, oraz w ramach indywidualnego projektu „Kulturowe projektowanie miejsca. Nowe Bieszczady”, finansowanego z dotacji Wydziału Historycznego dla młodych naukowców. Składają się na niego dane z wywiadów swobodnych/narracyjnych i kwestionariuszowych z mieszkańcami Bieszczadów, fotografie, dane z analizy bieszczadzkich stron internetowych oraz z obserwacji prowadzonej podczas imprez kulturalnych i festiwali folklorystycznych. W badaniach uczestniczyli: Anna Sułek, Kamila Biedrońska, Mateusz Żebrowski, Mateusz Zener, Mieszko Stybel, Andrzej Malik, Małgorzata Sokołowska, Judyta Pogonowicz, Inga Obłóza, Paulina Szarek-Ratkowska, Mateusz Rozmus, Sara Wieszołek, Sara Jelonek, Karolina Grzegorzek, Magda Kuźmińska, Karolina Szyma, Aleksandra Szatan, Marek Niewadzi, Jan Barański, Rafał Niemczak, Katarzyna Klimas, Karolina Gałażewska, Ewa Walczak, Dominika Kułak, Emilia Pyrz, Aleksandra Kowal, Aleksandra Żurek, Helena Urbańczyk, Elżbieta Rychwa, Katarzyna Klimasz, Kinga Kędziora, Paulina Maślona, Olga Kowalczyk, Sandra Smolnicka, Beata Tomczyk, Olga Knapik, Mateusz Magiera, Anna Knapik, Katarzyna Toffel, Maciej Nowak, Józefina Bendiuk, Anna Kaczor, Natalia Mielczarek, Natalia Migdał, Aldona Wróbel, Agnieszka Buława, Agnieszka Krawczyk.

etnograficznej Bieszczadów. Co więcej, w Bieszczady wracali, także na własną rękę, aby pogłębić badania lub uzupełnić materiał.

Poza pierwszym, pilotażowym pobycem w terenie, podczas którego studenci pracowali z opracowanym przeze mnie kwestionariuszem, w kolejnych latach przygotowywali oni swoje projekty i narzędzia samodzielnie, w ramach sześciu ścieżek, które zaproponowałam. Wszystkie mieściły się w szerszym projekcie *Kulturowe projektowanie miejsca w Bieszczadach. Autoprezentacja, pamięć, wielokulturowość(?)*. Każda ze ścieżek miała wytyczne, wokół których miał zostać zbudowany scenariusz wywiadu. Pierwszą z nich zatytułowałam: „Tworzenie nowej opowieści o miejscu”. Dotyczyła ona takich zagadnień, jak: zmiany w przestrzeni i ich wartościowanie, budowanie więzi z miejscem, „produkowanie” miejsca na potrzeby turystyki, sposoby traktowania i opowiadania o miejscach oznaczonych obecnością dawnych gospodarzy, wyobrażenia mieszkańców o Bieszczadach, aranżowanie swojego miejsca do życia w przeszłości i obecnie, uzasadnianie wyboru po latach.

Druga ścieżka, „Pamięć o dawnych gospodarzach – miejsca, wizualizacje, narracje”, oscylowała wokół takich kwestii, jak: mit Dzikiego Zachodu i zakapiorzy, słowo wytrych: wielokulturowość, mityzacja przeszłości regionu – Bojkowie, Żydzi i Cyganie, historia regionu i kontekst ukraiński jako produkt turystyczny, „folklor” i „etniczność” jako ogólne zasoby i atuty przestrzeni, i jednocześnie napędzający koniunkturę kapitał regionalny.

Trzecia ścieżka poświęcona była kształtowaniu lokalnej społeczności postmigracyjnej („Czy istnieje społeczność bieszczadzka?”) i koncentrowała się na procesie budowania więzi, kategorii swojskości i obcości (kto jest swój, a kto obcy w Bieszczadach i dlaczego?), kontinuum swoi-miejscowi-nowi osadnicy („starzy” bieszczadnicy *versus* współcześni uciekinierzy z miast), na problemie młodzieży i jej ucieczek/powrotów (do czego wracają?), kwestii postaw i wyborów towarzyskich, wpływie decyzji bieszczadników w pierwszym pokoleniu o zamieszkaniu w Bieszczadach na życie członków rodziny, na bieszczadzkie autorytety i liderach.

Czwarta ścieżka – „Kobiety Bieszczadów” – eksplorowała pamięć i biografie bieszczadzkie kobiet, ich różne motywacje przyjazdu w Bieszczady, dostosowywanie się do mitu Bieszczadów jako dzikiego i wymagającego samozaparcia regionu (to jednak mit męskocentryczny), ich samorealizację zawodową i rodzinną w Bieszczadach, sposoby realizacji kobiecości i konstruowania obrazu kobiety w Bieszczadach (dziarska dziewczucha w gumiakach, zakapiorka w kapeluszu, poetka, niedostosowana), Bieszczady oczami kobiet.

Piąta ścieżka skupiała się na „Bieszczadach buntowników”, a zatem na próbach pozyskania narracji o świecie bieszczadzkiej alternatywy lat 70. i 80., o Bieszczadach w PRL-u, komunach hippisowskich, narodzinach punk rocka w Bieszczadach, współczesnych przejawach kontrkultury w Bieszczadach, zagadnieniu bieszczadzkiej młodzieży, kultowych miejscach spotkań (bary dla turystów czy domena miejscowych, gdzie turysta nie zagląda), o bywalcach takich miejsc i ich historiach oraz o bieszczadzkim stylu życia (definicjach tego stylu, jego swoistości, potencjalnej alternatywności wobec miasta, systemu, konsumeryzmu itd.).

Ostatnia, szósta ścieżka poświęcona była z kolei „Bieszczadzkiemu performansom, kulturze bieszczadzkiej, bieszczadzkości, figurze Bieszczadu (także w promocji turystycznej”. Chodziło w niej o obserwowanie przejawów mitotwórstwa w działaniu, „występów” zakapiorów, o śledzenie lokalnej audiosfery (np. tekstów piosenek śpiewanych w knajpach), śledzenie tego, co się mówi i jak się mówi o Bieszczadach, byciu bieszczadnikiem, życiu w tym miejscu. Istotne tu również było przyglądanie się miejscom takim jak galerie, obiekty agroturystyczne, warsztaty i pracownie, nazwy, szyldy, reklamy, przedmioty, dekoracje w punktach gastronomicznych, sklepach, mieszkaniach, ogródkach, w przestrzeniach publicznych, zwracanie uwagi na strój i wygląd bieszczadników, bieszczadzkie kreacje przestrzenne.

Materiał gromadzony przez nas w postaci notatek terenowych i transkrypcji wywiadów swobodnych i narracyjnych (około 650) wzbogaciły także fotografie, których skromny wybór został tu pomieszczony. Obozy odbywały się w Wetlinie (2012), Cisnej (2013), Baligrodzie (2014), Bóbrce (2015) i Smereku (2015), jednak zasięg naszych działań był znacznie szerszy i każdorazowo obejmował także okoliczne miejscowości, a nawet i dalsze, jeśli pozyskaliśmy cenny kontakt. Były to m.in. Dołżyca, Stężnica, Liszna, Majdan, Kalnica, Strzebowiska, Terka, Chmiel, Ustrzyki Dolne, Ustrzyki Górne, Polańczyk, Solina, Wołkowyja, Myczków, Myczkowce, Zwierzyń.

Bieszczadnicy są szczególnie autorefleksyjni, autotematyczni i samoświadomi. Poprzez wieloletnie działania autoprezentacyjne na tkance wizerunku regionu oraz własnych wyborów życiowych, które przywiodły ich w Bieszczady, przywykli do namysłu nad miejscem, które stało się ich domem, oraz do praktyk polegających na budowaniu opowieści na jego temat. Tym, co odróżnia ich od innych ekspertów od własnej kultury, z którymi mają do czynienia etnologowie, jest skłonność do werbalizowania autoanaliz, np. w narracjach pisemnych. Dlatego zasadne wydaje się określenie ich, za George'em Holmsem i George'em Marcusem, paraetnografami (Marcus, Holmes 2009: 648):

Eksperci nie powinni więc grać podrzędnej roli pomocników w terenie, ale podmiotów w pełni zaangażowanych w analizę, których kognitywne zdolności działania obejmują potencjalnie niezliczone wymiary poznania. Nie są oni typowymi „tubylcami” czy przedstawicielami swoich kultur, których będziemy systematycznie badać; są natomiast aktywnymi aktorami uczestniczącymi w kształtowaniu tego, co badamy, naszymi partnerami. Założenie to stanowi podstawową koncepcję paraetnografii (Marcus, Holmes 2009: 651–652).

Oczywiście podejście takie powoduje redefiniowanie statusu informatora (Marcus, Holmes 2009: 652), ale daje szansę na realizację projektu, który nadaje właściwe miejsce podmiotowi badań nastawionemu ekspercko, refleksyjnie i analitycznie do własnej kultury, której rozumienie badaczowi ułatwia czy wręcz umożliwia poprzez przekład w znanych mu kategoriach. Nie tylko autorzy bieszczadzskich książek, ale i wielu naszych rozmówców wchodziło w kompetencje etnologa. Rzecz jasna, wymaga to od badacza szczególnej metodologicznej czujności.

Nasza praca polegała także na wzajemnym „uczeniu się” Bieszczadów. Każdy niemal wieczór podczas badań spędzaliśmy na „operatywkach”, w trakcie których wykluwały się gęstniejące z każdym dniem siatki interpretacyjne, zakładane następnie na to, co przynosiliśmy z terenu. Zebrania te i trwające nieraz długo w nocy opowieści z terenu sprawiały, że mieliśmy poczucie wspólnotowego, bieszczadzkiego wtajemniczenia i stymulującej intelektualnie przygody. Każdy z nas miał w terenie własne rewiry, własne ścieżki i mapy mentalne, po których się poruszał, wieczorami zaś mapy te nakładały się na siebie. Mieliśmy także wspólne sukcesy i porażki oraz terenowe kryzysy, które czasem kogoś z nas dopadały, ale które staraliśmy się metodologicznie rozbroić. Badania w Bieszczadach z moimi studentami były dla mnie prawdziwą wspólnotową sprawą, a ich zaangażowanie i trud przekonywały mnie o sensowności projektu. W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować moim współpracownikom: bez nich nie byłoby tej książki, a ja sama nie zobaczyłabym być może takich Bieszczadów, jakie staram się tu zaprezentować. Będę stosować w książce liczbę mnogą, pisząc o naszej działalności. Książka ta nie jest bowiem tylko moja. Dziękuję szczególnie Indze Obłozie, Mateuszowi Magierze, Aldonie Wróbel, Józefinie Bendiuk, Agnieszce Buławie, Małgorzacie Sokołowskiej, Kamili Biedrońskiej, Andrzejowi Malikowi, Rafałowi Niemczakowi, Karolinie Grzegorzek, Natalii Migdał, Annie Knapik, Annie Kaczor, Marcie Raczyńskiej oraz Adamowi Powęse.

Moje badania w Bieszczadach są „usytuowaną aktywnością”, na którą składają się „interpretatywne, materialne praktyki”⁹, przekształcanie świata badanego w serie reprezentacji (jak notatki, wywiady, fotografie), ale też sięganie po reprezentacje tworzone przez samych jego uczestników/twórców (książki o Bieszczadach i inne teksty), przy jednoczesnej konfrontacji tych tekstów (o ambicjach jednak referencyjnych) z rzeczywistością pozatekstową.

Jak wspomniałam, niezwykle ważną częścią moich badań była analiza bieszczadzkich tekstów. Dokonuję w tej książce zderzenia lektury z terenem, czy ściślej, z materiałem pozyskanym w trakcie badań etnograficznych w sensie klasycznym – obserwacji i wywiadu. Dorzucam do tego korpusu danych także inne źródła: teksty Nieliterackie, strony internetowe, publikacje reklamowe, nazwy, napisy na szyldach. W przypadku interesującego mnie kontekstu mogą one znacząco wzbogacić analizę, zapewniając jednocześnie bazę informacyjną dotyczącą podejmowanych praktyk, które mnie tu interesują.

Jestem przekonana, że antropolog nie może dłużej ignorować takiego zjawiska jak to, że jego potencjalni informatorzy sięgają po pióro (w praktyce klawiaturę) i tworzą teksty. Grzegorz Godlewski nazywa to „lękiem przed Wielkimi Literami” (2008: 198).

W tej sytuacji znajduje się miejsce dla źródeł pośrednich, zwłaszcza świadectw i przekazów symbolicznych, wytwarzanych przez samych autochtonów lub na ich temat. Jednym z typów tych źródeł pośrednich, których antropolog wysłuchuje coraz chętniej na równi ze swoimi informatorami, jest literatura. Uznawana bywa ona za

⁹ Pojęcia Denzina i Lincolna (2009a: 23).

wiarygodny dokument kultury być może właśnie dlatego, że czyni to nieintencjonalnie, mimochodem (Godlewski 2008: 271).

Literatura zatem może być źródłem antropologicznym czy też źródłem dla antropologa. Bieszczadzkie opowieści utrwalone w postaci tekstu, a także projektowana pamięć bieszczadników w regionie, w którym nie znajdują się ich korzenie, mają do udźwignięcia duży ciężar: utwalić treści funkcjonujące w postaci anegdotek, wspomnień, refleksji z bieżącego życia podtrzymywanych i krążących w życiu społecznym z udziałem wielu nadawców i odbiorców.

Jednak tekst nie odzwierciedla świata, nie oddaje go w sposób lustrzany, a zamiast tego – świat tworzy. Nie jest moim zamiarem uprzywilejowywanie tekstu nad wywiadem czy obserwacją, ale traktuję go jako równoważny, wsparty czy wzmocniony doświadczeniem obserwacji i konfrontacji treści tekstów z narracjami rozmówców – autorów książek, bohaterów opowieści bieszczadzkich i – na koniec – osób, które nie zostały zaangażowane w powstawanie tekstu czy nie dostarczają treści ich autorom (bo nie są „zaangażowanymi” bieszczadnikami), co najwyżej są czytelnikami albo obserwatorami tekstualnych praktyk bieszczadzkich.

Zamierzam także polemizować z Tarczycjusza Bulińskiego odrzucaniem analizy, jak to nazywa, „tekstów kulturowych”, czyli filmu, powieści i stron internetowych. Jego zdaniem można w nich odnaleźć „(...) zwyczaje związane z ciałem czy wykorzystaniem przestrzeni, ale uchwycenie sensów przydawanych im przez wykonawców bez konfrontacji z ich realnym wykonaniem jest dość trudne” (Buliński 2009: 267). Badanie „ludzkich wytworów” zamiast „ludzkich społeczności” (Buliński 2009: 272) jawi się zatem autorowi jako właściwe naukom z antropologii czerpiącym, ale pozbawionym możliwości sięgnięcia po „prawdziwie” antropologiczne instrumentarium, jakim jest prowadzenie badań podczas długotrwałego pobytu w terenie. Po pierwsze, można skonfrontować zawartość tekstów z narracją wykonawców poprzez przeprowadzenie z nimi wywiadów. Po drugie, wnikliwa, antropologiczna „lektura” tych „tekstów” pozwala właśnie dostrzec znaczenia i sensy przydawane przez wykonawcę owym wytworom. Trudno wyobrazić sobie, jak miałyby wyglądać konfrontowanie „wykonania” powieści z tym, co autor myśli o opisanym tam rzeczywistości. Mało antropologiczne wydaje mi się natomiast celowe unikanie takich źródeł danych i zagłuszanie tego, co i za pomocą czego mówi do nas badana kultura. „Wytwory ludzkie”, takie jak film, literatura, strona internetowa, fotografia czy widowisko, mogą wiele nam powiedzieć o „społecznościach ludzkich” i nie ma doprawdy powodu, by je programowo ignorować. Warto natomiast pamiętać, by się do nich nie ograniczać i widzieć je w szerszym kontekście.

Buliński sugeruje dalej (2009: 273), że wytwory mogą być dla nas źródłem uzupełniającym klasyczne interakcje z badanymi i są wartościowe, jeśli nie „udziwniamy” ich analizy, tzn. nie traktujemy ich, jakby poprzez nie mówili inni ludzie lub wręcz jakby „mówiła” kultura. Ważne zatem, by „wytworów” nie analizować w oderwaniu od ludzi. W mojej analizie wytwory nie

są jedynie uzupełnieniem – są ważnym kanałem, poprzez który autorzy komunikują na zewnątrz, kim są i co jest dla nich ważne. Są zapisaną, utrwaloną formą wyobrażeń o rzeczywistości i ich/jej reprezentacją. Jestem przekonana, że poddanie ich analizie może być antropologiczne, nie tylko jeśli zostanie poprzedzone albo po nim nastąpi konfrontacja z klasycznym materiałem zebrany na drodze interakcji z Innym i doświadczeniem tej interakcji przez badacza.

Teksty wytwarzane przez członków interesującej nas wspólnoty pozwalają na wgląd w ich obserwacje, wgląd w zapis refleksji na temat świata, w którym żyją i od którego są ekspertami, mało tego – który sami także poprzez tę twórczość tworzą. Teksty te dają szansę na uchwycenie znaczeń, jakimi opatrują swoje światy prywatne i świat wspólnotowy sami badani. Skoro tekst badacza jest równie subiektywny jak narracja badanego (zarówno pisemna, jak i ustna), to dlaczego mielibyśmy bronić się przed czytaniem czystego zapisu takiej subiektywności?

Jest jeszcze jeden ważny powód, który przy tak sformułowanym problemie badawczym jak mój wydaje mi się mieć zasadnicze znaczenie dla wyjaśnienia konieczności sięgnięcia po wiele różnych „tekstów” o Bieszczadach, wiele dostępnych zasobów:

Przedmioty lub jednostki rzadko potrafią w pełni wyjaśnić swoje czyny i intencje, a jedyne, co mogą nam przedstawiać, to opisy czy opowieści o tym, co i dlaczego zrobili. Żadna pojedyncza metoda nie jest w stanie uchwycić subtelnych odmian ludzkiego życia (Denzin, Lincoln 2009a: 49).

Koncentracja na jednej tylko praktyce wykoślawiłaby rzeczywistość. Badając każdą z nich osobno, rekonstruuje odmienne światy. Próbując je złąć w jedno, być może zdołam dotrzeć do sedna tego, „o co chodzi” w badanej rzeczywistości. W końcu to teren determinuje drogę poznania, ścieżkę metodologiczną, którą zamierzamy kroczyć podczas swojej w nim pracy, a nie na odwrót. Wydaje się, że zwolennicy usztywnienia kanonu metodologicznego współczesnej antropologii trochę o tym zapomnieli. Czy doprawdy nie stać nas na inwencję twórczą w obrębie arsenału narzędzi i technik? Jeśli nie ma jednej „poprawnej” czy „właściwej” opowieści o świecie, nic nie przeszkadza antropologowi stworzyć takiej, która bazuje na opowieściach z kilku źródeł zamiast z jednego tylko źródła.

W bieszczadzkich tekstach i ustnych opowieściach interesuje mnie to, jak ludzie konstruują i przekazują historie o sobie i innych. Tworzenie opowieści znaczącej, która znajduje wiele powtórzeń i wiele emanacji, jest specyficzną formą działania i nadawania światu sensu, a także rejestrowania tych „czynności”. Jeśli mam zrozumieć ten świat, muszę uważnie słuchać bieszczadzkich opowieści, muszę czujnie im się przyglądać i równie czujnie czytać te napisane i te wypowiedziane. Książki bieszczadzkie są materiałem dla części z tych opowieści, są przestrzenią, gdzie zostały umieszczone, stanowią dla nich ramę.

Badacz nie ma dostępu do czyjś doświadczenia. Może wyłącznie posłuchać, jak badany o nim opowiada. Jeśli dopuszcza analizę tekstów

pisemnych – może także przeczytać, jak badany doświadczał (i opisywał) lub też jak zapamiętał przeszłe doświadczenie, bądź też jak chce, żeby czytelnik sądził, że zapamiętał.

Osobiste doświadczenie odzwierciedla przepływ myśli i znaczeń, jakie pojawiają się w sytuacjach, w których ludzie aktualnie uczestniczą. Doświadczenia te mogą być rutynowe albo problematyczne. Są one obecne w życiu jakiejś osoby, a kiedy się o nich mówi, przyjmują kształt opowieści. Przeżywanego doświadczenia nie można badać bezpośrednio, ponieważ język i systemy dyskursywne zapośredniczają i definiują samo doświadczenie, które ktoś próbuje opisać. Badamy więc reprezentacje doświadczenia, nie samo doświadczenie. Analizujemy historie, które ludzie opowiadają sobie na temat doświadczeń, jakie kiedyś mieli. Opowieści te mogą być narracjami na temat osobistego doświadczenia albo interpretacjami powstającymi w miarę, jak dana osoba posuwa się naprzód (Denzin, Lincoln 2009b: 9).

Badając więc zapisy w tekstach bieszczadników, badam reprezentacje, zapisy ich doświadczenia (lub doświadczeń Innych). Różnica między źródłem pisanim i ustnym (opowieścią usłyszaną podczas wywiadu) nie leży zatem w wartości źródeł dla antropologa, ale w sposobie reprezentacji doświadczenia. Co więcej, wciąż sięgając po transkrypcje wywiadu, badacz ma do czynienia z dyskursem pisanim, podobnie jak w przypadku notatek terenowych i tekstu wytworzonego przez badanego (autora książki). Problem leży więc w definicji pola czy granic tego pisemnego dyskursu, czym jest tekst i jak „jest” w nim badany, „jak interpretować innego, biorąc pod uwagę, że jest on obecny w formie tekstu”¹⁰. Jeśli widzieć szeroko pojmowane, różnorodne w formie bieszczadzkie teksty jak performanse, to prywatna narracja jest prezentowana publicznie, stając się platformą jednostkowej i zbiorowej autoprezentacji.

Każda opowieść, która posłużyła jako materiał do tej książki, jest antropologicznie rozumianą narracją. Narracja to werbalne działanie (robienie lub osiągnięcie czegoś):

Narratorzy między innymi tłumaczą, bawią, informują, bronią, narzekają i potwierdzają lub podważają *status quo*. Bez względu na to, o jakie dokładnie działanie chodzi, gdy ktoś opowiada historię, kształtuje, konstruuje i odgrywa swoje Ja, doświadczenie i rzeczywistość. W przypadku gdy badacze chcą potraktować narrację jako tego rodzaju twórcze działanie, podkreślają znaczenie głosu (lub głosów) narratora. Słowo „głos” każe zwrócić uwagę na to, co narrator przekazuje i jak to przekazuje, jak również na pozycje zajmowane przez podmiot lub umiejscowienie w świecie społecznym, z którego przemawia (...). Owo połączenie tego, „co”, „jak” i „gdzie”, czyni głos narratora tak szczególnym. Co więcej, gdy badacze traktują narrację jako twórcze działanie, a głos narratora jako szczególny, ograniczają pytania faktograficzne. Zamiast tego wysuwają na pierwszy plan różne wersje Ja osoby mówiącej [i pi-

¹⁰ Tę inspirującą uwagę Denzin i Lincoln umieścili w rozważaniach poświęconych etnografii online, ale wydaje się, że także drukowane teksty mogą budzić podobne zastrzeżenia badacza czy skłaniać go do poszukiwań takim właśnie tropem (Denzin, Lincoln 2009a: 9–10).

szącej – przyp. P.T.] oraz rzeczywistości i doświadczenia, które osoba opowiadająca historię stwarza poprzez mówienie. Choć narratorzy są odpowiedzialni za autentyczność swoich historii, badacze narracyjni traktują autentyczność i wiarygodność jako coś, co opowiadający historię cały czas realizują (Chase 2009: 25).

Opowieści istniejące czy zawarte w narracjach mogą istnieć tylko dzięki „określonym społecznym zasobom i okolicznościom”, które jednocześnie opowieści te ograniczają. Zasoby te to możliwości wyrażenia Ja i konstruowania rzeczywistości zrozumiałej w środowisku narratora, wynikające z jego kulturowego umiejscowienia (Chase 2009: 25). Uznanie, że każda opowieść jest wyjątkowa i niepowtarzalna, nie oznacza, że nie jest możliwe w związku z tym znalezienie prawidłowości czy regularności, które czynią narracje podobnymi, oraz oboczności, które powodują ich zróżnicowanie.

Na narrację taką jak książka bieszczadzka można spojrzeć jak na performans – występ dla określonej publiczności w określonym kontekście i dla realizacji konkretnego celu. Publiczność podczas „występów” zakapiorskich wpływa na kształt narracji, obecność czytelnika w tekście wpływa zaś na kształt tekstu.

Antropologiczne rozumienie narracji bliskie będzie rozumieniu socjologicznemu (narracja „jako przeżywane doświadczenie” [Chase 2009: 28]), a sam antropolog – w moim przekonaniu – powinien czerpać inspiracje z Hellingowskiego CO i JAK biografii/narracji (Helling 1985: 95–96)¹¹. W odczytywaniu narracji w takim ujęciu ważne są praktyki narracyjne, „poprzez które opowiadający historie używają dostępnych zasobów po to, by skonstruować swoje rozpoznawalne Ja” (Chase 2009: 28). Nie mniej ważne są tu językowe sposoby komunikowania znaczeń, widoczne podczas interakcji między badaczem i rozmówcą, który konstruuje swoją opowieść, sięgając po dostępne mu kulturowo i historycznie struktury dyskursów, używane w opowieści o „doświadczeniach i rzeczywistościach”, przekształcane i dopasowywane do indywidualnej narracji (Chase 2009: 28). To skupienie na narracjach i na ich specyfice powoduje, że moją działalność można postrzegać w kategoriach swoistej etnografii narracyjnej¹².

Autorzy bieszczadzkiej narracji nie stronią od analizy opisywanych doświadczeń i światów. Równocześnie w wielu punktach miejsce na interpretację pozostawiają swoim czytelnikom/słuchaczom/rozmówcom. Chcą swoje światy nie tylko pokazywać, celebrując ich odmienność, ale i wyjaśniać.

Czy bieszczadzkiej narracji trzeba zachęcać do snucia opowieści? Wydaje się, że ich skłonności narracyjne są „naturalne” i należy uznać je za element specyfiki kontekstu kulturowego.

¹¹ Autorka charakteryzuje koncepcję przedmiotu, która, w zależności od sposobu jego definiowania, decyduje o teoretycznym i metodologicznym statusie materiału badawczego. Z tego względu wyróżnia podejście do biografii jako tematu (co pozwala odpowiedzieć badaczowi na pytanie o przebieg zdarzeń, a więc o to, co biografia mówi) i jako środka (gdym badaczka interesuje struktura biografii, a więc odpowiedź na pytanie, jak biografia mówi).

¹² Por. Chase 2009: 29.

To, jakim głosem mówi narrator i jakie historie ma do opowiedzenia, uwarunkowane jest przede wszystkim przez pewne najogólniejsze kulturowe założenia, jakie się przyjmuje, ale także przez określone środowisko instytucjonalne, organizacyjne i/lub dyskursywne. (...) Gdy badacz ma pojęcie o najogólniejszych parametrach historii, jaką narrator ma do opowiedzenia – o tym, co jest warte opowiedzenia, biorąc pod uwagę społeczne umiejscowienie narratora w jego kulturze, społeczności i/lub kontekście organizacyjnym – może przygotować się do wywiadów narracyjnych poprzez stworzenie bardzo ogólnego pytania, które zaprosi drugą osobę do opowiedzenia jego lub jej historii (...) (Chase 2009: 33).

Czy historie narratorów, którzy nie są autorami opowieści, dla zewnętrznego słuchacza (zakapiorów, autorów książek) różnią się od tego, co warte jest opowiedzenia o Bieszczadach? Czy jest to wzajemnie dopełniający się krąg wątków, wersji anegdotek i plotek o innych? Czy też poza zewnętrznym bieszczadzkiem dyskursem funkcjonują osobne opowieści?

W badanych narracjach warto śledzić strategie narracyjne – tak jak rozumie je Chase – jako sposób zestawiania indywidualnych doświadczeń z dyskursem obowiązującym w danym środowisku narracyjnym, z dostępnymi strukturami dyskursywnymi. Ważne jest także zwrócenie uwagi na umiejscowienie siebie w relacji do innych (i kim są ci inni) i do publiczności (czytelnika, badacza) oraz stosowane przez narratora praktyki analityczne i interpretacyjne (Chase 2009: 35). Będę starała się w badanych narracjach uchwycić owe wybory i działania narracyjne, metafory, alegorie i inne zabiegi retoryczne, które – jak miemam – odsłonią strukturę kolażu bieszczadzkiego dyskursu narracyjnego z indywidualną perspektywą narratora opisującego swoje doświadczenie. Bieszczadzkie praktyki narracyjne są dla mnie nieoczywiste i wielowarstwowe, dlatego uważam za celowe przyjrzenie się owej wielowarstwowości i dyskursywnym uwikłaniom bieszczadzkiego „gadania” o wykreowanym świecie na krańcu Polski. Równocześnie prezentować będę obszernie cytaty i ograniczać autorytatywność swojej interpretacji, tak aby czytelnik miał przestrzeń dla swojego własnego odczytania Bieszczadów i zamieszkujących je ludzi.

Nie zamierzam orzekać o autentyczności bieszczadzkiego doświadczenia i opowieści ani prawomocności wyborów narracyjnych. Interesuje mnie warstwa kreacji i warstwa narracji, nie to, co pod spodem. Zresztą jak miałabym się tam dostać? Jak miałabym zweryfikować lub sfalsyfikować autentyczność opowieści o tym czy innym bohaterze wraz z jego przygodami i interpretacją tychże przez przytaczającego ową opowieść? Czy narratorzy odkrywają „prawdę”, czy mówią własnym głosem, czy tylko powielają modele i schematy obowiązujące w kontekście, z wnętrza którego się wypowiadają? Czy bieszczadnicy mówią jeszcze za siebie, czy tylko łączą narracje o doświadczeniach osobistych lub własne interpretacje czyichś doświadczeń z narracjami sfolkloryzowanymi? Czy to nie jest właśnie współczesny bieszczadzki folklor?

Moim celem w tej książce jest nie tylko opisowe „celebrowanie” bieszczadzkiej swoistości, ale i jej zdyscyplinowana interpretacja. Nie zadowolę się

samym kształtem bieszczadzkiej opowieści, będą natomiast starała się zrozumieć ich podłoże i wyjaśnić ich powstawanie, trwanie i krążenie w bieszczadzkim świecie. Opowieści nie da się wyprzebrać z tworzącego ich kontekstu. Manifestują się w nich osobiste doświadczenia i wspólnotowe sposoby przekształcania ich w tekst narracji. Aktywni opowiadacze i kreatorzy Bieszczadów opowiadanych dzielą zasoby kulturowe dostarczające im budulca dla narracji. Dzielą je także, jak się wydaje, z mniej aktywnymi narratorami, albo z kolei dostarczają im wzorca konstrukcyjnego dla takich opowieści.

Bieszczadzcy czytelnicy są nadzwyczaj trudnymi odbiorcami bieszczadzkiej książki. Są bardzo wyczuleni na ich treść (np. prawdę/fałsz), bo są autotematyczni. Bieszczady w ogóle zamieszkują ludzie, którzy mówią wciąż o sobie, przy okazji niejako kreując też swój świat dla innych. Bieszczadzki czytelnik mojego tekstu będzie zatem niezwykle krytycznym odbiorcą. Trudniej będzie go zadowolić niż całe szeregi kolegów po fachu. Mam świadomość, że ta książka może spowodować, że Bieszczady zaczną się zmieniać. Że zaczną zmieniać się strategia ich pokazywania czy mówienia o nich, że niektóre opowieści bieszczadzkie mogą nie być powielane już tak często czy tak bezrefleksyjnie. Może też ktoś zamilknie...?

* * *

Założeniem moim nie jest skonstruowanie monografii Bieszczadów, choć będę starała się możliwie najpełniej zanalizować i zaprezentować wieloaspektowość opisywanej rzeczywistości, uwikłanie poszczególnych jej elementów i zależność od pozostałych. Poprzez trwające od 2008 r. nieusystematyzowane obserwacje i „wprawki” do podjęcia tematu oraz kilkuletnie usystematyzowane badania postrzegam zachodzące tu zjawiska w szerokim kontekście i sądzę, że pozwoli mi to uniknąć ryzyka spłaszczenia bieszczadzkiej rzeczywistości.

Pierwsza część książki poświęcona jest Bieszczadom, część druga natomiast stanowi osobne, choć komplementarne *case study* dotyczące pamięci o nie-swojej przeszłości w Wisłoku Wielkim¹³. W miejscowości tej w latach 2010–2011 wspólnie z Marcinem Brockim i studentami IEiAK UJ prowadziliśmy badania ponowne, po tych, które przeprowadził na początku lat 80. wybitny brytyjski antropolog społeczny Chris Hann. Materiał zaprezentowany w tej części stanowi swoiste lustrzane odbicie wobec tego, jak zostały sportretowane Bieszczady. Ukazuje też, jak w niedalekiej okolicy, na pograniczu Bieszczadów i Beskidu Niskiego, zaobserwować można zjawiska całkowicie odmienne od tych zachodzących kilkanaście kilometrów dalej, a także jak różnie postępuje się z pamięcią dotyczącą dawnych gospodarzy tych miejsc.

¹³ Wstępne pomysły interpretacyjne na bazie częściowo wykorzystanego tu materiału opublikowałam wcześniej w trzech tekstach: Trzeszczyńska 2012a, 2012b, 2015.

Za cenne uwagi i komentarze, bez których wiele spraw by mi umknęło, dziękuję Piotrowi Tymie, prezesowi Związku Ukraińców w Polsce. Za wnikliwą lekturę dziękuję prof. dr. hab. Zbigniewowi Liberze i dr hab. Annie Niedźwiedz.

Książka ta nie powstałaby także gdyby nie bieszczadnicy – nasi rozmówcy. Ich życzliwość, zrozumienie dla naszej pracy, otwartość i niezwykła gościnność oraz predylekcja do snucia opowieści o Bieszczadach pozwoliły nam nie tylko zgromadzić szeroki, bogaty materiał, ale także z pasją pracować w terenie w przekonaniu, że praca ta ma głęboki, także pozanaukowy sens i dla każdego z nas jest życiową przygodą, w trakcie której ktoś nas wpuszcza do swojego świata i pozwala nam dojrzewać do jego zrozumienia.

Część I

Praktykowanie pamięci o nie-swojej przeszłości w Bieszczadach

TWORZYWO PAMIĘCI W BIESZCZADACH

Pamięć jest dla mnie działaniem dyskursywnym. W Bieszczadach dyskurs pamięci ma wielu twórców, a zatem można określić pamięć bieszczadzką jako wieloautorskie działanie dyskursywne¹⁴. Obserwując wiele inicjatyw odwołujących się do przeszłości Bieszczadów, które Andrzej Szpociński (2012) określiłby mianem widowisk przeszłości – festiwali folklorystycznych, „Zakapiorskich Zaduszek”, budowania chaty dla turystów na wzór chyży bojkowskiej, podpatrzonej w skansenie w Sanoku, czy konferencji poświęconej przyszłości pomnika Karola Świerczewskiego – doszłam do wniosku, że zasadny jest antropologiczny namysł nad kulturowymi skutkami pamiętania (por. Kaniowska 2003) albo braku pamięci w Bieszczadach.

Będzie mnie tu interesować nie rzeczywiistość sama w sobie, ale jej dyskursywna reprezentacja obecna w bieszczadzkich tekstach, działaniach, bieszczadzkiej logosferze (Karpowicz 2011: 47–48). Staram się wychwycić „uśredniony” obraz przeszłości miejsca i bieszczadzkiej społeczności lokalnej, „grupowe sposoby zanurzania się w przeszłości” oraz „społeczną organizację praktyk upamiętniających” (Szpociński 2012: 63).

Pamięć jest ciągłą rekonstrukcją, procesem „odpominania”, na który ma wpływ selekcja materiału, a nie prosta retrospekcja znaków, emocji, przetrzeni i czasu. Pamięć jest praktyką kulturową, a jej rezultat splata się wprost z autoprezentacją: jak pamiętamy własną przeszłość, tak ją pokazujemy, a pokazując przeszły obraz samych siebie, konstruujemy współczesny wizerunek.

Jak działa pamięć w Bieszczadach? Kto ją projektuje, kto jest jej dysponentem, kto decyduje o jej treści? W Bieszczadach widać dwie tendencje – konstruowanie narracji o miejscu pozbawionym pamiętek po dawnych mieszkańcach, eksponujące przede wszystkim przyrodnicze i krajobrazowe walory miejsca oraz kształtowanie miejsca opatrzonego czytelnymi etnicznymi aluzjami, zawierającego „etnoślady” (odpowiednio bojkowskie, ukraińskie, żydowskie, niemieckie, romskie), choć jeszcze niewspartego adekwatną narracją.

¹⁴ Pamięć jako działanie dyskursywne to pojęcie Kai Kaźmierskiej (2014: 63).

Materialne przestrzenie Bieszczadów są już jednak opatrzone reprezentacjami obcości, przy czym jest to właśnie obcość, a nie inna swojskość, która miała by swoich nosicieli na miejscu (por. Warmińska 2010). Oddziaływanie bieszczadzkiej przestrzeni jest zróżnicowane w zależności od stopnia identyfikacji z tą przestrzenią, ale warto także zwrócić uwagę, że „siła tego, co mówią przestrzenie, jest interakcyjna, zależy od jakości doznań i przeżyć” (Budrewicz 2014: 246). Nie wydaje się jednak, aby współcześnie w Bieszczadach toczyła się ożywiona dyskusja na temat tego, czyją przeszłość należy upamiętniać, jak ingerować w związek z tym w przestrzeń, jakie znaki w niej umieszczać oraz jak dopasowywać to do wyobrażeń i potrzeb turystów i miłośników regionu. Poza portalami internetowymi prowadzonymi i współredagowanymi przez pasjonatów zagadnienia nie widać, by temat ten szerzej zaprzętał uwagę mieszkańców.

Na kształt i przemiany bieszczadzkiej pamięci od dziesięcioleci wpływają media, turystyka, reklama i kultura popularna (por. Tarkowska 2012) oraz potoczne sposoby prezentacji regionu przez ludzi spoza Bieszczadów. Powstają strony internetowe i czasopisma poświęcone regionowi, wydawane przez mieszkańców lub poza regionem, oraz książki – poezja bieszczadzka i książki historyczne (znowu: tworzone lokalnie i poza regionem), książki autobiograficzne, książki o ludziach Bieszczadów.

Osobny wpływ na dyskusje o bieszczadzkiej przeszłości ma lokalna polityka, w tym polityka pamięci – wprzęganie historii regionu do celów auto-prezentacyjnych (strony internetowe bieszczadzkich gmin i powiatów, foldery i ulotki, publikacje wydawane na zlecenie samorządu, realizowane projekty unijne), oficjalne upamiętnienia, imprezy kulturalne (festiwale, zloty, koncerty). Wszystko to tworzy nadzwyczaj istotny punkt odniesienia w bieszczadzkich praktykach poświęconych refleksji nad przeszłością i teraźniejszością miejsca, niekiedy dopełniający indywidualne i zbiorowe wysiłki, mające charakter oddolny, animowany przez nieformalne środowiska pasjonatów, niekiedy zaś im przeciwstawny. Najlepiej widać to na przykładzie bieszczadzkich miejsc pamięci, zabiegów oficjalnych wokół nich oraz, szerzej, w przestrzeni symbolicznej, narracji o lokalnych (bądź przypisanych regionowi) bohaterach. Wobec tych praktyk zaobserwować można alternatywną narrację, niekiedy wręcz o kształcie kontrnarracji, projektowaną i „pisaną” przez samych bieszczadników.

Poza schemat sprowadzania większości dawnych gospodarzy Bieszczadów do przedstawicieli umarłej kultury, która pozostawiła po sobie jedynie atrakcyjne resztki, próbują wyjść bieszczadzkie stowarzyszenia. Sektor pozarządowy realizuje projekty edukacyjne, wśród których pojawiają się niekiedy te nawiązujące do przeszłości Bieszczadów. O ile wiele jest inicjatyw poświęconych nauce i promocji zabarwionej „etnicznie” plastyki – „bojkowskiej”, „ruskiej”, o tyle rzadko przedmiotem zajęć czyni się kulturę żydowską, jak w ramach projektu realizowanego w Lutowiskach w latach 2011–2012:

Jak nawiązuje tytuł projektu [„Nie takie aj waj...” – przyp. P.T.], jest on poświęcony szeroko rozumianej kulturze żydowskiej. Podczas imprez lokalnych w naszej

miejsowości promowane są pieśni, tańce, produkt lokalny bojkowski, ukraiński, polski, natomiast zupełnie zapomina się o tym, że w Lutowiskach przed II wojną światową 70% społeczności stanowili Żydzi. Wiedza młodzieży i dorosłych na temat religii, kultury czy zwyczajów żydowskich jest praktycznie zerowa, dlatego głównym celem naszych działań jest popularyzacja, głównie wśród młodzieży, tematyki dziedzictwa kulturowego i historycznego Żydów. Pierwszy etap projektu mamy już za sobą. Ruszyły całoroczne warsztaty tańca żydowskiego, tradycyjnej muzyki i pieśni żydowskich. (...) Uczniowie między innymi brali udział w zajęciach artystycznych, podczas których wykonali z gliny chanukowy bączek, zwiedzili piękną wystawę „Rok żydowski” i „Modły szabatowe”, mieli okazję zapoznania się z oryginalnymi przedmiotami towarzyszącymi obrzędom. W ramach projektu przewidujemy jeszcze dwie wycieczki: do teatru i szlakiem chasydzkim, konkursy, warsztaty wycinanki żydowskiej, szydełkowania jarmułek oraz cykl „Kulinarium żydowskie”, podczas którego uczestnicy poznają tajniki kuchni żydowskiej, dowiedzą się, jakie zasady muszą być bezwzględnie przestrzegane, aby kuchnię można było nazwać koszerną¹⁵.

Koordynatorka projektu wyraża też nadzieję, że rozbudzi w mieszkańcach Bieszczadów zainteresowanie kulturą żydowską:

Mamy nadzieję, że dzięki dziesięciomiesięcznym działaniom uda się zainspirować i zaangażować sporą część społeczności lokalnej do jeszcze wnikliwszego poznawania kultury żydowskiej – egzotycznej, pełnej magii i tajemnic, a zarazem jakże ściśle związanej z naszym regionem¹⁶.

Nie ma tu jednak akcentów *stricte* regionalnych, nie widać bieszczadzkich Żydów. Żyd jest uogólniony, a zwyczaje, z którymi zapoznają się uczniowie, są dla Żydów „uniwersalne” i ahistoryczne.

Słowo „wielokulturowość” jest jednym z bieszczadzskich wytrychów do regionalnej swoistości. Taka wielokulturowość, rozumiana przez bieszczadzkich praktyków autoprezentacji jako zróżnicowanie etniczne, kulturowe i religijne na pograniczu, jest współcześnie bardziej życzeniowa niż faktyczna, a jeśli jej przywołanie jest prawomocne, to w odwołaniu do przeszłości¹⁷. Mieszkańcy Bieszczadów, tworząc własne opowieści o miejscu, które wybrali na swój dom, włączają do projektowanej pamięci kulturowej odwołania do przeszłości „przedwysiedleńczej” regionu. Wpasowanie wycinków z owej przeszłości do potrzeb utrwalania mitu Bieszczadów wielokulturowych jest zabiegiem, który można obserwować w wielu różnych praktykach kulturowych mieszkańców regionu (por. Robotycki 2012) – działalności biznesowej, sztuce, tworzeniu oferty promocyjnej, pisaniu tekstów. Można określić to, za Stanleyem Fishem,

¹⁵ <http://lutowiska.pl/projekty-edukacyjne> (dostęp wszystkich linków sprawdzono 15.12.2015).

¹⁶ <http://lutowiska.pl/projekty-edukacyjne>

¹⁷ Por. Robotycki 2010. W strategiach sięgania przez bieszczadników po zjawiska z zakresu potocznie rozumianej wielokulturowości można dopatrzeć się znamion tzw. wielokulturowości butikowej Stanleya Fisha. Por. Burszta 2008.

jako wielokulturowość butikową¹⁸, zarówno budowaną przez mechanizm folkloryzacji, jak i poprzez folkloryzację przywracaną, co powoduje podwójną obcość elementów z przeszłości: nie nasza przeszłość (nie nasze dziedzictwo) w zmienionym kontekście (scena festiwalowa). Fish zaproponował podział na wielokulturowość silną (*strong multiculturalism*), związaną z uznaniem wartości odmiennych kultur, i wielokulturowość butikową (*butique multiculturalism*), oznaczającą naskórkową fascynację taką innością, która nie wchodzi w konflikt z normami naszej kultury (Fish 1997, por. Burszta 2008: 69–70). W przypadku Bieszczadów dominują praktyki z zakresu powoływania tak rozumianej wielokulturowości butikowej, komunikowanej dodatkowo z polonocentrycznego punktu widzenia społeczeństwa większościowego (por. Pasieka 2012).

Równocześnie nasi rozmówcy rozumieją hasło „wielokulturowość”, którym sami się posługują w praktykach autoprezentacyjnych, na różne sposoby. Z jednej strony najczęściej zwracają uwagę na przynależność do przeszłości owej „prawdziwej” bieszczadzkiej wielokulturowości, pojmowanej tu jako zróżnicowanie etniczne i religijne.

Czy w takim razie możemy teraz mówić o wielokulturowości w Bieszczadach (...)?

Znaczy wielokulturowe one były na pewno, a teraz, tak jak mówiłem, one są wielokulturowe pod takim względem, że ktoś musi bardzo tego chcieć poszukać albo my musimy tutaj na miejscu im to pokazać, bo, bo, bo ja jestem zwolennikiem takiej turystyki, na przykład ktoś przyjeżdża i pyta mnie co, co ja mam robić, nie? A ja mu odpowiadam, niech w pierwszy dzień jedzie do skansenu, z prostej przycz..., z prostej przyczyny, będzie to bardzo fajny spacer, bo to jest jednak czterdzieści hektarów terenu i mówię: czegoś się dowiesz, czegoś się dowiesz, będziesz wiedział, o co chodzi, bo tak naprawdę, no z całym szacunkiem oczywiście, jestem sympatykiem dużym Bieszczad, bo tu mieszkam, urodziłem się, ale no z całym szacunkiem, jeśli nie wydobędziemy, nie wyłuskamy tych tematów, no to czym się różni wioska bieszczadzka od wioski pod Poznaniem, czy wioski pod... (...) pod Przemyślem. No przepraszam, ale niczym, no, no niczym: budownictwo jest tak samo brzydkie, to jest po prostu, to jest kwestia czasów, które były, nie – komuny. Dlatego trzeba ludziom to o tym opowiedzieć [N.M., B-a., 2015, m. 37¹⁹].

(...) na pewno tak było w okresie międzywojennym na pewno, no bo to było naprawdę strasznie tych kultur, religii było bardzo dużo wówczas, a jednak, no na dzień dzisiejszy to się troszeczkę zatarło, yy, większość ludzi jest tu napływowych, ale tych religii aż tak dużo nie ma tutaj na chwilę obecną [A.K., C., 2015, m. 40].

¹⁸ Określenie socjologa Stanleya Fisha (1997, za: Burszta 2008: 69–70). Fish wprowadził podział na wielokulturowość silną (*strong multiculturalism*) i butikową (*butique multiculturalism*). Ta pierwsza „domaga się (...) głębokiego respektu dla wszystkich kultur, gdyż każda z nich ma prawo do tworzenia nie tylko własnej tożsamości zbiorowej, ale także do wyznaczania norm racjonalności i humanizmu”. Drugi oznacza jako „pobieżne czy kosmetyczne przywiązanie do przedmiotu tradycji odmiennej od innych”.

¹⁹ Wprowadzam tu następujące oznaczenia: inicjały badacza, pierwsza litera nazwy miejscowości (B. – Baligród, B-a. – Bóbrka, C. – Cisna, S. – Smerek, S-a. – Solina, St. – Stężnica, W. – Wetlina, W-a. – Wołkowyja), rok badań, płeć i wiek, często przybliżony.

Z drugiej strony wielokulturowością wielu z nich nazywa współczesną koegzystencję bieszczadników pochodzących z różnych stron kraju, którzy przywieźli z sobą „wielość” kultur, a dawną wielokulturowość lokują w przeszłości.

Często właśnie słyszy się, że Bieszczady wciąż są wielokulturowe. Co pani o tym sądzi?

Hmm, wielokulturowe, wie pani co, po wysiedleniu ludzi stąd zaczęli przybywać ludzie tak naprawdę z całej Polski. Jeżeli chodzi o mieszkańców, to faktycznie jest to, jest to zlepek teraz już wielu, wielu kultur i też właśnie ludzie, którzy odwiedz..., odwiedzają Bieszczady, są, są różnymi po prostu ludźmi (...) [N.M., B-a., 2015, k. 30].

No właśnie, można spotkać się ze stwierdzeniem, że Bieszczady są wielokulturowe.

No bo zawsze były wielokulturowe, a teraz już nie są. Jak można nazwać wielokulturowością kulturę, która składa się z ludzi przyjezdnych ze wszystkich stron świata? [K.M., S., 2015, k. 50].

Nierzadko też wydawało nam się, że pojęcie to nie należy do zwykłego, codziennego słownika naszych rozmówców, że mają z nim kłopot, że posługujemy się nim w trakcie wywiadu w sposób narzucający.

Często słyszy się, że Bieszczady są wielokulturowe. Co pani o tym sądzi?

Mmm, ja wiem... Wielokulturowe. [chwila zastanowienia] Nie wiem, mi się wydaje, że, że jednak nie jest, bo tutaj, tych, tych, co byli właśnie, tych Bojkowie i to wszystko, to powywozili, powysiedlali, y, tak że, że zostali praktycznie sami Polacy, może jakieś tam mieszane jakieś małżeństwa, ale tutaj nikogo nie ma tutaj w tym, w tej miejscowości takiego. Wielokulturowego żeby. Nie, nie. Może gdzieś tam koło Baliogrodu jeszcze, czy gdzieś tam jeszcze jakieś pozostawali tam może więcej jest takich (...) [N.M., B-a., 2015, k. 50].

Radzili sobie z nim, wskazując na działalność kulturalną w swoim najbliższym otoczeniu – zespoły folklorystyczne, festiwale, warsztaty artystyczne.

(...) przynajmniej nie jest nudno, jest, można powiedzieć, bardziej kolorowo, taki folklor trochę [A.K., N.M., B-a., 2015, m. 25].

Cytowany wcześniej rozmówca zwraca też uwagę, że bez sięgania po zasoby „wielokulturowości” bieszczadzka autoprezentacja byłaby niemożliwa w takim kształcie, jaki ma obecnie miejsce, a sam region straciłby swój wyróżnik:

(...) naszą tutaj taką klamrą turystyczną, taką, takim profilem działalności jest właśnie wielokulturowość, także jak mówię, gdyby jej nie było, to my nie istniejemy, prawda? Ja, gdyby nie wiem, ja na pewno nie robiłbym tego, tego co robię, gdyby, gdyby miało, miało to inny profil, mnie to interesuje, mnie to bardzo interesuje [N.M., B-a., 2015, m. 37].

Inna rozmówczyni zauważa modę, która dotarła w Bieszczady i która napędza działania „wielokulturowe”:

Bo to jest taka moda, właśnie.

A właśnie, czy to jest kwestia mody, czy...

No myślę, trochę tak, ale czy oni faktycznie się poczuwają... do jakiejś więzi takiej psychicznej po prostu z tą, z tymi, z Ukraińcami, to nie sądzę.

A czy to jest przeznaczone dla turystów, czy też dla miejscowych [restauracje serwujące kuchnię bojkowską]?

Ale też, nie, to trochę dla turystów, też, bo po prostu w ogóle teraz jest moda na historię, na takie po prostu... no tu też ma powstać jakaś chata, taka właśnie bojkowska [I.O., A.B., W., 2015, k. 65].

Liczne festiwale kulturalne, oferta turystyczna oraz książki pisane przez regionalistów, popularyzatorów i fascynatów Bieszczadów prezentują spłycony obraz przeszłości tego regionu, nierzadko też manipulują faktami, wspierając się selektywnie wybranymi treściami, które pasują do konstrukcji pożądanego obrazu miejsca. Luźne, niekiedy bezkrytyczne nawiązywanie do przeszłości, apologia pokojowej współegzystencji, poszanowania tradycji i rzekomo refleksyjnego do niej stosunku, tolerancji rozumianej według współczesnych kategorii, która miała być domeną mieszkańców bieszczadzkich, zróżnicowanych etnicznie i religijnie wsi – wszystko to, wraz z nierzadkimi błędami merytorycznymi i uproszczeniami, kreuje pożądaną obraz przeszłości, czasów sprzed kolonizacji, skrojony na miarę potrzeb turystów i samych bieszczadników. Modelowa przedwojenna „wielokulturowość” wydaje się wzorcem dla współczesnych mieszkańców regionu, do którego odwołują się twórcy bieszczadzkich mitów i kreatorzy oferty turystycznej – praktycy autoprezentacji.

Podstawą wielokulturowego projektu Bieszczadów są elementy wchodzące w zakres folkloryzmu. Folkloryzm to zjawisko z dziedziny kultury artystycznej, które można zaobserwować w kostiumie ludowym, literaturze ustnej, tańcach, obrzędach, pieśniach oraz plastyce. Jest interpretacją tradycji ludowej, często zasadzającą się na zachowaniu pozorowanej autentyczności, i polega na wydobywaniu z niej tylko takich elementów, które są atrakcyjne. Elementy te są prezentowane w określonym miejscu i czasie, w sytuacjach celowo zaaranżowanych, odmiennych od pierwotnego kontekstu, w których widzowie oddzieleni są od wykonawców oraz które mają za zadanie oddziaływać na sferę estetyczną i emocjonalną. Folkloryzm nierzadko obarczony jest konotacją pejoratywną, rozpatrywany jako instytucjonalny, niespontaniczny, sterowany, aranżowany, programowany fenomen kulturowy (Smolińska 1995: 143). Czesław Robotycki postrzegał go jako zjawisko skonwencjonalizowane, oparte na „fałszywych presupozycjach aktora i widza, twórcy i odbiorcy”, którego miejscem jest szeroko pojmowana scena – festiwal, targ sztuki „ludowej”, wewnątrz restauracji i lada sklepowa (Robotycki 1998: 119). Jednak należy w nim także, idąc za sugestią Rocha Sulimy, dostrzec wartość dla społeczności, która poprzez praktyki folklorystyczne wyraża istotne dla jej członków wartości. Sulima rozpatruje folkloryzm w szerszym kontekście „stylu kultury”, a konkretniej – „stylu życia”, który

(...) pozwala odejść od pobieżnych wartościowań samego zjawiska i zwrócić się ku problemom wartości, które folklorystyka stymuluje i wyraża w sposobach uczestnictwa kulturalnego jednostek i całych grup rozumianych jako „kręgi kulturalnej jednorodności”. Z takiej perspektywy folklorystyka winien być badany, gdyż jest to perspektywa komplementarna w stosunku do opisów folklorystyki jako zinstytucjonalizowanego i instytucjonalnego przekazu treści (Sulima 1992: 184).

Wsparcie się taką perspektywą, podkreślającą aspekt rozumiejący, umożliwia rozpatrywanie folklorystyki jako „cytowania” kultury ludowej (Sulima 1992: 188). Ludowość jako użycie folkloru, cytat na temat kultury ludowej, postrzegana jest przez badaczy jako stereotyp owej kultury ludowej, oparte na fragmencie i stylizacji wyobrażenie o tym, jak niegdyś wyglądało życie na wsi:

Ludowość nadal, lub też na nowo, inaczej, uważana jest za prawdziwą, etyczną i autentyczną wobec złądy, fałszu i naskórkowości uczestnictwa i ekspresji, jaką promuje kultura masowa, a także wobec manipulacji w życiu społecznym – na przykład w polityce. Nadto ludowość wywołuje współcześnie ambiwalentne postawy nawet wśród znawców sztuki ludowej i folkloru (Robotycki 1995: 151).

Potoczne skojarzenia z kulturą ludową wynikają z praktyk projektowania jej żywotności czy konstruowania kultury typu ludowego (Robotycki 1995: 152–155) przez liderów, działaczy, organizatorów, menedżerów kultur etnicznych i etnograficznych. Wskazywanie na ciągłość bieszczadzkiego folkloru, stała obecność pryncypiów ludowości (bez komentarza, na jakim światopoglądzie się to zasadza) jest częstym chwytym marketingowym organizatorów tutejszych świąt kultury. Ten powierzchowny folklorystyka pozbawiony jest zazwyczaj refleksji na temat przeszłości grup i wysiedleń, nie podejmuje próby odpowiedzi na pytanie, dlaczego już ich tu nie ma. Pamiętki po dawnych mieszkańcach, zarówno pieśni śpiewane przez lokalny zespół wokalny, jak i ruskobrzmiące nazwy obiektów turystycznych czy nieliczne chyże bojkowski zamieniane są w skonwencjonalizowane znaki ludowości (Robotycki 1995: 151–154) jako takiej, ale z posmakiem „egzotyki”, „Wschodu”, obcości i komunikowane z punktu widzenia polonocentrycznej kultury dominującej (Pasięka 2012). Przywołuje się więc przeszłość, która nie „należy” do współczesnych bieszczadników, przeszłość „nie-naszą”, ale oglądaną z „naszego” punktu widzenia, przeszłość, o której wypowiadamy się za kogoś, dla kogo była terazniejszością, albo za kogoś, kto traktuje przeszłość swoich przodków jak własny depozyt.

„Kultura” bojkowska czy ukraińska (rozumiana jako „zwyczaj” czy „dziedzictwo”) opuszcza muzeum, stając się towarem, swoistym bieszczadzkim „etnologo” (Comaroff, Comaroff 2011: 9):

Dziedzictwo jest oczywiście kulturą, nazwaną i rzutowaną w przeszłość, jednocześnie zaś przeszłością zastygłą w kulturze. Stanowi tożsamość w nadającej się do obróbki zbywalnej formie, tożsamość, której odnalezione obiekty i obiektywizacje mogą być konsumowane przez innych, a zatem dostarczane na rynek. Jej zbywalna

forma – jak wyczuwał Namane – ma zadziwiającą zdolność do wywoływania wyobrażeń zbiorowych i wprowadzania ich do obiegu społecznego, politycznego i materialnego (...) (Comaroff, Comaroff 2010: 17–18).

Dochodzi tu do zabiegu generalizacji i homogenizacji – mamy do czynienia z uogólnionym Bojkiem czy uogólnionym Ukraińcem, a „ich «sposoby życia», wyrwane z czasu i historii, zastygają jako przedmiot-forma, łatwiejszy przez to do pojęcia, komunikowania i konsumowania” (Comaroff, Comaroff 2010: 20–21).

DUCHY PRZESZŁOŚCI

Świat Bieszczadów ma swój początek dla przyjezdnych w chwili ich przybycia, a dla ich dzieci i wnuków – zasada się na opowieściach rodziców i dziadków. Dla rdzennych mieszkańców Bieszczadów ta cezura nie istnieje. Potomkowie bieszczadzkich Bojków mają natomiast własną: moment ponownego zamieszkania w Bieszczadach po powrocie z Ziemi Zachodnich i Północnych. Ale poza tym nowym początkiem związanym z ponownym zamieszkaniem stary świat trwa dla autochtonów od niepamiętnych czasów. W ich rodzinach krążą opowieści o bojkowskich przodkach, z którymi nie identyfikuje się już współczesny przyjezdny mieszkaniec Bieszczadów. „Bieszczady przedwysiedleńcze” to termin historyczny, abstrakcyjny należący do innej wspólnoty, do „nich”, ale nie do „nas”²⁰. To obcy świat, do którego dostęp nie jest już możliwy: *Ja tamtego czasu nie pamiętam, bo mnie tu nie było* [K.S., C., 2014, m. 67].

Jaki stosunek do przeszłości Bieszczadów mogli mieć nowi mieszkańcy, którzy przyszli „po”? W kontekście dziedzictwa ukraińskiego Czmyłyk i Mróz widzą to następująco:

Po stronie polskiej granicy przybysze zaczynali całkiem od nowa, nie mieli wcześniej żadnego kontaktu z tymi terenami, tutaj zaś zastali zarastające krzakami pozostałości domostw, zdewastowane cerkwie, obce im cmentarze, ślady ludzi obcych im kulturowo, których w dodatku postrzegali wyłącznie niemal negatywnie, jako okrutnych sprawców nieszczęść Polaków. Tak bowiem pokazywane były kontakty, a raczej konflikty z Ukraińcami w owych latach, zarówno w prasie, w procesie edukacji szkolnej, w podejmowanych przez państwo działaniach wobec ludności ukraińskiej (Czmyłyk, Mróz 2010: 78–79).

²⁰ W tym kontekście istotne wydaje mi się także zwrócenie uwagi na to, czy przyjezdny rozmówca lub jego rodzina doświadczyli w przeszłości podobnych wydarzeń, które toczyły się w Bieszczadach (konflikt polsko-ukraiński w innych częściach kraju, bycie świadkiem zagłady Żydów itd.) i czy w związku z tym był jakoś „przygotowany” do recepcji pamięci/wiedzy o bieszczadzkiej przeszłości, zanim trafił w to miejsce.

Jednak nie zgadzam się z ich dalszymi wnioskami dotyczącymi kształtu pamięci współczesnych bieszczadników (jak autorzy sami przyznają, na podstawie rekonesansu czy pobieżnej obserwacji):

Dla większości chyba osiedleńców te ziemie były swoistym krańcem świata, nie wiązała ich historia czy przeszłość, pośród nich było sporo osób, którym nie powiodło się gdzie indziej i tutaj szukały lepszego losu, albo po prostu chciały uciec w ten dziki przez długie lata obszar. Jedynymi, którzy mieli inny do niego stosunek, byli zafascynowani przyrodą, bezludziem i tragiczną przeszłością turyści i amatorzy etnografowie, miłośnicy romantycznej wizji Bojkowszczyzny i Bieszczadów, znanej im ze starych map i przewodników turystycznych. Rzecz jasna, ci najdawniejsi osadnicy i ich dzieci odczuwają związek z tymi terenami, ale jest to pamięć i tradycja stosunkowo krótkotrwała i właściwie brak w niej jakichkolwiek elementów dawnej wielokulturowości (Czmyłyk, Mróz 2010: 84).

Sądzę, że zbyt kategoriyczne jest stwierdzenie autorów o podziale osadników bieszczadzkich na tych, których nie obchodziła przeszłość tego regionu, oraz tych, którzy byli jej fascynatami. Wśród tak scharakteryzowanych przybyszów najwięcej było zapewne (i do dziś najpewniej tak zostało) obojętnych i skupionych na co dzień na zupełnie innych kwestiach. Wydaje mi się także, że poczucie przywiązania do Bieszczadów, które zrodziło się u najwcześniejszych osadników i przeszło na urodzonych już w tym regionie oraz ich pamięć, nie mogą być współcześnie pozbawione „jakichkolwiek elementów dawnej wielokulturowości”²¹. Wobec wewnątrzbieszczadzkiego dyskursu o dawnej wielokulturowości jako elemencie tożsamości regionu oraz pozabieszczadzkiej dyskusji na ten temat wydaje się niemożliwym brak jakiegokolwiek odwołania do dawnej wielokulturowości w pamięci bieszczadników. Dowodzi tego także materiał empiryczny, który zgromadziliśmy. Jest to jednak pamięć o nie-swojej przeszłości, pamięć o przeszłości miejsca, które stało się czyimś domem. W tym sensie jest to pamięć szczególna, pewien podtyp postpamięci (Kaniowska 2004), a zasadnicza oś pamięci bieszczadników dotyczy czasów pionierstwa, osuwania Bieszczadów, własnej młodości osadników, powstawania społeczności lokalnej, rozwoju ruchu turystycznego itd. Nie można jednak uznać, że współcześnie bieszczadnicy nie czynią żadnych odniesień do dawnych gospodarzy i kształtu kulturowego regionu sprzed ich bytności w tym miejscu. Co więcej, uważam, że pamięć tę współkształtują ludzie spoza Bieszczadów i jest ona fenomenem, którego nie można wtłoczyć wyłącznie w ramy fizykalnego miejsca, bo stale je przekracza.

Stosunkowo nowi przybysze – koloniści, którzy wykupili znaczne obszary ziemi, przynieśli najczęściej ze sobą wiedzę stereotypową, nierzadko niechętną Ukraincom, niezabarwioną pozytywnym stosunkiem czy zainteresowaniem, jakie mogłyby

²¹ Oczywiście mowa tu o perspektywie wyłącznie tych osadników, którzy zdecydowali się pozostać w Bieszczadach, ponieważ tylko ją objęły nasze badania. Poza naszym zasięgiem pozostają ci, którzy wyjechali z Bieszczadów po kilku latach pracy w tym miejscu.

wzbudzać zachowane pozostałości przeszłości – kamienne krzyże czy architektura dawnych cerkwi. Przekształcenie cerkwi w kościoły świadczyć może o oswojaniu przestrzeni, zawłaszczaniu jej, jednak bez próby zachowania pewnej ciągłości historycznej i kulturowej, o czym mogą świadczyć zniszczone i nadal niszczone krzyże przydrożne i pozostałości po dawnych mieszkańcach tych ziem. Tym bardziej jest to dziwne, że przecież jest wiadome obecnym mieszkańcom, że dawniej tereny po obu stronach obecnej granicy znajdowały się w obrębie państwa polskiego i różnorodność wyznaniowa i kulturowa czy etniczna była czymś oczywistym, normalnym w przedwojennej Polsce. Inaczej niż po ukraińskiej stronie pogranicza, brak jest po polskiej stronie znaków osadzenia w przestrzeni obecnych jej mieszkańców, elementów, które łączyłyby z przeszłością, odczuwaną jako przeszłość własna (Czmelyk, Mróz 2010: 84).

Wypada zgodzić się z konstatacją autorów dotyczącą zniszczenia materialnych pamiątek po ruskich mieszkańcach, nie wiązałabym tego jednak współcześnie zawsze z celowym zniszczeniem, a raczej z pewną ich przezroczystością, niewidzialnością i pozostawieniem czasowi. Takich przezroczystych śladów jest w krajobrazie wiele, ale nie znaczy to, że przeszłość Bieszczadów, czasy sprzed powojennego osadnictwa są generalnie niechciane i niewygodne. W pewnym zakresie są potrzebne do legitymizacji współczesnej tożsamości miejsca, samopoczucia bieszczadników jako sukcesorów poprzednich gospodarzy, wsparcia oferty turystycznej czy nadania regionowi wyrazistej narracji, odróżniającej go od innych regionów w Polsce.

Nie brakuje w ostatnich latach inicjatyw, które świadczą o przepracowaniu czy dojrzywaniu do bojkowskiego dziedzictwa, choć jeszcze nie ukraińskiego²². Być może na to trzeba jeszcze więcej czasu. Znamienne wydają się w tym względzie awantury wokół Muzeum Bojkowskiego w Myczkowie, którego założyciele zostali oskarżeni przez władze gminy o szerzenie ukraińskiego nacjonalizmu. Tymczasem placówka nie ma w ogóle politycznych aspiracji, a jej misją jest dokumentowanie materialnego dziedzictwa bojkowskiego w Bieszczadach²³. Z kolei pojawiają się inicjatywy ratowania kolejnych cerkwi bieszczadzkich, ale niekoniecznie przywracanie ich do pierwotnego kultu – najbliższe i jedyne czynne cerkwie znajdują się w Sanoku (prawosławna i greckokatolicka), Zagórzu (prawosławna), Komańczy (prawosławna i greckokatolicka), Dziurdziowie (prawosławna), Mokrem (greckokatolicka) oraz Ustrzykach Dolnych (greckokatolicka). Być może nie jest to przejaw pamięci o nie-swojej przeszłości, z pewnością jednak w jakimś stopniu o ludziach, do których przeszłość ta należy. Oznacza to, że cerkwie wciąż wpisują się w krajobraz kulturowy i pamięć mieszkańców, choćby w wymiarze czysto materialnym, jako element przestrzeni, który stoi na swoim miejscu „od zawsze”.

²² Pojawia się tu pewna analogia z polityką II RP – akceptowany był pozbawiony aspiracji emancypacyjnych „dobry Rusin”, ale już nie „świadomy Ukrainiec”, zgłaszający roszczenia separatystyczne. Na postrzeganie Ukraińców, także w interesującym mnie regionie, wydaje się do dziś mieć wpływ peerelowska stygmatyzacja Ukraińców, spuścizna Henryka Sienkiewicza oraz Jana Gerharda i jego *Łun w Bieszczadach*, czy pamięć o rzezi wołyńskiej. Por. Kmita 1997a, 1997b.

²³ Por. <http://myczkow-bojkowie.pl.tl/>

Czmełyk i Mróz dalej cytują definicję pamięci społecznej B. Szackiej, po czym stwierdzają:

Tego właśnie [pamięci] wydaje się brakować, i to wyraźnie odróżnia czy różnicuje stan świadomości i poczucie identyfikacji po stronie polskiej i ukraińskiej badanego przez nas pogranicza (Czmełyk, Mróz 2010: 85).

Sądzę, że to nie pamięci brakuje, ale inna jest jakość tejże, niż się badacze spodziewali lub niż zakładali znaleźć w terenie. Pamięć bieszczadników jest w istocie złożona, skomplikowana, wielowarstwowa, nieoczywista, negocjowana i niełatwa do jednoznacznego sklasyfikowania, ale z całą pewnością jej nie brakuje, a może nawet przeciwnie – cechuje ją obfitość.

Wspomniałam wcześniej, że pamięć o nie-swojej-przeszłości może być postrzegana jako swoisty rodzaj postpamięci. Klasyczne już rozumienie tej kategorii w polskiej etnologii zawdzięczamy Katarzynie Kaniowskiej, która zaczerpnęła je z prac literaturoznawczyni Marianne Hirsch. Dotyczy ona przeszłości doświadczonej przez kogoś innego; dla Kaniowskiej jest to wprost pamięć drugiego pokolenia, które „nie przeżywszy rzeczywistości ujętej pamięcią, skazane jest na określanie własnej tożsamości na podstawie niewłasnego doświadczenia przeszłości” (Kaniowska 2004: 20). Dalej Kaniowska sugeruje potraktowanie postpamięci jako wiedzy o przeszłości, która budowana jest na „empatycznym odtwarzaniu czyjegoś doświadczenia” i staje się „przedłużeniem” „pamięci świadków i uczestników minionej rzeczywistości, ale kształtującym tegoczesne czyjeś myślenie i wiedzę o sobie i o świecie” (Kaniowska 2004: 20). Hirsch dostrzega, że postpamięć

(...) jest silną i bardzo szczególną formą pamięci, właśnie dlatego, że jej odniesienia, przedmiot czy źródło są zapośredniczone nie przez przypomnienie, ale przez wyobrażenie i kreację. (...) Postpamięć charakteryzuje doświadczenie tych, którzy dorastali zdominowani przez narracje poprzedzające ich narodziny i których własne późniejsze (*belated*) historie zostały wyparte przez historie poprzedniej generacji naznaczone traumatycznymi przeżyciami, jakich nie można ani zrozumieć, ani odtworzyć (Hirsch 1997: 22, za: Kaniowska 2004: 20).

Kategoria ta nie musi się odnosić wyłącznie do opisu przeżyć, których „nie można zrozumieć”. Kształtowanie postpamięci przebiega pod wpływem narracji; drugie pokolenie ma stać się powiernikiem wspomnień o czyichś autentycznych przeżyciach, które wyzwają emocje i rodzą empatię mającą właściwości konserwujące. Wygenerowanie własnych narracji na bazie wspomnień poprzedniego pokolenia oznacza nałożenie kolejnej warstwy na to, co zapamiętane z przekazu, którym rządzi „empatyczne wyobrażenie sobie tegoż” (Kaniowska 2004: 21). Omawiając użyteczność tej kategorii dla antropologii, autorka wprowadza dwie figury postpamięci – pamięć o własnym dzieciństwie i pamięć o doświadczeniu innych. Przyjmuje tu rozumienie kategorii postpamięci jako pamięci o doświadczeniach innych, w ramach której przyswajana jest wiedza, która może stać się podstawą do konstruowania własnej

i wspólnotowej tożsamości. Wiąże się to z wymieszaniem treści przejętych „od innych” z własną interpretacją, wyobrażeniami własnymi i innych, przedstawieniami i emocjami związanymi z przeżyciem, którego się nie doświadczyło. Może tu zadziałać także aspekt etyczny, związany ze „zobowiązaniem pamiętających”, w tym wypadku postpamiętających, do pamiętania o nie-swojej przeszłości (Kaniowska 2004: 23–24). Treść postpamięci dostarczana jest z rozmaitych źródeł, wśród których dużą rolę odgrywają książki, opowieści rdzennych mieszkańców i pionierów, wyobrażenia własne i cudze, media, lokalne dyskursy polityczne i lokalna polityka pamięci.

UKRAIŃSKIE DZIEDZICTWO W BIESZCZADACH. A CZYJA PAMIĘĆ?

Po wysiedleniu ludności ukraińskiej w kolejnych kilkudziesięciu latach w Bieszczadach postępowała programowa amnezja. Do niszczenia własności dawnych mieszkańców (cerkwie, gospodarstwa, cmentarze) przystąpiły władza, szabrownicy i poszukiwacze ikon – oraz czas. Nastąpiły zmiany w krajobrazie: lasy zostały przejęte przez Skarb Państwa, a pola – zawłaszczone przez nowo powstałe PGR-y i spółdzielnie produkcyjne. Pod koniec lat 50. odnotowywano wiele przypadków całkowitego zrujnowania wnętrza cerkwi oraz przepadek mienia (Drozd 2013: 96). Fragmenty dziedzictwa materialnego dawnych mieszkańców regionu – o ile przetrwały – zyskały w pierwszych latach osadnictwa nowe funkcje, które odwróciły uwagę od funkcji pierwotnych, zostały opatrzone nowymi znaczeniami, zgodnymi z wymową projektowanej pamięci. Cerkwie greckokatolickie, do których uczęszczali Bojkowie, zostały zamienione na obiekty świeckie, gospodarcze (np. magazyny²⁴). Ich wyposażenie, jednoznacznie świadczące o obrządku dawnych właścicieli, zostało rozszabrowane, zniszczone lub pozostawione w nieładzie na pastwę losu²⁵. Dopiero w latach 60. Wojewódzki Konserwator Zabytków w Rzeszowie zajął się ratowaniem tego, co pozostało z cerkwi (Kurzynoga 2009: 389–430)²⁶. Część świątyń została przekazana Kościołowi rzymskokatolickiemu, co oznaczało zachowanie przez nie funkcji sakralnej, ale niemal zawsze wiązało się z reorganizacją wnętrza (usunięcie ikonostasu, prestołu, chorągwi cerkiewnych) i wprowadzeniem elementów obcych obrządkowi wschodniemu, niekiedy też ingerencjami w bryłę cerkwi (Kurzynoga 2009: 397–403), co zresztą trwa do dziś²⁷. Część świątyń została przekazana Kościołowi prawosławnemu (cerkwie w Dziurdziowie i Komańczy). Nie uchroniło to jednak wszystkich świątyń przed zniszczeniem.

²⁴ W cerkwi w Łopience wypasający owce górale urządzili owczarnię.

²⁵ Por. tekst, który obiegił ostatnio kręgi zainteresowanych Bieszczadami na Facebooku autorstwa Krzysztofa Potaczały (2014) na temat zniszczeń bojkowskiego dziedzictwa sakralnego w Bieszczadach.

²⁶ Tam też m.in. o roli władz w dewastacji ukraińskiego dziedzictwa materialnego.

²⁷ Jednym z najnowszych przykładów jest zaburzenie bryły byłej cerkwi w Polańczyku, obecnie kościoła, podczas rozbudowy w 2007 r.

W 1980 r. wysadzono w powietrze cerkiew w Rajskim, rozebrano i zniszczono cerkwie w Paniszczewie i Lutowiskach, a cerkiew w Lipiu spalono (Drozd 2013: 107)²⁸. Na wsiach przetrwało bardzo niewiele zabudowań bojkowskich, niemal nie zostały się polskie dwory zniszczone przez kwatery wojska, Armie Czerwonej i UPA (Kurzynoga 2009: 393–397). Najgorszy był jednak los cmentarzy. Opuszczone, pozostawione przyrodzie, zarastały i znikaly z powierzchni ziemi. Nawet zmarli gospodarze Bieszczadów nie mieścili się w projekcie nowego miejsca dla nowego człowieka – pioniera, robotnika leśnego, żołnierza.

Zacierano ślady po ruskich Bieszczadach. W sierpniu 1977 r. Ministerstwo Administracji, Gospodarki Terenowej i Ochrony Środowiska dokonało zmiany nazw około 120 miejscowości (Drozd 2013: 107) z ruskich na polskie, niemające żadnych historycznych związków z omawianym terenem. Decyzja ta spotkała się ze sprzeciwem społeczności ukraińskiej, ale także środowisk naukowych (m.in. PAN) i artystycznych (Związek Literatów Polskich). W proteście wspomnianych środowisk zwracano uwagę, że „tak dodające turystycznego uroku Bieszczadom nazwy” mają wielowiekową historię i stanowią swoiste zabytki bieszczadzkiej onomastyki (Wrona 1983: 9). Niefortunną decyzję władze cofnęły dopiero niespełna cztery lata później.

Jednak w okresie PRL-u podejmowano także działania mające na celu ocalenie zabytków sztuki cerkiewnej oraz nieśmiałe próby zwrócenia uwagi na niszczące pamiątki po dawnych gospodarzach. Pod koniec lat 70. pracownicy Instytutu Sztuki PAN przeprowadzili inwentaryzację w województwach rzeszowskim i krośnieńskim, czego plonem były kolejne zeszyty *Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce (Katalog...)*. Od 1987 r. działała w Bieszczadach Społeczna Komisja Opieki nad Zabytkami Sztuki Cerkiewnej w Polsce. Jej członkowie zajęli się konserwacją krzyży cmentarnych m.in. w Michniowcu, Bystrej, Lipiu, Chmielu, Polanie, Dwerniku i Berehach Górnych (Drozd 2013: 14–15). Osobne miejsce zajmują działalność inwentaryzacyjną prowadzoną w Bieszczadach i na Pogórzu Przemyskim od końca lat 70. (tzw. Akcja Opis) oraz prace remontowe na cmentarzach greckokatolickich, zapoczątkowane przez Szymona Modrzejewskiego w 1986 r., od 1987 r. organizowane wspólnie ze Stanisławem Krycińskim oraz osobami związanymi z warszawskim SKPB (słynne obozy „Nadsanie”) (por. Kryciński 2014). W 1984 r. Andrzej Czarnecki nakręcił krótkometrażowy film dokumentalny „Bieszczadzkie ikony”, w którym przy dźwięku pieśni i modlitw kamera ukazuje wysiedlonych Ukraińców, ich obrzędy, cerkwie i ikony. Za film ten cztery lata później zresztą autor otrzymał nagrodę publiczności podczas łódzkiego Przeglądu Filmów Etnograficznych „Etnologia a Film”²⁹. W tym samym roku Anna Górna i Lubomir Zajac nakręcili inny krótkometrażowy film dokumentalny, „Operacja Bieszczady”, w którym zaprezentowali losy Ukraińców wysiedlonych z Bieszczadów, ich wspomnienia o pozostawionej ojcowiznie, dramat uwięzienia w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie i stygmatyzacji oraz zniszczenia Bieszczadów³⁰.

²⁸ Celowe niszczenie cerkwi w Bieszczadach zatem miało miejsce nadal jeszcze wiele lat po wojnie i wysiedleniach oraz regulacji granicy.

²⁹ <http://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=422965>

³⁰ Dziękuję Piotrowi Tymie za zwrócenie mi uwagi na oba filmy.

Bieszczady ruskie, bojkowskie, także ukraińskie odkrywali turyści, studenci i krajoznawcy wędrujący po tym terenie po wojnie. Pierwsze wyprawy w spławiane w czasie wojny i działań powojennych Bieszczady miały miejsce na początku lat 50. Do końca 1980 r. ukazało się 18 wydań mapy turystycznej Bieszczadów o łącznym nakładzie ponad 650 tysięcy, co stanowiło rekord dla tego rodzaju wydawnictw w Polsce powojennej. Literatura *stricte* przewodnikowa do końca lat 50. pozostawała bardzo skromna i, podobnie jak w przypadku Beskidu Niskiego, zmieniły to dopiero wielokrotnie wznawiane przewodniki Władysława Krygowskiego: *Bieszczady i Pogórze Strzyżowsko-Dynowskie, Przez przełęczę Bieszczadów samochodem i z plecakiem, Od Beskidu Śląskiego po Bieszczady*. Ich nakład świadczył o dużym zapotrzebowaniu na tego typu opracowania, a tym samym o popularności i zainteresowaniu Bieszczadami (Wrona 1983: 41–42). Ukazywały się także słynne mapy *Moskałówki*, czyli mapy-graniówki przebiegu szlaków, nazywane tak przez członków kół przewodnickich od nazwiska ich autora, Edwarda Moskały, człowieka wielce zasłużonego dla polskich Karpat. Moskała wspólnie z Krygowskim zajęli się też wytyczaniem szlaków w terenie. Przybywający wówczas w te góry zetknęli się z dziką i bezludną krainą, gdzie przez wiele dni nie spotykali nikogo na drodze, samodzielnie wytyczając kierunek wędrowki przy użyciu busoli, przy akompaniamencie wyjących wilków. Taki obrazek miał się w środowisku zresztą utrwalić i niejednokrotnie do dziś jest pierwszym skojarzeniem dotyczącym Bieszczadów w potocznej wyobraźni.

Na przełomie lat 50. i 60. zaczęły powstawać schroniska i stacje turystyczne, rozbudowywała się infrastruktura, zwłaszcza drogi z najistotniejszą obwodnicą bieszczadzką, otwartą w 1962 r., co wydatnie przyczyniało się do zwiększania natężenia ruchu turystycznego, i wkrótce, jak podkreśla J. Wrona, zajmujący się turystyką w tym regionie,

Bieszczady stają się modnymi turystycznie górami kraju. Po czasach „Dzikiego Wschodu” turystyki tylko dla doświadczonych – i po okresie „romantycznej turystyki kowbojskiej” mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych przyszedł czas bardziej przemysłowej i koordynowanej przez władze turystyki bieszczadzkiej (Wrona 1984: 44–45).

W połowie lat 70. Bieszczady odwiedzało około 4 miliony osób rocznie (Wrona 1984: 44–45).

Młodzież studencka, która oswajała Bieszczady, odrzucając „kanoniczne” formy wypoczynku, włączała je do swoich jednostkowych i grupowych biografii. Możliwość pionierskich wypraw i odkrywania „nieznanych” zakątków wpisywała się w styl życia wędrujących połoninami. Niejednokrotnie inicjacja górską w środowiskach studenckich następowała w Bieszczadach mających wkrótce stać się kultowymi, często kształtując gust turystyczny i określając kolejne destynacje. Zauważalny wzrost liczby młodzieży uprawiającej ten rodzaj turystyki nastąpił po 1983 r., choć bardzo popularny był już w latach 70. (Lubowicz 1990: 5), wspierany przez PTTK czy studenckie koła przewodnickie³¹.

³¹ Szczyt popularności Bieszczadów przypadł na pierwszą połowę lat 70. i systematycznie spadał w latach kolejnych wraz ze wzrostem możliwości wyjazdów zagranicznych, także ko-

Osobną rolę w propagowaniu turystyki górskiej na omawianych terenach odegrały Studenckie Koła Przewodników Beskidzkich (SKPB) zlokalizowane w większych ośrodkach akademickich. Zinstytucjonalizowany ruch przewodnicki wśród studentów zaczął rozwijać się po II wojnie światowej (Orłowska, Świerczyński 1986: 224). W latach 60. pojawiła się możliwość zdobywania uprawnień przewodnickich. Koła, mające siedzibę w różnych miastach, podzieliły między sobą Beskidy i kompetencje, które wykwalifikowany przewodnik miał posiadać. Najstarszemu, krakowskiemu SKPG (Studenckie Koło Przewodników Górskich) przypadły w udziale Beskidy Zachodnie, Tatry i Pieniny. W 1957 r. powstało warszawskie SKPB (Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich), które wyspecjalizowało się w przewodnictwie po Beskidzie Niskim i Bieszczadach. Równie długą tradycję mają też zainicjowane w tym samym czasie rajdy i obozy górskie, które do dziś stanowią ważną część działalności kół przewodnickich. Warszawskie koło organizuje Bieszczadzki Rajd „Połoniny”, cieszący się również obecnie wielką popularnością wśród studentów. Rajd w Bieszczady, zwany pierwszomajowym, organizował od 1967 r. także Akademicki Klub Turystyczny w Lublinie. Zbiórka uczestników odbywała się 30 kwietnia każdego roku w Lesku, młodzież uczestniczyła kolejnego dnia w pochodzie pierwszomajowym, a następnie wsiadała do pociągu „Solina”, który ze względu na rajd specjalnie zmieniał trasę. Rajdom towarzyszyło także wiele innych imprez (Nowosad 1986: 266–267). Bieszczadzkie „pionierskie” wyprawy przekształciły się zatem w regularny ruch turystyczny.

Bieszczady stawały się więc celem i miejscem spotkań ludzi pochodzących z różnych miejsc i środowisk. Jednoczyły, ponad jednostkowymi biografiami, wokół wspólnej tajemnicy, która, obdarzona pewnym odium sakralności, wytworzyła znamiona wspólnoty. Bieszczadzcy odkrywcy stworzyli i rozpropagowali obraz tych gór, swoistą bieszczadzką mitologię, rozpowszechniając ją wśród swoich następców. Nie można także pominąć inicjatyw wydawniczych i eksploracji naukowych czy inwentaryzacyjnych członków SKPB z Warszawy. To w tym środowisku znaleźli się ludzie, którzy przyczynili się do poznania Bieszczadów „nieoficjalnych”, powysiedleńczych i zrujnowanych. Od początku lat 70. zaczęto wydawać pismo „Połoniny”, w którym zamieszczano rezultaty naukowej i popularnonaukowej refleksji nad dziedzictwem ukraińskim w Bieszczadach, skutkami wysiedleń oraz dostrzeżeniem i ochroną pamiątek po dawnych gospodarzach³².

ordynowanych przez SKPB czy Almatu (np. Czechosłowacja, Rumunia). Wraz z wprowadzeniem stanu wojennego turyści „powrócili” w Bieszczady.

³² Tradycje pisma sięgają 1971 r.; w latach 1974–75 nastąpiła przerwa, następnie pismo wznowiono i wydawano nieprzerwanie do 1992 r., kiedy to nastąpiła kolejna, tym razem dziesięcioletnia przerwa, a druga reaktywacja rozpoczęła się w 2002 r. Członkowie i sympatycy SKPB publikują tu artykuły naukowe i popularnonaukowe z zakresu historii, krajoznawstwa, etnografii i przyrodoznawstwa Bieszczadów i Beskidu Niskiego. Szczegółne znaczenie dla poznania i opisanie Bojkowszczyzny, zarówno po polskiej, jak i ukraińskiej stronie, ma wydawany przez warszawskie Towarzystwo Karpackie „Plaj. Almanach Karpacki”. Monograficzny charakter ma zwłaszcza szósty numer, w całości poświęcony Bojkowszczyźnie, stanowiący pokłosie sesji popularnonaukowej dotyczącej historii i kultury Bojkowszczyzny, która odbyła się w Lesku w 1992 r.

Ukraińcy z Polski, potomkowie wysiedlonych Bojków, ale także osoby pochodzące z innych regionów, którzy starali się ratować dziedzictwo ukraińskie, podjęli w tym celu szereg działań w Bieszczadach już w latach 80. Najbardziej spektakularnym wydarzeniem była budowa cerkwi greckokatolickiej w Komańczy, która poruszyła całą rozproszoną społeczność oraz Ukraińców z Polski żyjących w diasporze w USA i Kanadzie. Cerkiew powstawała w latach 1985–88. Zgoda władz dotyczyła jednak jedynie przeniesienia nieużytkowanego i niszczonego obiektu z Dudyńców k. Sanoka, a nie budowy nowej świątyni. Budowniczości uciekli się więc do fortelu: przeniesioną cerkiew ustawiono jako zwieńczenie na właściwym, murowanym budynku, formalnie potraktowanym jako fundament (Kryciński 2005: 164). Przy cerkwi zaczęły wkrótce działać obozy „Sarepta” dla greckokatolickiej młodzieży³³.

Od 1976 r. ukraińska młodzież studencka zaczęła organizować Rajdy „Karpaty”, podczas których eksplorowała ziemie swoich przodków, nierzadko trafiając na dawną ojcowiznę dziadków i rodziców, i tropiła pozostałości po bieszczadzkich Bojkach. Podczas wędrówek studenci zatrzymywali się u Ukraińców, którzy wrócili z wysiedlenia i udostępniali im swoje stodoły i podwórka pod rozbicie namiotów. Dla walki o pamięć o dawnych gospodarzach i ruskich Bieszczadach rajdy te miały ogromne znaczenie³⁴. Na stronie rajdu można przeczytać:

Każdego roku, w pierwszą sobotę miesiąca sierpnia, kiedy księżyc jest w pełni, gdy wyją wilki, a jelenie śpiewają ukraińskie ludowe dumki swoim ukochanym łaniom, gnomy zbierają kwiaty dla swoich rusalek, zaczyna się coś, czego nie da się opisać... Zaczyna się Rajd „Karpaty”. Od wielu lat (30) młodzież ukraińska organizuje Rajd „Karpaty”. Jego ideą jest integracja ukraińskiej młodzieży (nie tylko z Polski), stworzenie możliwości pobycia na rodzinnej ziemi (Łemkowszczyzna i Bojkowszczyzna), poznawania ukraińskiego języka, kultury i tradycji. Rajd „Karpaty” to również wspólna zabawa. Często uczestnicy rajdu pomagali naszym ludziom w czasie zbiorów, porządkowali cmentarze, pomagali przy budowie cerkwi w Komańczy i Mokrem oraz w remoncie cerkwi w Łosiu. Wędrówki po górach, powroty na ojczyste ziemie nie jednemu pomogły zachować swoją tożsamość...³⁵

Ukraińcy, którzy zdecydowali się na stałe powrócić w Bieszczady, zetknęli się ze szczególną presją asymilacyjną. Nie afiszowali się ze swą tożsamością, uczęszczali do kościołów, starali się nie rzucać w oczy. Niekiedy tylko, na największe święta religijne w roku, wyjeżdżali do cerkwi prawosławnych

Zamieszczone w tomie artykuły autorów polskich i ukraińskich dotyczą etnonimu Bojków, etnogenezy i osadnictwa, badań archeologicznych dotyczących regionu, kultury materialnej (stroju, budownictwa sakralnego i świeckiego, rzeźby kamiennej, tradycyjnego rzemiosła).

³³ Por. <http://bractwosarepta.pl/>

³⁴ O formacyjnej roli Rajdu „Karpaty” dla wzmocnienia ukraińskiej tożsamości u młodzieży, która brała w nich udział, wielokrotnie słyszałam w trakcie wywiadów prowadzonych podczas moich badań wśród Ukraińców z Polski, żyjących od lat 80. w Kanadzie.

³⁵ <http://karpaty.harazd.net/index1.php?orda=szczo>, por. także fanpage rajdu: <https://www.facebook.com/RejdKarpaty/timeline>

w Zagórzu, Sanoku, Dziurdziowie i Komańczy. Dopiero w latach 90. wielu z nich wróciło do ukraińskiego brzmienia nazwisk.

W 1985 r. Ukraińcy w Ustrzykach odzyskali cerkiew greckokatolicką. Obecnie jest to jedyna czynna cerkiew tego wyznania w całych Bieszczadach (nie licząc pogranicznej Doliny Oslawy). Dopiero jednak w kolejnych latach możliwe były zinstytucjonalizowane działania społeczności ukraińskiej na rzecz zachowania bieszczadzkiego dziedzictwa oraz prób wyjaśnienia tragicznych zdarzeń z przeszłości.

Związek Ukraińców w Polsce od końca lat 90. składał, często na prośbę rodzin ofiar, wnioski do Okręgowej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Instytutu Pamięi Narodowej w Rzeszowie o wyjaśnienie okoliczności szeregu zbrodni na Ukraińcach w Bieszczadach w latach 1944–47. Wnioski te dotyczyły m.in. zbrodni w Terce³⁶, Bezmiechowej Górnej³⁷, Choceńniu³⁸ i Zawadce Morochońskiej³⁹ (Drozd 2013: 192–193). Śledztwa jednak po kilku latach umarzano z braku personaliów sprawców lub braku dowodów (Drozd 2013: 206).

Wiele współczesnych bieszczadzkich kościołów zbudowano na miejscu dawnych cerkwi. Tak jest m.in. w Wetlinie. Teren przycerkiewnego cmentarza został zabudowany: obecnie są tam plebania i kościół; miał też sięgać znacznie dalej niż plac kościelny. Mieszkańcy Wetliny wiedzą o tym, wielu wyraża także ubolewanie, że na szczątkach stoi obecnie nieczynny kiosk. Dostrzegają, że za kioskiem znajduje się kilka nagrobków i że niekiedy palą się tam znicze – zapalają je nieliczni miejscowi lub odwiedzający Wetlinę Ukraińcy. Ci ostatni też zadbali o postawienie krzyża na dawnym cerkwisku:

Potomkowie, tak, przyjeżdżali i po prostu... pamiętali o tych miejscach, które zostały im przekazane i tam starali się po prostu dotrzeć i tam – czy zmówić jakąś modlitwę i zapalić ten znicz, właśnie.

Tutaj też był cmentarz, prawda?

Tak.

Nawet mówią o tym, że jeszcze do kiosku szedł...

Tak, tak, to prawda. Tak, był cmentarz, tylko wszystko zostało zdewastowane. Ale to nasze władze dewastowały, znaczy, takie było zalecenie.

A nie próbowano się wykopać tych zwłok na przykład?

Nie, nie, tu nawet podobno jest jakaś zbiorowa mogiła, tylko że... nigdzie nie jest to napisane, bo tak oni – znaczy, ci Ukraińcy – mi przekazali. Bo na przykład tutaj jest pięć osób, pięciu partyzantów, razem z ich sotennym, czyli dowódcą, jest pochowanych, tylko nie w żadnym, w jakiejś trumnie, tylko normalnie, kości tylko złożone, w takim miejscu na terenie domu rekolekcyjnego, znaczy tutaj, na terenie kościoła. Ja

³⁶ W Terce w lipcu 1946 r. żołnierze WOP zamordowali 33 osoby narodowości ukraińskiej (Brożyniak, Gliwa 2009; Motyka 2009: 76–77).

³⁷ Tu zginęło we wrześniu 1945 r. około 10 osób narodowości ukraińskiej (Drozd 2013: 195).

³⁸ Chodzi o zamordowanie w styczniu 1947 r. kilku osób narodowości ukraińskiej (Drozd 2013: 199).

³⁹ W styczniu i lutym 1946 r. żołnierze WP zamordowali ok. 60 osób narodowości ukraińskiej (Motyka 2009: 72–73).

tam co roku chodzę, bo mnie proszą o to i tam zapalam też znicz. Także, zawsze im piszę, jak to tam wygląda. Także, tu miejscowi raczej o tym nie wiedzą.

A ten krzyż grekokatolicki, który postawili?

To jest tam – można przeczytać – bo tam jest w języku polskim i w ukraińskim.

Tak, tak, ale to tutaj miejscowi postawili?

Nie, nie, to postawili – właśnie to nawiązali współpracę grekokatolicy ci – potomkowie ludności miejscowej z Ukrainy. Dogadali się z księdzem i z władzami, i potem już oficjalnie była taka uroczystość i przyjechali, i postawili [I.O., W., 2015, k. 65].

Rozmówcy zwracali też uwagę, że można się czuć nieswojo ze świadomością, iż idąc do kościoła, podjeżdżając pod plebanię samochodem albo idąc do kiosku, depcze się po szczątkach dawnych gospodarzy. Nie ma nawet żadnej tabliczki, która by informowała, co jest „pod spodem”. O zbezczeszczeniu cmentarza krążą nawet opowieści:

B: No i tu jeszcze był cmentarz też. Tam, jak się kończy ogrodzenie, za kościołem, tam gdzie teraz jest ten wykop. No i tak mówią, że X...

A: Pokarało.

B: ...że go pokarało, bo na cmentarzu chciał wybudować drugie ABC [sklep]. Wszedł do dołu – równał ścianę, no i tak jakoś trzy tony go przygniotło, się oberwało.

A kto tak mówił, że go „pokarało”?

B: To ludzie, że to kara, wiesz.

Stąd, tak?

A: Tak, no.

B: Bo u nas to zabobonni ludzie.

A: Bo on na cmentarzu chciał ABC budować.

B: Ja to nawet do kościoła nie chodzę, ale nigdy w życiu nie pójde na cmentarz bez świecznika albo jakby mi ktoś kazał wyrzucić z grobu, coś takiego, to ja nie ruszę, za cholere.

No, a tutaj jakoś ekshumowano te zwłoki? W sensie, wyciągnięto je?

B: A gdzie...

A: A skąd...

B: Tak samo jak Solinę... [I.O., W., 2015, m. 45, m. 45].

W trakcie badań nigdy nie usłyszeliśmy, żeby nasz rozmówca pochwalał niszczenie ukraińskiego dziedzictwa materialnego, ale też winą za jego dewastację niemal zawsze obarczano poprzedni system, nie dostrzegając własnych zaniedbań, związanych np. z ignorowaniem pozostałości, brakiem inicjatywy remontu czy opieki nad tym, co jeszcze w Bieszczadach pozostało. Nieliczni nasi rozmówcy starali się własnym sumptem i w miarę sił, czasu oraz środków zadbać o pamiętki po Bojkach w najbliższej okolicy. Nierzadko wymagało to wysiłku poznawczego, zapoznania się z miejscowymi Ukraińcami i spędzenia z nimi czasu, otwarcia się na ich opowieść. Pozwalało to zneutralizować działanie negatywnego stereotypu Ukraińca jako bandyty i rezuna (Kmita 1997a, 1997b). Zapoznanie się z ukraińskim punktem widzenia zajmowało jednak lata, tak jak cytowanej wcześniej mieszkance Wetliny:

Ale tu przede wszystkim też nie ma rdzennych mieszkańców i to właśnie ciekawe, że mi się udało nawiązać kontakt z takim państwem, to byli Ukraińcy, którzy tu bardzo źle się czuli w tym środowisku i oni – już też nie żyją – ale oni przekazali mi bardzo dużo, takich, no, dużą wiedzę na ten temat, i ja ich bardzo szanowałam i nawzajem się szanowaliśmy, szkoda, że właśnie oni już nie żyją. I to właśnie od nich mam też te hafty. (...) Tak, znaczy tu później już, wśród ludzi miejscowych – jakby może trochę zmienili tą opinię? Tylko, że nie był... nie odwiedzali ich, nikt z Polaków ich nie odwiedzał. To znaczy tak, znali się owszem na tyle, że: „dzień dobry”, no i czasami porozmawiali gdzieś na ulicy, ale nie było to w zwyczaju, żeby przyjść do nich do domu i z nimi rozmawiać. Więc tego nie było. I ja potem, po prostu jakoś tak nawiązałam ten kontakt, oni byli bardzo serdeczni, zresztą mi też pomagali w wielu sytuacjach. No i potem zaczęłam z nimi jeździć trochę – bo on miał takiego małego fiacika – na ich takie imprezy... te kulturalno... no takie, jakby kościelne trochę. Po prostu miałam okazję zobaczyć, jak wyglądają właśnie te tradycje wśród tych grekokatolików. (...) wiedziałam, że coś tu się złego działo, ale byliśmy wychowani na lekturze *Łuny w Bieszczadach*, a to przecież nie polegało na prawdzie. Także dopiero ja wszystkiego się dowiedziałam później, jak spotkałam właśnie tych, tutaj tych miejsc... znaczy tych Ukraińców i oni mi dużo rzeczy powiedzieli, i ja im uwierzyłam. Właśnie, że jednak byliśmy oszukiwani i że to, ten kąt patrzenia na historię był zupełnie inny [I.O., A.B., W., 2015, k. 65].

Wydaje się, że również współczesną potencjalną odpowiedzialność za ukraińską przeszłość, pamiętki i świętości, sytuuje się w przeszłym układzie, a sam ten gest zwalnia od aktywności na tym polu. Jednocześnie pojawia się opór przed akceptacją dawnych praktyk, który nie tylko mieści się w kategoriach humanistycznych („to byli ludzie”) czy estetycznych („szkoda tych pięknych cerkiewek”), ale i moralnych:

B: Solinę jak robili, zaporę, to niby były ekshumowane te zwłoki jakieś, nic.
No i co, to raczej się uważa, że to było tam i trzeba szanować?

B: Ci, co pamiętają, to szanują, wiesz, ale za komuny to mówię ci – Solinę, przecież jak robili zaporę solińską, podobno niby ekshumowali wszystkie te. Teraz jak jest niski poziom, to jeszcze wystaje dzwonnica z kościoła, znaczy z cerkwi i jak jest dobry prąd, to przecież trumny pływają, umrzyki. Co jest ta plaża tych... umrzyków, nie?

A: No.

Jezus...

B: Niby wszystko wyciągnęli – nic nie wyciągnęli, tam całe wiochy były pozalwane.
A jak na przykład przyjeżdżają potomkowie, to mają jakieś pretensje?

A: No, do kogo teraz mogą mieć pretensje? Może mają, wiesz, do... do tych rządów.

B: No. Bo ci co tutaj mieli, akcję „Wisła” co robili, to wojsko, to już... ja wiem, czy ktoś żyje jeszcze? Mało kto pewnie. Jak by nie patrzeć, 47 rok, nie? [I.O., W., 2015, m. 45, m. 45].

Istotne przesunięcie nastąpiło po 1989 r., kiedy bieszczadnicy zaczęli dostrzegać wartość ukraińskiego dziedzictwa, także w kategoriach czegoś, do czego mają prawo jako sukcesorzy wysiedlonych. Zwraca tu uwagę nadanie mu znaczenia „zabytku”, znamionujące dowartościowanie i włączenie w horyzont miejscowych zasobów, które można wykorzystywać na różne sposoby:

No, a z tymi zabytkami, to chyba tutaj dużo rozebrali, wcześniej już?

A: Oj, dużo, no.

To kiedy tak zaczęli mówić, że to „zabytki, zabytki”?

B: Jak komuna padła. Dopiero, wiesz, zaczęli się ludzie tym interesować, zaczęły wchodzić takie.

A: To za komuny zostało rozebrane.

B: No, za komuny to porozpieprzali.

To już teraz nie rozbierają, nie?

A: A co ty. Teraz odnawiają [I.O., W. 2015, m. 45, m. 45].

Niekiedy jednak działania na tkance ukraińskiego dziedzictwa przebiegają w taki sposób, że trudno tu znaleźć dowody zrozumienia czy poszanowania, lub choćby potrzebę poinformowania o tragicznej przeszłości obiektów, miejsc i mieszkańców. W latach 90. poprowadzono ogrodzenie byłej cerkwi w Polańczyku w taki sposób, że grób proboszcza greckokatolickiego znalazł się za płotem (Drozd 2013: 113). Prócz tego nagrobka, leżącego wśród drzew i słabo widocznego, znajdują się tu jeszcze dwa kolejne. Frontem do ścieżki prowadzącej do zabudowań plebanii, a tyłem do grobów, stoi współczesna drewniana kapliczka z Chrystusem Frasobliwym. Z kolei na tablicy przy kościele, prezentującej jego dzieje (dawna cerkiew została uratowana przed zniszczeniem i rozbudowana), nie ma ani słowa na temat tego, dlaczego cerkiew popadała w ruinę. Obraz Matki Boskiej Łopieńskiej, przywieziony z Łopienki, trafił tu „ze wsi całkowicie wysiedlonej”. Brakuje jednak informacji, dlaczego Łopienka została wysiedlona i jak to się ma do Polańczyka.

Dopiero na początku XXI wieku pojawiły się liczne zinstytucjonalizowane inicjatywy samych bieszczadników, księży, potomków wysiedleńców oraz miłośników regionu polegające na podjęciu działań na rzecz ratowania ukraińskiego dziedzictwa materialnego, bardzo często we współpracy z partnerami z Ukrainy (np. zrzeszającymi dawnych mieszkańców i ich potomków). Przykładem jest zawiązanie stowarzyszenia⁴⁰, które zajęło się popadającą w ruinę cerkwią w Baligródzie i z sukcesem doprowadziło do jej uratowania. Cerkiew ta znajduje się w pobliżu pomnika 44 polskich ofiar UPA, przy narożniku w ulicy 6 Sierpnia (data masakry), a sam Baligród to miejsce, gdzie kwestie ukraińskie poruszane w trakcie wywiadu wymagają szczególnej metodologicznej wrażliwości. Pamięć o zbrodni, narastających negatywnych relacjach polsko-ukraińskich, pojawieniu się UPA, które zaburzyło pokojową współegzystencję i przyniosło kres wielokulturowej sielance, jest tu nadal żywa i bolesna:

Bo słyszałam na przykład właśnie, że Ukraińców nie nazywało się Ukraińcami tylko Rusinami...?

No to obojętne, czy Rusiny, czy Ukraińcy to wszystko jedno. To był Ukrainiec i to Ukrainiec.

⁴⁰ Wcześniej podjęto szereg działań, w które zaangażowani byli greckokatolicycy duchowni – ks. dr Miron Mychajliszyn z Rzeszowa oraz ks. Stefan Batruch z Lublina, potomek bieszczadzkiej Bojków.

A czym się różniło to, że był „twardy” – to, co pani powiedziała, że „twardy” Ukrainiec? O co chodzi w tym?

No twardy, bo chcieli Ukrainę zrobić i chcieli i już, że będzie Ukraina i już. No a czemu tu nas mordowali? Bo chcieli nas wymordować żeby, żeby oni tu se zagarnęli wszystko. No po co nas mordowali? Po jaką cholere? I zgromadzili się, przecież jak one już byli zaplanowane, że... jak już napadli tu, no i to ich kilka... grupa napadła, no to oni już musieli dobry mieć plan, żeby nas wymordować – chłopów wymordować, a nas wyrznąć – „szkoda kul na baby i dzieci”! To musieli jakiś plan mieć, kochana. No to taka prawda, kochana, no co zrobisz, no nic nie poradzimy [całość wypowiedzi w zniecierpliwieniu, stanowczo].

A skąd się w ogóle wzięło to UPA całe?

A czort go ich wie, skąd oni nam napłynęli. (...)

I to oni zasiali taki gniew tutaj?

Oni, oni, tak, tak, od tych. Bo mówię pani, do tej pory, zanim oni nie mordowali, to była zgoda [dobitnie]. No mówię pani, że taty brat ożenił się z Ukrainką. Z taty siostrą się Ukrainiec ożenił. Schodziliśmy się w święta, oni do nas, my do nich. Dzieci się razem wspólnie bawili. A później po tym morderstwie była jedna nienawiść. Jak my się szanowali, to czego nas dzisiaj mordujesz? No czego, kochana? No widzi pani, tak to było i tak to zostanie już [I.O., B., 2014, k. 78].

U baligrodzkich Polaków, którzy pamiętają mord w 1944 r. lub też wiedzę o nim przekazali im sąsiedzi, pamięć o ukraińskiej przeszłości Baligrodu jest negatywna. Każdy Ukrainiec jest zły, można przekonać się tylko do „neutralnego” Bojka. Opiekun cerkwi, Polak, nie dostrzega sprzeczności między dbaniem o materialne dziedzictwo Ukraińców a nazywaniem ich „bandami”. Uratowana cerkiew jest więc szczególnym punktem w przestrzeni wsi. Obecnie służy jako obiekt wystawienniczy i kulturalny oraz atrakcja turystyczna, wydaje się zatem, że znalazła dla siebie nową rolę, i z miejsca niechcianego albo tylko przezroczystego stała się miejscem jeśli nie potrzebnym, to przynajmniej pozbawionym wyłącznie negatywnych konotacji. Z wywiadów prowadzonych przez nas w Baligrodzie wynika też, że mieszkańcom łatwiej zaakceptować taką formę przywrócenia cerkwi do użytku, niż gdyby np. miało nastąpić odnowienie jej funkcji sakralnych. Akceptacja ponownego ożywienia obiektu ma więc z jednej strony swoje społeczne granice, ale z drugiej być może jest to dziś w Bieszczadach jedyny skuteczny sposób na zachowanie ukraińskiego dziedzictwa materialnego i ponowne jego „oswojenie” w miejscach z tak trudną przeszłością jak Baligród.

A czemu Cisna jest taka mocniej eksponowana?

Bo po prostu Cisna jest takim punktem, gdzie ludzie się zatrzymują. Bo Baligród jest takim, gdzie przejeżdżają, żaden z tych turystów, który przejeżdża, się tu nie zatrzymuje tutaj. To Cisna jest takim pierwszym punktem przystankowym, tam się zatrzymują, ludzie chodzą po tej Cisnej, i tam już, że tak powiem ten przemysł pamiątkarski się bardziej rozwinął. A tutaj to jadą, jadą, że tak powiem, żadnych korzyści gospodarczych z turystów nie ma.

Też nie mają po co zostawać, prawda?

No nie ma takich właśnie w Baligrrodzie, stąd właśnie te wielkie nadzieje związane z tą cerkwią, z tym muzeum regionalnym, żeby, żeby, żeby było coś takiego, żeby tych ludzi tu na chwilę zatrzymać. Niech żeby oni tu sobie posiedzieli, zobaczyli, dlatego to jest takie istotne, żeby coś takiego zrobić [E.P., B., 2014, m. 50–60].

A co będzie teraz w cerkwi, jak ją wyremontują?

A: No nic, będzie wyremontowana i tyle, i koniec. Jak znajdą się wierni, to...

Aha, to ma działać?

B: Pop nawet przyjeżdżał tu parę razy, odprawiał tutaj nabożeństwo, ale była mała liczba wiernych i nie ma sensu, słaba ekonomia.

A: Bo tutaj ludzie blisko mają cerkiew w Zagórze, w Sanoku.

B: No więc cały problem ekonomii kościelnej i politycznej. Żądza władzy i żądza pieniędzy. Ty będziesz miał więcej na tacy, stąd się wzięło. Na początku tak myślałem jako młody człowiek, że ta historia to się nie może powtórzyć. Dawniej tylko ksiądz mógł dostarczyć wiedzy, prawda, no bo na takich wsiach kto więcej?

A: No, ksiądz był zawsze górą, no nie?

B: ...wiesz, patrząc na to, że jedne źródła podają, że tam 50% procent księży grekokatolickich było w OUN-ie, inne źródła mówią, że 70%, niech nawet będzie pośrodku no, niech będzie nawet najniższa cyfra – to i tak o 50 za dużo. Czyli jeżeli oni tam błogosławili narzędzia... [I.O., B., 2014, m. 50–60, k. 24–30].

A teraz ta cerkiew też jest ukraińska?

Teraz tak, Ukraińcy. Oni to wyremontowali sobie wszystko. I tam w środku, tam nieraz jak mają jakąś taką uroczystość ukraińską, przyjeżdża pop, przyjeżdżają samochody i tam jest odprawiona msza ukraińska. Ale z nas nikt nie chodzi, z Polaków, najwyżej tak jak jest otwarta, a tam coś robią – tam nieraz w środku, jeszcze tam mają takie uzupełnienia – to tam nieraz tak tylko zagładnę, ale że mój mąż mi tak nieraz opowiada, że jak był – jak tak mordowali, czy coś, że jak był tam coś raz w cerkwi, tak przez ciekawość też, o, jako młody chłopak, no to pop tam jakieś kazanie to miał, przystanął Ukrainiec, złapał go za pierś [męża] i go wyrzucił: „Zabieraj się, Polaczku!”.

Ale to jeszcze w czasie wojny...

W czasie wojny, w czasie, w czasie... No a tak to nie chodzę (...).

Była pani kiedyś w środku?

Byłam, byłam, byłam. Nieraz przez ciekawość idę. I teraz, mówię pani, teraz jak tak otworzą, jak tam coś w środku robią, to jak idę gdzieś na Baligród czy do lekarza, to tak nieraz tam zerknę. Ale, że zaraz wychodzę, żeby nie powiedzieli, że podglądam albo coś, bo co mnie tam... My mamy swój kościółek, oni mają swój, niech se tam [I.O., B., 2014, k. 78].

Wyraźna obcość, jaką rozmówczyni z ostatniego cytatu opatruje to miejsce, jest uderzająca. Zagląda tam „przez ciekawość”, ale zaraz się wycofuje, aby nie zostać zauważoną i posądzoną o podglądanie „albo coś tam”. Jak już jest ten „ich” kościół, to niech jest („niech se tam”).

Cerkiew w Baligrrodzie – mimo że znajduje się w centrum miasteczka – jest zredukowana wyłącznie do budynku, który omal się nie zawalił, rudery, którą uratowano. Jak lapidarnie ujął to jeden z rozmówców, „ta cerkiew prawie nie istnieje” [M.K., B., 2014, m. 61].

Czyli ludzie nie patrzą jakoś na...

Nie, nie, nie. Z jakiego pochodzenia, z jakiego tego. Już nawet się teraz tam, bo przedtem jeszcze tak trochę było, bo to z tym wysiedleniem tym po wojnie tym, jak te Ukraińcy, jak to. Bo tu te bandy poharatały przecież koło kościoła tyle ludzi. Wymordowali w tego. Ale to były bandy, to były bandy i to były takie, no jak przyszedł tu, masz, syn mój iść ma i musiał pójść do tej. No, no takie jeszcze taki uraz był, taki tego. A teraz już nie. Teraz już to tak. Nawet i widzę cerkiew no, to ja tam nie idę, bo jestem Polka, to idę do kościoła. No ale jakby tam tego, to popatrzeć, ale nie byłam nawet, bo nie miałam okazji, czy tam w środku jak.

Ale ona chyba nie jest otwarta.

Nie, nie. Otwarta jeszcze nie. Nie, bo oni dopiero z zewnątrz i tam jeszcze uzupełnienie, no bo to wszystko kosztuje się. Ona była już w rozsypce, bo tam dawniej, no nie wiem, czy ty wiesz, że magazyny po cerkwiach były. No to tu magazyn był nawozów i wapna, i wszystkiego, i tego. Także to była ruina. No, ale jednak doprowadzili to do. No ale to jest z funduszków takich unijnych i z tego, i trochę może z Zachodu, z tego Ukraińcy się poskładali. No, no ale doprowadzili tak, że nie straszy to na środku. Bo to tak było. I mieli my ten kościół tam na dole stary, no to też teraz otynkowany jest, bo też dostali z tego, no zabytkowe pieniędzy jakieś na, bo to jako podlega pod zabytek. No to też jakoś tam z tego dostali pieniądze, to otynkowali. A tak już nie ma takiego urazu [M.K., B., 2014, k. 71].

Cytowana powyżej rozmówczyni odnotowuje postępy prac remontowych. Jej wypowiedź zdaje się wskazywać, że usankcjonowanie baligrodzkiej cerkwi jako zabytku i zapobieżenie jej rozsypce jest równoznaczne z akceptacją faktu jej dalszego istnienia i może być swoistym wstępem do przepracowania trudnej, bolesnej historii („już nie ma takiego urazu”).

Jeden z rozmówców zwrócił uwagę na trudność z włączeniem się w pomoc dla cerkwi. Mimo że wykonał wysiłek w tym kierunku, nie został przyjęty w poczet stowarzyszenia:

Hmm. No mówię, taki przykład. Tutaj odbudowuje się cerkiew, nie? No i takie jest stowarzyszenie tam tych właśnie odbudowujących tamtą cerkiew i jest tam, tutaj, tego. I ja swego czasu w przyływie dobroci no chciałem się do tego stowarzyszenia zapisać. Nie jestem prawosławny, jestem katolikiem, no i tak dalej. Także tutaj, ale jestem tolerancyjny i uważam, że taka cerkiew też może być i tak dalej. No to nie mogłem, nie chcieli mnie przyjąć. Nie powiedzieli mnie wprost, że się nie nadaje albo że się tam nie, tylko tak to lawirowali, że tego, że tego, że zostałem, że tak powiem nieprzyjęty. No dałem spokój [M.K., B., 2014, m. 79].

Rozmówca dostrzega jednak, że kwestia działań stowarzyszenia zależna jest od „miejscowych układów” i baligrodzcy Ukraińcy (nazywani przez niego prawosławnymi) nie mają pełnej dowolności w odbudowie cerkwi:

No jest tu może takich kilka jest takich osób, które są tej wiary, tam tego pochodzenia ukraińskiego, czy tej wiary, czy coś. Ale oni tutaj są w mikroskopijnym tym, więc to, czy oni to tolerują. Raczej właśnie chyba nie, ale to wynika z tego, że zaczyna się

od tego, że wierzchuszka, tutejsza wierzchuszka kościoła katolickiego jest ona przede wszystkim przeciwna, bo to jest konkurencja. Ksiądz proboszcz tej parafii jest przeciwny rozbudowie czy odbudowie cerkwi. No bo to jest konkurencja. (...) To decyduje to stowarzyszenie, które się podjęło prawda, tej odbudowy cerkwi. Zresztą czy może w jakiś sposób Ministerstwo Kultury, bo też fundusze na to daje. Dało Ministerstwo Kultury na ten. A co to może mieć miejscowy ksiądz albo władze albo gmina tutejsza, nic do tego nie ma. Prawda, co tutaj. A zrobią takie, jak będą chcieli ci prawosławni, tak. No tak mi się wydaje [M.K., B., 2014, m. 79].

Równocześnie „układy” te sytuują się poza zasięgiem mieszkańców miasteczka, ponieważ właściwym decydem jest stowarzyszenie, zależne finansowo od Ministerstwa Kultury.

Przypadek pamięci oficjalnej w Baligrodzie jest zresztą szczególny. Na tablicy stojącej przy pomniku upamiętniającym polskie ofiary UPA, przygotowanej w czterech językach, informacja po polsku zawiera frazę „faszystowskie Bandy Ukraińskie”. Z kolei wersja ukraińska mówi o „ukraińskich partyzantach”. Taki zabieg nie wydaje się przypadkowy. Być może jest to próba dopasowania się do ukraińskiego dyskursu pamięci w Polsce, w którym UPA jest traktowane jako armia, a jej członkowie jako żołnierze. Z kolei wersja polska „wierna” jest wciąż kliszom z PRL-u. Zaskakuje też użycie dużej litery.

W miejscowościach, w których pojawili się osadnicy i gdzie dominują liczbowo nad ludnością rdzenną, łatwiej o otwarte postawy względem konfliktu polsko-ukraińskiego. W Wetlinie, Cisnej czy Smereku dużo częściej słyszeliśmy słowa świadczące o bardziej wyważonym stosunku do nie-swojej przeszłości niż w Myczkowcach czy Baligrodzie, gdzie przeszłość ta dla wielu rozmówców była jednak naznaczona biograficznie lub rodzinnie, i w związku z tym opowiadano o niej z konkretnego punktu widzenia, przez jego pryzmat oceniając działania drugiej strony. Na południu regionu, a więc tam, gdzie zamieszkało najwięcej osadników, a najmniej wysiedlonych wróciło, częściej nasi rozmówcy zwracali uwagę także na polskie winy w konflikcie, ale kiedy przechodzili do konkretów, ujawniały się zróżnicowane postawy – od krytyki WIN i AK po podejście apologetyczne dla tych formacji⁴¹. Ci, którzy najbardziej byli skłonni do refleksji nad ukraińskim punktem widzenia, formułowali takie wypowiedzi:

(...) najbardziej mnie interesuje, co ludzie myślą, przechodząc tutaj, koło tego pomnika [na wzgórzu Betlejemka w Cisnej].

Nie myślą, o tym pomniku ludzie nie wiedzą nic. Jak mówią o tym pomniku, to mówią: „o no, kurde, Ukraińcy bandyci”. (...) Wiesz co, powiem ci tak naprawdę, jeśli piszesz takie, kurde, że po prostu wiesz, Ukraińcy rozcinali ciężarne kobiety i w ogóle, bo tak zostało napisane, to, że obcinali piersi i gwałcili, no wiesz, że przychodzili nocą i po prostu były mordy, że zamykali ludzi, po prostu, to się mogło zdarzyć,

⁴¹ Ujawniała się tu różnica między polską partyzantką i tym, co polskie, a UPA i „nimi”. Dobrze, choć lakonicznie, oddaje to fragment dyskusji, którą zarejestrowała jedna ze studentek: „A: [UPA] To samo co AK. B: Jak to, to samo co AK? – AK było polskie” [I.O., W., 2015, 4 dyskusyjantów, luźna rozmowa].

nie pamiętam miejscowości... (...) Ale czy to byli do końca Ukraińcy. To byli jeszcze bandy, wiesz, na pewno jakaś tam była sytuacja, że było dużo zwyrodnialców, ale to, co się nasłuchiłem o Chryniu⁴²... To, kurwa, nie byli zwyrodnialcy, to był człowiek uczciwy, on po prostu kochał Bieszczady i nie chciał tych Bieszczad oddać Polsce i to, wiesz, to... ja może nie jestem człowiekiem obiektywnym, bo ja wyznaję zasady jak Irokezi, jak Indianie po prostu, jak mam wroga, który zagraża mojej rodzinie, to ucinam mu łeb i tyle, zwyczajnie po prostu, nie zastanawiam się nad tym. Nie ma w moim sercu nienawiści, ale odcinam mu łeb, także żeby wszyscy wiedzieli, że ma odcięty łeb. Także faktycznie, oni odcięli łby siekierą, ale żeby wiadomo było: nie wchodzi na nasz teren, bo ci obetniemy łeb. Po to im to wszystko było. No widzisz, fajnie jest tak teraz pisać. A po co Rusczy weszli do Czeczenii? (...) Także no, no [ironicznie] pomniki. (...) Jakoś to miejsce jest jakimś zawłaszczeniem historii, która jest pisana przez zwycięzców. Przez tych, którzy pokonali. A zwycięzcy piszą historię, tak jak sobie zwyczajnie chcą, także wiesz... oni bardzo ładnie sobie na pomniku „bandę UPA, bandę UPA”. Polacy też byli bandami [K.B., C., 2013, m. 40].

Analogia do Indian pojawia się raz jeszcze w innej wypowiedzi, zanotowanej w Lesku pod pomnikiem wdzięczności Armii Czerwonej:

(...) przecież UPA dążyła wtedy do eksterminacji Polaków i to było... to był samorzutnie zebrany oddział, który bronił Leska przed napadem. A że akurat tak historia się potoczyła, że opcja radziecka zdobyła władzę tutaj, no to oni przyjęli ich pod swoje skrzydła i dalej walczyli, właśnie o obronę polskości. To ja uważam, że to trzeba pod tym kierunkiem patrzeć. Tu nie chodziło o politykę typu: budowanie komunizmu, tylko tu chodziło o... o wolność tych ludzi, o życie. Bo... wydaje mi się, że... obowiązywała chyba wtedy taka zasada... Zwolenników UPA... jakby żywcem ściągnięta ze Stanów Zjednoczonych: „dobry Indianin to martwy Indianin”... I tutaj właśnie: dobry Lach to martwy Lach [K.B., L., 2013, m. 70].

Także ta wypowiedź świadczy o chęci zrozumienia szerszego, tym razem radzieckiego kontekstu. Przytoczone tu fragmenty to wypowiedzi ludzi, w których rodzinach konflikt polsko-ukraiński w żaden sposób się nie odcisnął, sami zresztą zwracali na to uwagę. Wiedzę swą czerpali z książek, ewentualnie rozmów z nielicznymi miejscowymi Ukraińcami, oraz własnych przeżyć. Wydaje się więc, że ci, którzy przybyli w Bieszczady w dorosłym życiu i był to ich świadomy wybór, skłonni byli do bardziej otwartych postaw, a emocje zastępowała refleksja.

Jeden z rozmówców zauważa lokalny kontekst i to, że szeregi UPA zasilali miejscowi, a nie zewnętrzna siła:

(...) pamiętajmy, że upowcy to byli też mieszkańcy danej wsi i to nie byli ludzie, którzy przychodzili nagle zza granicy, tylko to byli często ludzie, którzy mieszkali w tych wsiach i oni wieczorem po prostu nie wiem, przebiegali się eee i byli po pro-

⁴² Właściwie Chrin, pseudonim sotennego Stepana Stebelskiego, dowódcy UPA w Bieszczadach.

stu ludźmi, którzy szli i kradli, grabili i mordowali, tak. No w ten sposób to się raczej odbywało... no... [K.B., C., 2013, m. 25].

Dostrzega on jednak wpływ zewnętrznych okoliczności na wydarzenia w Bieszczadach. Jego wypowiedź wskazuje też, że w gronie kolegów jest to temat, nad którym się zastanawiają, a zatem na własny użytek starają się pracować bieszczadzka przeszłość:

Aaa... a tak czasami z kolegami mi się zdarza dyskutować, prawda, jakie tam czasy były i w ogóle. Z naszej strony patrząc to nie, to są głupie czasy, nie, bo człowiek szedł, nie wiem, zabijać o byle pierdołę, nie? Nie wiem... ktoś mu coś powiedział i „strzelaj”, i on szedł, i strzelał, a to była zupełna głupota. Nie wiem... te ziemie, przecież nasze ziemie kiedyś były daleko posunięte jeszcze na Ukrainę, nie, prawda? No, a... a to głupia polityka, prawda, która posuwała ludzi właśnie do takich czynów, tak mi się wydaje, że, że z ich strony tak mówiąc, to też często poruszamy takie tematy i dyskutujemy na to, nie. Dlaczego tak było, albo skąd to się brało, nie, dla nas to jest całkowicie niepojęte... no, ale takie były wtedy czasy, ludzie byli wtedy bardziej, nie wiem, mniej oświeceni, mieli mniejszą wiedzę na dany temat, co się dzieje na świecie ogólnie... hmm... każdy walczył chyba o byt, żeby było lepiej, nie? Jak się ma na tyle dobrze, niby się mówi, że jest źle, ale... ale nie jest tak źle, jak w tamtych czasach mieli [K.B., C., 2013, m. 25].

Cytowany rozmówca wyraża też opinię o swoistej przezroczystości pamiętek po dawnych gospodarzach:

(...) bo dzisiaj to jest taka codzienność. Pewnie nie patrzymy na to, czy coś niszczy, bo się tym nie opiekujemy, nie zastanawiamy się, a jednak powinno się utrzymać [K.B., C., 2013, m. 25].

Najbardziej refleksyjni w tym względzie spośród naszych rozmówców zwracali więc uwagę na konieczność zadbania o dziedzictwo materialne po dawnych gospodarzach. Winę za brak inicjatywy przenoszą jednak na „codzienność”, „tempo życia”, zaabsorbowanie przyziemnymi sprawami lub też pewną obcość owego dziedzictwa, wciąż rozpatrywanego przez pryzmat niewygodnej czy bolesnej przeszłości:

Z tym, że tak jak mówię... obiektywizmu w tym byłoby mało, to są, to są czasy bezpośrednio dotykające, trudne, ciężkie i każdy ma tam jakieś swoje zdanie, zależy jak bardzo go to dotknęło [K.B., C., 2013, k. 40].

Generalnie rozpamiętywanie nie-swojej przeszłości lokowano w porządku przypadkowych rozmów, wyjątkowych okoliczności, pojawiających się rzadko i niezaburzających codzienności. Taka pamięć aktualizowana jest nieczęsto, choć jej treść jest znana. Jak zauważa cytowany wcześniej rozmówca:

(...) tam przy okazji, tam się poruszy gdzieś tam ten temat, to przy okazji gdzieś tam się wspomni, nie. Że, że to było tak, inny usłyszał, że coś innego, różnie to bywa, acz-

kolwiek no mówię, ludzie żyją sobie dzisiaj własnym tempem i niekoniecznie muszą nawiązywać do historii, nie? (...) Aczkolwiek są świadomi tego [chwila ciszy]. No [K.B., C., 2013, m. 25].

Dyskusje o tym oraz zasilająca je treść, wyczytana w książkach i na tablicach informacyjnych, pozbawione są swoistego „czynnika humanistycznego”, są oderwane od ludzi, stają się informacjami, liczbami, datami:

No... z tym, że też tutaj nikt się nie zagłębia w historii typu relacja, co było, co czuli i co kto myślał, tylko suche fakty są podane [K.B., C., 2013, k. 40].

Aby relacje nasycone były emocjami, zanurzone w czyjejś biografii i opisywały ludzkie przeżycia, konieczne wydaje się ich formułowanie przez świadków lub potomków świadków. W sytuacji ich braku narracja się rwie, a pamięć zanika: *Nie ma ludzi, Bieszczady powoli umierają, jest bardzo mało ludzi* [K.B., C., 2013, m. 45].

Wydaje się, że duża rola w inicjowaniu działań wokół ukraińskiego dziedzictwa w Bieszczadach przypada miejscowym księżom rzymskokatolickim. To oni przełamują bierność, zapraszają dawnych mieszkańców i ich dzieci (np. w Wetlinie na oazę), nawiązują współpracę z organizacjami z Ukrainy, wykonują ekumeniczne gesty i tworzą polsko-ukraińskie upamiętnienia (ponownie przykład z Wetliny w postaci krzyża z polskojęzyczną tabliczką i ukraińskimi napisami na ramionach⁴³). Ksiądz z Myczkowiec tak widzi swoją w tym zakresie rolę:

A jakie dla księdza ma znaczenie przeszłość tego regionu?

Przeszłość tego regionu, że trzeba wracać dzisiaj, powiedzmy, do, do tego, co było przed wojną, gdzie kultura polska i ruska współistniały obok siebie, i dopiero to wszystko zostało zachwiane i zniszczone w czasie drugiej wojny i bezpośrednio po niej, kiedy to z zewnątrz były, powiedzmy, jakieś tam próby skłócenia jednych z drugimi i wp... wprowadzenia, powiedzmy, takich tych no działań niszczących. Tak jak wcześniej jedni i drudzy mogli obchodzić swoje święta, uczestnicząc nawzajem w swoich tych uroczystościach tak i, i, i, i tak powinno być, ale w tej chwili, mówię, tych ludzi wschodu, powiedzmy, tych Ukraińców sporadycznie można tutaj wylizczyć w Bieszczadach, i raczej oni nie przybywają, tylko te rodziny, które pozostały gdzieś tam, to są w takich szczątkowych formach ich wspólnoty, i trudno mówić o jakiejś parafii greckokatolickiej, jeśli tam wszystkich, powiedzmy, wiernych jest dwadzieścia osób czy no, no koło tego. Ale, ale no, sięgając do przeszłości trzeba stawiać i opierać to wszystko na prawdzie, nie w jedną czy w drugą stronę przeciągać, tylko na prawdzie, jak było i, i, i tak samo, powiedzmy, gdy chodzi o te antagonizmy społeczne, które były przenoszone na płaszczyznę religijną, też trzeba w odpowiednim świetle przedstawiać, ani w jedną, ani w drugą stronę nie... nie zakłamywać.

⁴³ Co ciekawe, oba napisy różnią się datą (na polskim 15 sierpnia, na ukraińskim 15 lipca 2008), co może wynikać z błędu tłumacza bądź wykonawcy krzyża, a na tabliczce znajduje się napis: „Na wieczną pamięć przed historią deportowanym z własnej ziemi miejscowości Wetlina”. Nazwa wsi zatem została tu zapisana gwarą bojkowską/w języku ukraińskim.

A czy możemy dzisiaj obserwować jakieś próby nawiązania takiej współpracy, wytworzenia pewnej symbiozy?

[chwila zastanowienia] Tutaj u nas w ośrodku żeśmy, tworząc to Centrum Kultury Ekumenicznej i, i ten park miniatur od 2007 roku, no, rozpoczęli cykl takich konferencji przybliżających kulturę Bojków, Łemków, Hucułów, i tematy z tym związane, jak z pograniczem i, i, i tak samo w tych spotkaniach uczestniczą i, i, i prawosławni, i grekokatolicy, i rzymskokatolicy (...) i te konferencje i nabożeństwa wspólne, ekumeniczne i wspólne biesiadowanie w klimacie le..., łemkowskim czy bojkowskim, no to na pewno w jakiś sposób wpływa na, na lepsze uświadomienie sobie tego, co było i o czym powinniśmy pamiętać.

Czy uważa ksiądz, że można sięgać do przeszłości Bojków, Łemków i w pewien sposób wykorzystywać elementy ich tradycji, kultury?

Yy, można sięgać, ale mówię, trzeba zawsze to opierać na prawdzie, żeby ani w jedną, ani w drugą stronę nie przekłamywać istotnych, historycznych faktów, które mają znaczenie tu w Bieszczadach, no i, i, i oczywiście no, dzisiaj trudno wskrzeszać coś co, co, co zupełnie zniknęło, tutaj, z naszego krajobrazu. Owszem, gdyby polityka urbanizacyjna taka była lepiej prowadzona, to i można by było na... narzucić coś takiego, że, że budowa różnych budynków czy chociażby agroturystycznych czy, czy, czy powiedzmy mieszkalnych w Bieszczadach, powinna być zbliżona do tych, które kiedyś tu były budowane właśnie w stylu bojkowskim, można to w sposób nowej architektury, ale w takim stylu utrzymać no, no, a to, co nieraz się teraz tutaj tworzy po Bieszczadach, te przeróżne budowle, no to zupełnie odbiegają od, od jakiegoś tam, hmm, pierwowzoru [z nutką rozbawienia] [N.M., M., 2015, m. 50].

Na terenie Centrum Kultury Ekumenicznej w Myczkowcach, które stworzył, znajduje się Park Miniatur Sakralnych, prezentujący m.in. bieszczadzkie cerkwie oraz tablice ukazujące historię regionu. Na swojej stronie internetowej Centrum prezentuje się jako instytucja powołana w celu budowania dialogu:

Dnia 16 października 2007 r., w 29. rocznicę wyboru Jana Pawła II, w Ośrodku Wypoczynkowo-Rehabilitacyjnym Caritas Diecezji Rzeszowskiej w Myczkowcach zostało otwarte Centrum Kultury Ekumenicznej. Jest ono dedykowane Papieżowi Polakowi, zwolennikowi pojednania między chrześcijanami. Na 10 wzgórzach zostało ustawionych 140 makiet w skali 1:25 najstarszych drewnianych kościołów, cerkwi prawosławnych, grekokatolickich, z terenów południowo-wschodniej Polski, Słowacji i Ukrainy. Makiety przedstawiają, według dawnego podziału etnograficznego tych terenów, architekturę Pogórz, Dolin, Łemków i Bojków. Między wzgórzami są alejki spacerowe oraz altana do odpoczynku i refleksji. (...) Uzupełnieniem ekspozycji jest muzyka i śpiewy religijne, odpowiednie poszczególnym grupom etnicznym, oraz komentarz w kilku językach dostępny w punkcie informacyjnym. (...) Otwarcie towarzyszyła sesja naukowa dotycząca historii Kościoła na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim, dialogu Kościołów katolickiego i prawosławnego oraz zróżnicowania etnograficznego i kulturowego tych terenów. Idea powstania Centrum Kultury Ekumenicznej była częściowo wzorowana na Włoskim Parku Miniatur w Rimini, który przedstawia najważniejsze zabytki Italii i Europy. W tym wypadku jednak skupiono się na przedstawieniu makiet sakralnej architektury drewnianej z podwój-

nego względu. Po pierwsze, teren Ośrodka Wypoczynkowo-Rehabilitacyjnego jest położony na terenach styku kultur, które już częściowo zanikają. Pokazanie w miniaturze sakralnych stylów architektonicznych im odpowiednich jest powrotem do czasów minionych. Ponadto sakralna architektura drewniana jest zbyt krucha, dowodem czego były niedawne pożary cerkwi w Opace, Komańczy czy np. kościoła w Libuszy, dlatego warto ją pokazać. Drugi powód powstania CKE to próba innego spojrzenia w przeszłość, szczególnie w tych bieszczadzkich trudnych terenach, kiedy to antagonizmy społeczne przekładano na płaszczyznę religijną. CKE powinno też sprzyjać temu innemu spojrzeniu, że ponad tym wszystkim co nas dzieliło, ponad tymi zaszczołkami historycznymi powinna zapanować prawdziwa Miłość. Jedność można tworzyć tylko w Miłości. Niech więc ta Miłość będzie podstawą wszystkich relacji międzyludzkich. Tę prawdę przypomina wszystkim wchodzącym do CKE napis nad główną bramą **PONAD WSZYSTKIM NIECH BĘDZIE MIŁOŚĆ**. Od dwunastu już lat w naszym ośrodku organizowane są kolonie dla dzieci z Ukrainy i Białorusi. Wiele z nich jest wyznania prawosławnego, obrządku greckokatolickiego i rzymskokatolickiego. CKE będzie jeszcze bardziej sprzyjać temu, by między nimi budować prawdziwą jedność i ekumenizm oparty na Miłości⁴⁴.

Tablice umieszczone na terenie Centrum ukazują wojenne, powojenne i współczesne Bieszczady. Osobne miejsce poświęcono konfliktowi polsko-ukraińskiemu i wysiedleniom. W części prezentującej współczesność, zatytułowanej „Krajobraz kulturowy Bieszczadów i okolic”, wykorzystano zdjęcia zachowanych cerkwi, krywulki, chyży, kapliczek, macew, pomników. Jest to zatem przykład dużej inicjatywy, wspartej hojnie zagranicznymi funduszami oraz opartej na podstawach religijnych.

Ukraińcy, których korzenie tkwią w Bieszczadach, mierzą się z jeszcze jednym obciążeniem: stereotypem Bojka-wieśniaka. W praktykach autoprezentacyjnych bieszczadników Bojkowie przedstawiani są jako obdarci chłopcy, żyjący na skraju nędzy, ale szczęśliwi w swoich pięknych górach i ludnych wsiach. Pokutuje wciąż wyobrażenie bojkowskiego zacofania względem bardziej światłych i bogatszych Łemków, zaczerpnięte z prac Romana Reinfussa. Stereotyp ciemnego, zabobonnego Bojka utrwalają także prelekcje i wykłady przewodników, muzealników i krajoznawców, prezentujące np. zwyczaje i obrzędy, odbywające się przy okazji wielu imprez kulturalnych w Bieszczadach. Występuje też zjawisko niejako odwrotne, polegające na zawłaszczaniu Bojków i ich symbolicznym polonizowaniu. W internetowym *Śpiewniczku Bojków*, opracowanym przez Zespół Edukacji Regionalnej z Myczkowa, pieśni bojkowskie znajdują się obok pieśni polskich, np. *W moim ogródeczku*⁴⁵. Nic więc dziwnego, że Bojkowie kojarzą się jako grupa etnograficzna polska, a ich ruskość sprowadzona jest jedynie do wymiaru religijnego. Wszak wschodni krzyż lub „bieszczadzka cerkiewka” dobrze zdobią wszelakie plakaty i okładki. Wydaje się też, że w określeniu „cerkiewka”, które w bieszczadzkim dyskursie

⁴⁴ http://www.myczkowce.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=54 [wyróżnienie w oryginale].

⁴⁵ Dziękuję dr Oldze Solarz za zwrócenie mi uwagi na ten śpiewnik.

funkcjonuje od dawna (od literatury, przez Internet, po oferty biur turystycznych), jest widoczny rodzaj gestu familiaryzującego, infantylizującego i deprecjonującego jednocześnie. „Cerkiewka”, tak jak „chałupka”, „górką”, „łasek” – to język adresowany do dzieci.

Tymczasem każde miasteczko bieszczadzkie miało przed wojną swoją cerkiew, mieszczaństwo i instytucje ukraińskie. Jednak bieszczadzkie miasteczka współcześnie chętniej podkreślają dawną obecność Żydów i wskazują na pozostałe po nich pamiątki jako atrakcyjne obiekty turystyczne, wzmacniające też tożsamość regionalną mieszkańców, a sama dawna różnorodność etniczna sprowadzona zostaje do dwuetniczności – polsko-żydowskiej. Przykładowo w Lesku, w budynku synagogi umieszczono informację o jej dawnych właścicielach, liczbach, datach i miejscach. Nie ma w przestrzeni miasteczka jednak ani jednego śladu ukraińskości. Nawet dawne miejsce po cerkwi, na którym stoją bloki i które otoczone jest potężnymi drzewami, okalającymi dawniej cerkiew, nie jest w żaden sposób opatrzone choćby krótką informacją. Lescy Ukraińcy wskazani są w domyśle tylko na tablicy pomnika poległych milicjantów z datą 1946 jako ich oprawcy.

O tym, z jaką nieporadnością wiąże się niekiedy wplatanie Bojków w projekt pamięci bieszczadzkiej i jak trudne jest odzyskiwanie nie-swojej przeszłości, widać dobrze na przykładzie pewnej baligrodzkiej tablicy, znajdującej się przy centralnym punkcie, na plantach, w pobliżu cerkwi:

Bojkowie. Przeprowadzili się w te tereny na przełomie XV i XVI w. Spośród wielu grup osiedlających się na terenie Karpat oni najwięcej zachowali ze swej ukraińskiej istoty. Mało było u nich wpływów polskich. Nie wyróżniali się swoją tożsamością grupową. **Stroje:** były znacznie uboższe od Łemków. Sami tkali płótna i sami je nosili. Sukno otrzymywali poprzez spilśnianie w foluszach tkaninę wełnianą. Kobiety i mężczyźni ubierali się na białą, na koszule zakładali lejbiiki – kamizelki, które były brązowe. Rzadko u Bojków można było spotkać kolorowe akcenty. Często jednak noszono kozuchy, były ciepłe przy wypasaniu, kiedy wiał wiatr. **Do głównych zajęć** Bojków należało pasterstwo, robili to dobrze i na dużą skalę. **Budownictwo.** Chaty bojkowskie miały czteroszpadowe słomiane dachy. Piece wprowadzały dym na poddasze – półkurne, było jeszcze ciekawiej; dym unosił się w izbie i wychodził przez otwór w ścianie – chaty kurne. Cerkwie natomiast były jednolite. Nawa główna najwyższa, a prezbiterium i babiniec były najniższe, przy czym dzwonnice stały osobno. Dach był pokryty gontem. Dzisiaj z Bojkowskich zabytków ostała się cerkiew w Smolniku, ale niektórzy, wzorując się na tej architekturze, wybudowali sobie świątynie, podobne – cerkiew w Grąziowej, Liskowatam i Równi. Wsie Bojkowskie budowano wzdłuż potoku lub strumienia. Pola dzielono na długie wąskie pasy, a domy stały na krańcach pól. Centrum wsi to: cerkiew i cmentarz. Młyn, karczma i dwór stały w oddaleniu. Krzyże i kapliczki budowano na rozstajach i skrzyżowaniach dróg, ale nie w miejscach czyjeś śmierci. **Obszar** Bojkowszczyzny to mniej więcej obszar od wsi Solinka (ona była łemkowska), przez pasmo Wołosania i Chryszczatej, aż do wsi Turzańsk i Rzepedzi (również łemkowskich). Cisna, Liszna, Dołżyca i Sukowate były bojkowskie⁴⁶.

⁴⁶ Pisownia i wyróżnienia jak w oryginale.

Pomijając już jakąkolwiek chronologię i skandaliczną redakcję, tablica ta pełna jest przeinaczeń, błędów, nie zadbano nawet o kontekst historyczny czy precyzję wywodu. Czytelnik odwiedzający Baligród dowiaduje się o ciemnych Bojkach-pasterzach, którzy przybyli jako Ukraińcy i mieszkali w prymitywnych warunkach, ale za to byli religijni. Tablica stoi naprzeciw pomnika ofiar UPA, po drugiej stronie drogi, a po przekątnej widać świeżo odbudowaną cerkiew. Jednak połączenie tych wszystkich elementów wydaje się nie lada łamigłówką.

Ukraińcy pojawiają się w Bieszczadach nie tylko przy okazji odwiedzin⁴⁷ swoich ojcowizn, wycieczek sentymentalnych, spotkań młodzieży greckokatolickiej, wspólnego działania na rzecz upamiętnienia danej wsi, odnowienia cmentarza czy postawienia krzyża⁴⁸. Obecność dawnych mieszkańców bieszczadzkich wsi oraz ich potomków, żyjących na Ukrainie, widoczna jest w strefie przygranicznych kontaktów i handlu, przemytu i sprzedaży alkoholu, paliwa i papierosów.

W ostatnich kilkunastu latach dawni gospodarze bieszczadzkich wsi podjęli także próby odzyskania cerkiewnych dzwonów, porzuconych lub zakopanych w trakcie wysiedlenia na radziecką Ukrainę. W trakcie badań wielokrotnie słyszeliśmy opowieści o poszukiwaniach dzwonów, wyjawieniu miejsca ich ukrycia przez ostatniego żyjącego świadka, nierzadko na łożu śmierci.

To znaczy oni – Ukraińcy przyjeżdżali i sami odnawiali, ale nie zawsze Polacy się na to zgadzają właśnie.

Dlaczego?

No, uważali, że to, oni mogą przemycać jakieś po prostu... no, po prostu podejrzewali ich o różne niecne zamiary. Także ja, ja oczywiście w to nie wierzyłam, ale wiem, że był jakiś nalot taki nawet... to było kilka lat temu, to się stało w Krywem, właśnie, i tam też jest cmentarz grekokatolicki, i przyjechali właśnie ci Ukraińcy i chcieli tam, zaczęli wycinkę tych drzew, i chcieli tam po prostu to odkrzaczyć i potem postawili krzyż. I potem zorganizowana akcja była: Straż Graniczna, urząd gminy w Lutowiskach i policja, i przyjechali, i po prostu ich tam przepędzono, i oni musieli wsiąść do autokaru i wyjeżdżać szybko [I.O., A.B., W., 2015, k. 65].

Reporter „Gazety Wyborczej” Jacek Hugo-Bader opisał targi między polskim pełnomocnikiem rządu do spraw polskiego dziedzictwa kulturowego za granicą a jego ukraińskim odpowiednikiem, które ostatecznie przyczyniły się do fiaska akcji. Polska strona zażądała od ukraińskiej zwrotu obrazu Jacka Malczewskiego, a później rzeźby Cypriana Godebskiego. Jednak strona ukraińska odmówiła, w związku z tym dzwony pozostały w Lutowiskach (Hugo-Bader 2001)⁴⁹.

⁴⁷ Warto odnotować także fakt odwiedzin grobów na cmentarzu radzieckim w Baligródzie w latach 70. i 80.

⁴⁸ Interesujące, że poza krzyżem lub tabliczką wykonanymi przez Ukraińców nie ma żadnych wskazówek, jak dotrzeć na dawny cmentarz. Oznacza to, że miejscowe władze nie starają się o włączenie takich miejsc w konstelację ścieżek turystycznych czy choćby o symboliczny gest włączenia w topografię współczesnej wsi. Tak jest np. w Dolżycy czy Smereku.

⁴⁹ W kwietniu 2016 r. usłyszałam w Lutowiskach, że dzwony te nie są należycie zabezpieczone, narażone na zniszczenie lub kradzież. Przechowywane są w nieprzystosowanym do tego celu budynku.

W sierpniu 2001 r. zorganizowano „Watrę Bojkowską” w Ustrzykach Dolnych, wzorowaną na wadrze łemkowskiej i adresowaną do byłych ukraińskich mieszkańców terenów przyłączonych do Polski w 1951 r. W jej trakcie goście z Ukrainy odwiedzali swoje miejscowości i spotykali się z nowymi mieszkańcami (Drozd 2013: 360–361). Przyjeżdżają do dziś i piszą relacje wspomnieniowe o swoich wsiach: Stężnica, Strzebowiska, Michniowiec⁵⁰. Wydaje się też, że współcześnie bieszczadnicy z takimi wizytami już się oswoili, co potwierdzają – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – nasi rozmówcy.

Jednak nie przekłada się to na akceptację przejawów ukraińskiej religijności w Bieszczadach. W czerwcu 2003 r. pod pomnikiem Polaków zamordowanych przez UPA w Baligrodzie została odprawiona panachyda i modlono się o polsko-ukraińskie pojednanie. W nabożeństwie wzięło udział około 200 grekokatolików (Drozd 2013: 370–371). Z kolei w kwietniu kolejnego roku mieszkańcy Mchawy protestowali i ostatecznie uniemożliwili odprawienie liturgii wielkanocnej pod grekokatolicką kapliczką. Msza została przeniesiona do Stężnicy, gdzie odbyła się przy miejscowej kapliczce (Drozd 2013: 379–389).

Byli ukraińscy mieszkańcy Bieszczadów podejmowali próby zawiązywania stowarzyszeń oraz działań w przestrzeni swych dawnych wsi, i to zarówno ci mieszkający na Ziemiach Zachodnich i Północnych w Polsce, jak i ci na Ukrainie. Przykładem są tu tablice z informacjami o cerkwi w Berezce ustawione w pobliżu jej ruin oraz odnowienie mogił miejscowych Ukraińców, w tym członków UPA, które stało się możliwe dzięki współpracy z miejscowym księdzem. Także liderzy społeczności ukraińskiej w Polsce, związani rodzinnie z Bieszczadami, starają się opisywać i monitorować działania mające na celu przywrócenie pamięci o Ukraińcach w tym regionie bądź uratowanie ich dziedzictwa materialnego. Są to m.in. dr hab. Jarosław Syrnyk, dr hab. Roman Drozd, ksiądz dr Miron Mychajlyszyn, ksiądz Bohdan Prach oraz ksiądz Stefan Batruch.

W czerwcu 2015 r. „Gazeta Wyborcza” opublikowała tekst na temat wypuszczenia na rynek przez bieszczadzki browar „Ursa Maior” piwa pod nazwą „Pantokrator”. Etykiетка przedstawia butelkę, której trzon znajduje się w nimbie z kapslą, a nad nim figuruje napis: „Pantokrator. Poczuj się jak w niebie!”. Produkt ten wywołał oburzenie hierarchów Kościoła grekokatolickiego oraz środowisk naukowych i muzealnych. Pantokrator to w kościele wschodnim Chrystus Panujący, jedno z najważniejszych przedstawień ikonicznych. Dyrektor Muzeum Historycznego w Sanoku Wiesław Banach wystosował list do browaru, a na łamach dziennika powiedział o muzealnikach i nieszczęśliwej nazwie:

W prymitywnych warunkach, na głodowych pensjach i przy niechętniej komunistycznej władzy ratowali ikony, tworząc podwaliny pod porozumienie między Polakami a Ukraińcami. Nawet w PRL-u, często z religii sztychacemu, nie powstałoby piwo o nazwie „Pantokrator” – twierdzi. – Pantokrator to Chrystus w chwale i majestacie. Nie ma innego określenia dla tego motywu. Jest nieodłączną częścią życia

⁵⁰ Np. Rusyn 2000, Szpak 1999, Onufryk 1997.

codziennego mieszkańców naszego regionu. W zbiorach muzeum mamy wiele ikon z wizerunkiem Chrystusa Pantokratora. Staramy się edukować i uwrażliwiać odwiedzających muzeum. A potem turyści jadą do browaru i zamawiają cztery Pantokratory! No proszę powiedzieć, jak to wygląda?! Chamstwo wylewa się w postaci prymitywnego piwa (Gurgul 2015a).

Oburzenie wyraził także arcybiskup Jan Martyniak, metropolita przemysko-warszawski, że praktyka ta zaistniała na ziemi sanockiej, „gdzie w każdej cerkwi czczona jest ikona Pantokratora”. Z kolei właściciel browaru Andrzej Czech odpowiedział dziennikarzowi „Gazety Wyborczej” w ten sposób:

A za co tu przeproszać? Pantokrator powstał w serii piw przypominających inne zapomniane słowa, dlatego na półce obok niego znaleźć można Renegata i Megalomana. Gdybyśmy na butelce umieścili wizerunek Chrystusa... to sprawa byłaby bezsporna... A tak puszczamy tylko inteligentne oko do ludzi inteligentnych (Gurgul 2015a).

Jest to przykład kierunku, w którym może zmierzać marketing bieszczadzki bazujący na dziedzictwie bojkowskim czy ukraińskim. Dotychczas sięgano tylko po „bezpieczne” i neutralne „etnograficzne” cechy i wyróżniki – nazwy, haft, kuchnię, ikonę (z zachowaniem kanonu).

Dyskusja na temat użycia nazwy „Pantokrator” przez bieszczadzki browar miała jednak swoje dalsze emanacje, tym razem na łamach „Wysokich Obcasów”. W tygodniku opublikowano tekst tego samego autora, Aleksandra Gurgula, stanowiący portret piwowarki Agnieszki Łopaty, która wymyśliła skład „Pantokratora”. Całość dotyczy jej pasji i pracy. Początek jednak to swoista kontra nie tyle wobec poprzedniego tekstu, ale działań osób oburzonych zastosowaną nazwą:

Nie wyrzekniemy się go! – tak Andrzej Czech, współnik, a prywatnie partner Agnieszki Łopaty, odpowiada pytany o to, czy zrezygnują z produkowania „Pantokratora” – piwa, które z powodu nadanej mu nazwy dziesięć osób zgłosiło do prokuratury. Od marca sprawę prowadzi Komenda Powiatowa Policji w Lesku pod nadzorem miejscowej prokuratury rejonowej. Wcześniej do Agnieszki i Andrzeja list wysłali kapłani dekanatu Solina. Oprócz nazwy duchownych oburzył plakat promujący piwo, na którym kapsel przypomina aureolę. Piwowarów krytykowali też: Artur Kowalczyk, prezes sanockiego Koła Przewodników PTTK, oraz Wiesław Banach, dyrektor Muzeum Historycznego w Sanoku: „To tak, jakbyście nazwali piwo po prostu »Jezus Chrystus«...” – napisał do nich zbulwersowany Banach, domagając się, by przeprosili za swój pomysł. Potem jeszcze odwiedził właścicieli browaru, starając się ich przekonać. Kiedy to nie przyniosło efektu, swój żal wylał na łamach „Tygodnika Sanockiego” (Gurgul 2015b).

„Oburzeni” są tu zatem przedstawieni jako czepialscy, a właściciele browaru jako osoby z oryginalnym pomysłem na życie i zarobek oraz nietuzinkowym podejściem do marketingu („...piwo sprzedajemy ludziom, którzy dobrze je

traktują”). Teksty dzieli kilka tygodni, ale łączy osoba autora oraz wspólny szyld „Gazety Wyborczej”.

Wielu naszych rozmówców w trakcie wywiadu doszukiwało się u siebie mniej lub bardziej odległych ruskich korzeni. Niekiedy odnosiliśmy wrażenie, że traktują to, przynajmniej w trakcie autoprezentacji przed badaczem, jako swoiste uzasadnienie prawa do sięgania po dziedzictwo dawnych gospodarzy, uprawomocnienie refleksji nad nim i ewentualnego wykorzystania, także w celach merkantylnych. Wydaje się, że jest to „mocniejsze” czy głębsze odwołanie niż wskazywanie wyłącznie na miejsce, które się zasiedliło, objęło w posiadanie wraz z zaklętą w nim przeszłością, poprzez następstwo w czasie, „przejęcie pałeczki”. Ciągłość kulturowa, choćby symboliczna, rozpuszczona w czasie i nieaktualna (przecież „Jestem Polakiem, tak zostałem wychowany”, „Czuję się Polakiem”), oznacza w tym wypadku „większe prawo” do poczuwania się następcami, do identyfikowania ciągłości między „nimi” a sobą, do uznania „tego, co ich” za „to, co moje”. Osobną kwestią wydaje się tu jednak stopień utożsamienia z praktykami sięgania po cudze lub „trochę-swoje”: akceptacji dla powierzchownych zapożyczeń, przede wszystkim w przemyśle turystycznym, sięgania – z przyczyn estetycznych – po motywy, wzory, nazwy, autentycznych motywacji ocalenia od zniszczenia, zapomnienia, zaniku, aż po akceptację ukraińskiego sąsiedztwa, poczucie łączności z „prawdziwymi” Ukraińcami, także tymi z Ukrainy. Jak płynne są te kwestie, najlepiej ilustruje dłuższa wypowiedź jednego z rozmówców:

(...) powiem ci, że tylko trochę [te zwyczaje są] moje, bo w jakimś sensie są, bo jednak dziadek był Ukraińcem. (...) Ja się czuję przede wszystkim Polakiem – tak zostałem wychowany, mimo że była wielokulturowa rodzina, musiałem obchodzić jedno i drugie święta, ze względu nawet na dziadka, no to się obchodziło jedno i drugie. Tak że tutaj nie było żadnego problemu, ale... no prawda polega na tym, że no jestem jakimś tam, można powiedzieć mieszanicem, tutaj moja była szefowa się ze mnie śmiała, że mam kozackie korzenie, bo czarny jestem. No bo mam ciemną karnację, no, ale no, to niestety, pod Rumunią, no to już prawie Mołdawia. No stamtąd część genów przyleciała. *Lepiej mieć mieszane geny, się jest zdrowszym podobno.*

Dlatego u mnie wszyscy, kuźwa, tak do setki...

Nie bo... to co na przykład mówisz, że ubierałeś strój bojkowski i tak dalej...?

Bojkowski, no bo było w pracy i na przykład była tam oficjalna impreza, czy jakaś promocja książki, czy wiesz, no coś ważniejszego, jakieś tam wydarzenie, które tam się działo... bo... Zajazd pod Połonią Caryńską oferuje właśnie klimat bojkowski, właśnie z daniami, nie do końca – mam tam dużo do zastrzeżeń, nie wszystko, ale mają dużo. Ale polegało to na tym, że w tym momencie mnie to nie przeszkadza, że ja sobie ubiorę regionalną koszulę bojkowską. Bo w czym ma mi to przeszkadzać?

Nie no, pewnie...

To jest tak samo, jakby mi przeszkadzało to, że na wigilię zrobili ze mnie Świętego Mikołaja.

Tylko pytanie, czy ktoś z tego miejsca – właściciel ma korzenie bojkowskie?

Nie.

Nie ma. To dlaczego wykorzystuje taki motyw?

Unia Europejska i kultywowanie tradycji. Czyli wrócenie do korzeni.

Czyli nie musisz być potomkiem, żeby do tego wracać?

Nie, nie, nie, to jest raczej kwestia tego, czy masz równo pod sufitem czy nie, bo dużo ludzi, wiesz, no, wychodzi, „a bo Ukraińcy”, bo to, bo tamto i tak dalej, i tak dalej, momentem. Myśmy też święci nie byli jako Polacy, tłukliśmy się na tych terenach wiecznie. Każdy do każdego może mieć o coś tam pretensje. To teraz – czy podchodzimy do tego ze zdrowym rozsądkiem i szanujemy tradycję jakoś tam, próbujemy odtworzyć kulturę, która zaginęła w akcji „Wisła”. Bo taka jest prawda. Oni są w Szczecinie – bo Pomorze, Szczecin, tamte tereny, Pomorskie, tam byli przesiedlani. I na tereny ukraińskie. Ale ta młodzież, która tam wyjechała ona... no... ona nie ma już tych tradycji, bo nie była w tym wychowana [I.O., W., 2015, m. 40].

Nawet osoba, która poczuwa się do odległych związków z ukraińskością, zakłada soroczkę jak kostium (tak jak kostium Świętego Mikołaja) i jej to „nie przeszkadza”, podobnie jak to, że osoba bez ukraińskich korzeni sięga po znaki i praktyki z cudzej przeszłości.

(...) wraca moda na Bojkowszczyznę, na to, żeby tą kulturę starą... zwyczajnie, żeby nie zatracić. Jest szukanie tych starych korzeni, do tego te tereny...

A to są korzenie tych ludzi tutaj?

Nie. Jest tu parę osób, które wróciły, ale tego, są korzenie, tylko jest ciekawe wyciągnięcie tej kultury, żeby ona nie zaginęła. Przez Polaków. To są w większości Polacy.

Ale traktują ją jako własną?

Próbują kultywować. Wiadomo, no ja mówię, jak pracowałem przez bardzo krótki okres czasu pod Caryńską, oni tam mają właśnie bojkowski klimat, to myśmy mieli nawet stroje bojkowskie, które się ubierało. Jak były większe imprezy [I.O., W., 2015, m. 40].

Rozmówca pokazuje nadzwyczaj pragmatyczne myślenie o tych kwestiach – trzeba mieć „równo pod sufitem”, a zatem np. kierować się koniunkturą turystyczną, ale też podchodzić odpowiedzialnie do „tradycji”, po którą się sięga. Prawomocność takich praktyk zasadza się na braku depozytariuszy, którzy są daleko w przestrzeni i czasie, i nie czują już z nimi emocjonalnego związku.

Sięganie zatem po sensory i znaki z cudzego uniwersum ma różne motywacje i przyczyny, dzieje się też na różny użytek. W strategiach autoprezentacyjnych bieszczadników jest to jednak stały element, który przyczynia się – za ich wiedzą i aprobatą – do rozpoznawania odrębności regionu, dostrzegania w nim wyrazistej inności. Nasi rozmówcy precyzyjnie zazwyczaj oddzielają bojkowskość i ukraińskość na użytek turystyki (restauracje i dania, festiwale, motywy wykorzystywane w reklamie, przemysł pamiątkarski, niekiedy ikony) od prawdziwego, głębokiego obcowania z materialnym i duchowym pięknem cerkwi, cmentarzy, pieśni i ikon.

Równocześnie zwracają uwagę na brak dziedziców owego dziedzictwa, kogoś, kto powinien się nim zająć, więc ponieważ nieliczni miejscowi Ukraińcy są w oczach wielu rozmówców bierni („ich to nie interesuje”, „nie

dbają”), ktoś inny sięga po to dziedzictwo jako jego sukcesor i następcę. Nie pobrzmiwa tu jednak przekonanie, że wykonują tę pracę za kogoś, że ktoś inny się od niej uchyla, ale raczej, że widzą w tym autentyczną wartość dla samych siebie w kategoriach symboliczno-estetycznych, zysk dla regionu i turystów w warstwie komercyjno-wizerunkowej, ale też uszanowanie dziedzictwa dla samego faktu zadbania o zabytki. Jednak nie sposób nie zapytać, czyja wizja zagospodarowania tego dziedzictwa tu przemawia? Wydaje się, że nie ukraińska, ale wizja społeczeństwa większościowego, tu: współczesnych bieszczadników, Polaków. Podobnie można pytać o pewną „migotliwość” znaczeń czy też kontekstowość sięgania po obrazy Ukraińców i obrazy Bojków. Ci pierwsi wciąż nie zostali w regionie „przepracowani”, wciąż formułuje się takie komunikaty, wzmocnione aktualnie sytuacją na Ukrainie:

Media z ogromnym zaangażowaniem mówią o Powstaniu Warszawskim czy o Katyńiu, hucznie obchodzone są rocznice tych wydarzeń. Zbrodni Wołyńskiej i działań UPA np. w Bieszczadach w mediach nie ma. Najwyższe władze państwowe milczą, obojętne z której strony sceny politycznej akurat się wywodzą, a nawet „na złość Rosji” wspierają ukraińskich nacjonalistów. W ten sposób temat ten nie zostanie wyjaśniony, nie ma na to absolutnie żadnych szans w najbliższych dekadach⁵¹.

Czemu zatem bieszczadzkie dyskursy formułowane w praktykach autoprezentacyjnych zasilają w największym stopniu nie Ukraińcy, a dobrzy czy neutralni Bojkowie? Być może gdyby było odwrotnie, to byłby to jedyny przekaz, jaki docierałby do widzów/słuchaczy, tych, którym próbuje się opowiedzieć o Bieszczadach. Byłby to przekaz podtrzymujący stereotyp i wizję dominującą – jeśli Ukraińcy, to tylko ci źli z UPA. Może więc, aby odzyskać pamięć ukraińską w Bieszczadach, trzeba mówić o Bojkach?

Bojkowskość bez Bojków, w rękach Polaków dla Polaków, zasada się na modzie i staje się pewnym fetyszem. Upamiętnienia Bojków są sfolkloryzowane. Pod nieobecność prawdziwych Bojków bojkowskość uznawana jest za autentyczną lub bliską prawdzie – prawdzie, którą posiadli współcześni mieszkańcy Bieszczadów⁵². Ukraińskość jest zaś dynamiczna, wyrzykowa, przywoływana tylko w określonych, bezpiecznych kontekstach.

Sama pamięć Ukraińców z Bieszczadów, żyjących obecnie w Polsce Zachodniej, Północnej, na Ukrainie i w Bieszczadach, domaga się osobnych badań. Być może można ją rozpatrywać jako swoistą przeciw-pamięć w rozumieniu Foucaulta, alternatywną wobec hegemonii oficjalnego dyskursu i lokalnych, współczesnych dyskursów bieszczadzkich, wspartych praktykami marginalizowania perspektywy ukraińskiej lub też dopuszczania jej ocenzonej wersji. Tymczasem ukraińskie pozostałości w Bieszczadach nie stawiają oporu – są na marginesach, na zagięciach bądź nie ma ich już wcale.

⁵¹ Autor: Piotr Szehyński, <http://www.twojebieszczady.net/upa/upa9.php>

⁵² Por. Gruber 2002.

BIESZCZADZKIE PRAKTYKOWANIE PAMIĘCI

Zasoby kulturowe Bieszczadów służą konstrukcji wizerunku regionu i jego oferty turystycznej. Elementem, który stanowi ich semiotyczne połączenie, jest pamiątka. Przedmiot taki ma zawierać w sobie czytelne odesłanie do miejsca podróży i jego wyjątkowości. Bieszczadnicy i miłośnicy regionu wydają się zaabsorbowani dyskusjami na temat tego, czym powinna być bieszczadzka pamiątka, jak dobrać przedmiot, by przekazać określone treści. Można więc znaleźć fachowe rady, służące turyście do oddzielenia „prawdziwej” albo „mądrej” pamiątki od szmiry i bezguścia, które może zadowolić wyłącznie mało refleksyjnie usposobionych spacerowiczów po zaporze w Solinie czy deptaku w Polańczyku:

Oczywiście tak jak wszędzie w Polsce, tak i w Bieszczadach znajdziecie wiele kiosków, sklepików i budek z pamiątkami pośrednio (ciupaga z napisem „SOLINA”) i w ogóle niezwiązanymi z kulturą regionu. Wybór należy do kupującego, a o gustach się wszak nie dyskutuje...⁵³.

Zachęca się więc turystów do poszukiwania przedmiotów, które wytwarzane są przez mieszkańców Bieszczadów w ramach „próby powrotu do tradycyjnego rzemiosła, tradycyjnych technik i wyrobów”⁵⁴. Jest to „rękodzieło ludowe i kulturą ludową inspirowane”: hafty (łemkowskie i bojkowskie – krzyżykowo haftowane koszule, serwety, tzw. rusznyi⁵⁵), koronki, biżuteria koralikowa (tradycyjne łemkowskie krywulki), ceramika, metaloplastyka, wyroby z wikliny, bibuły, drewna, wyroby tkane i gobeliny, rzeźba ludowa. Innym typem pamiątki są rzeźba, malarstwo i ikona, przy czym zwraca się uwagę na artystów piszących ikony „wg tradycyjnych wzorów i technik”. Turyście poleca się też „duży wybór solidnie i estetycznie wydanych publikacji, albumów, przewodników i map” o charakterze historycznym, turystycznym i fotograficznym. Pamiątką nietrwałą są z kolei bieszczadzkie wyroby spożywcze, zazwyczaj polecane jako ekologiczne, naturalne i sporządzone według dawnych receptur. Bieszczadzki ekologizm, zamknięty w kawałku chleba czy sera, staje się nieodłącznym elementem atrakcji turystycznych oferowanych przez region⁵⁶, słynący wszak z walorów przyrodniczych, braku spalin, zakładów przemysłowych i nadmiernego ruchu.

⁵³ Bieszczadzkie pamiątki, http://www.bieszczady.pl/Bieszczadzkie_pamiatki?newsID=3990

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ W tradycyjnej kulturze ruskiej haftowane krzyżykiem pasy białego płótna, towarzyszące człowiekowi od narodzin po śmierć, wykorzystywane do dekoracji ikon i krzyży, także w cerkwiach.

⁵⁶ Przywracane umiejętności rzemieślnicze są motywem przewodnim wielu imprez kulturalnych, które odbywają się w sezonie letnim, np. Święto Chleba w Dźwiniaczu czy Koszykalia w Bandrowie.

Pamiętkę można kupić u bieszczadzkiego artysty lub rzemieślnika⁵⁷, którzy rozstawiają swoje stragany podczas bieszczadzkich imprez kulturalnych i których adresy (i reklamy) galerii można odnaleźć na stronach bieszczadzkich lub w Bieszczadzkim Centrum Promocji i Certyfikacji Produktu Lokalnego w Lutowiskach zajmującym się

(...) opracowaniem zasad certyfikowania i przyznawania „bieszczadzkiego logo” – MADE IN BIESZCZADY dla produktów lokalnych spełniających wysokie kryteria jakości⁵⁸.

Także strony internetowe stanowią platformę promocji i informacji o bieszczadzkich twórcach, wykonywanych „ginących zawodach”, nadal w Bieszczadach podtrzymywanych przy życiu⁵⁹. Twórcy tacy nie tylko dostarczą inspiracji i pomysłów na zakup pamiętki, ale i nierzadko, w ramach prowadzonych przez siebie warsztatów, nauczą turystę rzemiosła i spowodują, że pamiętkę wytworzy sobie sam.

Aby uchronić od zapomnienia niektóre z takich profesji, ludzie w Bieszczadach rozpoczęli na nowo ich kultywowanie. (...) Tak się stało np. z niemal zupełnie zapomnianym po drugiej wojnie światowej bibułkarstwem. Kręcenie kwiatów z bibuły byłoby zupełnie niedługo zaginęło, gdyby nie kilka osób, które zaczęły wypytywać starszych mieszkańców o technikę kręcenia. I tak powoli z roku na rok przybywało amatorów bibułkarstwa. Dziś w Bieszczadach znajduje się kilka miejsc, gdzie bibuła niezaprzeczalnie króluje. Jednym z nich jest pensjonat Bazyl i jego właściciel – Andrzej Kusz – zwany przez nas Bieszczadzkim Królem Bibuły. Jego prace znane są już w całej Polsce. Są to nie tylko przeróżne bukiety kwiatów, ale także całe dekoracje wnętrz czy też suknie ślubne...⁶⁰.

Profesje się zatem – jak tradycję – „kultywuje”, jest to element lokalnej przeszłości, dawność, która wymaga świadomych zabiegów, aby nie przepadła. „Wypytywanie starszych” oznacza tu pewien rodzaj ciągłości, opartej na lokalnych zasobach. Powstaje więc fałszywe wrażenie, że tradycje bieszczadzkie tkwiły przez lata w miejscowym depozycie i należało je tylko stamtąd wydobyć, sięgając po pamięć najstarszych mieszkańców. Nie chodzi tu jednak o mieszkańców rdzennych. Przywracanie znajomości technik rzemieślniczych o ogólnej, wiejskiej proveniencji nie stanowi kłopotu, wszak rzeczywiście w Bieszczadach mieszkają ludzie, którzy ze wsi się wywodzą i z pewnością wielu pamięta rzeczony techniki, takie jak wikliniarstwo, malowanie na szkle, wypiek tradycyjny, garncarstwo, tkactwo. Kłopot pojawia się wtedy, gdy chodzi o rzemiosło znane tylko dawnym, ruskim mieszkańcom Karpat, takie jak

⁵⁷ Granica między obu pojęciami w tym wypadku mocno się zaciera i stawia problem różnienia między twórczością a produkcją na potrzeby przemysłu turystycznego.

⁵⁸ Bieszczadzkie pamiętki, http://www.bieszczady.pl/Bieszczadzkie_pamiatki?newsID=3990

⁵⁹ Wiele takich warsztatów i kursów finansowanych jest z funduszy Unii Europejskiej i prowadzonych przez biura pracy i stowarzyszenia.

⁶⁰ <http://tworzebieszczady.pl/ginace-zawody>

wytwarzanie damskiej ludowej biżuterii, tzw. krywulek, z drobnych koralików. Wówczas należy dotrzeć do nielicznych żyjących wysiedleńców, którzy wrócili w Bieszczady, lub sięgnąć po depozyt instytucjonalny albo lokalny, ale wysoce sprofesjonalizowany i oparty na fachowej wiedzy. Mogą jej też dostarczyć „babcie z za góry, czyli ze Słowacji”⁶¹, a więc osoby, które pamiętają lokalne techniki. Kadry kształci Uniwersytet Rzemiosła Ludowego we Wzdowie koło Sanoka. W trakcie dwuletniego kursu nabywa się umiejętności, które następnie posłużyć mogą do otwarcia własnego biznesu, opartego na rękodziele inspirowanym Bieszczadami, czy szerzej, motywami karpackimi.

Gnając za miłością do mojego obecnego męża, trafiłam w Bieszczady. Ukochany pomógł mi odnaleźć szkołę moich marzeń – Uniwersytet Ludowy we Wzdowie. Dzięki tej szkole zostałam instruktorem rękodzieła artystycznego. Nauczyłam się tkąć, wyplatać z wikliny, dziergać koronki... Nigdy wcześniej ani później nie posiadałam tak wielu umiejętności w tak krótkim czasie. To wytyczyło moje dalsze ścieżki. Właśnie w Uniwersytecie dwanaście lat temu znajomy pokazał mi jak robić proste bransoletki na indiańskich krosnach do tkania koralikami... (...) Umarłam z zachwytu, kiedy pierwszy raz zobaczyłam tradycyjną KRYWULKĘ ŁEMKOWSKĄ. Okazało się, że biżuteria koralikowa jest częścią historyczną Karpat i Bieszczad. (...) Odkrycie powiązań koralikowych z historią regionu i jego tradycją było wielką inspiracją mojej dalszej pracy. (...) Fascynacja trwa do dziś. W oparciu o zdobyte przez lata umiejętności i chęć dzielenia się tym z innymi w ubiegłym roku powstała nasza firma PRACOWNIA MIODOSYTANIA. Zajmujemy się produkcją i sprzedażą biżuterii koralikowej (tej tradycyjnej – etnicznej, ale i współczesnej inspirowanej dawnymi wzorami), prowadzeniem warsztatów rękodzielniczych oraz prezentacjami multimedialno-sensorycznymi dotyczącymi rękodzieła⁶².

Wielu bieszczadzkich artystów i rzemieślników (pozostając przy kategoriach, którymi operują portale internetowe) odkryło swoje powołanie, a nie rzadko i zdolności dopiero po przeprowadzce w Bieszczady. Wyjątkowe dla Bieszczadów „nagromadzenie” artystów autorzy tekstów informacyjnych i promocyjnych tłumaczą samą specyfiką miejsca, które przyciąga twórcze moce:

Bieszczady mają coś w sobie, co przyciąga artystów od dawna osiedlających się na tym skrawku ziemi. Zainspirowani tradycją i kulturą Karpat przetwarzają ją w swoje artystyczne wizje. (...) Poznaj prawdziwych karpackich artystów⁶³.

Ilość inicjatyw twórczych, galerii, pracowni i warsztatów jest rzeczywiście w Bieszczadach znacząca. Jak wyraził to jeden z rozmówców, zresztą rzeźbiarz:

(...) no trudno znaleźć lepszej inspiracji do tworzenia, jak Bieszczady, prawda. Tutaj na jeden kilometr kwadratowy przypada tylu artystów, że to ludzkie pojęcie przechodzi. Więcej będzie tych artystów niż drzew w lesie [W.W., C., 2013, m. 65].

⁶¹ Tamże.

⁶² <http://www.pracownia-miodosytania.pl/> [wyróżnienie w oryginale].

⁶³ <http://tworzebieszczady.pl/art-karpaty>

Inny z kolei zwraca uwagę na swoistą reakcję łańcuchową, polegającą na tym, że ludzie się nawzajem inspirują, a samo bycie w Bieszczadach wielu odczytuje jako swoisty imperatyw twórczy:

Żona: Tutaj co drugi artysta jest, śpiewa, rysuje, maluje...

Mąż: Tutaj jest co drugi, tak, tutaj się śmieją, że jak ktoś pięć lat pobyl w, w Bieszczadach już, no to na pewno został artystą w jakiejś, w jakiejś dziedzinie.

Żona: Bardzo dużo osób maluje, nawet jak ktoś jest zawodowo z tym niezwiązany, to maluje.

Mąż: Dla przyjemności, dlatego że się spotyka z tymi ludźmi i jakoś, no, próbuje swoich sił, prawda? [B.T., B., 2014, k. 35, m. 35].

Jednym z obszarów, w którym obficie sięga się po inspiracje z bieszczadzkiej przeszłości, jest muzyka. Portal tworzebieszczady.pl promuje bieszczadzką twórczość folkową, która narodziła się w tym miejscu i jest dla niego specyficzna:

Pogranicze kultur, na jakim położone są Bieszczady, to region bogaty muzycznie. Tu bowiem Wschód stykał się od wieków z Zachodem. Karpaty zamieszkiwane przez różne narodowości i ludy, które wędrowały przez te góry, nasiąknęły swoistymi rytмами i melodiami. Dziś na nowo odkrywamy dźwięki wywodzące się z tych przesłrzeni, a muzycy przetwarzają je, łącząc nieraz z nowoczesnymi rytmami⁶⁴.

Wszystko to możliwe jest w tej „dziwnej krainie”, „jedynym takim miejscu w Polsce i unikalnym w Europie”, w „prawdziwym BIESZCZADZIE”⁶⁵. Tak konstruowany kapitał sam się napędza.

Często słyszeliśmy od rozmówców, że „najbardziej bieszczadzkim” artefaktem jest ikona jako to, co najwięcej mówi o kulturowej różnorodności i bogactwie regionu w przeszłości, a równocześnie najlepiej oddaje to, kto żył tu niegdyś. Jednocześnie miejsce ikony w Bieszczadach współcześnie jest w galerii, a nie w cerkwi. Nasi rozmówcy często dostrzegają to przesunięcie, lokując jednocześnie ikonę wśród emblematów bieszczadzkiej autoprezentacji i pomijając jej religijny sens dla grekokatolików i prawosławnych, części także przecież współczesnych bieszczadników. Ikona zatem staje się symbolem bieszczadzkiej wielokulturowości, także tej współczesnej, ale zupełnie odezwanej od życia w Bieszczadach. Jest dowodem na bieszczadzkie zawieszenie pomiędzy Wschodem i Zachodem oraz mrugnięciem oka bieszczadników do turystów-Polaków: oto mamy dowód na mistycyzm i magię tego miejsca.

Bieszczadzka ikona, a więc ikona zawłaszczona jako atrakcja turystyczna i element promocji regionu, zbanalizowała się, dokonała się jej prozaizacja (por. Karpowicz 2012): *no ikona naturalnie wyszła jak gdyby z ikonostasu na ulice, można ją kupić na straganie* [E.P., B., 2014, m. 45–50]. Wobec tego można zastanawiać się, czy wciąż jest dla samych bieszczadników świadectwem wielokulturowości

⁶⁴ <http://tworzebieszczady.pl/muzyka-koncerty>

⁶⁵ <http://tworzebieszczady.pl/pogranicze-kultur>

i własnym symbolem Bieszczadów, z którym się identyfikują. Jednak swoisty paradoks stanowią równoczesna wiedza o złożoności warsztatu, wymogach kanonu, słownictwo („Ikony się pisze”), zachwyty dla piękna wielu powstających współcześnie ikon i konkretnych warsztatów oraz umiejętność oddzielenia „prawdziwych” od „udawanych” ikon:

(...) ikony dla obecnych turystów są za drogie. Jeżeli jest ikona robiona, rysowana naprawdę, to bardzo długi proces i one po pięćset, te mniejsze czterysta sześćdziesiąt (...) a jeżeli już prawdziwa ikona to jest naprawdę bardzo droga, tak samo jest, nie wiem, czy byłeś w fabryce ikon w Cisnej.

Tak, tak.

Tam właśnie, no to tam, nie wiem, pokazali ci całą technikę tego?

Technikę nie, tylko widziałem z zewnątrz.

Robiłam kiedyś ikonę i to jest naprawdę dużo procesów, kilka dni się robi jedną ikonę.

Aha, mówisz, że turyści nie kupują...

Rzadko, jeżeli czasem jakiś pasjonat ikon albo czegoś w tym stylu, to kupi, ale tak naprawdę zazwyczaj narzekają, że drogo [A.M., C., 2013, k. 20].

Najczęściej jednak nasi rozmówcy nie traktowali współczesnego bieszczadzkiego ikonopisarstwa w kategoriach kontynuacji tradycji po dawnych gospodarzach, ale jako element odnaleziony na miejscu, symbolicznie w nie wpisany, immanentny, w związku z tym poniekąd autentyczny i uprawniony.

Natomiast ikonki to tam jest taka pani (...) to ona jest takim głównym nauczycielem, ona każdego uczy i ma już swoich uczniów. I ci uczniowie też całkiem malują. Piszą ikony. Pisze się ikony. Natomiast tam pani (...), ona też jest po Akademii Sztuk Pięknych. (...) ona też pisze. Koło mnie, koło szkoły mieszka, taka pani w okularach (...). Ona też pisze ikonki. Śliczne. Ona nocami to robi, bo podobno takie natchnienie się ma nocą. I ona ciężkie pieniądze... [M.S., C., 2013, k. +60].

(...) Łopienka. No to jest miejsce, gdzie powinieneś trafić. No miejsce, które zmienia człowieka. Miejsce, z którego pochodzi trzecia z najcenniejszych ikon w dziedzictwie kultury polskiej (...). Ikonopisarstwo jest procesem żmudnym, długotrwałym. Ikonopiści, osoby które zabierały się do robienia tego, przez kilka dni wchodziły w okres takiego letargu, medytacji. On się umartwiał, on odmawiał sobie jadła, napoju. Zamykał się, izolował się od świata ludzkiego. Po to, by po kilku dniach w jego jaźni pojawiała się postać, którą miał napisać z liturgii greckokatolickiej. Świętego Andrzeja, Świętego Michała, Jerzego, Mikołaja...

Ty masz Świętego Mikołaja, nie?

Ja mam Świętego Mikołaja. Mam też Świętą Julię. Różne mam ikony. I dopiero rozpoczął się długotrwały proces nakładania na tą trumienną, impregnowaną deskę złota, żółtka jajek, itd., itd. I te trzy „obrazy” to są najcenniejsze ikony w dziedzictwie kultury polskiej. Ikona Matki Boskiej Częstochowskiej, Matki Boskiej Łopieńskiej i ikona Matki Boskiej Rudnej z Jasieniek koło Lwowa, która została w '95. w Ustrzykach Dolnych skradziona i do tej pory nie odnalazła się (...). Bo historia tych trzech ikon jest wspólna i też nie na rękę Kościołowi [rzymsko]katolickiemu, jak wszystko,

co wykracza poza pewne nasze dogmaty. Czyli tej, no całej ekonomii marketingu wokół kościoła. Wszystkie trzy powstały w tym samym okresie, na przestrzeni XVII i XVIII wieku. Wszystkie trzy są napisane na wzór jednej i tej samej Matki Boskiej z Werchraty na Ukrainie [M.M., W-a., 2015, m. 44].

Ostatnia przytoczona wypowiedź wskazuje, że zasoby miejsca są w stanie uruchomić poszukiwania i potrzebę zrozumienia fenomenu ikony, także w lokalnej skali.

Innym przejawem bieszczadzkiego praktykowania pamięci są festiwale i inne imprezy kulturalne. Festiwale bojkowskie odbywające się w Bieszczadach, jak wszystkie festiwale etniczne, można rozpatrywać ze względu na ich komemoratywną funkcję dla społeczności gospodarzy. W przypadku interesującego mnie regionu chodzi jednak o istotne przesunięcie – to festiwal poświęcony umarłej kulturze, organizowany przez sukcesorów dawnych gospodarzy przybyłych z zewnątrz, dla turystów, ale mający istotne znaczenie w kreowaniu pamięci o przeszłości miejsca dla jego współczesnych mieszkańców. Specjalną rolę praktyk upamiętniających, a za takie można uznać bieszczadzkie festiwale „etniczne” oraz „ludowe”, w kreowaniu pamięci dostrzegają Paul Connerton (2012: 92–93):

(...) badanie społecznego kształtowania pamięci oznacza analizę tych aktów przekazywania, które czynią wspólne pamiętanie możliwym. Chodzi mi o to, by wyizolować i rozważyć w sposób bardziej szczegółowy konkretne akty przekazywania, które można odnaleźć zarówno w społeczeństwach tradycyjnych, jak i nowoczesnych. Postępując w ten sposób, chciałbym położyć nacisk na określone typy powtarzania. (...) To właśnie w tym celu wskazałem na ceremonie upamiętniające i praktyki cielesne jako akty przekazywania o kluczowym znaczeniu. Jak widziliśmy, nie są to w żadnym razie jedyne praktyki ustanawiające wspólną pamięć. Podstawową czynnością charakteryzującą ludzkie poczynania i dyspozycją wszelkiej pamięci społecznej jest bowiem tworzenie nieformalnie opowiadanych historii o charakterze narracyjnym. Ja jednak zdecydowałem się podkreślić znaczenie ceremonii upamiętniających i praktyk cielesnych zwłaszcza dlatego, że to badania nad nimi, jak pragnę pokazać, prowadzą nas do stwierdzenia, że obrazy przeszłości i przypominana wiedza o niej przechowywane są i podtrzymywane przez (bardziej lub mniej rytualne) działania.

Gdyby pójść dalej za inspiracją płynącą z Connertona, można byłoby dostrzec w festiwalu (i każdej praktyce upamiętniającej, w której autor upatruje znamion rytuału) jego performatywność i sformalizowanie, mające właściwości mnemotechniczne. Wypowiedzi, którymi operuje, są powtarzane w stałej formie, bazują na powtarzających się słowach, które czynią je stereotypowymi (Connerton 2012: 122–123). W przypadku bieszczadzkich festiwali folklorystycznych byłyby to np. „Bojkowie i Łemkowie”, „ludowy”, „tradycja”, „autentyczny”, „pieśń bojkowska”, „chyża”, „kultura ludowa”, „Rusin”. Powtarzanie ich, stałe i przewidywalne odwołanie do tej samej treści, wspólnotowe odtwarzanie przeszłości (choć z dopuszczeniem obcych – turystów), współkształtuje – wraz z innymi praktykami pamięci opartymi na narracji – pamięć zbiorową.

Connerton wskazuje także na ten aspekt upamiętnień, które, jak sądzę, w uprawniony sposób odnieść można do bieszczadzskich festiwali oraz ich funkcji:

Co zatem upamiętniane jest w obrzędach upamiętniających? Częściowa odpowiedź brzmi: to wspólnota konfrontuje się w nich z własną tożsamością, tak jak przedstawiana jest ona i opowiadana w jej wielkiej narracji [*master narrative*]. Jest to kolektywna wersja tego, co wcześniej określiłem jako pamięć osobistą, a więc zdanie sobie sprawy z przeszłości jako rodzaju zbiorowej autobiografii, wraz z pewnymi jawnie poznawczymi elementami. Ale rytuały to nie tylko kolejne wcielenie szczególnie ostatnio docenianej zdolności ludzi do wyjaśniania sobie świata za pomocą opowiadania historii. Rytuał nie jest dziennikiem czy pamiętnikiem. Jego wielka narracja jest czymś więcej niż opowiadana i przywoływana historia – jest wcielonym w życie kultem. Obraz przeszłości, nawet w formie wielkiej narracji, jest przekazywany i podtrzymywany przez działanie rytualne (Connerton 2012: 143).

Zbliża nas to do działalności autoprezentacyjnej, mocno osadzonej w czerpaniu z przeszłości na owych cytatach budujących komunikaty wysyłane do wewnątrz wspólnoty i na zewnątrz, wzmacniającej własną tożsamość i wiążącej ją z przeszłością. Także nie-swoją.

Bieszczadzkie praktykowanie pamięci aktywnie wspierają i zasilają instytucje, książki i działacze. Pamięta się zatem to, co zostało pokazane, opisane, przypomniane, wydobyte jako wartość. Instytucje i miejsca kulturotwórcze w Bieszczadach to przede wszystkim muzea, ośrodki kultury przy urzędach gminy oraz lokale. Wszystkie te instytucje organizują imprezy z pamięcią i lokalnym kapitałem w tle, zasilając dyskursy o bieszczadzkiej przeszłości i teraźniejszości. Czy bieszczadnicy sięgają po zasoby Innych i po cudzą przeszłość, ponieważ własne ekspresje kulturowe wydają im się niepełne? Czy swoista adopcja cudzych pieśni, choć, cmentarzy pozwala im wyrazić siebie, czy jest tylko odruchem korzystania z tego, co najbliżej, co niejako zawarte w miejscu, w którym się żyje? Być może owa zewnętrzność i obiektywność ukraińskiego dziedzictwa, atrakcyjność resztek, wspólna dla wszystkich nowych bieszczadników i ich potomków, jest skutecznym lepiszczem, które pomaga im samym czuć się w pełni gospodarzami tego miejsca.

BIESZCZADY, CZYLI PRAGNIENIE DZIKOŚCI

Bieszczady budują swój wizerunek na tym, z czym się powszechnie kojarzą. Zestaw ten wygląda następująco: połoniny, jesień w Bieszczadach (i te kolory!), przyroda i dzikość, dawna wielokulturowość ożywiana w dyskursie o przeszłości. Ale już nie – dzisiejsi ludzie. Ludzie w Bieszczadach są ciekawi tylko w planie przeszłości, a jeśli dzisiejsi – to tylko zakapiorzy.

Pamięć bieszczadzka to zatem także pamięć o dzikości, na której zbudowano symboliczny kapitał tego regionu. Jej koniec równoznaczny jest

z zachwianiem tożsamości miejsca i jego mieszkańców, nie tylko pionierów, którzy ową dzikość uczłowieczyli. By Bieszczady pozostały Bieszczadami, konieczne jest pozostawienie ich odłogiem:

Dzikość, teraz już oswojona gospodarstwami agroturystycznymi, domkami letniskowymi nad Soliną, nielicznymi hotelami, wciąż pozostaje dziką. Ale już nie jest tak nieprzyjazna jak przed laty, mimo to zapewnia spokój, ciszę i inne atrakcje, jakich próżno szukać w innych rejonach Polski. Może więc Bieszczady – góry aż do nieba, jak śpiewał legendarny zespół z Ustrzyk – na nowo zatętnią życiem. Jak przed laty, jak przed wojną. Ale jeśli tak by się stało, to z tajemniczej i legendarnej krainy stałyby się kolejnym miejscem na wakacje. Alternatywą dla Zakopanego albo Mielna. Lepiej więc, by te góry, by ta kraina wciąż tkwiła na poboczu, jako miejsce dla outsiderów, wagabundów i przyrodników. Mielno nie jest przecież miejscem magicznym⁶⁶.

Równocześnie bieszczadzkie agencje turystyczne oferują turystom obcowanie z miejscową dzikością poprzez środki stanowiące całkowite przeciwieństwo wysublimowanego z nią kontaktu: jazdę quadem, skuterem śnieżnym, samochodami terenowymi 4x4, podczas zjazdu tyrolką, gry w paintball, strzelania z karabinków pneumatycznych⁶⁷... Bieszczadzka dzikość objawia się więc dwojako – w cichej kontemplacji lub ujeżdżaniu bezdroży quadem. Jest jednak mocno utrwalana w dyskursie popularnym oraz ofercie marketingowej z niego czerpiącej i stanowiącej na niego odpowiedź.

Ulotki i foldery wydawane przez bieszczadzkie instytucje kulturalne i przyrodnicze zachwalają pamiątki po dawnych mieszkańcach jako element swoistości miejsca oraz atrakcję, którą „warto zobaczyć”. Nie są to zabiegi wyłącznie marketingowe – zasilają także projekt bieszczadzkiej pamięci kulturowej i pokazują, na czym polega instytucjonalne praktykowanie pamięci w Bieszczadach. Przykładowo, Lasy Państwowe sugerują:

To warto zobaczyć... (...)

- Dwernik - Kamień (1004 m) - efektowny widok na bieszczadzkie połoniny;
- Ruiny cerkwi w Hulskim - pozostałości po murowanej cerkwi p.w. św. Paraskewy z 1820 r., dzwonnicy oraz cmentarza;
- Wodospad Szepit na potoku Hylatym - najwyższy wodospad w Bieszczadach; (...)
- Pozostałości po cerkwiach i cmentarzach w miejscowościach Jaworzec, Łuh, Zawój, Hulskie, Krywe, Tworylne i Stuposiany;
- Polany widokowe na Dziurkowcu (1188 m) i Płaszy (1163 m) - pasmo graniczne ze Słowacją⁶⁸.

„Pozostałości” i „ruiny” wymienia się tu na zmianę z osobliwościami przyrodniczymi. Przesuwa się je semiotycznie w kierunku punktów w krajobrazie,

⁶⁶ http://ilovebieszczady.pl/historia-bieszczad/bieszczady-kraina-nieco-zapomniana_pl

⁶⁷ Firmy bieszczadzkie organizujące podobne atrakcje w Bieszczadach to e-bieszczady.pl, „Kraina Wilka”, „Bieszczader”.

⁶⁸ Folder *Leśny Kompleks Promocyjny „Lasy Bieszczadzkie”*, autor tekstu Andrzej Luks, Kwidzyn 2012, s. 22.

które turysta może zauważyć, podobnie jak miejsca, z których roztacza się atrakcyjny widok.

Z kolei Bieszczadzki Dom Kultury Galeria Sztuki „Synagoga” w Lesku prezentuje obiekt o tej samej nazwie następująco:

Lesko jest jednym ze starych historycznych grodów malowniczo położonym na wzgórzach nad rzeką San w południowo-wschodnim zakątku Polski zwanym Bieszczadami. Oprócz ludności polskiej osiedlały się tu również (od początku XVI wieku) rodziny żydowskie. W 1930 r. stanowiły ponad 10% ogółu mieszkańców w regionie i prawie 60% w miasteczkach. Po czterystu latach obecności, odeszli nagle w latach II wojny światowej. Pozostały po nich w Lesku synagoga i kirkut⁶⁹.

W tym fragmencie lescy Żydzi pojawiają się jedynie obok Polaków, więc czytelnik folderu, a można domniemywać, że i zwiedzający galerię, nie otrzyma informacji o usytuowaniu obecności tej grupy w szerszym kontekście i zróżnicowanej etnicznie oraz religijnie tkance miasteczka. Z kolei po takim zarysowaniu genezy budynku można zapoznać się z wyjaśnieniem użycia go do współczesnych celów. Urządzona we wnętrzu synagogi galeria jest przykładem miejsca, wokół którego dyskursywnie buduje się takie właściwości, jak „klimat” i „magia”:

Jest w Lesku kilka miejsc zaczarowanych, które historia wytyczyła w czasie i przestrzeni, naznaczyła swoim piętnem i zatrzymała... Jednym z nich jest na pewno stara synagoga. Kusi niepowtarzalnym rysunkiem architektonicznym, chłodnym wnętrzem w upalny dzień, oazą spokoju. Nie można, przebywając w naszym mieście lub je zwiedzając, nie zajrzeć do środka. A kto tu zajrzy, na pewno zostanie na dłużej i będzie już powracał. Galeria „Synagoga”... Kilkudziesięciu artystów, setki prac artystycznych, a w każdej bieszczadzka nuta, szczypta nostalgii, marzeń, wspomnień, przeżyć... Pozwalają na chwilę oderwać się od zagonionej codzienności, wyciszyć, nacieszyć oczy kształtem i kolorem, odnaleźć siebie i... dla siebie kawałek Bieszczadów, by zabrać je ze sobą na zawsze. „Bieszczadzkie zadumania...”⁷⁰

Jest to przykład autoprezentacyjnego stylu obecnego w przeszłościowym dyskursie promocyjnym w Bieszczadach, gdzie przeszłość zostaje sprowadzona do materii, stanowiącej barwne tło dla bieszczadzkości. Trudno oprzeć się wrażeniu, że przypomina to romantyczną fascynację ruinami, na łonie których można doświadczyć szeregu różnorodnych emocji, a nawet dotknąć sedna bytu.

Z kolei bieszczadzkie urzędy gminy, wydające własne foldery, wymieniają cerkwie bądź ich ruiny znajdujące się na terenie gminy obok szlaków turystycznych, osobliwości przyrodniczych, krajobrazowych i informacji praktycznych. Budując własny wizerunek gminy, ograniczają się do stwierdzenia faktu istnienia cerkwi, odnotowania ich unikatowości i piękna, wskazania dat

⁶⁹ Folder Bieszczadzki Dom Kultury Galeria Sztuki „Synagoga” w Lesku, autorka tekstu Ewa Baranowska, b.m.w., b.r.w., s. 2.

⁷⁰ Tamże, s. 11.

i innych detali. Co do genezy budowli, ich losu oraz właścicieli, można dowiedzieć się m.in.: „po 1947 r. cerkiew została opuszczona i od 1977 r. użytkowana jest jako filialny kościół rzymskokatolicki”⁷¹, „cerkiew (...) zniszczona częściowo w okresie II wojny światowej”⁷², „niestety po 1951 r. użytkowana była jako magazyn”⁷³. Ponownie odnotować można zatem oderwanie ukraińskiego dziedzictwa od ludzi, którzy byli jego depozytariuszami. Nie wiadomo, dlaczego dana cerkiew została opuszczona, zniszczona lub zbezczeszczone.

W październiku 2014 r. redakcja „Gazety Wyborczej” przygotowała materiały, które miały w zamyśle – jak można sądzić – wywołać temat Bieszczadów i dyskusję na temat tego zakątka Polski, jego mieszkańców, bohaterów, mitów o nim krążących, wyobrażeń i pomysłów na Bieszczady współczesne. Cały numer czwartkowego dodatku do „Gazety Wyborczej” – „Dużego Formatu” – poświęcono więc tym zagadnieniom. Zamieszczono tu teksty o „bardach” Bieszczadów, którzy zostali zaadaptowani jako ich piewcy: Marku Hłasce i Edwardzie Stachurze, mimo że nie bywali w Bieszczadach i pisali o innych miejscach, ale z Bieszczadami „się kojarzą”; materiały poświęcone bieszczadzkiej przyrodzie, wygwieżdżonemu niebu, bieszczadzkim sposobom na życie (poszukiwanie pomysłu i wolności), reminiscencje z dzieciństwa i młodości osób z Bieszczadami związanych (Artur Andrus, Eugeniusz „Siczka” Olejarczyk, lider KSU), oraz tekst o nielegalnym przeprowadzaniu imigrantów przez zieloną granicę. Numer otwierają trzy wypowiedzi dwóch znanych osób oraz jednej bieszczadniczki, dziennikarki i fotografki, na pytanie zadane następująco: „Jak sprzedać Bieszczady?”. Wypowiedzi te doskonale ilustrują obecność i nośność bieszczadzkich mitów i wyobrażeń o tym miejscu:

MOŻE NIE WARTO

Elżbieta Dzikowska, historyk sztuki, sinolog, podróżnik, fotograf, honorowa obywatelka Ustrzyk Górnych: Z jednej strony chciałabym, żeby jak najwięcej Polaków zjawiało się w Bieszczadach, bo jest to miejsce piękne i niezwykle. O każdej porze roku inne, zawsze malownicze, przy dobrej pogodzie widać stąd Tatry. Dawniej zamieszkałe przez Bojków, dzisiaj – przez „tutejszych” z całej Polski, którzy szukają wśród gór schronienia, przygody, zarobku. Wciąż dzięki, bezładne. Gdyby turystów było więcej, mieszkańcy mieliby za co żyć, bo nie należą do najzamożniejszych. Ale z drugiej strony – boję się, że jeśli stałyby się modne, zostałyby zadeptane jak Karpówki w Zakopanem. Teraz jest cudownie, nie ma tłumu, gwiazdy stoją nad górami. Więc może reklamować Bieszczad nie warto.

NIE TYLKO GÓRY

Inka Wieczenińska, dziennikarka i fotografka, mieszka w Ustrzykach Dolnych: Bieszczady mają niesłychaną przyrodę, architekturę i kulturę. Połoniny, cerkwie i wie-

⁷¹ Gmina Solina. *Zapraszamy w Bieszczady, Urząd Gminy Solina z/s w Polańczyku*, Solina, b.r.w., s. 13.

⁷² Gmina Cisna w sercu Bieszczad, *Gminne Centrum Informacji Turystycznej w Cisnej*, Cisna, b.r.w., brak numeracji stron.

⁷³ Gmina Ustrzyki Dolne, *Bieszczadzkie Centrum Informacji i Promocji*, Ustrzyki Dolne, b.r.w., s. 6.

lokulturowe dziedzictwo: Bojkowie, Łemkowie i Żydzi. To kraina na styku trzech państw – Polski, Ukrainy i Słowacji. Mamy z czego obdarowywać gości. Do tego dochodzą obecni mieszkańcy, duża grupa z nich to ludzie-legendy. Mój pomysł na Bieszczady to opowiadanie Polakom, że te góry to nie tylko nieskażona, dziewicza przyroda, ale także miejsce, gdzie żyje i działa mnóstwo malarzy, rzeźbiarzy, poetów, fotografów i muzyków. Oprócz chodzenia po połoninach, można u nas spędzić czas na dobrym koncercie czy w galerii.

JAK OREGON

Stan Borys, piosenkarz, aktor, poeta: Jak coś jest piękne, to należy ludzi tam wysyłać – chociaż sam jestem daleki od nakłaniania czy wstrzymywania kogokolwiek. Spędziłem prawie 30 lat w Stanach i Bieszczady przypominają mi Oregon, z tą różnicą, że tam za wyrzucenie śmieci płaci się tysiąc dolarów kary. Więc jeśli już ktoś jest na połoninie, to niech uszanuje to, co należy uszanować. To nadal jest nieskażony teren, ta cisza i szum drzew – prawie nigdzie w Polsce już nie ma takich miejsc. Stale wracam w Bieszczady, by tam medytować i oderwać się od zgiełku. Bieszczadom poświęciłem tytułową piosenkę z płyty „Ikona”. Bo tak naprawdę tylko poezja potrafi oddać moje uczucia wobec tego miejsca⁷⁴.

Wypowiedzi te potwierdzają więc i zasilają mit dzikości, mit wielokulturowości (rozumianej tradycyjnie w odniesieniu do przeszłości oraz jako materiał wspierający ofertę turystyczną, opartą na wielości propozycji dla gości) oraz mit krainy łagodności, którą wyrazić może tylko poezja, krainy nieskażonej cywilizacją, spowitej ciszą. W tym samym wydaniu, udzielając wywiadu krakowskiej dziennikarce Renacie Radłowskiej⁷⁵, ja sama staram się dokonać pewnej dekonstrukcji mitów bieszczadzkich właśnie, ukazać ich źródło i współczesne emanacje, np. zjawisko zakapiorstwa. Redakcja tygodnika, bez porozumienia ze mną, postanowiła zilustrować ten wywiad portretami „typów bieszczadzkich” czy też bieszczadzkich zakapiorów, ludzi lasu, artystów. Wywiad, w założeniu pomyślany jako próba deszyfracji narosłych wokół Bieszczadów narracji, został niejako przemocą symboliczną wpisany w jeszcze jedną opowieść o tym, jaki ten region jest wyjątkowy, gościnny, magiczny, inspirujący.

Numer ten wywołał wysyp bieszczadzkich odniesień w Internecie – portale Onet.pl, Gazeta.pl, WP.pl podjęły temat natychmiast. Moją uwagę zwróciła jednak w największym stopniu reakcja pisarki, psycholożki i terapeutki Hanny Samson na łamach „Wysokich Obcasów”. Felieton pod wymownym tytułem *Zostawcie kawalek świata* stanowi kolejny kontrapunkt do zawartości i nośności mitotwórczej wspomnianego numeru DF. Ukazuje bowiem jeszcze jeden istotny mit – mit konieczności posiadania Bieszczadów jako swoistego wentylu bezpieczeństwa, miejsca ucieczki. Bieszczady w takim ujęciu stają się własnością wszystkich i ucieczką każdego z osobna, jeśli tylko poczuje się zmęczony dotychczasowym życiem:

⁷⁴ http://wyborcza.pl/duzyformat/1,141113,16805807,Jak_sprzedac_Bieszczady_.html

⁷⁵ http://wyborcza.pl/duzyformat/1,141113,16806171,Wszyscy_stworzyliśmy_Bieszczady.html

Jak sprzedać Bieszczady? Pytanie padło w „Dużym Formacie” i wbiło mnie w fotel. A więc to może się zdarzyć... Skoro nie pytają, czy sprzedać, tylko jak to zrobić, sprawa wydaje się już przesądzona. (...) Cały „Duży Format” wypełniają opowieści o Bieszczadach. O tym, co różni je od reszty świata. O mitach, które je tworzą i które znamy także my, mieszkańcy aglomeracji i miasteczek, w których pieniądź zastąpił wszystkie mity i rozmyślenia o tym, jak żyć. (...) [W Bieszczadach] nie byłam od lat, łączą mnie z nimi tylko wspomnienia z młodości, kiedy na kilka miesięcy wyrwałam się z systemu. I przez następne lata wiedziałam, że jak już nie dam rady dalej tego ciągnąć, to rzucę wszystko i wrócę w Bieszczady, które przecież są tam, gdzie były. (...) Bo czy da się przetrwać w tym systemie bez nadziei, że istnieje wyjście? Bardzo proszę, zapomnijcie o Bieszczadach. Zostawcie je tym, którzy może nigdy tam nie pojadą, ale bez Bieszczad mogą nie przeżyć (Samson 2014).

Jest to znaczący zwrot do tych, którzy chcieliby sprzedać Bieszczady – w domyśle: uczynić je klonem deptaka w Krynicy, zakopiańskich Krupówek i sopockiego moła, a tym samym zniszczyć mit Bieszczadów jako miejsca, do którego można uciec. Wywołuje to skojarzenie ze słynnym niegdyś dowcipem:

Rozmowa kwalifikacyjna na kierunek nauki polityczne. Profesor rozmawia z kandydatką:

– Co pani wiadomo na temat programu Balcerowicza?

– Nic nie wiem.

– No to co pani wie o polityce społecznej rządu Millera?

– Nic nie wiem.

– A nazwisko Kwaśniewski z jakim urzędem w Polsce się pani kojarzy?

Dziewczyna milczy.

– A skąd pani pochodzi?

– Z Bieszczad, panie profesorze.

Profesor podchodzi do okna, wygląda na ulicę i mówi do siebie:

– A może by tak pierdolnąć tym wszystkim i wyjechać w Bieszczady...?

Hanna Samson zwraca więc uwagę, że nawet brak doświadczenia bycia w Bieszczadach nie oznacza odporności na mit miejsca ucieczki. Znaczące wydają się także komentarze pod tekstem. Nie wywołał on wprawdzie wielkiego rezonansu, ale komentarze wydają się bardzo reprezentatywne dla biegunowych wyobrażeń o tym miejscu. Odzwierciedlają więc zarówno pogląd sceptyka, jak i entuzjasty zachowania Bieszczadów dla potomnych jako miejsca ucieczki i wentylu bezpieczeństwa. Pierwszy z nich wydaje się głosem z wnętrza społeczności bieszczadzkiej, głosem zdrowego, bieszczadzkiego rozsądku, opartym na doświadczeniu i tzw. życiowej mądrości:

Tak, jako bieszczadnik uwielbiam takie teksty. Rzucicie wszystko i przyjedziecie w Bieszczady. A jak już Wam się skończą pieniądze, to uciekniecie z podkulonym

ogonem. Ci bardziej twardzi będą tkać makatki i modlić się o turystów, żeby mieć za co kupić zimowe opony. Pierdoły na maksa (autor wpisu: psiamorda)⁷⁶.

Drugi natomiast wyraża racjonalność pozabieszczadzka, jest to głos wielkemiejskiego bieszczadofila i osoby, która może być adresatem bieszczadzkich mitów:

Och tak! Podpisuję się pod artykułem całym sercem, bo kocham Bieszczady! (autor wpisu: kah.lan)⁷⁷.

W potocznej wyobraźni region ten istnieje więc jako metafora ucieczki („Bieszczady od zawsze były ucieczką grzeszników” (Potocki 2004a: 3)) i dzikości, miejsce, które znajduje się poza czasem, na peryferiach, gdzie można odzyskać siebie i własne życie. Wspierają to mity ukształtowane w okresie PRL-u i do dziś żywe: Bieszczadów jako polskiego Dzikiego Zachodu, Bieszczadów kowbojskich i pionierskich, Bieszczadów wielokulturowych, miejsca na uboczu, gdzie czas zwalnia i natura bierze człowieka w posiadanie. Choć wielu naszych rozmówców zwróciło uwagę na utraconą dzikość tych gór na skutek zmasowanej turystyki, dominuje jednak postrzeganie Bieszczadów przez pryzmat wtórnej pierwotności – wielokrotnie pierwotności nie podlegającej refleksji.

BIESZCZADZKOŚĆ NA SPRZEDAŻ JAKO FORMA PAMIĘCI

Bieszczadzkość tworzą, rzecz jasna, bieszczadnicy. Jeden z fanpage'ów na Facebooku nazywa ich subkulturą, a swoją misję wiąże wprost z kreacją bieszczadzkiej rzeczywistości:

Profil społeczny subkultury „Bieszczadnicy” to zjawisko środowiskowo-kulturowe tworzone z pasją, hobbystycznie przez grupę ludzi blisko związanych z Bieszczadami. Ma na celu promowanie swoistego, realizowanego we własnym zakresie i obrębie ich zwolenników repertuaru i kanonu bytowego wyrażającego się w odrębnościach zachowań, stroju, gustów muzycznych, umiejętności artystycznych, wierzeń czy światopoglądów, a połączonego wspólną cechą, jaką jest zamiłowanie do piękna bieszczadzkiej przyrody i egzystencji na jej obszarze⁷⁸.

Na definicję bieszczadzkości w warstwie leksykalnej składają się m.in. nawiązania do ścisłej symbiozy z przyrodą, jej czytelnymi bieszczadzkimi

⁷⁶ Komentarze pod: Samson 2014, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16999179,Zostawcie_kawalek_swiate.html

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ <https://www.facebook.com/bieszczadnicy>

emblemami, jak wilk, niedźwiedź czy żubr. Symbole te zostały zaadaptowane na nazwy obiektów agroturystycznych („Wilcza Jama”, „Wilczy Jar”, „Leśne Uroczysko”) oraz nazwy potraw serwowanych w bieszczadzkich lokalach. Posmakować pierwotnej bieszczadzkości można, np. konsumując „Wilczy przysmak” czy „Niedźwiedzi przysmak”, który zaświadczy o nieprzystępnej bieszczadzkiej kniei, a równocześnie wyzwoli turystę od trudów brnięcia przez jej ostępy.

W nazwach obiektów noclegowych i gastronomicznych widoczne jest także nawiązanie do legendy o biesach i czadach, do diabelskich przymiotów Bieszczadów jako ziemi na końcu świata, z dala od głównych traktów, przestrzeni należącej do ciemnych mocy („Oberża Biesisko”, „Czartoryja”, „Bieszczad”). W poetykę tajemniczych, odległych od cywilizacji przestrzeni wpisują się także nazwy nawiązujące do obcych kontekstów („Wichrowe Wzgórze”, „Dwór na Wrzosowisku”, „Magellan”, „Troll”), choć bardziej popularne są nazwy odsyłające do lasu („Leśne Berdo”, „Sosnowy Dwór”, „Leśny Dwór”, „Siedlisko Smreczyna”, „Pod Smrekiem”, „Sosnowka”, „Dolina Niedźwiedzia”, „Leśne Uroczysko”). Coraz częściej pojawiają się także nazwy nawiązujące do ruskiej przeszłości regionu („Krywa Chata”, „Werchowyna”, „Wasyłówka u Krysi”, „Podolynia”).

Kolejnym zasobem regionu, z którego obficie się korzysta, jest skojarzenie z prawdziwymi, wymagającymi dobrych umiejętności górami – surowymi i dzikimi, które ściągają wyłącznie wytrawnych turystów. Dla takich przeznaczone są miejsca („Chata Wędrowca”) i potrawy („Golonka trapera”, „Kotlet wędrowca”).

Bieszczadzkość w barach i galeriach (jak np. w „Karczmie Brzeziniak” w Przysłupiu) zasadza się przede wszystkim na odniesieniach do natury oraz wszechobecnym ekologizmie, których zadaniem jest wywołanie skojarzeń także ze swojskością, chłopskością i ludowością (por. Sztandara 2007). Bio-rca takiej oferty dekoduje to jako szansę na zapoznanie się z pierwotnością, czymś, co jest w zgodzie z naturą.

Oferta gastronomiczna oscyluje wokół specjalów kuchni kresowej (a więc kuchni prawdziwie polskiej z domieszką kresowych egzotycznych wtrętów, wywołującej nostalgię, sentyment, tęsknotę za utraconym), ogólnochłopskiej i specyficznie regionalnej – „bojkowskiej” lub „bojkowsko-łemkowskiej” (tu też np. pierogi huculskie, a więc danie nawiązujące do Karpat Wschodnich) albo pogranicznej (tu dania typu ser po słowacku i bliny po ukraińsku). Potrawom dodaje się przymiotniki utworzone od nazw grup etnicznych zamieszkujących niegdyś Bieszczady albo grup sąsiednich (Huculi), co ma przywołać skojarzenie z wielokulturowością i bogactwem tego pogranicza, także w planie teraźniejszości, poprzez oddziaływanie na zmysł smaku. Nie ma Bojków, ale tyle po nich zostało! Turysta może nie tylko posmakować, jak jadali Bojkowie, może też zobaczyć, poczuć i dotknąć tej wielokulturowości, a więc ona jednak żyje, choć zostaje sprowadzona do znaków, które nie odsyłają do refleksji nad przyczynami nieistnienia Bojków w Bieszczadach.

Niekiedy gospodarze regionu pozwalają turystom zapoznać się z trudami życia w Bieszczadach i „prawdziwym” wymiarem egzystencji w tym

zakątku poprzez zamieszkanie w miejscu skrojonym na wzór bieszczadzkiego pionierstwa („Knieja u Andrzeja”, „Bieszczadzka Samotnia”, „Kurna chata”, „Bieszczadzkie Rancho”), a także posmakować potraw jakoby zajadanych przez miejscowych („Bieszczadzka Normalka”, „Schab Gajowego”, „Pstrąg Boba z Brzozowego Lasu” czy „Danie Leśnych Ludzi”), w tym przedstawicieli ginących zawodów („Przekąska Bacy”). Nazwy te sugerują pierwotną bieszczadzką dzikość i symbiozę z przyrodą, ale i samotnicze skłonności tubylców, którzy z dala od cywilizacji rozsmakowują się w życiu. Inne nazwy pokazują z kolei zmniejszanie dystansu w kierunku turysty i zaproszenie go do uczestniczenia w prawdziwym życiu bieszczadzkim („Chata Starych Znajomych”, „Sielska Chatka”, „Cichy Kąt”, „Zacisze”, „Domki Wczasowe Szept”).

Osobną rolę w formułowaniu tych komunikatów odgrywają trzy bieszczadzkie bary, uchodzące w samych Bieszczadach i na zewnątrz za „kultowe” – „Siekierzada” w Cisnej oraz „Rancho” i „Baza ludzi z mgły” w Wetlinie. Pierwszy z nich wypełniony jest siekierami, łańcuchami (atrybuty drwali i wozaków), skórami, kapeluszami (atrybuty zakapiorów), kosturami z powykęcanych gałęzi (atrybut wędrowca), a ponadto portretami zakapiorów i bywalców baru, rzeźbami i obrazami przedstawiającymi diabły. Z kolei „Rancho” urządzone jest w drewnie, niezwykle prosto, z nastawieniem na eksponowanie portretów muzyków, którzy goszczą w barze na koncertach. Na ścianach wiszą łańcuchy i jest to jedyna ozdoba. Natomiast szeroko do znaków bieszczadzkości sięgają twórcy wnętrza popularnej „Mgiełki”. Na ścianach wiszą obrazy koni i zakapiora nad butelką, bar oblepiony jest niezapłaconymi mandatami, legitymacjami szkolnymi i studenckimi, nieważnymi dowodami osobistymi z uciętym rogiem, poprzetykanymi tablicami z nazwami ulic, informacjami o robotach drogowych, objazdach itd. Nad barem wiszą poroża i drewniane koło. Wszystko to sprawia wrażenie sięgnięcia po znaki, które mają wskazywać na koniec świata, miejsce, które wchłania wszystkie inne miejsca i gdzie dalej nie ma już nic, a goście mogą zawiesić czy nawet porzucić swoją tożsamość, uciec przed mandatem, czyli przed zasięgiem prawa i jego instytucji.

Z bieszczadzkością ma się kojarzyć także powszechny w regionie budulec, który dawno przestał spełniać wyłącznie funkcję budulca, a stał się elementem dekoracyjnym i nośnikiem znaczeń. Drewno króluje w bieszczadzkich lokalach, gospodarstwach agroturystycznych oraz przy drogach jako materiał pod szyldy i reklamy. Odczytywać można to jako trwanie przy regionalnych tradycjach, wpisanych w miejsce (bojkowskie drewniane chyże i cerkwie), korzystanie z lokalnych zasobów hojnych lasów i życie w zgodzie z naturą. Wnętrza zdobią zrodzone z bieszczadzkiego drewna rzeźby, często o „tematyce” bieszczadzkiej, tj. anioły i biesy, czyli diabły, niekiedy Chrystus Frasobliwy.

Zresztą biesy i czady na stałe zadomowiły się w bieszczadzkiej etymologii, przestrzeni, języku i praktykach kulturowych⁷⁹. Nasi rozmówcy bardzo często sięgali po te figury, i choć niekiedy z pewną niecierpliwością lub zniechęceniem mówili o pochodzeniu nazwy „Bieszczady”, odwołując się właśnie do nich, to zwracali uwagę, że legenda ta jest dobrym wyjaśnieniem

⁷⁹ Por. opis powstania legendy umieszczony w wielu książkach Andrzeja Potockiego.

bieszczadzkiej „magii”, „klimatu”, „mistycyzmu”. Równocześnie zwracano nam uwagę na przemijanie nośności bieszczadzskich figur biesa, czada, diabła i anioła w wyrażaniu wyobrażeń o bieszczadzkości oraz aktualizowanie ich wskutek uruchomienia poprzez festiwal, piosenkę, książkę:

Diabły się kiedyś tylko sprzedawały, a teraz same anioły. Właśnie SDM utworzył tą, Stare Dobre Małżeństwo zrobiło właśnie jakby nurt taki całkowicie inny, Bieszczady zmieniło, odmieniło, przewróciło Bieszczady z tego... z krainy diabłów, biesów i tak dalej, przewróciło na krainę łagodności i bieszczadzskich aniołów. I dzięki tej piosence „Bieszczadzkie anioły”, tej płycie całej, wydanej, „Bieszczadzkie anioły”, i potem festiwalowi, po prostu Bieszczady się zmieniły. I nikt teraz nie chodzi, nie szuka: „Ja chcę kupić diabła czy biesa” – bo tak kiedyś szukali – a teraz tylko anioła. I anioł. I zobacz, pół galerii jest tylko anioły, pieprzone anioły [śmiech]. No, ale nie, nie, nie, się śmieję, nie pieprzone, broń Boże. No fajnie, bo wcześniej chcieli nas tylko spoglądać, żebyśmy tam wiesz, nie wiem, leżeli z piłą motorową w rowie, zarośnięci, brudni i czarni, i to wtedy ten. A tu przyjeżdżają, a my normalnie chodzimy, normalnie wyglądamy. Szok!, no. Bo chcieliby tych zakapiorów, to zadupie oglądać i tak dalej, wiesz takie, no. I tak to wygląda. Ale SDM zmienił po prostu Bieszczady, on zmienił Bieszczady właśnie na tą krainę łagodności, poezji i tak dalej [I.O., S., 2015, m. 38].

Aby dotknąć sedna bieszczadzkości, wystarczy zamieszkać w jednym z tujszych gospodarstw agroturystycznych lub pensjonatów promujących się jako prawdziwie bieszczadzkie, zachęcających zapowiedzią ciszy, kontaktu z naturą, sztuką, prawdziwymi górami i niezwykle barwnymi ich mieszkańcami. Większość oferty noclegowej budowana jest na skrzyżowaniu chłopskiej prostoty i autentyczności z wygodą i komfortem, zapewnieniem wszelkich technicznych udogodnień, które turysta ma we własnym domu i których oczekuje. Domy są w większości więc stylizowane na ludowe czy bieszczadzkie (czyli w domyśle bojkowskie), ale w ich wnętrzach znajduje się z reguły wszystko, co nawiązuje do wiejskości jako takiej.

Z kolei oferta lokalnych biur turystycznych⁸⁰ bazuje na nagromadzeniu atrakcji, które stanowią o specyfice regionu i są jego esencją: rajdy konne, przejażdżki kolejką wąskotorową wraz z napadem bieszczadzskich zbójów, wizyta w kultowej „Siekierozadzie”, pracowni ikon, spotkanie z Ryszardem Szocińskim „gadającym wierszem” w jego „atamanii” w Cisnej oraz pracowni Zdzisława Pękalskiego, „artyści od świńskich koryt”, w których maluje wizerunki świętych, zakup dusiołków w charakterze pamiątki i talizmanu „od szczęścia wszelakiego”, wycieczka traperska wozem konnym po wybojach, a po trudach i zmaganiach autentyczne bojkowskie jadło, do którego przygrywa bieszczadzki muzyk, śpiewający o życiu w Bieszczadach... Wieczorem zaś ognisko i cytrynowka, wyrób lokalny, okraszone pieśnią i gitarą. Następnego dnia turysta dotknie z kolei bieszczadzkiej wielokulturowości, bo zobaczy kilka cerkwi i odwiedzi skansen, oraz doświadczy dziczy i głuszy, bo w tłumie innych turystów pójdzie na bieszczadzki szczyt. Najmocniej eksponuje się

⁸⁰ Np. krainawilka.pl, e-bieszczady.pl

w ofercie turystycznej bieszczadzka dzikość – im bardziej w pewnych miejscach regionu widoczna, odczuwalna, tym bardziej bieszczadzka. Proponuje się więc zejście z popularnych tras turystycznych w ostępy leśne, bo tylko tam można znaleźć emanację dzikości, gdzie jest ona „magiczna” i „zakłęta” – ruiny! Tu pojawiają się dopełniacze: cerkwi, chaty bojkowskiej, kirkutu, cmentarza ewangelickiego, grobu hrabiny... Dzikość splata się zatem nie tylko z dyskursem przyrodniczym, ale i dawną wielokulturowością, po której owe malownicze ruiny zostały.

Pamięć o dawnych zajęciach i sposobach gospodarowania przetrwała – oprócz rewitalizowanych na potrzeby komercyjne „ginących zawodów” – w zakresie hodowli koni. Wielu rozmówców stwierdza, że współczesny bieszczadzki kowboj nawiązuje wprost do dawnej tradycji hodowli koni i wypasania ich na połoninach, co z kolei wpisuje się w utrwalone wyobrażenie dzikich Bieszczadów i smaganych wiatrem połonin, po których biega stada dzikich lub półdzikich koni. Przywoływane są także przedwojenne targi konne w Lutowiskach⁸¹ i powszechne korzystanie z siły tych zwierząt w życiu codziennym dawnych mieszkańców. Obraz bieszczadzkiego kowboja, kreowany w latach 50., także wspiera współczesne odwołania do przeszłości miejsca. W ostatnich latach powstające w Bieszczadach domy, także te budowane na potrzeby infrastruktury turystycznej, dobrze wpasowują się w ekologizm miejsca i mit Dzikiego Zachodu.

Rozmówcy zwracali uwagę na podpatrywanie wzorów w Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, trudno także nie zauważyć w przestrzeni Bieszczadów ekspansji zakopiańszczyzny lub też „opracowanej bieszczadzko” góralszczyzny, a w każdym razie mody na drewno, gont i wzory wycinane w krokwiach lub belkach stropu na dawną modłę. Można także napotkać w regionie domy przeniesione z innych bieszczadzkich wsi albo i spoza Bieszczadów (domy pogórzańskie, łemkowskie).

Bieszczadzkość związana jest wprost z esencją bieszczadzkiego stylu życia. Bywa on komunikowany rozmaicie – poprzez wiedzę o regionie zaczerpniętą z bieszczadzkich książek, strój (wersja zakapiorska, turystyczna, wersja drwala, miłośnika kultury bojkowskiej), wizerunkiem domu, obejścia i wyposażeniem wewnątrz w bieszczadzkie artefakty, samochodem terenowym, uczestnictwem w imprezach nie dla turystów („Święto drwala”, kabaret Marcina Dańca, wiejski festyn zamiast „Natchnionych Bieszczadem”).

Czy bieszczadzkość zatem nobilituje? Czy służy wyłącznie zainteresowaniu turysty, na którym się zarabia? Czy bieszczadnicy bywają w miejscach, w których specyfika życia w tym zakątku jest szczególnie eksponowana? Jak, komu i gdzie? Czym różni się bieszczadzkość smolarza od bieszczadzkości hotelarza? Czy bieszczadzkość skondensowana i komunikowana turyście w lokalu typu „Siekierzada” lub „Ursa Maior Hall” jest równie bieszczadzka dla bieszczadnika? W trakcie badań w Cisnej, gdzie nagromadzenie wizualnych komunikatów bieszczadzkości jest szczególnie duże, zastanawialiśmy się, na czym polega skuteczna perswazyjność owych komunikatów, że

⁸¹ Lutowiska słynęły jednak przede wszystkim z targów wołów.

i my – badacze – wpadamy w pułapkę odczytywania znaków w przestrzeni jako bieszczadzkich lub niebieszczadzkich. Dlaczego patrząc na budynek, widzimy, że jest on bieszczadzki albo że nie jest? W jaki sposób buduje się nam definicja bieszczadzkości komunikowanej w przestrzeni? Czy żeby coś było bieszczadzkie, wystarczy kapelusz kowbojski wiszący przy drzwiach? Czy typowy bieszczadnik, aby być odbierany jako bieszczadnik właśnie, powinien mieć dom na uboczu, za drzewami, czy przy głównej drodze? Czy ma jeździć ubłoconym dżipem, czy może lśniącym bmw z alufelgami? Dlaczego widzimy to, co widzimy? Jak się nam wdrukowują klisze? Rozpoznając je, staraliśmy się dokonać próby ich dekonstrukcji.

Wydaje się, że definicji bieszczadzkości i sposobów jej wyrażania jest tyle, ilu ludzi z bieszczadzkością się identyfikujących. Zorientowaliśmy się w trakcie badań, że ludzie wskazują na bardzo różne kategorie, kiedy pytaliśmy o ich definicję bieszczadzkości (o ile użyli tego sformułowania) lub też o to, co mieści się w ich horyzoncie jako bieszczadzkie. Sięgali często po mity bieszczadzkie, wskazując na te, z którymi się identyfikują, na własny użytek przekształcając i dopasowując oraz te, które uważają za odległe od własnego sposobu pojmowania tego miejsca. Na pragmatycznym, codziennym poziomie „testem” na wpasowanie w Bieszczady jest przetrwanie – zarówno fizyczne, jak i psychiczne, wsparte „charakterem” i „twardością”:

Przyjeżdżałem tutaj często i gęsto, kochałem te góry i zawsze gdzieś tam w podświadomości była chęć przeprowadzenia się w Bieszczady, otworzenie sobie własnego ośrodka i tak dalej, i tak dalej, koniecznie schroniska. No i w sumie zawsze brakowało takiej jakby, no... motywacji, kopniaka, bo, no prowadziłem własną firmę hydrauliczną, no niestety, zarabiałem konkretne pieniądze. Choroba wszystko popsuła, wszystkie oszczędności poszły w diabły, ale jakby nie patrzeć... zawsze gdzieś te góry tutaj ciągnęły. Właśnie Bieszczady. No i w momencie, w którym nagle masz wszystko rozwalone, to jest jakby miejsce, w którym się, jakby to powiedzieć, schroniłem. I z powrotem psychika mi przede wszystkim wróciła na swoje miejsce.

Myślisz, że wszyscy... znaczy każdy może tak przyjechać i zamieszkać tutaj? Czy trzeba mieć jakiś charakter, nie wiem...?

Znaczy przede wszystkim trzeba kochać góry... czy charakter... nie można się poddawać. Tutaj przyjeżdżając, naprzód jesteś przez pierwszy rok osobą, która jest obserwowana. I trafiasz, i to jeszcze zanim tu przyjechałem, już o tym wiedziałem. To wiedziałem od Mirka, bo on tak samo tutaj przyjechał. I jesteś obserwowana, i wrzucają cię do pewnej szufladki, co potrafisz zrobić, jaką jesteś osobą. I wrzucają cię w szufladkę.

Jakoś to wartościują? Znaczy, co musisz potrafić zrobić?

Tak, przede wszystkim... nie, nie [tyle] co potrafisz zrobić, tylko czy przeżywasz przede wszystkim zimą. Bo lato przeżyć każdy potrafi. No prawie. Bo są tacy, że nie wytrzymują weekendu⁸² [I.O., W., 2015, m. 40].

⁸² Od początków bieszczadzkiego osadnictwa problem „bieszczadzkiej zimy” weryfikował decyzję o pozostaniu w tym miejscu bądź ucieczce. Więcej przybyszów z powodu zimowych warunków wyjechało, niż pozostało. Dziękuję Jakobowi Demelowi za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię.

Uszanowanie Bieszczadów, takich, jakie zostały stworzone, i ludzi, którzy je zasiedlili, jest punktem wyjścia do rozpoczęcia nowego życia i zrozumienia „bieszczadzkości”:

Kto może tutaj przyjechać i zostać i wydaje się, że poradzi sobie?

A: Każdy.

B: Wszyscy mogą przyjechać. Tylko jest jedna zasada...

Mieszkać – nie, że turysta.

A: Ty możesz być i z Warszawy. Tylko tak: uszanuj nasze tradycje, nie kradnij, no i jak my pijemy, to się musisz z nami napić, no trudno [I.O., W. 2015, m. 45, m. 45].

PAMIĘĆ O PIONIERACH I PROJEKT NOWYCH BIESZCZADÓW

Nowa narracja o przeszłości Bieszczadów, dotycząca czasów powojennych i powysiedleńczych, jest mocno ugruntowana w rozmaitych tekstach i wydarzeniach bieszczadzkich w ostatnich latach. Opiera się na kilku wątkach: pamięci pionierów i pierwszych latach osadnictwa, wątku kowbojsko-zakapiorskim, bohaterach i wybitnych bieszczadzkich postaciach, turystycznym zdobywaniu Bieszczadów oraz pamięci o akcji „H-T” i przesiedleniu ludności z Sokalszczyzny. Wątkowi zakapiorskiemu przyjrze się osobno, tutaj natomiast potraktuję zbiorczo wszystkie pozostałe wątki nowej opowieści o przeszłości Bieszczadów po wojnie.

Czasy pionierskie są w ostatnich latach utrwalane w szeregu publikacji wspomnieniowych pisanych przez osoby zaangażowane w zasiedlanie Bieszczadów. Relacje piszą dawni budowniczy i pracownicy bieszczadzkich wielkich inwestycji socjalistycznych⁸³ oraz miejscowych instytucji⁸⁴, a także osoby, które przybyły w Bieszczady później, ale zebrały opowieści z czasów pionierskich⁸⁵. Powstają także opracowania poświęcone poszczególnym zjawiskom⁸⁶, miejscom⁸⁷, postaciom bądź całej epoce PRL-u⁸⁸. Specjalizuje się w nich szczególnie bieszczadzki dziennikarz Krzysztof Potaczała. Autor ten opublikował książkę poświęconą punkrockowemu zespołowi KSU z Ustrzyk Dolnych (2010) oraz trytomowe *Bieszczady w PRL-u* (2012–2015). Książki te można kupić w każdym niemal bieszczadzkim kiosku z pamiątkami, nie tylko w księgarniach, można więc sądzić, że docierają one do szerokiego grona odbiorców, zarówno do miejscowych, jak i do turystów.

⁸³ Np. Zarzyka 2012, Kozicki 2011.

⁸⁴ Np. Wojciechowski 2014.

⁸⁵ Np. Wiktorowicz 2009.

⁸⁶ Np. operacji „Bieszczady-40” (Jarosińska 2014), o pracy bieszczadzkiej grupy GOPR (Jarosiński 2011, Marszałek 2010).

⁸⁷ Np. zaporze na Jeziorze Solińskim (Nicpoń 2009).

⁸⁸ Stanisław Kryciński, Warszawianin, postać dla Bieszczadów wielce zasłużona, opublikował w ostatnich latach dwie części swoich reminiscencji dotyczących odkrywania tego regionu i jego zawilej historii (Kryciński 2014, 2015).

Bieszczady w PRL-u dokumentują ważne i głośne wydarzenia w najnowszej historii Bieszczadów. Pierwszy tom dotyczy początku nowego osadnictwa. Składają się na niego reportaże poświęcone pionierom, opisują ich przygody, ciężką pracę, budowę nowego życia w tym regionie⁸⁹. Sam autor uzasadnia swoją pracę następująco:

Czas biegnie nieubłaganie... Zmieniają się Bieszczady, odchodzą ludzie, którzy po wojnie od nowa je zasiedlali. Zostaje po nich trwałe albo tylko mgliste wspomnienie. I to, co zdołali przekazać następnym pokoleniom o bieszczadzkiem życiu: codzienności, zmaganiach, planach, szansach. (...) To tylko garść spisanych wydarzeń, ale mam głębokie poczucie, że ważnych dla Bieszczadów, ukazujących je z różnych perspektyw; garść opowieści o ludziach pochodzących z odmiennych światów - od chłopów i robotników, po inżynierów po prominentów - lecz połączonych wspólnym losem. Wszyscy oni zapisali się w historii. Nie ma w tym zbiorze poetyckich opisów połonin i rozciągających się z nich malowniczych krajobrazów. Jest opowieść o zdobywaniu gór, choć nie w dosłownym znaczeniu. Radość miesza się ze smutkiem, wygrana z porażką, słodycz z goryczą, tęsknota z zapomnieniem. Przyszłość coraz bardziej zaciera przeszłość. Stąd ta książka (Potaczała 2012: 7).

W książce są także rozdziały dotyczące przedwysiedleńczej przeszłości, która niekiedy nawiedzała bieszczadników. Pierwszy z nich (*Skradzione ikony, przetopione dzwony...*) opisuje wspomnienia budowniczych bieszczadzkich dróg, którzy podczas prac natrafiali na materialne pamiątki po dawnych gospodarzach, których autor określa jako „wypędzonych Rusinów”: były to groby, dzwony, ikony, podmurówki cerkwi i chył (2012: 153–162). Rozdział kolejny (*Ziemia odstania kości, bunkry, broń...*) dotyczy odkrywania przez ekipy budowlane grobów żołnierzy UPA. Tekst o pamiątkach po „religijnych” i „wygnanych” Rusinach oraz rozdział o kłopotliwych pamiątkach po UPA w Bieszczadach, z odnalezienia których czyniono tajemnicę, a niekiedy próbowano zainteresować nimi jakieś muzeum - bezskutecznie - autor umieścił jeden za drugim (Potaczała 2012: 163–172). Wydaje się, że zabieg ten - być może niezamierzony - utrwala sposób myślenia o bieszczadzkiej nie-swojej przeszłości oraz o pamiątkach po dawnych gospodarzach: „zostawionych”, „opuszczonych” przez Rusinów lub Bojków pięknych „cerkiewkach”, surowych ikonach i długich chyłach oraz ukrytych w lasach, głęboko w ziemi, tajemnicach UPA.

W kolejnych tomach reportaży *Bieszczady w PRL-u* Potaczała opisuje wydarzenia lat 60.-80., które nie tylko zmieniły Bieszczady, ale i sposób ich postrzegania na zewnątrz, przyczyniając się do uformowania wielu współczesnych mitów i stereotypów o tym miejscu. O drugim tomie autor pisze tak:

O życiu w pogranicznych górach, zmaganiu się z samym sobą, z nieokiełznaną i nieprzewidywalną naturą, jak również ze służbami spod znaku MO i SB opowiadają bohaterowie tamtego czasu: chłopscy gospodarze, robotnicy, traperzy, hipisi, ucie-

⁸⁹ Są to reportaże publikowane przez lata w „Nowinach Rzeszowskich”.

kinierzy. Ludzie prości i bogobojni oraz młodzi gniewni – pragnący wielkiej przygody, niebanalnych wyzwiań, poszukujący nowych, rozpalających serca i umysły idei. Bieszczady miały za PRL-u wprost magnetyczną moc przyciągania. Stanowiły uzdrawiającą odskocznnię od wielkowiejskiego zgiełku, wyśniony azyl dla bardów i pisarzy, atrakcyjny teren badawczy dla historyków; były miejscem spotkań młodzieżowej kontrkultury, ogłaszania politycznych manifestów, podnoszenia buntu przeciw ówczesnemu porządkowi. Ale stały się również poligonem doświadczalnym dla rolnictwa i przemysłu drzewnego (Potaczała 2013: 7).

Z kolei zakończenie trylogii anonsuje następująco:

O Bieszczadach – tych dawniejszych i tych współczesnych – napisano już wiele. Autorzy na rozmaity sposób starali się pokazać ich urodę, magię, a także to, co w nich szare, brzydkie, zniszczone. (...) Niektóre (...) fragmenty wychodzą nieznacznie poza peerelowski czas. Bo przecież mentalnie, środowiskowo, gospodarczo od razu Bieszczady się nie zmieniły. Jeszcze przez lata po przemianach polityczno-ustrojowych tkwiły w minionym systemie, a i dziś z łatwością można odnaleźć ślady słodko-gorzkiej przeszłości (Potaczała 2015: 7).

Nowe Bieszczady mają więc swoją stosowną historiografię, opartą na wspomnieniach, anegdotach, pamiątkowych zdjęciach, bieszczadzkich biografiach. Nie ma tu miejsca na rozpamiętywanie nie-swojej przeszłości. Przeszłość w Bieszczadach jest już własna, a nawiązanie do niej ma zupełnie inny, jednoznacznie emocjonalny charakter.

Teksty piosenek KSU, powstające w latach 80. i 90., wyrażają i zapowiadają zmiany w sposobach myślenia o Bieszczadach, jakie nastąpiły w kolejnych latach w praktykach autoprezentacyjnych w tym regionie. Ustrzyccy punkowcy zainicjowali sposób mówienia o bieszczadzkiej przeszłości w kategoriach cudzego, ale bliskiego dziedzictwa, które określa swoistość miejsca.

Góry aż do nieba
I zieleni krzyk
Polna droga pośród kwiatów
I złamany krzyż
Strumień skryty w mroku
I zdziczały sad
Stara cerkiew pod modrzewiem
I pęknięty dzwon
Zarośnięty cmentarz
Na nim dzikie bzy
Ile łez i ile krzywdy
Ile ludzkiej krwi
Księżyc nad Otrytem
Niebo pełne gwiazd
Tańczą szare popielice
San usypia nas

To właśnie są (×3)
 To właśnie moje Bieszczady
 To właśnie są (×3)
 To właśnie moje Bieszczady

Zarośnięte olchą
 Pola dawnej wsi
 Kto je orał, kto je zasiał
 Nie pamięta nikt
 Skrzypią martwe świerki
 To drewniany płacz
 Świat się kończy w Sokolikach
 Dalej tylko las
 Druty na granicy
 Dzieli nację dwie
 Dzieli ściana nienawiści
 I przeraża mnie
 San jest taki płytki
 Gdzie Beniowej brzeg
 Dzieli ludzi, dzieli myśli
 Straszny jego gniew
 (...) ⁹⁰

Tekst ten zwraca uwagę na pamiątki po dawnych mieszkańcach, którymi zostało naznaczone miejsce, ale także na ich niemoc – nie potrafią dostarczyć przechodniowi wiedzy o jej właścicielach, dawnych mieszkańcach Bieszczadów, i o decyzjach politycznych, które na zawsze odmieniły losy tego regionu. Z kolei w swoistym bieszczadzkim hymnie, piosence poświęconej Ustrzykom Dolnym, zespół KSU dokonuje pochwały bieszczadzkiej prowincji i tajemniczej W.R.B.:

Piękne miasto w samych górach
 Dwie ulice, jeden gmach
 Wszyscy chodzą tu po dziurach
 Każdy żyje jak się da

Ustrzyki – to stolica Bieszczad jest
 Ustrzyki – niech nam żyje W.R.B.

Małe miasto, małe sprawy
 Mali ludzie, mały świat
 Głupie miasto, głupie sprawy
 Głupi ludzie, głupi świat

⁹⁰ „Moje Bieszczady”, Maciej Augustyn, 1993.

Ustrzyki – to stolica Bieszczad jest
 Ustrzyki – niech nam żyje W.R.B.

Lubię to miasto, bo tu się urodziłem
 Lubię to miasto, tu młodość spędziłem
 Lubię to miasto, bo tutaj szalejemy
 Lubię to miasto, bo tutaj umrzemy

Ustrzyki – to stolica Bieszczad jest
 Ustrzyki – niech nam żyje W.R.B.

Piękne miasto w samych górach
 Dwie ulice, jeden gmach
 Ślady życia widać na murach
 Żaden człowiek nie jest sam
 (...) ⁹¹

W.R.B., czyli „Wolna Republika Bieszczad”, to nieformalna organizacja oraz metafora kontestacji zastanego porządku. Jak wyjaśnia Potaczała, przytaczając także słowa jednego z członków zespołu:

Ten enigmatyczny początkowo skrót, malowany nocami na murach kamienic, narobił nie lada zamieszania w szeregach milicji i bezpieki. (...) „WRB to była po prostu kraina, z którą się utożsamialiśmy. Skrót prowokował i o to chodziło. Ale nie było żadnego przywódcy, lidera, założyciela. Chcieliśmy ten nasz punk nasycić lokalnością, nadać mu głębszy wymiar. Zaczęliśmy dostrzegać, że Bieszczady zostały w dużej mierze kulturowo zniszczone poprzez burzenie ocalałych po wojnie cerkwi, cmentarzy, kaplic, bojkowskich chyż czy przydrożnych kapliczek”. (...) Idea wolnej republiki zawierała również wezwanie do buntu przeciwko skostniałym obyczajom, społecznemu konserwatyzmowi i ówczesnemu porządkowi politycznemu (Potaczała 2010: 103-104).

Twórczość zespołu KSU, jednego z bieszczadzskich towarów eksportowych, zasilala wyobraźnię alternatywnej młodzieży w latach 80. i później. Przemycając treści dotyczące przeszłości Bieszczadów, w pewnym sensie musiała uwrażliwiać słuchaczy na myślenie o tym regionie przez pryzmat resztek obcej kultury, która zniknęła nie z woli jej nosicieli.

Powojenne i powysiedleńcze Bieszczady mają też swoich bohaterów i antybohaterów, piewców i autorytety. Przeszłość zaczynała się wraz z przybyciem pierwszych pionierów, tuż po wysiedleniach; „karczowali” oni dzikość bieszczadzką, jeszcze słysząc jakoby odgłos upowskich kul. Ich odwaga została uwieczniona w szeregu filmów z lat 50⁹². Równocześnie podsycano ponury

⁹¹ „Ustrzyki”, Bogdan Augustyn, 1980.

⁹² Np. „Baza ludzi umarłych”, reż. Cz. Petelski, 1959; „Rancho Texas”, reż. W. Berestowski, 1959.

obraz ukraińskiego „banderowca”, „faszysty”, „rezuna”, który miał z czasem zostać utrwalony w postaci ugruntowanego negatywnego stereotypu (Kmita 1997a, 1997b). Wzmacniały go publikacje prasowe, filmy fabularne i dokumentalne⁹³, literatura piękna poświęcona walkom z ukraińskim faszyzmem i gloryfikacji generała Karola Świerczewskiego, który zginął z rąk UPA (Burghardt 2000). Pod koniec lat 50. pojawił się duży nakład książki *Łuny w Bieszczadach* autorstwa Jana Gerharda, dowódcy Grupy Operacyjnej „Wisła” wysiedlającej m.in. Bieszczady. Na podstawie książki, której kolejne wydania pojawiały się w następnych latach, nakręcono film fabularny „Ogniomistrz Kaleń”⁹⁴, niezwykle popularny obraz, wielokrotnie emitowany w telewizji, także i dziś (co istotne, bez odpowiedniego komentarza dotyczącego kontekstu, w jakim dzieło powstało).

Jednym ze współcześnie mocno eksponowanych bohaterów początku Bieszczadów jest Jan Paweł II, którego bieszczadzkie szlaki opisał Andrzej Potocki. Opis wędrówek Karola Wojtyły wskazuje, że autor nadał im znamiona swoistego ucłowieczenia tego zakątka. Turystyczna eksploracja Bieszczadów przez Wojtyłę rozpoczęła się w 1952 r., a zatem jeszcze przed początkiem zorganizowanego ruchu turystycznego. W 1987 r. ustawiono nielegalnie krzyż na Tarnicy – upamiętnia on pierwsze wejście Wojtyły na ten szczyt w 1953 r. Potocki stara się pokazać wagę Bieszczadów w życiu Wojtyły oraz to, jak prześląkły one duchem późniejszego papieża:

Tamtych Bieszczadów już nie ma i nie ma pośród nas wielu z uczestników turystycznych wypraw księdza Karola Wojtyły, potem biskupa, arcybiskupa i kardynała. Jako papież Jan Paweł II, lecąc helikopterem, widział je z góry, podobnie jak i teraz widzi je, kiedy patrzy na nie z nieba. Gdyby te wszystkie Jego pobyty podliczyć, wówczas okaże się, że Beskid Niski i Bieszczady były tym skrawkiem ziemi, po którym Karol Wojtyła stąpał bardzo często i nad wyraz chętnie. Spędził tu kilka miesięcy swojego świątobliwego życia. (...) I nic to, że tę dolinę górnego Wisłoka nazywał wbrew geografom Bieszczadami. Bo dla Niego Bieszczadem było każde miejsce w tych górach, w którym rodziła się fascynacja nieskażoną cywilizacją naturą uformowaną według Bożego zamysłu (Potocki 2010: 7).

Swoje pomniki mają dziś w Bieszczadach artyści, których twórczość związana była z tym regionem i poprzez Bieszczady jest dziś odczytywana: poeta Jerzy Harasymowicz (przy szlaku na Połoninę Wetlińską) oraz scenarzysta i pisarz Jerzy Janicki (w Lutowiskach). Do niedawna swój „pomnikowy” festiwal „Bieszczadzkie Anioły” miał zespół „Stare Dobre Małżeństwo”⁹⁵, tak-

⁹³ Por. np. „Życie wróciło w Bieszczady”, PKF, 1958.

⁹⁴ Reż. E. i Cz. Petelscy, 1961.

⁹⁵ We wstępie do tomiku wierszy *Bieszczadzkie Anioły* Adama Ziemanina autor tekstów piosenek Starego Dobrego Małżeństwa pisze: „Bieszczadzkie anioły latały na wyciągnięcie ręki już za pierwszym razem, kiedy odwiedziłem tę boską krainę. I bywało, że anielskimi stadami! Czasem przyjaźnie musnęły mnie anielskim skrzydłem. Jak to tylko anioły potrafią. Że aż pisać się chciało... (...) Nie ma się co dziwić, że właśnie tu zapragnęły mieć swój festiwal anielskiej myśli i pieśni pod nazwą »Bieszczadzkie anioły«. Jego ojcem duchowym był Krzysztof

że twórczość Wolnej Grupy Bukowina wpisana jest już na stałe w inny festiwal – „Natchnieni Bieszczadem”.

Kształtowany obraz Bieszczadów wspierały w regionie także praktyki symbolicznego znakowania przestrzeni zgodnie z projektem oficjalnej bieszczadzkiej pamięci. Chwili namysłu wymaga sama kategoria przestrzeni bieszczadzkiej. Z pewnością ci, którzy się nią w pewnym momencie swego życia zachwycili i zdecydowali w tej przestrzeni zamieszkać, uczynili z niej miejsce w Tuanowskim sensie. Przestrzeń ta, zanim stała się czymś nowym miejscem, naznaczona była pewnymi śladami i symbolami, odsyłającymi do dawnych gospodarzy i do tych, którzy przybyli wcześniej. Zasadzano więc przestrzeń, która zawierała „zakumulowaną przeszłość innych grup” (Kaprański 2011: 51), do której osadnicy jakoś musieli się przystosować, choćby poprzez programowe jej zignorowanie. W nowe miejsce przywożono także pewne wyobrażenia, interpretacje i znaki gotowe do użycia w nowym kontekście. Z czasem sięgnięto po treści służące nadaniu nowemu miejscu nowej narracji o przeszłości, w różnym stopniu obce osadnikom i autochtonom, w różnym stopniu też stanowiące przedmiot identyfikacji.

Zofia Budrewicz zwraca uwagę na performatywny aspekt upamiętniania i jego rolę w kształtowaniu miejsc:

To, co odejść musiało, można tylko upamiętniać. Wprowadzenie w czyn deklaracji pamiętania jest zatem w pewnym sensie rodzajem głosu „pochwały” miejsca pamięci. Upamiętnianie zgodnie ze źródłosłowem to utrwalanie czegoś w pamięci, czynienie pamiętanym. Jest wyrazem refleksyjnej formy ludzkiego działania, które polega na wpisywaniu w przestrzeń pamięci o czymś/lub o kimś. Wiąże się z symbolizacyjną funkcją reprezentowania nieobecności, której pamięć ze względu na preferowaną aksjologię – wymaga ocalania przed zapomnieniem (Budrewicz 2014: 240–241).

Pojawiły się więc pomniki ku czci żołnierzy WOP (w Wetlinie) i milicjantów (w Lesku, „Betlejemka” w Cisnej) oraz żołnierzy WP, walczących za ojczyznę w latach 1914–45 (w Ustrzykach Dolnych). W Jabłonkach, miejscu śmierci generała Świerczewskiego, postawiono najpierw kamień, następnie okazały pomnik oraz muzeum poświęcone jego postaci. W Baligrodzie znajduje się cmentarz żołnierzy Armii Czerwonej i WP, „poległych w latach 1944–1947 w walce z niemieckim i rodzimym faszyzmem”⁹⁶, oraz radziecki czołg, w Lesku – pomnik ku czci Armii Czerwonej. Z kolei pod Baligrodem, w Bystrem, stoi pomnik poległych w zasadzce UPA żołnierzy WP, KBW i milicjantów. W pobliżu cerkwi w Baligrodzie ustawiono pomnik upamiętniający 42 polskie ofiary UPA z 6 sierpnia 1944 r. (inskrypcja informuje o ich śmierci z rąk

Myszkowski. Wiersze i piosenki zawarte w tej księdze to swoista i niepowtarzalna Biblia bieszczadzka, którą dziś wkładam Ci do ręki. Pisałem ją przez wiele lat, odkąd tylko zachłysnąłem się Bieszczadami. Gdy będziesz ją czytał, kolejne karty tej książki niech przewraca Ci wiatr od Polonin i same bieszczadzkie anioły. Mam z nimi taki serdeczny układ spisany na anielskim skrzydle sympatycznym zielonym atramentem” (Ziemianin 2015: 5).

⁹⁶ Pytanie, który faszyzm (i dla kogo) był „rodzimy”: banderowski czy NSZ-owski. Por. Basak 2008.

„faszystowskich band UPA”⁹⁷). W latach 60. w Ustrzykach Dolnych postawiono także pomnik pomordowanym przez hitlerowców.

Żaden z pomników, które dotyczą wydarzeń i postaci związanych z poprzednim ustrojem, nie został zdemontowany czy zniszczony, jak dotąd nie pojawiły się też na większą skalę wrogie im napisy lub graffiti⁹⁸. Oznacza to, że pomniki te wpisują się w bieszczadzką topografię pamięci i są dla mieszkańców ważne, a tym, dla których nie są ważne – wydają się po prostu przezroczyście, niedostrzegalne w krajobrazie albo nieszkodliwe. Skoro są tu „od zawsze”, niech nadal stoją. Niektórych też skłaniają do refleksji nad prawdą historyczną – jak ujął to jeden z rozmówców: *Pomniki... dobrze, że one są, bo one wywołują dyskusję* [K.B., C., 2013, m. 45]. W Lesku wszystkie bez wyjątku pomniki są dekorowane kwiatami podczas uroczystości 3 Maja, zatem bez względu na ich współczesną wymowę włącza się je w obchody patriotyczne. Wśród rozmówców była wprawdzie grupa ludzi, którzy wyrażają się o ich obecności bardzo niepochlebnie i chętnie by się ich pozbyli, częściej jednak słychać głosy świadczące o wyjściu poza powierzchowne odczytanie znaczenia pomnika w kierunku wymiaru ogólnoludzkiego, ofiary jako takiej, jak w przypadku narracji o pomniku w Cisnej:

Czy w takim razie jest to miejsce w jakiś sposób ważne dla pana?

Czy ważne... hm... no moim zdaniem, nie powinien na pewno zniknąć, w ten sposób, czy ważne, no też nadaje tej krainie jakiegoś znaczenia, coś przypomina, nie, co tam, co tam, yyy, dany człowiek gdzieś tam może przeżył no i nie powinno się o tym zapominać. No jakby niektórzy chcieli, nie wiem, to wszystko zapchać w dziurę i zamknąć to, dać w ziemię... więc jednak powinien być i niech dalej sobie będzie, no. Bo szkoda byłoby tych ludzi, którzy zginęli i tak nie pamiętać o nich. Z tego względu. (...) no pomnik. Pomnik jak pomnik. Po prostu może... no nie ma nikt czasu zwracać uwagi na to, jest zabiegany, myślę, że gdyby dopiero się z nim coś działo, to wtedy zacząłby ktoś reagować w tej sprawie i bardziej... no turystycznie się ludzie interesują tym pomnikiem... ee... dlaczego, no... no wiadomo, ktoś przyjeżdża gdzieś z Polski, to chciałby poznać trochę tego miejsca, historii, jak to było i no... trochę też no takiego dotyku, no więc ot jest takie po prostu fajne dla mnie. Choćby dlatego też, choćby ze względów turystycznych powinien być, no bo spotykam się dosyć często z turystami, którzy mówią, że bardzo fajny pomnik i że taki... [chwila ciszy] porządny [K.B., C., 2013, m. 25].

Końcówka przytoczonej wypowiedzi wskazuje, że pomnik w Cisnej sprawia kłopot turystom, a być może i części mieszkańców – trudno go opisać inaczej niż stwierdzeniem, że jest „fajny”, „porządny”, duży.

⁹⁷ Sformułowania tego typu pojawiają się powszechnie w opowieściach rozmówców, ale nie zawsze oznaczają jednoznacznie negatywny stosunek do Ukraińców, dezawuowanie UPA jako partyzantki czy armii, a samych członków UPA jako partyzantów. Wydaje się, że można tu dopatrzeć się raczej bezrefleksyjnego przejmowania sformułowania powszechnie obecnego w dyskursie publicznym PRL-u, zastanego także na miejscu wśród rodzin polskich, które ucierpiały z rąk ukraińskich.

⁹⁸ Jedynie w Cisnej pomnik jest w niewielkim stopniu pokryty napisami. Z kolei przy pomniku w Jabłonkach postawiono tablicę z napisem w czterech językach (polskim, angielskim, niemieckim i ukraińskim), który ma wyjaśniać że „Karol Świerczewski był postacią kontrowersyjną!”. Jednak autor tekstu nie zajmuje żadnego stanowiska: „zostawmy to ocenie historii”.

Odnosiliśmy wrażenie, że samo pojęcie „pomnik”, którym posługiwaliśmy się, pytając o dane upamiętnienie, wywoływało niemal zawsze jednoznaczną reakcję: „tak, tak, to jest pomnik, to jest ważne dla mieszkańców”. A tymczasem w trakcie rozmowy i podczas obserwacji mogliśmy się wielokrotnie przekonać o tym, że w rzeczywistości mieszkańcy tam nie przychodzą, nie dbają o to miejsce, jest ono właśnie przezroczyście. Pytanie o pomnik uruchamia zatem pozytywną, aprobującą odpowiedź – skoro pomnik, to znaczy, że przypomina o czymś ważnym, skoro stoi, to jest ważny, bo pomnik musi być ważny. Zauważyliśmy także różnicę między recepcją i sposobem mówienia o pomniku osób napotkanych w jego pobliżu oraz z dala od tego miejsca. W tym drugim przypadku pojawiały się wskazania na niejako pragmatyczne, użyteczne funkcje ciśniańskiego pomnika: schronienie przed deszczem pod szerokim nawisem cokołu, miejsce spotkań, odpoczynku, ale też pewną dekompozycję pomnika w kierunku zaniku części jego funkcji, wywołanego zmianą dyskursu historycznego i sposobów odczytywania znaczeń z przeszłości po 1989 r.:

Tam był znicz jeden. Czyli jakby to nie jest już miejsce, które miałyby upamiętniać, w sumie to miejsca, które miałyby pełnić rolę, eeee, iście, nie wiem, taką świąteczną, prawda? Czyli przychodzi jakaś data i zapalamy znicz, prawda, to się pali, no teraz już się nie pali, nie wiem dlaczego, może to jest w sumie taka ucieczka od tamtych czasów, heh [K.B., C., 2013, m. 25].

Rozmówcy brak dbałości o pomniki i pozostawienie ich samym sobie tłumaczyli zwykle tym, że „to były inne czasy”, „inny ustrój”, a sami bohaterowie czy wydarzenia przedstawione na danym pomniku są już nieaktualne. Pomniki z poprzedniej epoki sytuują się więc w strukturach długiego trwania, ale nie wyrażają już współczesnych znaczeń. Są wyrazem niechcianej już obecnie przeszłości i jako takie w tej przeszłości tkwią, są jej przynależne. Stąd też brak o nie dbałości, skazanie takich miejsc na materialne i symboliczne dogorywanie. Jeśli są ważne, to w wymiarze uniwersalnym: wywołując refleksję nad przemijaniem, ofiarą z życia w imię wyższych celów, ludzkich dramatów czy też zdolności współczesnych do poszanowania przeszłości jako takiej.

Pomniki te sytuują się także w sferze obcości. Nie spotkaliśmy się z refleksją, że dane upamiętnienie jest komuś bliskie, ponieważ czyjś krewny brał udział w wydarzeniu przez nie wyrażonym. Brak bezpośrednich więzi z dawnymi bohaterami, ich „zewnętrzność” wobec mieszkańców danego miejsca (milicjanci, żołnierze, upowcy) dodatkowo odsuwają te pomniki z horyzontu swojskości. Inaczej sprawa wygląda w miejscach, w których stoją pomniki ofiar UPA (Baligród) czy ofiar ukraińskich (Terka), a w których wciąż mieszkają potomkowie czy dalecy krewni zabitych:

(...) Moim zdaniem... nie powinno się tego chełpić, ani jakoś tak strasznie czcić, i, i nie wiadomo, jakie wokół tego wyprawiać, zamęt... Są to, są to... działy się różne rzeczy i tu na tych terenach i w całej Polsce, są te pomniki, niszczyć bym ich nie niszczyła, ale też nie... traktować je, jako coś, co po prostu było i, i... na pamiątkę... pamiątkę.

Pamiętka się raczej z czymś pozytywnym kojarzy... hmm... zostało po prostu w jakiś sposób, ale broń Boże wracać wprost, może nie rozpamiętywać, bo ot, drażliwe tematy historyczne, nawet ostatnio miałam tutaj człowieka, który chce się zająć rekonstrukcjami bitew i tak dalej... walki UPA i jedno pytanie, które mu zadałam – czy nie sądzi, że to jest zbyt ryzykowane posunięcie? Bo... są ludzie, którzy mają kilkadziesiąt lat i jeszcze pamiętają żywo, jak to było yyy... yyy... pogi... poginęli członkowie ich rodzin, jest to dla nich bolesne i między innymi te pomniki się wiążą dwojako. I dobrze się kojarzą, i źle się kojarzą, więc... nie sądzę, żeby najlepszym pomysłem było rozdrapywanie starych ran, szczególnie, że tu na tych terenach jakby... Te odczucia... po tym, co się tu zostało, są różne, to zależy tak naprawdę, kogo dotyczą. Bo są dwie strony. Jest strona ukraińska, strona polska, strona jeszcze, yyy, mieszkańców tutaj rdzennych, czyli Łemków i Bojków i... każdy to odbiera na swój sposób, zależy, w jaki sposób go to dotknęło. Jeden był po stronie mordowanych, drugi mordujących, potem się obraca historię i... nie sądzę, żeby należało rozdrapywać i dochodzić, bo dojść już nie dojdziemy, podejrzewam, takiej stuprocentowej prawdy. Ci, co mieszkają, żyli, czy żyją, wiedzą czy słyszeli z opowiadań bezpośrednich, wiadomo babci, dziadka, cioci, mamy, to mają, wiadomo, swoje zdanie na ten temat i... no nic, po prostu pomnik jak pomnik, jest wpisany w krajobraz Cisnej, dokumentuje to, co się tutaj stało kiedyś... należy o niego dbać, nie chełpić specjalnie i, i, i... i się rozczulać nad nim jakby... Myślę, że chyba w ten sposób powinno się do tego podejść [K.B., C., 2013, k. 40].

Zalecenie rozmówcy odnośnie do tego, jak sobie mogą radzić mieszkańcy Bieszczadów z niewygodnymi pomnikami, to zatem: „nie chełpić się” i „nie rozczulać”, ale zaakceptować ich istnienie i starać się je utrzymać.

Po transformacji ustrojowej w Bieszczadach pojawiły się nowe upamiętnienia. W Ustrzykach Dolnych w 1998 r. stanął pomnik Sybiraków. Przy wyjściu żółtym szlakiem na Połoninę Wetlińską umieszczono pomnik ku czci piewcy Bieszczadów, zmarłego w 1999 r. Jerzego Harasymowicza; pomnik ten jest jego symbolicznym grobem. Obok w 2011 r. odsłonięto pomnik ofiar wypadków w górach i ratowników niosących im pomoc. W Cisnej, na placu przed Sikierezą i karczmą „Łemkowyna”, od kilku lat stoi zakapiorska kapliczka z Chrystusem Frasobliwym i tabliczkami z nazwiskami kolejnych zmarłych zakapiorów. Do dziś pojawiły się bodaj jedynie cztery upamiętnienia ukraińskich mieszkańców Bieszczadów w formie obelisków lub tablic: tablica powieszona na krzyżu przy kościele w Wetlinie (2008), symboliczny grób 33 Ukraińców zamordowanych w Terce (1985), pomnik ofiar akcji „Wisła” w Komańczy (1997) oraz skromny obelisk upamiętniający 73 ukraińskie ofiary WP w Zawadce Morochońskiej (Motyka 2009: 48–95). Wydaje się, że miejscowi Ukraińcy jako ofiary konfliktu polsko-ukraińskiego w projekcie bieszczadzkiej pamięci kulturowej nie istnieją.

Nowe Bieszczady to dyskurs o najnowszej, powysiedleńczej historii regionu, tworzonej już przez współczesnych mieszkańców. Jednym z jego wątków, w narracjach rozmówców współlistniejącym zresztą z opowieściami o cerkwiach, miejscach, w których się znajdowały, stopniu zniszczenia, poczynaniach poprzedniej władzy, jest budowa bieszczadzkich kościołów. Często wskazywano na bezpośrednie „następstwo” kościoła na miejscu dawnej

cerkwi, ale też opowieści o ich budowie – nierzadko przy braku zgody władz, zastosowaniu fortelu, w nocy – opatrzone były dużą dozą emocji. Wielu rozmówców zwracało uwagę, że w Bieszczadach do dziś się o tym pamięta, ale pamięć odświeżył też Krzysztof Potaczała, który poświęcił nieco miejsca bieszczadzkiemu kościołom w swej trylogii *Bieszczady w PRL-u*.

A: Ten nasz kościółek, postawili z szopki, bo nie było zgody w ogóle na postawienie kościoła. Krzyż na smereckiej, w nocy wynosili chłopcy i w nocy go tam zmontowali, bo tam któregoś tam piorun trafił.

B: A w Zahoczewiu postawili kościół w ciągu nocy. W kukurydzy.

A: W Nowosiólkach.

B: A! W Nowosiólkach.

A: W ciągu nocy postawili cały kościół. Calusieńki, ściany, wszystko. Jeszcze jaki ładny ten kościółek jest. Jak będziecie jechali, to zobaczcie. W jedną noc go postawili. Rano zajeżdża milicja...

B: A u nas jak zrobili?

A: Tak samo. Bo milicja, wiesz, nie było pozwolenia na stawianie kościołów, a ksiądz kupił pole, zasadził kukurydzę – i konspiracja pełna. Ja mam to opisane w tej książce *Bieszczady w PRL-u*.

A: To ja to znam, bo to za moich czasów.

B: Jak to jest pięknie opisane: rano milicja zajeżdża, a tu kościół stoi. Chcą go rozbić, ludzie z kosami z widłami, nie pozwolili. Kary im podawali. A najlepiej jak...

A sami to stawiali, tak?

B: Sami.

A: W nocy postawili w stanie surowym. A było przygotowane, wiesz, wszystko przygotowali, po cichu, to w kukurydzy, nie było widać. I tak postawili.

B: I stoi do teraz.

A: Do teraz.

B: A u nas zrobili to samo, tu z tym kościołem [w Wetlinie].

A: A najlepsze – tam jest w tej książce opisane – jak zeznania, na milicji: „Tak, byłem tam, przyszedłem, usłyszałem jakieś huk, puki, nikogo nie poznałem, bo było ciemno i latarki. To prawda, że moja żona zrobiła im kanapki, ale dlaczego im zrobiła, to ja tego nie wiem. A poza tym ktoś mi powiedział: podawaj deski – no to podawałem”. Wszyscy w zaparte. Paru tam dali jakieś wysokie kary, to pojechali do biskupa, do Przemyśla, biskup dał kopertę całą dolarów: „Zapłaćcie chłopaki i spoko”, nie. I kościół do dzisiaj stoi. Nie pozwolili... ksiądz wzywali na komisariat, ksiądz nie chciał jechać, bo, wiesz, wtedy różnie bywało, nie? – całe Nowosiółki, Hoczew, Zahoczewie, pielgrzymka z nim szła. Po drodze już stała milicja: „Nie, nie, nie, jest odwołane, bo nie ma jakiegoś tam sędziego”. Bo już, wiesz, się bali, że ten. Do Lublina mu dali wezwanie, to ksiądz im odpisał: „A co wy myślicie, że w Lublinie nie ma wiernych?”. I wszystko umorzone, wiesz.

A to tylko w Bieszczadach tak się działo, na zasadzie budowania tych kościołów w jedną noc?

A: U nas też tak budowali. Ten mały kościółek.

B: Bo to dawniej była szopka, no.

Bo ja nie wiem, czy ja gdzieś słyszałam, żeby coś takiego miało miejsce?

A: No, to ja ci mówię.

B: Za komuny, wiesz, to robili w kościołach magazyny, takie, o. I ogólnie, jak dali na 100, jak były prośby o 100 pozwoleń, to wydawali dwa, jedno – góra, wiesz [I.O., W., 2015, m. 45, m. 45].

Kościół w Nowosiólkach, należący do parafii w Hoczwi, został wybudowany nielegalnie w jedną noc latem 1975 r. w wysokiej kukurydzy, która miała skryć budowniczych. Wnętrze zdobi do dziś malowidło upamiętniające powstanie kościoła, przedstawiające kukurydzę, co może zdumiewać turystę, który nie zna dziejów tej budowli. Budowa świątyni do dziś jest istotnym elementem lokalnej pamięci (podobnie jak postać ks. Jana Jakubowskiego, proboszcza parafii w Hoczwi, inicjatora budowy), a mieszkańcy okolicy, szczególnie najstarsze pokolenie, traktują to wydarzenie jako najważniejsze, wręcz jako cezurę rozdzielającą dzieje okolicy na „przed” i „po”, deklasujące inne „spektakularne” epizody, jak rozbiórka cerkwi w Zahoczewiu czy wcześniejsze wysiedlenia (Urbańczyk 2013: 32, 36)⁹⁹.

Z kolei pewnym wyrazistym, współczesnym przykładem wynajdowania historii lub implantowania przeszłości (por. Golka 2009) jest eksponowanie postaci bieszczadzkich zbójników, czyli Tołhajów. Mają już swoją monografię (Orłowski 2010), pomnik w Orelcu, a jeden z bieszczadzskich zespołów folkowych nosi nazwę Tołhaje¹⁰⁰.

ZJAWISKO ZAKAPIORSTWA

W trakcie badań stale zadawałam sobie pytania: jak mieszkańcy Bieszczadów prezentują samych siebie? Czy obraz ten zbiega się z tym, który powstaje na zewnątrz? Jaki materiał wykorzystują w kreacji swego wizerunku? Czy czerpią z potocznych wyobrażeń, czy identyfikują się z nimi? A może przeciwnie, starają się wyprostować stereotypy o tym regionie i jego mieszkańcach, proponując mniej oczywiste, za to bardziej refleksyjne podejście do własnego bycia-w-Bieszczadach?

Z pamięcią o początkach Nowych Bieszczadów wiąże się nieodmiennie zjawisko zakapiorstwa. Początki kształtowania się mitu zakapiora należy lokować w okresie PRL-u i propagandowym konstruowaniu obrazu Bieszczadów jako polskiego Dzikiego Zachodu, ziemi opustoszałej, którą należy

⁹⁹ W 2012 r., po zakończeniu prowadzonego przeze mnie obozu w Wetlinie, jedna ze studentek, Helena Urbańczyk, rozpoczęła swoje badania do pracy licencjackiej poświęconej tej kwestii. Jej rozmówcy, mieszkańcy wsi Nowosiółki, szeroko przywoływali to wydarzenie oraz narosłe wokół niego przez lata interpretacje i opowieści. Jedną z nich, o której można powiedzieć, że to opowieść „z dreszczykiem”, dotyczy postaci miejscowego milicjanta, który utrudniał rozpoczęcie prac i stale obserwował inicjatorów przedsięwzięcia. Miał nawet powiedzieć: „Prędzej padnę trupem, niż powstanie tu kościół”. Pewnego dnia padł ofiarą morderstwa miejscowych złodziei. Budowniczo wie potraktowali to jako znak i w dniu pogrzebu milicjanta dołączyli dzieło (Urbańczyk 2013: 16–17).

¹⁰⁰ Muzycy, mieszkający w Orelcu, prowadzą „Chatę Magija”.

wydrzeć dzikiej naturze, zasiedlić, nadać jej ludzkie oblicze i pracować na niej ku chwale socjalistycznej ojczyzny. Osadników określano mianem pionierów, prezentowano ich w filmach i literaturze jako odważnych kowbojów, którzy budują nowe życie na surowym korzeniu. Bieszczady jako kraina uratowana przed „ukraińskim faszyzmem”, odebrana „bandom UPA” jawiły się nieprzystępnie i groźnie, a poskromić je mogli tylko odważni i twardzi mężczyźni, doświadczeni przez życie, zahartowani¹⁰¹.

Sami współcześni zakapiorzy oraz ich piewcy posługują się porównaniem Bieszczadów z tamtych, surowych lat do miejsca, które było „ucieczką grzeszników”, miejscem gościnnym dla buntowników, ludzi niegodzących się na ograniczenia i uwikłania, także systemowe. Dziś w opowieściach o początkach życia w Bieszczadach zakapiorzy mówią, że było to jedno z nielicznych miejsc w Polsce, gdzie nic nie trzeba było robić, gdzie nie sięgał nakaz pracy. Miejsce to wymagało jednak innej pracy – nierzadko trudniejszej – duchowej, emocjonalnej, polegającej na ucłowieczeniu Bieszczadów i wpisaniu w nie własnej zbląkanej egzystencji. Nie wszystkim wolność służyła, wielu nie poradziło sobie z jej ciężarem i wpadło w alkoholizm. Wielu też wyjechało.

Mit bieszczadzkiego zakapiora powstał w PRL-u, ale umocnił się już po 1989 r. Wspierały go narracja pionierska (twardzi ludzie, którzy przyjechali w Bieszczady, by pracować i zapomnieć o wcześniejszym życiu), mit Dzikiego Zachodu w Bieszczadach i narracja kowbojska wraz z jej „hymnem” – „Balladą Bieszczadzką” Tadeusza Woźniakowskiego, postać Majstra Biedy, wymyślona przez Wojtkę Belonę, lidera Wolnej Grupy Bukowina na bazie życiorysu Władysława Nadopty, a dziś wspierają go sami zakapiorzy i aspirujący do tego grona oraz ich główny piewca Andrzej Potocki.

Twórczość Andrzeja Potockiego popularyzuje zarówno samo zjawisko, jak i konkretne postacie. Ten niezwykle płodny autor kreśli wizerunki ludzi twardych, doświadczonych przez los gdzieś indziej, skąd przybyli, niepokornych poszukiwaczy wolności. Słowo „wolność” jest zresztą w jego tekstach i wypowiedziach wkładanych w usta bohaterom – zakapiorom odmieniane przez wszystkie przypadki. Niemal każdy z nich objawił swój talent twórczy w Bieszczadach, to one uczyniły z niego artystę. Jest to zresztą typowa profesja zakapiorów – twórczość rzeźbiarska, poetycka, malarska. Symbioza z Bieszczadami, w którą gładko ludzie ci weszli, powstała w rezonansie z umiłowaniem wolności i uruchomiła pokłady dobra, mądrości życiowej i poczucia spełnienia. Zakapior w swej samotności obcował z „życiową prawdą”, zgłębiał sens egzystencji. Porzuciwszy wcześniejsze życie, cierpiąc nieraz w bieszczadzkiej samotni niedostatek materialny, sięgał po to, czego wcześniejsze życie nie było w stanie przed nim odsłonić.

Niegdyś zakapiorzy nie zagrzewali dłużej konkretnego miejsca w Bieszczadach, ale wędrowali po górach, za dom zaś służył im leśny szałas. Z czasem

¹⁰¹ W okresie werbowania osadników kowboj ten był twardym człowiekiem, natomiast w latach kolejnych w lokalnej i ogólnopolskiej prasie pojawiały się reportaże krytyczne o nawiwnych lekkoduchach, którzy nie są w stanie sprostać chłopskim obowiązkom, ziemia trafia w ręce osób nieodpowiedzialnych, zaś władze nie prowadzą weryfikacji kandydatów na osadników. Dziękuję Jakubowi Demelowi za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię.

stali się bardziej „stacjonarni” i posiadli skromne domy i adresy. Ta osiadłość nie odebrała im jednak pełni władzy nad własnym życiem. Tak jak niegdyś, tak i teraz zakapior jest panem samego siebie, nic nie musi, nie dotyczą go żadne ograniczenia. Dawniej utrzymywał się ze zbierania runa leśnego, dziś tworzy: rzeźbi, maluje, pisze wiersze, gra na gitarze własne piosenki.

Zakapiorzy jako lokalni celebryci, którzy dawno już zrezygnowali z samotności i chętnie otaczają się ludźmi, zwłaszcza turystami, stanowią niezwykle barwny panteon, stworzony przez nich samych, ale także przez ich piewców. Ci ostatni opowiadają ich historie, przez samych zakapiorów opowiedziane po stokroć i wciąż powtarzane. Wyłania się z nich wizerunek człowieka, który jest niepokorny, odważny, prawdziwie wolny. Z patosem mówią o „życiu w Bieszczadzie”, które nie rozpieszczało nigdy, teraz także nie rozpieszcza, i które, aby było oparte na prawdzie i pięknie, wymagało bardzo wiele pracy nad sobą.

Zakapiorska autoprezentacja bazuje na mechanizmie kreacji mitu, wspartym działalnością literacką i filmową. Potocki wypromował kilku bieszczadzkich zakapiorów, takich jak Ryszard Szociński, Ryszard Denisiuk czy Andrzej Lach. Aby nadać ich biografii literacki szlif, niejednokrotnie je podkoloryzował, do czego zresztą autor przyznaje się otwarcie. Nośnym medium okazały się także kręcone przez Potockiego filmy o charakterze dokumentalnym z cyklu „Zakapiorskie Bieszczady”, w których prezentował życiorysy i światopogląd poszczególnych bohaterów. Filmy te emitowała w całej Polsce regionalna TVP.

Bieszczadzki współczesny folklor – wiersze, piosenki i opowieści zakapiorów – wykorzystuje motyw anioła i diabła, czyli czada i biesa. W każdym z zakapiorów zamieszkuje jeden i drugi, i prowadzą oni z sobą nieustanną walkę. Gdy szala zwycięstwa przechyliła się na korzyść diabła, z człowieka wychodzi jego podła natura, skłonność do alkoholu, odzywa się trudna przeszłość, przed którą starał się uciec. Gdy zwycięża anioł – wygrywa prawda, wolność i szlachetność. To *Bieszczad* przyniósł to swoiste katharsis. Człowiekiem zakapior dopiero stał się tu.

Bies jednak wciąż w nim drzemie. Nie sposób się go pozbyć, bo zakapior przestałby być zakapiorem. Same Bieszczady zaś bez tego, co jest tu nie poezją, lecz prozą życia, tego, co może odpychać, ale co jest tu codziennością – przestałyby być zakapiorskie. Zakapior jest bieszczadzki, bo jest i diabelski, i anielski, jak samo miejsce, które sobie uumożliwił na schronienie.

Do cech zakapiorów, które wyłaniają się z ich „hagiografii”, można zaliczyć dobroć, gotowość niesienia pomocy i lojalność wobec innych zakapiorów. Zakapiorzy mają swój kodeks honorowy, który wypracowywali przez lata – podobnie jak życie w *Bieszczadzie* – na surowym korzeniu. Ich życie uosabia zresztą sam *Bieszczad* – wolny, niepokorny, tajemniczy, dostępny tylko wybranym. Zakapiorzy wrosli w niego, są z nim w symbiozie, żyją jego rytmem. Kiedy zaś umrą, gościnnie *Bieszczad* ścieli przed nimi swe niebieskie połoniny, gdzie dobry Bóg wraz z aniołami raczy kuflem niebiańskiego piwa.

Zakapior to człowiek wierny własnym zasadom. Ich wypracowanie zajęło lata, okupione było wysiłkiem i walką z rezygnacją. Dlatego są to postaci wyraziste, z krwi i kości, spowite legendą życiowej mądrości i posiadanej

w odległych zakamarkach duszy tajemnicy. To ludzie wiodący alternatywny, typowo „bieszczadzki styl życia”, stanowiący uosobienie tego, czym jest bycie w tym miejscu.

Zewnętrzne atrybuty wyrażają związek z naturą – nierzadko to kowbojski kapelusz i skórzana kurtka czy płaszcz, zapach koni, broda, chustka na głowie. Zakapiorską autokreację wspierają legendy, które zainteresowani tworzyli i tworzą na własny temat, oraz mit zakapiorskich Bieszczadów, czy raczej zakapiorski *Bieszczad*, którego są mieszkańcami i wyrazicielami. Jedną z czołowych, żyjących postaci związanych z ekspresją zakapiorską – pustelnik Jano (właśc. Jan Darecki) – organizuje w różnych bieszczadzskich miejscowościach zamknięte imprezy pod nazwą „Złot Leśnych Ludzi”. Wydarzenie to komentowane jest przez miejscową i regionalną prasę oraz media ogólnopolskie. Zakapiorzy doczekali się np. portretów w „Wysokich Obcasach” Gazety Wyborczej, i to w tonie bynajmniej nie demitologizującym. Jest to jeszcze jeden artykuł ukazujący ich pozytywne cechy, niebanalny sposób na życie i wolność, którą odnaleźli. Umniejsza się ich wady, robiąc to zresztą w tonie kpiarskim. Autorce reportażu, Katarzynie Surmiak-Domańskiej, kłopot sprawia samo pojęcie „zakapior”, próbuje więc przyjrzeć się, jaki stosunek mają do niego jej bohaterowie:

Figurę bieszczadzkiego zakapiora można oczywiście interpretować tak: menel, alkoholik, cham, megaloman. Ale można też widzieć go inaczej: to twardziel, który nie lęka się groźnej bieszczadzkiej przyrody ani jeszcze groźniejszych tutejszych mózgotrzepów (...). Zakapior kobiety traktuje brutalnie, ale przynajmniej taka kobieta wie, że ma do czynienia z prawdziwym chłopem. Owszem, czasem śmierdzi, ale to dlatego, że gardzi wynalazkami sanitarno-drogeryjnymi. Ma wysokie mniemanie o sobie, ale za to jak opowiada! A że zdarza mu się dla żartu strzelić do sławojki, w której siedzi turysta? Ot, poczucie humoru. – Nigdzie słowo „zakapior” nie brzmi tak dumnie jak w Bieszczadach – przekonuje 71-letni Zdzisław Pękalski, artysta ludowy z Hoczwi. – To ktoś, kto szuka wolności. To wytwór kulturowy, ewenement. Magia tego terenu wyzwala taki, a nie inny sposób zachowania. Zakapior ma swój etos, honor, kodeks postępowania. Podzieli się tym, co ma – choć ma niewiele. Często przy tym to artyści, którzy tworzą bieszczadzką sztukę. A że nieraz do tego dochodzi alkohol w nadmiarze? Ja to rozgrzeszam. Niektórzy potrzebują takiej podniety twórczej. (...) Ze słowem „zakapior” zrobił się dziś spory bałagan. Stosuje się je potocznie do wszystkiego, co pachnie bieszczadzkim folklorem. Jest oberża Zakapior, szlak zakapiorski, kalendarz z zakapiorami i jest nawet zakapiorski król (Surmiak-Domańska 2012).

Dalej autorka dopatruje się ciągłości współczesnego zakapiorstwa z podobnymi zjawiskami w przeszłości Bieszczadów:

Zbój w Bieszczadach urzędował zawsze. Dawniej w tutejszych puszczech grasowali tołhaje i beskidnicy. O tym, czym były w czasie II wojny i tuż po niej *bandy UPA*, nie trzeba przypominać. A kiedy po akcji „Wisła” tereny kompletnie opustoszały, skrywali się tu przestępcy (Surmiak-Domańska 2012)¹⁰².

¹⁰² Podkreślenie moje.

Zakłada więc, że czytelnicy „Wysokich Obcasów” znają historię, której „nie trzeba przypominać”, podobnie jak to, czym owe „bandy UPA” były. Wracając jednak do kategorii „zakapior”, nie wszystkim bohaterom reportażu, kojarzonym w Bieszczadach z zakapiorstwem, pojęcie to odpowiada:

Etymologicznie to przecież „bandyta” i „oszust”. To słowo musi być pojmowane jako negatywne i nie ma co doszukiwać się tu pozytywnego znaczenia – podkreśla [Inka Wieczeńska, dziennikarka i fotografka – przyp. P.T.]. – Dzisiaj Bieszczady mają na tyle silny potencjał i w przyrodzie, i w ciekawych, wartościowych ludziach, że nie muszą się promować przez dawne zakapiorstwo. Ludzie tworzący dzisiejszą bieszczadzką subkulturę to nie zakapiorzy. To bieszczadnicy. (...) – Słowo „zakapior” należy dziś przedefiniować. To już nie człowiek butelki, ale wręcz przeciwnie – stawia tezę [pustelnik] Jano. – To człowiek sztuki i lasu. Realizuje się według własnych marzeń, nie wadząc nikomu. – A nie lepiej zostawić już to nieszczęsne słowo i wymyślić inne? – dociska Inka.

– Nie chcę rezygnować ze słowa „zakapior”, bo jest zbyt zakorzenione w Bieszczadach. I na to nie ma rady – odpiera na to pustelnik. (...) A jeśli chodzi o zakapiora, to to było jego [Zdzicha Radosa] ulubione określenie, jeszcze w Milanówku! – przypomina sobie nagle [Krystyna Rados, córka Radosa]. – Często mówił o kimś: „Uważaj, bo to taki zakapior”. I bynajmniej nie miało to oznaczać pijaka czy bandziora, ale kogoś zdziernego, skłonnego do awantury, ale i z fantazją. On nadużywał tego słowa. Nawet psa tak nazwał. Mnie się wydaje, że to właśnie tata rozpowszechnił w Bieszczadach pojęcie „zakapior”. Ktoś to podchwycił i tak już poszło (Surmiak-Domańska 2012).

Z kolei wspomniana „Oberża Zakapior” w Polańczyku na swojej stronie internetowej tłumaczy genezę pojęcia zakapior zupełnie inaczej, jego rodowód lokując w odległych czasach, nie zaś w twórczości słownej Zdzicha Radosa:

ZAKAPIOR – potocznie – zbój, oprych, łobuz, rzezimieszek itp., ale tu w Bieszczadach słowo to ma zupełnie odmienne znaczenie. Pierwsze wzmianki na tych terenach dot. słowa zakapior zaczęły pojawiać się w XV w., opisując tajemniczą postać w czarnym habicie z kapturem, bez rozpoznawalnej twarzy ukazującej się wędrującym kupcom, nie czyniąc zła, lecz wskazując im drogę, nakazując postój czy też ostrzegając przed niebezpieczeństwem, określane czasem jako dobry duch gór lub bieszczadzki anioł. Dziś bieszczadzki zakapior to mimo że czasami obciążony pewnymi wadami i słabościami, na ogół bardzo szanowany człowiek z silną osobowością, swobodny i zakochany w Bieszczadach, na co dzień obcujący z przyrodą, czerpiący z niej inspiracje do życia i twórczości artystycznej, tworzący swym sposobem życia pewien koloryt tych ziem. Na miano Zakapiora trzeba sobie zasłużyć i ciężko zapracować. Są to najczęściej ludzie, którzy przed laty przybyli w Bieszczady poszukując swobody osobistej i wolności myśli lub po prostu w poszukiwaniu pracy, często zrywając całkowicie z dotychczasowym sposobem życia – gonitwą za pieniądzem, odpowiedzialnością za innych itp. Były to często osoby dobrze wykształcone, dyrektorzy dużych firm, artyści – ludzie z przeszłością lub bez przyszłości. To tu zaczęli żyć po swojemu. Zarabiając na życie jak się da, mieszkając w tych trudnych czasach często w prowizorycznych domkach, szałasach lub barakach, rozwijali obudzone

tutaj większe lub mniejsze zdolności artystyczne. Miłość do Bieszczad wynagradzała im niedostatki i ciężką pracę. Trudy bieszczadzkiego życia wytrzymywali tylko najsilniejsi, dla których swoboda była mottem życia. Dziś najczęściej utrzymują się z działalności artystycznej i prac związanych z obsługą ruchu turystycznego¹⁰³.

Zakapiorska filozofia życia niewiele jednak ma wspólnego z codziennością pozostałych mieszkańców Bieszczadów. Stanowi tylko emanację wyobrażeń napędzających artystyczne mikroświaty pojedynczych twórców określających się mianem zakapiorów, wyobrażeń skrojonych na miarę ich samych oraz poszukujących takich atrakcji turystów.

Mieszkańcy Bieszczadów powszechnie krytykują działania w zakresie „promocji” bieszczadzkiego zakapiorstwa. W Baligrodzie jeden z rozmówców wyraził ubolewanie, że została w ten sposób wypaczona legenda o tajemniczej zakapturzonej postaci z lasu, która czyni dobro. Rozmówcy zazwyczaj reagowali emocjonalnie na próby „zahaczenia” o fenomen zakapiora, sugerując, że jest to kreacja na potrzeby turystyki i niewiele z Bieszczadami ma wspólnego, a dotyczy wąskiej grupy nieprzystosowanych ludzi, którzy uciekli niegdyś w ten region lub – przeciwnie – współczesnych sezonowych mieszkańców Bieszczadów, pracujących na co dzień w miejskich firmach i noszących garnitury, którzy tylko okresowo w swej bieszczadzkiej dacy przestają się golić i obnoszą się z własnym „zakapiorstwem”. Najczęściej jednak rozmówcy negatywnie reagowali na wątek zakapiorski, sugerując, że jest to synonim nieadekwatnej promocji Bieszczadów:

No, na pewno jest to jakaś tam turystyczna atrakcja, dla ludzi, którzy żyją z turystów, pewnie się z tego powodu cieszą i będą to jakoś dalej pogłębiać, ci, którzy z tych turystów nie żyją, mogą tylko z przymrużeniem oka na to patrzeć (...) ciężko mi się wypowiedzieć na ten temat. Raczej wolałbym pozostać neutralny, mi generalnie temat... Może nie, że mnie nie obchodzi, ale śmieszy mnie czasami, jeżeli ktoś przyjeżdża i, ooo, bo jakiegoś zakapiora chciałby zobaczyć czy coś w tym stylu, czy jakieś tam zakapiorskie pamiątki czy coś, dla mnie jest to... [B.T., C., 2014, m. 33].

A kim są zakapiorzy?

Aaa [śmiech], to są właśnie ci w kapeluszach.

To są ci...

Tak, tak, co to udają, że są na Dzikim Zachodzie.

A każdy może nim zostać?

Se kapelusz założą, nie wiem. Mnie to zawsze śmieszą ci zakapiorzy, bo kiedyś to zakapiorem był człowiek, który tu długo mieszkał, a w tych Bieszczadach, teraz to jest tych zakapiorów już tyle, wystarczy że założą kapelusz i już [śmiech], ale to poważnie byli jacyś rzeźbiarze tacy albo wypalacze węgla, no a teraz to troszeczkę się to określenie jakby...

Przewartościowało...

Tak, tak, że ten zakapior to... zakapiorów się namnożyło [A.M., W., 2013, k. 40].

¹⁰³ <http://zakapior.com/oberza-zakapior/o-nas/zakapior/>

Słyszeliśmy także, że osoby, które czują się prawdziwymi bieszczadnikami, ale nie zakapiorami, bardzo irytuje porównywanie ich do tych ostatnich. Wskazują oni na skrajną obcość samej nazwy i tego, co się pod nią kryje:

A: W alkoholizm później wpadł. I był takim „Szubidu” – tu był, tam był, tutaj spał, tutaj spał. Było ciepło, to w krzakach, byle gdzie.

To taki właśnie wasz „zakapior”?

A: Ja wiem, no mówiłem ci, zakapiory, to głównie pijaki byli.

B: Ta.

A: Spali byle gdzie, wiesz, nieraz poszli do pracy, nieraz nie poszli. Przyszedł sezon na jagody, to na jagody chodzili. A tak, to się pałęтали, sępiłi, wiesz. Opowiadali bzdury i tak to się wzięło właśnie, te zakapiory.

B: No, było wielu takich, co potrafili bzdury opowiadać.

A teraz mniej jest takich?

B: Nie ma praktycznie.

A: Wymarli.

No, ale żyje to słowo, nie? – że Bieszczady to kraina zakapiorów?

A: Ale to już też mało kto.

B: Mówiłem ci, jak dziewczynka mnie zaczepiła? Wracalem z gór, nie (...) a ona stała przy wjeździe (...), to jak spojrziała na mnie: „Pan jest zakapiozem bieszczadzkiem?” – ja takie gały i – „Nie, ja nie jestem zakapiozem”. Coś tam dyskutowałem z nią.

A to jakaś stąd dziewczynka czy przyjezdna?

B: Nie, nie wiem – ja jej nie znałem, nie widzę jej, nie wiem, może w odwiedzinę przyjechała tam do kogoś.

Ale używacie tego słowa tak między sobą?

A: Nie.

B: A skąd.

A: Raczej [prędzej] usłyszysz, jak się wyzywamy od „chujii” i od „dziadów” [I.O., W., 2015, m. 45, m. 45].

Zakapiorzy oceniani są zatem na ogół negatywnie przez samych bieszczadników. Na piśmie uczynił to m.in. Zbigniew Maj, redaktor naczelny „Bieszczadów Odnalezionych”:

Moim celem było dotarcie (...) do relacji osób wysiedlonych w ramach akcji „Wisła” oraz pionierów powojennego, bieszczadzkiego osadnictwa, ludzi posiadających, w przeciwieństwie do popularnych ostatnimi czasy „zakapiorów”, ogromną wiedzę o Bieszczadach. Niestety ci twardzi ludzie gór, których przeżycia mogłyby być tematem wielu interesujących książek, powoli odchodzą w przeszłość. Jedni odeszli już na zawsze, inni wyjechali w swoje rodzinne strony. Ci nieliczni, którzy jeszcze pozostali wyglądają całkiem zwyczajnie, nie wyróżnia ich długa broda, kapelusz i skórzana kurtka z frędzelkami, nie wzbudzają zatem zainteresowania turystów, a ich imiona nie pojawiają się w tekstach turystycznych piosenek (Maj 2013b: 9).

Także autorzy internetowych publikacji poświęconych nieistniejącym bojkowskim wsiom wyrażają obawę o wchłonięcie takich miejsc i takiego typu turystyki przez bieszczadzki dyskurs zakapiorski, który wypacza ideę miejsca:

Choceń jako jedna z niewielu bieszczadzkich wsi, w których zachował się dawny zarys zabudowań, ma szansę w przyszłości stać się miejscem pamięci wydarzeń sprzed 60 lat. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę, aby to, co pozostało, nie stało się kolejną nadmiernie wykorzystywaną bieszczadzką atrakcją. Miejmy nadzieję, że Choceń nigdy nie zostanie „rozjechany” przez quady, tłumy turystów, i aby nigdy nie dotarła tam pseudo zakapiorska bieszczadzka cepeliada (Organ 2015).

Z wypowiedzi tej wynika, że jej autor dostrzega istnienie nie tylko zakapiorstwa, ale i pseudozakapiorstwa, autentyku i marnej podróbki. Większość ma jednak dosyć powierzchowną wiedzę o zakapiorach i nie potrafi opisać tego fenomenu:

Kto może zostać zakapiorem?

Nie wiem, nie znam się na ich zasadach... [E.W., W., 2012, k. 89].

A spotkała się pani z określeniem zakapior?

Tak, tak, zakapior bieszczadzki. No to tak się mówi o takich, tych, tych, co mają te brody, prawda? [B.T., B., 2014, k. 52].

Wiele osób lokuje także zjawisko zakapiorstwa w przeszłości, wiążąc je z czasami pionierskimi i postaciami twardych mężczyzn, którzy karczowali Bieszczady:

I co to, co to jest ten zakapior? Kto to jest?

To jest taki zakapior, to jest taki człowiek, który, który jest twardy. Który daje sobie radę w Bieszczadach, nie każdy sobie, yyy, da rady, dlatego mówię właśnie, takich zakapiorów to taki twardy, twardy ludzie którzy, którzy robili przy wypalach... Stary bieszczadnik, przejechał gdzieś tam, jakieś tam, kurczę, w jakiejś chałupinie mieszkał, nie, nie dbał o żadne tam jakieś wygody, nie dbał o nic, cieszył się tylko tą przyrodą, tymi, tymi Bieszczadami, laził, rzeźbił... Tu było dużo artystów takich. Przeważnie taki właśnie o, zakapior, jeden drugi, to jakąś tam gdzieś, kurczę, siekierką potrafił jakieś tam rzeźbić cuda, i tutaj to tak w Baligrodzie nie ma takich. Ale już Cisna, tam, tam jest paru gości, Wetlina, tam, tam są, takich, takich paru gości... Był taki Francuz, już nie żyje, Francuz go nazywali... Stary, stary zakapior. Było takich, takich chłopaków było trochę w tych Bieszczadach, to tak mówię właśnie, którzy zaczynali pracę w lesie. Ciężko, bo przy zrywce albo przy, przy wyróbce, przy ścinaniu drzew... To byli ludzie twardzi. Znam takiego jednego gościa, proszę panią, że pierwszego konia żeby kupić, to sam, sam ściągał, własnymi siłami metry na sznurze, na łańcuchu, żeby zarobić pierwsze pieniądze, żeby kupić konia. Żeby później tym koniem mógł pracować. To dzisiaj, dzisiaj to jest [mamrotanie], co ty, nienormalny? [śmiech] Co ty, człowieku...! Skąd ty, skąd ty jesteś? Skąd? Co ty, urwałeś się z choinki? Nie, tak właśnie było w Bieszczadach. Takie były Bieszczady. Tego, bo teraz, teraz to jest tu inaczej, bo teraz przyjeżdżają z Krakowa, z Warszawy, Śląska, ludzie kupują działki, stawiają jakieś tam, kurczę, domy, jakieś tam tam pokoje robią dla, dla gości, pod turystów, jakieś domki... To już nie jest to. Przedtem, przedtem przyjeżdżał w Bieszczady, ciężko pracował, łatwo przepuszczał te pieniądze, które ciężko zarobił [rozbawienie], bo tak, bo tak było, i, ale... Ale było to

życie, było takie weselsze. Yyy, których by nie spotkał wtedy, z takich właśnie tych ludzi twardych, yyy, zaciętych, zakochanych w Bieszczadach, on się nie martwił, że, że on tam nie będzie miał pieniędzy. Szedł do lasu, pracował, a dzisiaj? (...) Ale mówię, już takich, takich już zakapiorów, bieszczadników już nie będzie, to już się wykruszają, paru jest takich, paru jest takich, ale mówię to tam Cisna, Wetlina, tamtędy.

Ale oni się dobrze wpisywali w Bieszczady?

Tak, proszę panią, tak. To było, to było po prostu... To, co było faktyczne. Tam, bez żadnych, kurde, cudów, upiększania, prosto, tak samo jak, jak, jak niektórzy rzeźbią, to jest... Potrafi z byle jakiego korzenia zrobić jakiegoś tam diabła bieszczadzkiego, kurczę pieczone (...) [B.T., B., 2014, m. 60].

W tym cytacie zwraca uwagę kilka kwestii. Przede wszystkim określenie zakapiora jako starego bieszczadnika i artysty, zaprawionego w trudach życia, zahartowanego w pracy, niepokornego i bezkompromisowego. Dziś, zdaniem rozmówcy, tamte, pionierskie, zakapiorskie Bieszczady należą już do przeszłości. Dziś zakapiorzy nie pracują, przynajmniej nie tak, jak zwykli pracować kiedyś, a do ich miana aspirują ludzie przyjezdni, rozkręcający biznes turystyczny¹⁰⁴. Z obrazu odmalowanego przez rozmówcę uderzają prostota, hardość, miłość do Bieszczadów, talent. Wydaje się, że warunki do powstania takich cech lokuje on w przeszłości.

Wskazanie na twórczość pojawia się równie często jak definiowanie zakapiora poprzez skłonność do alkoholu.

Spotkał się pan z określeniem „zakapior”?

Tak. No, oczywiście, [śmiech] trudno żebym się nie spotkał, nawet kilku znam osobiście

Tak? I kim są ci zakapiorzy? Czym się zajmują?

Eee, zajmują się, no, tak zwanym zakapiorstwem, jak to się mówi, tak, jak to tłumaczył mi mój znajomy zakapior, mówi, że zakapiorem to jest bieszczadnik, który najczęściej nie stroni od alkoholu, yyy, ale coś w życiu stworzył. Przeważnie jest to grupa artystów, to znaczy wielu tutaj chce pozować na zakapiorów, jedni się ograniczają tylko do picia i noszenia kapeluszy, yyy, natomiast tacy prawdziwi zakapiorzy to mówią, że zakapior musi być artystą jeszcze przy tym. (...) Więc generalnie tak. Zakapior to nie jest zwykły pijak, i bynajmniej nie może być rozbójnikiem, to jest człowiek o wrażliwym sercu i dobrym, jak oni tłumaczą, tylko że czasami nadużywają alkoholu, taka drobna przypadłość [rozbawienie].

W ten sposób... A myśli pan, że oni się dobrze wpisują tutaj w Bieszczady?

No myślę, że tak, w zasadzie to bardzo wiele pozycji tutaj literackich powstało o właśnie o zakapiorach, także niektórych to już zaczyna denerwować, że za bardzo promujemy zakapiorów, tak jakbyśmy nic innego tutaj nie mieli już [B.T., B., 2014, m. 35].

Rozmówca posługuje się zatem elementem zakapiorskiej autoprezentacji do zdefiniowania zjawiska. Zauważa też, że należy odróżnić pozoranta od

¹⁰⁴ Lapidarnie wyraził to jeden z mężczyzn w Wetlinie: „Tu pół Warszawy wykupiło pół Bieszczad” [A.M., W., 2013, m. 50].

prawdziwego zakapiora, a zatem tego, który prócz zewnętrznych atrybutów (alkohol, kapelusz) jest też twórcą. Dostrzega też pewne zużycie zakapiorskiej kliszy w promocji turystycznej.

Wskazywano także na inną cechę zakapiora, którą jest skłonność do „gadania”. Wielokrotnie w wypowiedziach rozmówców był to kolejny atrybut, obok sztuki, kapelusza, alkoholu. Przy czym owa skłonność rozumiana jest w kategoriach swoistej twórczości, podszytej przesadą, koloryzowaniem, konfabulacją:

(...) ubarwiają pięknie, jak to wilkom jedzenie kradli, to jest stała historia, więc się nie zdziwicie. Więc stwierdziliśmy, że biedne wilki w latach osiemdziesiątych głodem przymierały, bo co upolowały, to zabrali [E.P., St., 2014, k. 46].

Takie zakapiory bieszczadzkie... Wypał nie, tylko że co oni prowadzą...? Rzeźbią sobie albo nie muszą koniecznie, tak się pałętają, dużo mówią, o. Takiego zakapiora toby pani dorwała, to by pani naopowiadał [śmiejch] [B.T., B., 2014, k. 54].

Wiesz co... ostatnio troszkę jakby gmina się tym zajęła i znalazła im zajęcia. Ale kiedyś, no było naprawdę tego sporo. Ale turyści też jakby... no ci ludzie zawsze byli tacy otwarci dla turystów i w ogóle, no i ci turyści gdzieś tam z nimi trzymali, rozmawiali. No i oni zawsze opowiadali przeróżne historie. Właśnie turyści może dlatego stwierdzili, że, o, to jest zakapior, skoro zna takie różne dziwne historyjki. A najczęściej to było gdzieś coś wymyślone albo coś gdzieś naciągnięte. No [R.N., C., 2013, k. 24].

Nie jest to skłonność odległa od „profesjonalnej”, literackiej działalności Potockiego, swoistego „biografa” bieszczadzkich zakapiorów. Zwracano nam uwagę, że autor „ubarwił”, „uładził” życiorysy swoich bohaterów, że dalekie są one od pierwowzoru i „faktów”. Nie dziwi zatem, że w swej działalności narracyjnej zakapiorzy są równie twórczy. Wydaje się jednak, że nasi rozmówcy nie traktują postaci zakapiora jako typowego mieszkańca współczesnych Bieszczadów, ale raczej jako ich ubarwienie, twórczy „dodatek”, lokalną osobliwość. Mają świadomość, że wizerunek ten współcześnie kreują nie tylko sami zakapiorzy i ludzie aspirujący do tego grona, ale także media, osoby zajmujące się promocją regionu i turystyką.

Miłośnicy regionu, udzielający się na tematycznych forach internetowych, poruszają wątek m.in. eksploatacji figury zakapiora we współczesnej bieszczadzkiej autoprezentacji. Dyskusja, która toczyła się na ten temat w 2006 r., liczy ponad 54 strony i zatytułowana jest „Czy »zakapior« bieszczadzki to idol?”. Przytaczam tu dłuższy fragment, aby zilustrować, po pierwsze, „temperaturę” dyskusji, a po drugie, wskazać na argumenty, używane przez dyskutantów:

Od dawna przymierzałem się do zadania tego pytania (...) CZY BIESZCZADZKI ZAKAPIOR TO IDOL DO PROMOWANIA I NAŚLADOWANIA? Ostatnio odnoszę wrażenie, że z ludzi zwanymi „Zakapiorami” robi się symbol i bohaterów Bieszczadów. Tak naprawdę to byli (i nadal są) ludzie zagubieni i nieporadni życiowo, którzy nie potrafili się odnaleźć i w większości kończyli jako alkoholicy. Na początku pili

za swoje zarobione pieniądze, a po pewnym czasie liczyli (liczą) na to, co ktoś im postawi za opowiadanie „bajek”. To byli i są ludzie którym należy pomagać, a nie „żerować” na ich „chorobie”. Ps Znam kilku tzw. „zakapiorów”, którzy w odpowiednim momencie zreflektowali się i opamiętali się, bo jak by nie... to dzisiaj przenosiliby ich z cmentarza na cmentarz [Joorg].

Hmmm... temat trudny i pewnie bolesny. Czy „Bieszczadzki Zakapior” to idol do promowania – oczywiście że tak! Bieszczady nie mają takiego PR-u jak Zakopane, jak Sudety, czy nawet Szczyrk i Wisła, nie mają takiej bazy narciarskiej, nie mają takich skoczni, więc muszą się czymś promować. Jednym z elementów tej promocji jest kult zakapiora i tzw. klimat bieszczadzkich knajpek. Obecnie turysta potrzebuje wypoczynku krótkiego i bogatego w atrakcje. Nie jedzie się gdzieś po to, żeby coś zobaczyć, czegoś się dowiedzieć, tylko żeby zaliczyć. Dają głowę, że połowa (jak nie więcej) turystów odwiedzających Bieszczady nie ma pojęcia, dlaczego te góry są takie wydłużone, pewnie większość myśli, że to pierwotne lasy itp. Kult zakapiora pozwala przyciągnąć turystę w te góry, a „klimat” knajpek zapewnia takiemu turyście potem miłe wspomnienia, że był w „Bieszczadach” (...). Ja myślę, że pokolenie zakapiorów niestety już odchodzi pomalą, a obecnie pojawiają się imitacje zakapiorów, które na tej legendzie robią kasę. (...) Czy „Bieszczadzki Zakapior” to idol do naśladowania? IMO [idol?] nie, jeśli mowa o „nowych” zakapiorach. Tak, jeśli mówimy o zakapiorach, którzy tworzą ten klimat. Nie każdego stać na to, aby podjąć decyzję o zerwaniu więzi rodzinnych, nie każdego stać na to, aby odizolować się od ludzi itp. Ja takich ludzi podziwiam i akceptuję z całym Ich bagażem (niemałym) wad. Oczywiście możemy ich oceniać tak czy inaczej, ale nie zapominajmy jednak, że ludzie ci, wybierając życie w Bieszczadzie, nie jechali tam po to, aby być atrakcją turystyczną. To my, turyści, zrobiliśmy z nich towar i to mi się nie bardzo podoba. Rzekłem. PS Pozostaje mieć nadzieję, że w Bieszczady nie dotrze komercja znana z Zakopanego czy innych kurortów. Tu na szczęście schroniska są schroniskami, a nie hotelami, a ludzie nadal są ludźmi, a nie automatami, które działają tylko na/za gotówkę [Doczu].

Tak, ale to przede wszystkim turyści/przybysze z „zewnątrz” go robią, tańcząc, jak im się zagra. Zakapiorów trudno jest wrzucić do jednego worka, stąd kojarzenie wszystkich z menelem zalewającym się od rana do wieczora dynksem, jest zapewne dla paru osób nieco krzywdzące. Zakapiorów podzielić można na tych, którzy chcą nimi być, i na tych, którzy mają to gdzieś. Na tych, którzy pchają się na afisz, i na tych, których to nie obchodzi. (...) Zakapior to nie idol, choć zapewne wielu imponuje (tym bardziej im mniej – lub wcale – się go zna). Zakapior to produkt turystyczny i czy „wy” czasem nie macie pretensji o to, że ktoś miał pomysł, że mu się udało to wykorzystać? Gdyby nie było na to popytu, nie byłoby tyle szumu – umarłoby śmiercią naturalną. Tak samo sprzedaje się inne kity turystom i obruszenia nie ma. Chcą kupować, niech kupują – natomiast z całą pewnością nie ma obowiązku kupowania literatury w tym temacie, czytania newsów/relacji czy też bywania na zakapiorskich imprezach. Raczej nie jest to specjalnie szkodliwe, zbyt negatywnego wpływu na przyrodę BdPN też nie ma, więc w czym problem? Obok mamy nie mniej idiotyczną legendę Hessa o Biesach i Czadach – dziś na forum już mało kto potrafi posługiwać się określeniem: Bieszczady¹⁰⁵. Widać był popyt. Wszelakiej maści touroperatorzy

¹⁰⁵ Bieszczadzcy forumowicze coraz powszechniej stosują określenie „Biesy”.

(czy jak to się tam teraz zwie) wśród pomysłów/produktów świetnych sprzedają również mnóstwo bzdetów – widać jest popyt. Niech każdy robi swoje: jeden sprzedaje tandetne aniołki, inny super wycieczki, jeszcze inny zakapiory. W mających tak mało do zaoferowania w stosunku do innych regionów Bieszczadach, każdy pomysł jest dobry. Tylko dlaczego to ja to mówię? (zwłaszcza że zdanie mam w większości podobne – tylko nie róbmy z siebie babę moherowych, które nie kupują „Hustlera”, ale im to nie wystarcza – chcą, żeby nikt nie kupował) [Piotr].

(...)

Gwoli informacji – wg *Praktycznego Słownika Współczesnej Polszczyzny*: ZAKAPIOR – pochodzenie niejasne. (...) mężczyzna skłonny do bójek i awantur, zaczepiający innych: „Unikał tego zakapiora jak ognia, bo wiedział czym grozi kontakt z nim”. Bliskoznaczne: awanturnik, chuligan, zawadiaka, zabijaka, oprych. Czy inspiracją do „powołania” zakapiorów było odwołanie się do typów spod ciemnej gwiazdy, rodem z westernowego Dzikiego Zachodu? [WUKA].

Piotr, jakby to oblec w słowa. Masz rację, zakapior to produkt turystyczny. Jest popyt i jest podaż. Urozmaicenie oferty turystycznej. Co do tego nie ma różnicy zdań. Rysiek Szociński dla mnie osobiście to autor opowiadań, których akcja rozgrywa się w Bieszczadach. To też poeta. Jego styl życia dla mnie nie ma żadnego znaczenia. Chce się sprzedawać jako zakapior, to jego sprawa. W sumie jest małą w tym cyrku i w jakiej roli czuje się dobrze jako produkt turystyczny, to też jego sprawa. Moim obowiązkiem jest go zaakceptować, i o ile dalej będziemy ze sobą współpracować, to także promować. Też jestem małą w tym cyrku. Już ustaliliśmy, kobieta nie może być zakapiorem. Może być tylko k... Jest także moda na specyficzne klimaty. To się sprzedaje. Wielu meneli się dobrze z tego utrzymuje w sezonie. Ci ludzie nic z siebie nie dają. Są wg mnie pasożytami żerującymi na sławie zmarłych. Jacy by oni nie byli (Ci zmarli), to byli to ludzie z „klasą” nawet gdy sprzedawali papier toaletowy w Siekierzadzie czy leżeli posikani, pijani w zaspie śnieżnej. Ja was błagam, nie podnoście mi ciśnienia, mówiąc, że Bieszczady nie mają dużo do zaoferowania. Jest 4 rano. Siedzę już nad ofertą dla pewnej firmy, która przyjeżdża w grudniu. Wysłałam właściciela do waszych 3 serwisów. Pooglądał, stwierdził, że mu się Bieszczady podobają. Nic nie mówił o zakapiorach. Żaden z organizatorów nigdy nie prosił mnie o zakapiora do programu, ale prosili o spotkania z ludźmi. Proste, ludzi interesują inni ludzie. Reasumując, to my tworzymy mit zakapiorów, bo można na tym zarobić. Tylko zarabianie też może być moralne. Są pewne granice ludzkiej godności, których nie wolno przekraczać. A takim nadużyciem jest żerowanie na zmarłych i na ludzkich słabościach [Lucyna].

Doczu, także proszę zauważyć, że to Bieszczady są legendą. Wszystko pozostałe to tylko tło dla legendy. Nie wiem, czego oczekują osoby indywidualne po wizycie u nas. Wiem jednak czego oczekują moi goście. Piękna, gościnności, dobrej zabawy, odezwania się od szarej codzienności, radości życia. Samych pozytywnych rzeczy. Znają legendę dzikiej bieszczadzkiej przyrody i tu czasami są rozczarowani. PR Bieszczadów. Z tym jest problem. Nad tym pracujemy i idzie to jak po grudzie. Osobiście zwalczam czarny PR z całych sił i efektów nie widać. A co do zakapiorów i ich legendy. Po prostu tego nie cierpię. I jako „pijarowiec” muszę stwierdzić, że burzy mi ona obraz pozytywnych Bieszczadów [Lucyna].

(...)

Ja akurat nie jestem specjalistą w temacie „zakapior”, ale odnoszę wrażenie, iż kiedyś był to synonim pioniera, tego co w trudzie i znoju „załudniał” Bieszczady. Teraz to pojęcie jest znacznie szerzej pojmowane, to nie jest tylko ten, co potrafił znosić pionierskie warunki ówczesnych Bieszczadów, dołożono do tego także tych wszystkich, którym, powiedzmy, raczej średnio udało się w życiu. I tak szeroko pojmowane pojęcie „zakapiora” niekoniecznie „kręci” szeroką publikę, dowodem może być np. piękna kłapa „Miasta marzeń”¹⁰⁶. Oczywiście każdy region ma ludzi wartych, by ich pokazywać, tacy są i w Bieszczadach. Ale odnoszę wrażenie, że zbyt często za dużo mówi się akurat nie o tych, o których warto mówić [Naive].

(...)

„Miasto Marzeń” rzeczywiście chciało wypromować zakapiorów. Zostało to odebrane bardzo negatywnie w Bieszczadach i w całej Polsce. Program upadł. Pionierzy to niestety już powoli odchodzą na niebieskie połoniny. Pozostał jeszcze pan Wiktorini, człowiek wyjątkowy, archetyp Bieszczadnika. Kiedyś rozmawialiśmy na ten temat. Jeden z tzw. zakapiorów stwierdził, że to zależy od tego, czy człowiek ma robaczywą duszę. Jeżeli tak, to zostaje zakapiozem, jeżeli nie, to zostaje bieszczadnikiem [naja naja].

(...)

ja spotkałam w Bieszczadach bardzo dużo niesamowitych ludzi, o niezwykłych życiowych historiach, którzy mieszkali w swoim życiu w wielu zakątkach Polski lub nawet świata, którzy nadal szukali i nie mogli znaleźć swojego miejsca w życiu, których celem była droga, nie znosili stacjonarności, monotonii i tego wszystkiego, co narzuca „społeczeństwo”. Dla mnie zawsze będą wzorem i ludźmi, którzy mnie fascynują :D nie ważne, czy piją, czy nie... takich ludzi można nie tylko w Bieszczadach spotkać, ale tam spotkałam ich sporo... i kiedyś słyszałam fajne powiedzenie, że „bieszczadnik może być menelkiem, ale nie każdy menelek może być bieszczadnikiem”, bo według mnie to, że ktoś siedzi i pije wino pod sklepem w Czarnej, nie znaczy, że to jest bieszczadnik! Według mnie taki człowiek musi mieć jakąś historię, urok i pewną charyzmę :) a czy się go nazwie zakapiozem, czy inaczej, to czy jest to istotne??? Wkurza mnie tylko, że teraz to by i na tym kasę wszyscy robili... [buba] (...)¹⁰⁷.

Jedna z uczestniczek – Lucyna – reprezentuje głos mieszkańców Bieszczadów, przewodników, osób zaangażowanych w tworzenie oferty turystycznej. Jej niezgoda na akceptację zakapiorstwa spotyka się tu z krytyką. Adwersarze zwracają uwagę na turystów, czy szerzej – biorców oferty turystycznej i kulturalnej w Bieszczadach – których oczekiwania i potrzeby, czy też poddanie się swoistemu niewolnictwu mitów bieszczadzkich, wywołują odpowiedź w postaci konkretnej oferty, gotowych do spotkań i opowieści postaci, podsycanie wyobrażeń i szukanie dla nich ilustracji w Bieszczadach. Kilka osób zwraca też uwagę na pewien autentyzm zakapiorstwa, schowany pod zewnętrznym blichtrzem, alkoholem, pozą i prawami ekonomii. Jest nim surowa prawda życia, charyzma, autentycznie trudna biografia i jeszcze

¹⁰⁶ Realizowane w 2005 r. przez TVP reality show, polegające na rywalizacji dwu miast dotkniętych problemami transformacji ustrojowej (Lesko i Czaplnek w woj. pomorskim).

¹⁰⁷ <http://forum.bieszczady.info.pl/showthread.php/3150-Czy-quot-zakapior-quot-Bieszczadzki-to-idol>. Z uwagi na dużą liczbę literówek, błędów interpunkcyjnych i ortograficznych poprawiłam pisownię.

trudniejsze wybory życiowe dokonane w przeszłości. Zwraca uwagę także określenie „bieszczadnik” jako synonim prawdziwego zakapiora, a więc inaczej niż w przyjętym w tej książce rozumieniu, gdzie bieszczadnikiem jest po prostu mieszkaniec Bieszczadów.

Zakapiorzy, z którymi udało się nam porozmawiać, to osoby, które same siebie w ten sposób określają, opisuje ich Potocki i wskazują na nich inni rozmówcy. Ich autostereotyp jest pozytywny. Mają też świadomość kontrowersji związanych z pojęciem „zakapior”, starają się pokazać własną „specyfikę” i obalić krzywdzące sądy:

Już pani tłumaczę, co znaczy słowo „zakapior” w naszym pojęciu. Jest to styl życia. Z niczym innym nie kojarzyć. Jest to styl życia... Jeśli można, jeśli czegoś nie można, wie pani, jeśli czegoś nie można zdefiniować w jakikolwiek sposób, no to... Jak to można zdefiniować... Jest to tak, jak mówię, styl życia, nie do końca taki jak byśmy chcieli, ale jest to styl życia. Także... Nie kojarzyć z łomem, stojącego za węglem, który wali w łeb i zabiera portfel. Nie kojarzyć ze złą postacią, tylko kojarzyć z czymś dobrym, z czymś sympatycznym. Ktoś, kto jest życzliwy w stosunku do ludzi, do świata przyrody, do całej tej fauny i flory bieszczadzkiej, no... Do której nie można być nieżyczliwym. W ogóle do ludzi, który no... Traktuje świat w jakiś sposób sympatyczny, itd. To jest taki, tak jak mówię, wizerunek zakapiora. Choć niektórzy tam tłumaczą... Wie pani, ilu ludzi byśmy nie zapytali, to każdy ma jakieś odmienne zdanie. Wiele osób to kojarzy z tym, że... Bardzo źle im się kojarzy, prawda? A my to po prostu, nas jest jeszcze paru takich tych prawdziwych zakapiorów, z którymi tam można by było coś zdziałać i zrobić, no... Wie pani, no tak jak mówię, jest to styl, styl życia... [M.M., C., 2015, m. 65].

Bo, no wiem, że jak gdziekolwiek byśmy w Polskę nie pojechali, no to zakapior ma takie pejoratywne, wydzwięk jest tego słowa. Menel, żul, nie? Wszędzie w Polsce tak, ale nie w Bieszczadach. Tutaj zakapiorzy to są bardzo pozytywne jednostki. Ale teraz, no dlaczego to... No ja też, przyjeżdżając tutaj, myślałem, no aha, to w całej Polsce zakapiorzy to jest menel, żul, a w Bieszczadach zakapior to jest outsider. Ale czemu se tak wymyślili, bo się tak nazwali, bo tego? I przynajmniej do lat 90., prawie do 2000 roku ja myślałem, że no dobra, oni się tak nazwali, bo się tak nazwali (...) ktoś nie miał wiedzy książkowej tak jak ja, tam coś pooglądał, tego, to ci ludzie tam od flaszki, ci zakapiorzy, to. A, zakapiorzy to beskidnicy. Absolutnie. Właśnie ta powojenna nazwa tej bohemy. Powojenna nazwa tych wszystkich artystów, których tutaj część pracy, w rzeźbach, w obrazach, w ikonach przede wszystkim, u mnie wiszą... To absolutnie [M.M., W-a., 2015, m. 44].

Jednak dołączenie do tego grona nie jest łatwe, nie wystarczy w Bieszczadach bywać albo zakapiozem się obwołać. Konieczne jest zrozumienie gór i miejsca, w którym się znalazło, ale też twórcze wpisanie się w to miejsce:

Co trzeba zrobić, żeby zostać nazwanym zakapiozem?

No nic... No trzeba pomieszkać w Bieszczadach, zacząć działać. Tu coś robić pozytywnie, prawda? Czy jakoś zaistnieć w pozytywny sposób i po jakimś czasie tam przygar-

nią, prawda? No jest paru takich ludzi, którzy tam aspirują... Niektórzy, niektórzy, jak ich słucham czasem: „Ja tam wiesz, już piąty raz w Bieszczadach”... Na przełomie pięciu lat, tam przyjeżdża w Bieszczady, prawda? No to już piąty raz, nie? No to ile już jesteś? – „No dwa, trzy dni... No to ja już tutaj wszystko znam dookoła”. No, a to nie jest tak. Te góry są okrutne. Co roku zabierają kogoś [M.M., C., 2015, m. 65].

Także inny rozmówca zwraca uwagę na swoistą konieczność „przepracowania” Bieszczadów, wrośnięcia w nie, by móc zrozumieć stan właściwy duszy zakapiora, choć samo pojęcie jest dla niego niewygodne albo jest już zmęczony opowiadaniem o własnym stosunku do tego zjawiska:

(...) pan jest zakapiorem, prawda?

Ależ żadnym zakapiorem nie jestem! To są niby takie pojęcia, zrusyfikowane bardzo często. Zakapior. Najlepszym zakapiorem był, jest, Zdzich Rados. A cóż tu mówić o zakapiorach, jeżeli pojęcie tego słowa jest zupełnie zróżnicowane.

Rozmyte, tak?

Rozmyte. Kiedyś mówiło się zakapior w Bieszczadzie. To jest jakieś... Buntownik. Jakieś... Pijak przede wszystkim. Jakiś awanturnik. Wielka bzdura. I żaden z moich przyjaciół, świętej pamięci, nie przyznałby się do... Do tego pojęcia, jakby zakapior... Bo byli zbyt wielcy, by być zakapiorem jakimś tam. W pojęciu nazywania tych słów... Bo nie wiem, jak to wygląda – zakapior...

Czyli to jest raczej pojęcie z zewnątrz? Ktoś tak opisuje...

Należałoby zacząć od początku. Co to jest zakapior? Zakapior to jest celtycki zakonnik. Zakapturzony, który nagle pojawia się we mgle, jak idzie wycieczka na przykład do... Do Łopienki i on ich prowadzi na dobrą ścieżkę... I znika. Bo jest zakapturzony, nie widać jego twarzy. I to jest najpełniejsza taka forma zakapiora. Zakonnika, który nie ma twarzy, bo jest zakapturzony. Później inne pojęcia, które sobie przywłaszczyli jacyś... Nie wiem, bardzo śmieszni ludzie. No tak to wygląda. Dla mnie zakapior to był właśnie ten zakonnik zakapturzony, który pomagał wycieczce, pielgrzymce dojść do odpowiedniego miejsca. Czy to do Łopienki na przykład, czy gdzieś indziej.

No a na przykład byliśmy teraz w sklepie... Przy sklepie w Bóbrce wczoraj spotkałem takiego pana, w kapeluszu również, i go zapytałem właśnie o możliwość porozmawiania z nim. No teraz, czy w tym tygodniu i się pyta, o czym mielibyśmy rozmawiać. I z kim. No ja mówię, no z bieszczadnikami tutaj... I od razu mi przerwał, że to nie z nim, bo on to nie jest bieszczadnik, on jest zakapior.

Boże kochany. Jak się tak sam stworzył... Nie wiem, skąd on wziął taką moc, żeby się określić zakapiorem, bo przecież powinien wiedzieć, kim jest zakapior. Ale dużo chce się znaleźć w ten sposób w tym naszym krajobrazie. Chce być tymi ważniejszymi. To o niczym nie świadczy. Jeżeli ktoś chce być ważniejszy, to znaczy, że jest niczym.

A proszę mi powiedzieć, na kogo się mówi, o kim można powiedzieć, że jest bieszczadnikiem? Słucham?

O kim można powiedzieć, że jest bieszczadnikiem?

O! To jest piękne pytanie [ożywił się]. To jest dobra sprawa. Bieszczadnik to nie jest człowiek, który jest urodzony w Bieszczadzie... Bo w Bieszczadzie ciągle rodzą się dzieci, rodzą się ludzie. Bieszczadnik to jest człowiek, który... Który pokochał Bieszczad... I to jest żaden zakapior. To jest tylko bieszczadnik. I ja uważam wyższość tego

pojęcia, bieszczadnik, bo można się urodzić w Bieszczadzie i nie być bieszczadnikiem. Ale bieszczadnik to jest ten człowiek, który pokochał Bieszczad, i który... Który w każdym momencie potrafi go podnosić i na wyżyny, i tworzyć go piękniejszym.

Czyli jest tutaj jakiś element twórczy?

Przed wszystkim twórczy... [M.M., C., 2015., m. 70].

Rozmówca ten wielokrotnie deklarował własną przynależność do grona zakapiorów, m.in. w filmach Potockiego. Zaskakuje zatem jego deklaracja z początku przytoczonego tu cytatu. Być może jest to jego niezgoda na omawiane tu „zewnętrzne”, „rozmyte” czy nieuprawnione rozumienie pojęcia „zakapior”. Zwraca uwagę także oburzenie rozmówcy samozwańczym obwołaniem się zakapiorem („Jak się tak sam stworzył...”). Między zakapiorstwem, do którego się aspiruje, a tym, które pozwalało bez żadnych zabiegów takie miano uzyskać, jest więc duża przepaść:

Te góry odpłacają się. Trzeba być pokornym. Trzeba umieć przed nimi karku zgiąć, prawda? I wtedy...

To zakapior musi być pokorny?

Hmm... Pokorny i twardy zarazem. To... No zakapior nie może być miękki, prawda? Musi mieć swoje zdanie. I to zdanie swoje powinien konkretnie wyrazić w miarę. Tak żeby był zrozumiały. Nie może to być ktoś... Jakiś tępak, prawda, który nie ma zielonego pojęcia. Który założy kapelusz i idzie do knajpy. Nałoi się i mówi: „O, ja to jestem, kurwa, zakapiorem, prawda?”, bo to tego, wiadomo, tam komuś przypierdoli... Nie ma. Tak się nie da po prostu. No tak jak mówię, jest to już... Zakapior to jest relikwium przeszłości już.

Aha, czyli uważa pan, że...

To już jest relikwium przeszłości. Teraz o nas się mówi... Bo mamy te złoty, zakapiorskie takie, prawda? Te złoty leśnych ludzi to się mówi, prawda? I się używa tego... Prawdziwych, takich prawdziwych zakapiorów to będzie już... No będzie nas w tej chwili, no ja wiem... Zaraz, bo jest tak: Woj Wojciechowski¹⁰⁸, Heniek Wiktorini¹⁰⁹, ja¹¹⁰, He... [słowo niezrozumiałe] Adam, Lutek Pińczuk¹¹¹, Leszek Mnich¹¹²... No tak jak mówię, dycha by się uzbierała, tych takich... Tych takich zajebiście prawdziwych, jeszcze którzy w tych Bieszczadach, no... Często było tak, że po kilka dni się nie jadło. No jak człowiek nie zdobył żarcia, to no nie wiem... Często było tak, że trzeba było być szybszym od wilków, bo jak one coś zagryzły, to trzeba było być na miejscu, żeby wyciąć co lepsze mięso... Tak było. No, nie było zmiłuj się, proszę pana [M.M., C., 2015, m. 65].

Zwraca tu uwagę wątek podkradania zdobyczy wilkom, o którym wspomniała cytowana wcześniej rozmówczyni jako o elemencie zakapiorskiej autokreacji.

¹⁰⁸ Były dyrektor Bieszczadzkiego Parku Narodowego.

¹⁰⁹ Osadnik, kowboj z lat pionierskich.

¹¹⁰ Osadnik rolny.

¹¹¹ Agent schroniska PTTK na Poloninie Wetlińskiej, członek bieszczadzkiej grupy GOPR.

¹¹² Były kaowiec z domu wczasowego „Plon” w Polańczyku, członek bieszczadzkiej grupy GOPR.

Jeden z zakapiorów zauważa jednak, że między zakapiorską wolnością, która niejako to zjawisko zdefiniowała, a bieżącym życiem jest jednak duży rozstrzał. Współcześni zakapiorzy bieszczadzcy nie są w stanie ignorować surowych praw ekonomii, jak to zwykli robić ich poprzednicy, którym system stwarzał takie możliwości:

Ty jesteś zakapiorem?

[westchnięcie] Idea zakapiorstwa w Bieszczadach jest... Myślę, że chodzi o takie... Swoiste pojęcie wolności. I jestem, jestem w Bieszczadach zakapiorem, tak jakbym mieszkał w Wieluniu i ktoś by powiedział, że jestem outsiderem. Bo jak mówi moja żona, żyję z pieniędzy wyzebranych do kapelusza. Nigdy w życiu jako nauczyciel, itd. nie wyobrażałem sobie żyć, pracować i tak, jak mówiła babcia, dziadek, mama, tata: „Słuchaj, pamiętaj – trzeba skończyć studia, trzeba rozpocząć pracę. Trzeba pracować, bo musi być emerytura. Musi być”... Tutaj, tutaj jest pewna nerwówka. Ja wiem, że nie mam żadnej emerytury. Ja wiem, że muszę w sezonie zagrać tyle koncertów, żeby zimą tutaj utrzymać... Bieszczady nie są górami wielosezonowymi, bo nie mamy tutaj rozwiniętych ani wyciągów narciarskich. Tutaj jest sezon praktycznie od maja do ostatniego października, złota polska jesień i święta. Tutaj przychodzi depresyjny listopad, październik. Tutaj przychodzi... Luty i tu jest nieciekawie. Tutaj jest fajnie, kiedy są ludzie. A kiedy ludzi nie ma to... Bieszczady pustoszeją dalej... Jestem zakapiorem [M.M., W-a, 2015, m. 44].

Przyszłość zakapiora, sprowadzona tu do życia poza sezonem i świadczeń emerytalnych, rysuje się w czarnych barwach. Podobnie widzi to inny zakapior:

A na przykład ja w sposobie życia moim chciałbym też wiele zmienić, no ale niestety realia są takie, jakie są, prawda? I że ja nie wyjdę do kogoś albo powiem: „co ty tu, twoja mać, szukasz, won mnie stąd”, prawda? Bo się żyje z tego turysty.

Tak...

I trzeba być, tak jak mówię. Trzeba być bardzo elastycznym. Trzeba być bardzo elastycznym. Nie uległym, ale elastycznym trzeba być. Trzeba zgiąć karku, trzeba znać słowo „dziękuję”, słowo „proszę”, „zapraszam”, itd., prawda? Trzeba te słowa... Warto, żeby je sobie przyswoić [M.M., C., 2015, m. 65].

Być może więc kiedy rozmówcy mówią o końcu dawnego zakapiorstwa, mają na myśli także okrutne realia współczesności, które odbierają im wolność i wybór, jakie – paradoksalnie – dawała „komuna”.

Naszych rozmówców, przyznających się do bycia zakapiorami, cechuje nadzwyczajna autorefleksyjność. Być może – stopniując – najwyższa spośród wszystkich pozostałych rozmówców. Zakapiorzy przywykli do opowiadania, wielu z tego żyje i czyni z tego swój główny atrybut. Ich obserwacje, którymi dzielili się z nami, giętki język, odczytanie, rzeczywiście muszą robić wrażenie na turystach, ponieważ i nam spotkanie z nimi sprawiało intelektualną przyjemność. Miejscami też nastroczało trudności z powodu „paraetnograficzności” ich wypowiedzi, uwagę zwracał też dystans do własnego świata i samych siebie, ironia, wręcz sarkazm.

Ale powracając do Henryka Wiktoriniego, mówię, po dziesięciu latach komercja, te spotkania leśnych ludzi. Przybywamy i nagle dziennikarka. Pojawia się tam taki magazyn VIP, nie? Kolorowy, coś takiego jak „Forbes”, „Wprost”. Pojawiły się takie różne. U nas też pojawił się taki VIP, ale Podkarpacie, nie?... Ja się tak śmieję, bo mówię wszędzie, w całej Polsce są VIP, określają się ludzie, którzy doszli tam do pieniędzy, a u nas, w Bieszczadzie, też jest partia, mówię, może nie VIP-ów, a Z-VIP-ów - „zjeść, wypić i wypierdolić” [śmiech badacza]. I słuchaj. Podchodzi dziennikarka z... Młoda osoba, bo widać, że to nie jest człowiek, który ukończył studia. Nie ma jakiejś tej mądrości życiowej i wiedzy w oczach, nie? Świeżonka. Gdzieś tam, no coś liznęła, coś podłapała. Może z kimś się przespała i ona już jest wielką panią redaktor. I ta pani redaktor, no... Ale typowo, *stricte* blondynka, barbie, wszystko. Solarka. Praktycznie młoda dziewczyna, a tu już skóra odpada, bo to codziennie 2 godziny solary, nie? Tombak jakiś, paznokcie i ona podchodzi do takiego człowieka, on był statystą tutaj w filmie właśnie „Wilcze Echa” i pozostał. Rozpoczął tam, pierwszy jakby konie zaczął hodować, itd., nie? I podchodzi do niego i ona wie, że to jest człowiek, który no żył w bardzo ciężkich tutaj warunkach, ekstremalnych, no żeby zostać w Bieszczadach. Żeby żyć, no, funkcjonować. Więc ja jako dziennikarz, no oczekuję od tego człowieka ciekawej opowieści, ciekawego materiału do zrobienia, nie? A ona podchodzi z tym mikrofonem i... I sam szacunek wiesz, do wieku... „Dzień dobry, pan Henryk Wiktorini, tutaj wszyscy mówią, że pan jest szefem wszystkich szefów, Zakapiorów. Czym się powinien charakteryzować prawdziwy zakapior?”. I widzimy, że Henryk chciał może coś powiedzieć o Bieszczadach, nie? A ona mu serwuje pytanie z cyklu: „Co pan lubi jeść na śniadanie? Jaki ma pan znak zodiaku”, itd., nie?... No czym się powinien charakteryzować prawdziwy zakapior? A nagle, stoimy tam wkolo i słyszymy to... I teraz Mateusz, żebyś miał obraz [wstaje, odtwarza sytuację]. Tu stoi osiemdziesięcioletni człowiek z przystrzyżoną, siwą brodą, wąsem. Elegancki koniarz, nie ma wieku. Bo to się człowiek trzyma jak ułan, prosto. Człowiek, który całe życie jeździł na koniu. Był sobie zobaczył Krzyśka Szymalę, zbója, to to jest facet, który jak struna, wyprostowany cały czas. To zdrowie, ten hart ducha, no nie? I tutaj mamy taką nastolatkę, która mieni się dziennikarką. I on stoi i mówi: „Proszę panią, żeby być prawdziwym zakapiorem...” Jakie pytanie, taka odpowiedź... „Trzeba, proszę panią, spełnić trzy warunki. Przede wszystkim 21 lat życia zajechanego w Bieszczadzie. Po drugie, trzeba się z chłopakami napić dynksu na wypale. A po trzecie trzeba wydupcyć kozę!” [śmiech badacza]. I stary, i wyobraź sobie, że kiedy ona tam „węgla na wypale”, coś tam tego, ona go praktycznie w ogóle nie słuchała, tylko czy ja dobrze będę wyglądała z... Czy ja tak powinnam mikrofon trzymać, czy tak, czy tak, czy tak - rozumiesz, nie? I nagle wszyscy widzimy, że on z niej zrobił polewkę, a ona na niego patrzy i ma takie... Takie 10 sekund zawieszenia, które jest bezcenne, ponieważ widać już w tych oczkach nieskażonym intelektem, w tej twarzy blond, mówię, z oczami marzącymi o rozumie, nie? I już widzi tego osiemdziesięcioletniego Wiktoriniego, który może gdzieś tam tę kózkę popycha! [wspólny śmiech]. Także to był żart Henryka Wiktoriniego, który tutaj wszyscy przewodnicy opowiadamy, no bo czy jestem zakapiorem... Pojedziesz do Cisnej i... Będzie stało trzech meneli, chłopaków, których no całe ich życie kręci się wokół brązowej i wokół 15 metrów koło sklepu, nie? No i oni powiedzą, że tam jakiś Tomasz Żyto Żmijewski czy Andrzej Borowski „Żmiju” to nie są zakapiorzy, tylko to są malarze, artyści, a oni są zakapiorzy,

nie? Ci, co na wypale pracują... Ja uważam, że po prostu w centralnej Polsce, w środkowej gdzieś tam, człowiek który żyje wyłącznie tam z grania, śpiewania, z kultury, ze sprzedawania obrazów, ze sprzedawania swoich tomików wierszy chociażby, to wszędzie byś powiedział outsider. A w Bieszczadach mówisz po prostu zakapior, nie?... [M.M., W-a., 2015, m. 44].

Z wypowiedzi tej wyłania się kłopot, podobnie jak w przytaczanych poprzednio, z nakreśleniem granic definicji zakapiorstwa. Okazuje się więc, po raz kolejny, że zjawisko to wymyka się precyzji opisu, dryfuje na różne obszary bieszczadzkiego życia, jest płynne i zmienne, opisuje też szeroki wachlarz znaczeń, którymi operują rozmówcy. Zupełnie inna jest wizja tego fenomenu wśród bieszczadzskich zakapiorów (co nie znaczy, że bardziej spójna) niż pozostałych naszych rozmówców. Ci ostatni nierzadko operują takimi kategoriami, które zakapiorzy punktują jako stereotypowe, powierzchowne, wręcz prostackie, a zatem odległe od sensu tego zjawiska i niezdolne do jego opisu. Wydaje się też, że mieszkańcy Bieszczadów, którzy nie są zakapiorami, niewiele w swych definicjach zjawiska różnią się od kogoś, kto w Bieszczadach tylko bywa lub też zna je z mediów i wyobrażeń. Bliskość geograficzna zatem nie oznacza wspólnoty rozumienia i nie daje gwarancji, że zakapiorstwo zostało „właściwie” rozpoznane.

Biografie niektórych bieszczadzskich zakapiorów zostały spisane przez Andrzeja Potockiego w jego książce *Majster Bieda, czyli zakapiorskie Bieszczady*, która ma dotychczas pięć wydań (ostatnie z 2014 r.). Jak pisze:

Bieszczady od zawsze były ucieczką grzeszników. (...) Na miejsce tych, co pękali, kolejne przełomy nieustannie wypluwały nowych frustratów, a wśród nich smakoszy bieszczadzkiej egzotyki. (...) Bieszczady były jedynym miejscem w kraju, w którym można było nic nie robić. Zlecieli się tu wówczas niebiescy ptaszki, co ani siał, ani orać nie mieli zamiaru. Ufni w opiekę Bożą, żyli z dnia na dzień, czasami aż do dnia nagłej i niespodziewanej śmierci. Ci najtwardsi, najbardziej niepokorni, ci z popaprzanymi życiorysami stworzyli legendę współczesnych zakapiorskich Bieszczadów. Stali się może nie tyle solą tej ziemi, co jej gorzałką i zagrychą, bo nie dla poprawienia smaku dobry Bóg ich tu przysłał, ale by wszystkimi kolorami tęczy zachwascili tę krainę nieustannej kontestacji (Potocki 2004a: 5–6).

Potencjał mitotwórczy tej książki ujawnia się już w pierwszym zdaniu. „Od zawsze” powinno tu oznaczać: „po wojnie i wysiedleniach”, tymczasem taki zabieg ma lokować walory miejsca w mitycznej przeszłości, w czasie początku, sugerując, że Bieszczady takie, jakie są dziś, były „od zawsze”. Potocki twierdzi też, że trafiali tu ludzie wyjęci spod prawa, ludzie z kryminalną przeszłością, poszukujący schronienia i anonimowości, którą hojne bieszczadzkie lasy mogły łatwo im zapewnić. Tymczasem przebywanie w strefie nadgranicznej oznaczało, że uciekinier, który przyjmował się do pracy w lesie, natychmiast był legitymowany i sprawdzany przez WOP.

Potocki opisuje życiowe przypadki ludzi, którzy odnaleźli się w Bieszczadach po pokonaniu wielu przeszkód, problemów i barier. Wielu z nich

to „niebiescy ptaszkwowie”, którzy nie mogli nigdzie zagrzać miejsca, inni to outsiderzy i samotnicy, którzy pragnęli uciec – od siebie, od żony, alimentów, przeszłości¹¹³. Zakapiorzy sportretowani przez Potockiego mają swoje ciemne strony, piją na umór lub już zapili się na śmierć, popełniają wiele błędów. Jednak w Bieszczadach sami z sobą się godzą. Bieszczady przywracają im człowieczeństwo, a nawet czynią ich szlachetnymi. Pokory i mądrości uczy ich samo miejsce. Odkrywają talenty artystyczne, zachwycają się nimi turyści, ale oni sami nie dbają o materialną stronę życia, zaspokajając jedynie najbardziej podstawowe potrzeby, żyjąc blisko natury, w zgodzie z jej rytmem. Wielu z nich kończy żywot zbyt wcześnie, w pełni sił twórczych i życiowych.

Jak żeśmy odprowadzali go na cmentarz, po niebie żałobny granat chmur od Wielkiego Działu jak śmiertelny całun ciągnął się za nami. A jak żeśmy nad jego trumną stali, jastrząb zatoczył koło nad cmentarzem, jakby wypatrywał Jędrkowej duszy, ulatującej w niebiosa. Daleko na krawędzi widnokrzęu rozległ się grzmot burzy niby tętent spłoszonego przez biesy tabunu koni, przeganianych z połoniny na połoninę. Jeszcze tyle piwa mogłeś wypić, tyle drewna w anioły przemienić, kałuż rozchlapać, koni ujeździć, kapeluszy zgubić... Jędrək... (Potocki 2004a: 27¹¹⁴).

Odchodzą na „niebieskie połoniny”, gdzie czekają na nich zmarli koledzy i kufel zimnego piwa. A w Bieszczadach co znaczniejsi mają tabliczkę ze swym nazwiskiem przy jednym z barowych stołków w barze Siekierzada w Cisnej: „Dziewięć stołków przy bufecie pamięci tych, którzy odeszli na Niebieskie Połoniny...”¹¹⁵. Inni znajdują się, także jeszcze za życia, w jednej z galerii zakapiorów w bieszczadzkich lokalach. W Polańczyku w barze pod znamioną nazwą – „Oberża Zakapior” – przy drzwiach znajduje się galeria z obrazami przedstawiającymi „Zakapiorów Bieszczadu”.

W Cisnej, przy parkingu przed „atamanią” Ryszarda Szocińskiego, „Siekierzada” i karczmą „Łemkowyna”, od 2008 r. stoi zakapiorska kapliczka z tabliczkami z nazwiskami kolejnych zmarłych zakapiorów. Jest to kapliczka słupowa, ogrodzona; w dębowej beczcze stoi drewniana rzeźba Frasośliwego, trzymającego w rękę kapelusz zakapiorski, zabezpieczonego kutą kratą z końską podkową. Beczkę wieńczy miniatura bani cerkiewnej, wykonana w technice witrażu, a nad nią góruje krzyż cerkiewny. Poniżej becзки znajduje się tabliczka z podpisem „Kapliczka Pamięci” oraz nazwiskami fundatorów, a pod nim kolejna podkowa. Poniżej oraz z każdej strony słupa widnieją tabliczki z nazwiskami zmarłych „ludzi Bieszczadu”. Obiekt ten nawiązuje

¹¹³ Andrzej Potocki jest też autorem cyklu „Zakapiorskie Bieszczady” dla TVP Rzeszów, w którym zakapiorzy sami opowiadają swoje historie. Np. Andrzej Lach w filmie Potockiego mówi bez ogródek o swoich przestępstwach oraz o posiadaniu dwóch dowodów osobistych, którymi – w zależności od potrzeby – legitymował się przed władzą. Niezależnie od tego, jak wyglądał ten wątek jego biografii w rzeczywistości, w każdej innej sytuacji bohater miałby zasłoniętą twarz i zmieniony głos.

¹¹⁴ Jędrkowi Wasielewskiemu Połoninie, słynnemu kowbojowi, zakapiorowi i rzeźbiarzowi Potocki poświęcił osobną książkę (Potocki 2014).

¹¹⁵ <http://www.siekierzada.pl/pod/9ciu.html>

zatem do narracji zakapiorskiej (kapelusz, beczka po piwie, Frasobliwy pochylony nad losem ludzi Bieszczadu), kowbojskiej (podkowy, kapelusz) oraz ukraińskiej/bojkowskiej (miniatura bani cerkiewnej, krzyż), jednak „użytej” na potrzeby upamiętnienia nowych gospodarzy i w zupełnie zmienionym kontekście, sprowadzonej do symbolu religijnego jako takiego, tyle że o charakterze regionalnym.

Pomysłodawca i jeden z fundatorów, Andrzej Potocki, we wstępie do książki zatytułowanej *Kapliczka pamięci*, pisze o niej tak:

Idea postawienia kapliczki pamięci dojrzywała we mnie przez kilka lat. Zaczęło się od ogrodu pamięci, w którym na trzech kolejnych „Złazach zakapiorskich” ustawiałem tabliczki z nazwiskami ludzi Bieszczadu, których Pan powołał już przed swoje oblicze. Obowiązkiem nas, dla których oni byli przyjaciółmi albo nawet tylko znajomymi, jest pamiętać, bo tylko w ten sposób możemy przedłużyć ich obecność w naszym świecie. Jak długo potrafimy ją zachować w ludzkiej świadomości, tak długo nazwiska będą kojarzone z konkretnymi postaciami (Potocki 2009: 5).

Kapliczka była wielokrotnie obiektem kradzieży i dewastacji. Zniszczono niektóre tabliczki, skradziono rzeźbę Chrystusa Frasobliwego. Na internetowych portalach bieszczadzkich informowano o tym zdarzeniu i apelowano o pomoc w wykryciu sprawców¹¹⁶. Także lokalna prasa i telewizja podjęły temat¹¹⁷.

Pamięć o nowych, zakapiorskich Bieszczadach pielęgnowana jest także poprzez organizację imprez poświęconych zmarłym zakapiorom oraz nawiązanie do powojennej narracji dotyczącej przeszłości Bieszczadów. Przykładem mogą tu być: „Epitafium dla Jędrka Połoniny”, „Zakapiorskie Zaduszki” czy „BiesCzad Blues”.

„Zakapiorzy Bieszczadu” spotykają się co rok na „Złotach Leśnych Ludzi”. Z imprezy zamkniętej stała się ona półotwarta i zaprasza się do udziału w niej obecnie np. na Facebooku. Lokalny miesięcznik, „Puls Bieszczadów”, tak relacjonuje zlot w 2012 r.:

W tym roku kolejna edycja integracyjnego spotkania środowiska, po raz pierwszy impreza miała charakter półotwarty. Rozpoczęła się już od godziny 9:00 Mszą Świętą w górzeńskie cerkwi celebrowaną przez kapelana „zakapiorów” – ks. Piotra Bartnika. Umajona, ubarwiona przepięknymi nutami i śpiewem Antoniny Krzysztoń, Piotra Rogali i występującego zespołu pod nazwą „Latający Dywan”. Po koncercie wszyscy zasiedli na wozach traperskich Ryśka Gałka i udali się na wyprawę „ślądem pobojkowskich wiosek” – Tyskowej, Radziejowej, Woli Górzeńskiej. Miejscem postoju i odpoczynku w trakcie tej wyprawy stał się Ośrodek Wypoczynkowy „NATURA PARK” w Stężnicy. Napojeni herbatą, posiliwszy się kielbasą z ogniska, wszyscy udali się ku Polańczykowi, gdzie o godzinie 17:00 w Ośrodku „SKALNY” (u Daniela Wojtasa) miało się rozpocząć oficjalne przywitanie gości, artystów, przedstawicieli

¹¹⁶ A. Potocki, *Okradziono kapliczkę pamięci w Cisnej*, http://www.bieszczady.pl/Okradziono_kapliczke_pamieci_w_Cisnej?newsID=5763

¹¹⁷ <http://esanok.pl/2011/okradziono-kapliczke-pamieci-w-cisnej.html>

mediów. Przy gorących uściskach, całusach i powitaniach, nikomu nie przeszkadzał „akademickiego kwadrans opóźnienia”, i po odśpiewaniu hymnu Bieszczadników – „Moje Bieszczady” (Gienka „Siczki” Olejarczyka KSU) przez zespół Melisa Blues Band na scenę wkroczyli organizatorzy zlotu – Lucyna Sobańska i pustelnik „Jano”. Wśród scenerii pięknych obrazów i ikon Roberta Myszkała rozpoczęło się wręczanie certyfikatów „Bieszczadzkiego Zakapiora” oraz uhonorowanie osób, które w różnych dziedzinach przyczyniły się do popularyzacji i promocji Bieszczadów¹¹⁸.

Wbrew nazwie „Złoty Leśnych Ludzi” są już zatem dobrze umocowaną wśród bieszczadzkich imprez strategią marketingową, opartą na celebracji bieszczadzkiego zakapiora, który bynajmniej nie siedzi już w swej pustelni czy ziemiance, ale w blasku fleszy odbiera nagrodę za bycie zakapiozem i za promocję regionu. Zorganizowanie jednego ze zlotów w Smolniku nad Oslawą może być interpretowane jako próba eksportu zakapiorstwa poza Bieszczady i zaszczepienia tego zjawiska w Beskidzie Niskim.

„ZAPOMNIANE BIESZCZADY” – „BIESZCZADY ODNALEZIONE”

Współczesna pamięć bieszczadników zasadza się zatem na pielęgnowaniu kilku mitów czy narracji: narracji pionierskiej, kowbojskiej; mitu wolnego człowieka i wolności w Bieszczadach odnalezionej; mitu bieszczadzkiego barda, poety, artystycznej enklawy; mitu krainy łagodności, zielonej bukowiny, miejsca z dala od cywilizacji, poza czasem, poza *mainstreamem*; mitu krainy wielokulturowej (w przeszłości, a nierzadko i dziś). Współczesne wyobrażenia o Bieszczadach są kształtowane także przez nowe media, literaturę bieszczadzką, ofertę turystyczną, również tę kreowaną przez lokalne biura podróży, oferujące pakiety i konkretne imprezy. Wystarczy sięgnąć po jedno z wielu wydań książek Andrzeja Potockiego, bodaj najplodniejszego bieszczadzkiego autora, by dowiedzieć się, że obok nazwy „Bieszczady” funkcjonuje też ulubiona przez miejscowych poetów i samego Potockiego nazwa „Bieszczad” w liczbie pojedynczej, że nikt jej nie wyjaśnia, ale oddaje ona w zamyśle użytkowników swoistą poetykę miejsca, które jest magiczne, jedyne itd. *Bieszczadu*, czyli prawdziwych Bieszczadów, można doświadczyć tylko poprzez odpowiednią wobec nich postawę: refleksyjną, twórczą, pełną zadumy. Tylko wobec takiego stosunku Bieszczady objawią swe prawdziwe oblicze i całą swoją niezwykłość.

Wspomniany autor od lat konsekwentnie zajmuje się przywracaniem pamięci o dawnych gospodarzach Bieszczadów. Wiele jego książek ma charakter pionierski; są oparte na badaniach źródłowych, literaturze przedmiotu oraz relacjach dawno już nieżyjących ludzi, zarówno bieszczadzkich Bojków, jak i Polaków. Pierwszą książką, w której szeroko odmalowuje przeszłość

¹¹⁸ http://www.pulsbieszczadow.com.pl/images/stories/gazeta_pdf/gazeta_05_2012.pdf

Bieszczadów, kształt codziennego życia w bojkowskich wsiach i żydowskich miasteczkach, są *Bieszczadzkie losy. Bojkowie i Żydzi* (Potocki 2000). We wstępie Potocki zawarł nieco pierwiastka autobiograficznego, który pozwala domniemywać, czym dla niego osobiście są dzieje dawnych gospodarzy Bieszczadów:

Ze szczytu bliżej do nieba, więc pytam Boga, jak to jest, że któregoś dnia trzeba zostawić rodzinny dom, wioskowy cmentarz, święte ikony i odejść. Przecież wołali w niebo swoją rozpacz. Potem jeszcze ostatni raz obejrzeni się za siebie. Cerkiewne kopuły lśniły w czerwcowym słońcu 1946 roku. Hospody pomiluj! Hospody... (Potocki 2000: 7).

Autor dokonuje tu także swoistej demitologizacji bieszczadzkich mitów, także tych, które sam w późniejszych książkach upowszechnia:

Urokliwa legenda o biesach ode złego i czadach od dobrego, które miały dać nazwę tej krainie, powstała na początku lat siedemdziesiątych [dwudziestego] wieku. Wymyślił ją od początku do końca Marian Hess, Bojko z pochodzenia, mieszkający wówczas w Dwerniku. Rzeźbione seryjnie diabełki nazywał biesami i czadami. Żądni egzotyki przyjezdni uwierzyli w Hessową opowiastkę. I tak biesy i czady weszły do kanonu bieszczadzkiej demonologii (Potocki 2000: 5).

Elementem lokalnego folkloru stał się także Lutek Pińczuk, reemigrant z Bośni. Też zaczynał od lasu. Potem wziął schronisko na Wetlińskiej. Michotek śpiewał o nim „mam konia z grzywą rozwianą i dom na połoninie”, „i pannę w sukni niebieskiej”¹¹⁹. Lutek był pierwszym bieszczadzkim kowbojem. Konia kupił z musu, bo trzeba było w jakiś sposób wywieźć wodę i żywność na Wetlińską. Jego panną była Ulka, którą niebawem poślubił. Konno zjeżdżał z połoniny i konno wjeżdżał do knajpy w Wetlinie. Jeden kufel piwa zamawiał dla siebie, drugi dla konia. I poszła po Polsce jego kowbojska sława, zaś Bieszczady wielu jawiły się jako polski dziki zachód. Ten mit Bieszczadów utrwalił pierwszy polski western „Ranczo Teksas”, z Boguszem Bilewskim w roli głównej (Potocki 2000: 12).

Kolejne publikacje Potockiego¹²⁰ stanowią uzupełnienie lub rozwinięcie pomieszczonych tu informacji. Niewątpliwie autor ten przyczynił się do uruchomienia procesu przepracowywania w Bieszczadach cudzej przeszłości, dostarczył też wiedzę, jak należy odczytywać jej ślady.

Potocki, prócz pisania hagiografii zakapiorów, tworzenia współczesnych bieszczadzkich „legend” i promowania bieszczadzkich artystów, przyczynił się również do powstania nowej bieszczadzkiej, jak sam określa, demonologii:

A było to tak. Pewnego dnia odwiedził mnie Jędrzek Wasielewski-Polonina. Siedzieliśmy w kuchni przy flasce jakiejś gorzałki, gdy nagle Jędrzek ni z tego, ni z owego zaczął recytować wiersz Leśmiana o dusiołkach mazowieckich. I wtedy właśnie wpadli-

¹¹⁹ Piosenkę tę śpiewał Tadeusz Woźniakowski.

¹²⁰ Np. Potocki 2004b, 2007, 2008, 2010b, 2013.

śmy na osobliwy koncept. W jakiś czas potem przy pierogach i piwie ja pisałem teksty, a Jędrrek opatrywał je rysunkami. W ten oto prozaiczny sposób powołaliśmy do życia nasze bieszczadzkie dusiołki od wszelkiego złego i dobrego. Oczywiście każdy z nas miał w tym swój osobisty interes. Jędrrek załatwił dla siebie – Połoninka od mocnej głowy do wszelakich trunków, ja – Jasienia od szczęścia do dziewczek. Obaj wyszliśmy na tym jak przysłowiowy Zabłocki na mydle, bo po każdym nadmiarze ma się kaca. Wtedy jednak, bawiąc się pomysłem, nie zdawaliśmy sobie sprawy, że dusiołki bieszczadzkie zrobią taką furorę. Bo stały się one czymś w rodzaju bieszczadzskich talizmanów, które na ten czas w kiosku u Ryśka Szocińskiego w Cisnej można zakupić, bo tylko te u Ryśka sprzedawane mają certyfikat jakości i tylko one mogą spełnić nawet te najbardziej wyszukane czy najbardziej skryte pragnienia. Lecz zanim je zakupicie, posłuchajcie instrukcji obsługi, którą w sposób jak najbardziej czytelny on sam, czyli bard Bieszczadu, objaśni i tym samym ustrzeże Was od skutków ubocznych nazbyt nieodpowiedzialnego obchodzenia się z „patronami bieszczadzkiej magii”. „Dusiołki co one są w Bieszczadach” ukazały się w nakładach: Lesko 1990, Rzeszów 1991 i Rzeszów 2008 – łącznie 3 tys. egzemplarzy. Trzecie wydanie rozszerzone do nabycia w niektórych punktach sprzedaży książek w Bieszczadach¹²¹.

Rzeczony dusiołki weszły przez lata do zestawu pamiątek bieszczadzkich i można je zakupić na stoiskach pamiątkarskich w Bieszczadach, co zauważył sam Potocki:

Któregoś dnia w 1989 roku wspólnie stworzyliśmy opowieść o bieszczadzkich dusiołkach, których tak naprawdę nigdy tu nie było, ale Jędrrek doszedł do wniosku, że być powinny. Dusiołki, jak się okazuje, znakomicie zaaklimatyzowały się w Bieszczadach (Potocki 2013: 6).

Podobnie Potocki tworzy inne legendy:

Historia Bieszczadów postrzegana bywa na ogół poprzez publikację *Łuny w Bieszczadach* i filmy *Ogniomistrz Kaleń* czy *Wilcze echa*. A przecież ten skrawek Polski ma tak bogatą historię jak żaden inny region. Przez wieki było to kulturowe pogranicze polsko-rusko-węgierskie, a także pogranicze religijne katolicko-prawosławne. Warto też pamiętać o dziesięcioprocentowej grupie ludności żydowskiej. Tygiel kulturowo-religijny sprzyjał powstawaniu szczególnie bogatej demonologii. Pogranicze państwowe tworzyło z kolei burzliwą historię. Ukształtowanie terenu dawało dogodne schronienie zbójcekim bandom i ludziom wyjętym spod prawa. To tu najbardziej ze wszystkich terenów Rzeczypospolitej rozplenilo się zbrojstwo. Najlepszym dowodem bogactwa kulturowego tego regionu jest fakt zebrania i opracowania ponad 160 legend i opowieści bieszczadzkich (Potocki 2001: 5).

Brak tu jakiegokolwiek chronologii. Jednak rama mitu wielokulturowych Bieszczadów jest gotowa. Świadczy o niej liczba legend i opowieści, w których

¹²¹ http://www.potockiandrzej.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=16&Itemid=3

zaklęta ma być przeszłość regionu. Tymczasem dalej autor ujawnia metodę pracy z legendami i sposób ich pozyskiwania, a tym samym odmalowuje on sposoby wynajdowania opowieści o przeszłości Bieszczadów:

Jest to owoc ponad dziesięciu lat pracy, zbierania okruchów tego, co ocalało w ludzkiej pamięci i nielicznych publikacjach. Po wysiedleniu i unicestwieniu w czasie drugiej wojny światowej i w okresie tużpowojennym ludności autochtonicznej, pozostała po niej pustka kulturowa. Autochtoni zabrali ze sobą nie tylko dobytek, ale także pamięć pokoleń, w której zapisana była lokalna tradycja. (...) Wiele z owych bajęd ocalałem być może od zapomnienia, bo i ludzie, z pamięci których je wydobywałem, byli prawie wiekowi i po raz pierwszy od dziesiątków lat opowiadali te legendy tylko mnie, bowiem nikt wcześniej się nimi nie interesował. Czasami był to tylko wspomniany już okruczek. Wokół niego moja wyobraźnia tworzyła fabułę. Ale czy mogło być inaczej, skoro dotarcie do źródła było niemożliwe, a ludzka pamięć zawiodła. Wielokrotnie trzeba było odbyć tę podróż w autorskiej wyobraźni. (...) O potrzebie ich zachowania przekonały mnie opinie wielu ludzi, którzy z dużą sympatią wyrażali się o moich telewizyjnych opowieściach, pisali do mnie listy i niejednokrotnie przesyłali mi legendy. Niechaj więc to, co udało mi się zebrać i opracować, stanie się własnością wspólną (Potocki 2001: 6).

W innym zbiorze legend (już bez opowieści, co podkreśla autor we wstępie, choć nie wyjaśnia, na czym polega różnica), znacznie szerszym i włączonym w kontekst ogólnokarpacki, Potocki umieścił wiele całych fragmentów z poprzednio przywołanej książki. We wstępie nie wyjaśnia jednak, jak pozyskał materiał do książki. Można domniemywać, że ta droga była podobna:

Wydobyte z zakamarków ludzkiej pamięci, wyblakłe ze starości, wydawałoby się, nikomu niepotrzebne, wracają na nowo do świata żywych, chociaż ich czas dawno przeminął. (...) Bywa, że coraz więcej wiemy o świecie, a coraz mniej o ojcowiznie zamkniętej kręgiem horyzontu, która sprawia wrażenie zbyt powszedniej, by mogła być poznawczo atrakcyjna. I dopiero, kiedy odpłynąwszy daleko, wracamy do źródeł, krajobraz dzieciństwa staje się najpiękniejszym z widoków. Wraz z nim wraca pamięć, przez którą przewijają się strzępy zasłyszanych onegdaj opowieści. O skarbach, co są ukryte gdzieś tu w pobliżu, o zbójcu, co na niedalekim gościńcu czynił rozbój, o karczmie, która już dawno szczyła, o przydrożnej kapliczce... I nagle okazuje się, że nie ma już nikogo, kto mógłby nam raz jeszcze opowiedzieć te legendy, opowiedzieć o naszej bajecznej ojcowiznie. (...) W tym tomie pomieściłem tylko legendy, pomijając opowieści. Na ogół za wątek każdej z nich posłużyło jakieś konkretne zdarzenie mające miejsce w głębokiej przeszłości i będące na tyle ważne dla lokalnej społeczności, że zapadło jej głęboko w pamięć i z czasem obrosło fabułą (Potocki 2013: 5).

Autor próbuje więc przekonać czytelnika o „obiektywnym istnieniu” ciągłości kulturowej regionu¹²², o której prawomocnie można mówić przecież tylko w przypadku Gorganów i Czarnohory, położonych na Ukrainie. Co więc

¹²² W nowszej książce Potocki podkreśla już, że wielokulturowość Bieszczadów należy do przeszłości (Potocki 2013).

cej, sugeruje, że mamy do czynienia z jakąś ciągłością społeczności lokalnej, w łonie której dochodzi do przekazu opowieści o wydarzeniach z „głębokiej przeszłości”, choć ciągłość ta jest na tyle problematyczna, że wymaga wysiłku poznawczego autora. Niezapośredniczona transmisja, konstytutywna dla takiej ciągłości w pełnym tego słowa znaczeniu, w istocie możliwa była tylko w rodzinach osób, które uniknęły wysiedlenia lub z niego powróciły. Mało prawdopodobne jest, by osadnicy pozyskiwali legendy z odległej przeszłości od nielicznych niewysiedlonych osób czy też od tych, którzy wrócili po 1956 r. Maria Biernacka, etnografka, która badała nową społeczność bieszczadzką w latach 60., stwierdziła wyraźny dystans obu grup, który dopiero po długim czasie został przełamany (Biernacka 1974: 172–184).

Nasi rozmówcy zwykle znają przynajmniej część twórczości Potockiego i mają świadomość, że jego legendy są zaprawione dużą dozą fantazji i w niewielkim stopniu zasilają je treści pozyskane od rdzennych mieszkańców Bieszczadów.

Od kilku lat można obserwować wzrost wewnątrzbieszczadzkich inicjatyw sięgania po dziedzictwo dawnych mieszkańców regionu i używania ich w strategiach autoprezentacyjnych, promocyjnych oraz identyfikacyjnych. Zabezpieczaniem i restaurowaniem cmentarzy i cerkwi zajmują się nieliczne stowarzyszenia i pojedyncze osoby prywatne, bieszczadzki oddział TONZ z Ustrzyk Dolnych oraz Stowarzyszenie Magurycz z Nowicy. Powstają pisma poświęcone Bieszczadom, adresowane do mieszkańców i miłośników – „Bieszczadnik” oraz „Bieszczady Odnalezione”. Ich redaktorzy tak widzą misję pism:

Głównym celem „Bieszczadnika” jest wzbudzanie wśród mieszkańców i gości Bieszczad dumy z zasobów przyrodniczych i kulturowych regionu, wzmacnianie identyfikacji z regionem, stymulowanie inicjatyw służących przyrodzie i kulturze regionu¹²³.

„Bieszczady Odnalezione” – czasopismo historyczno-krajoznawcze Stowarzyszenia Rozwoju Wetliny i Okolic utworzono dla popularyzowania wiedzy o regionie. Bieszczady to nie tylko piękne, widokowe połoniny, ale również rozległe puste przestrzenie, miejsca nieistniejących od dziesięcioleci wsi. Resztki podmurówek chat i cerkwi, ocembrowane kamieniem otwory dawnych studni, zachowane gdzieś kamienne piwnice i kwitnące wiosną, a jesienią uginające się pod ciężarem dziczejących owoców, przydomowe niegdyś sady, to jedyne obecnie ślady przeszłości, które ujrzyć mogą turyści (...). Naszym głównym celem jest publikowanie wyników aktualnych badań nad niezwykle ciekawą i złożoną historią tego pięknego, lecz ciągle jeszcze niedostatecznie poznanego zakątka naszego kraju (...) (Maj 2013a: 5).

Redaktor naczelny ostatniego pisma, Zbigniew Maj, w swoim wstępie do monografii Wetliny, której następne rozdziały umieszcza w kolejnych numerach pisma, zaznacza:

Podejmując się zadania opracowania niniejszej monografii, pragnę przybliżyć czytelnikom dzieje dawnej Wetliny oraz jej mieszkańców, których przodkowie już

¹²³ <http://bieszczadnik.info/o-bieszczadniku>

w XVI wieku karczowali bieszczadzką puszcę pod założenie pierwszej historycznej osady, a którzy zmuszeni zostali do opuszczenia ziemi swych ojców, ziemi, do której byli silnie przywiązani, pomimo niezwykle trudnych warunków, w jakich tutaj żyli. Mam nadzieję, że uda mi się również ocalić od zapomnienia tę najnowszą, powojenną historię Wetliny oraz ludzi, którzy tę historię tworzyli (Maj 2013b: 9).

Jak pisze dalej:

Wędrując z biegiem rzeki, wszędzie obserwujemy ślady przeszłości tego bieszczadzkiego zakątka w postaci starych, lecz ciągle jeszcze owocujących jabłoni, grusz i śliw, które znaczą miejsca, gdzie jeszcze kilkadziesiąt lat temu stały zagrody bojkowskie. W miejscach takich ujrzeć też można ocalałe resztki należących do tych gospodarstw, murowanych z kamienia piwnic i również kamieniem ocembrowanych, w większości wyschniętych już studni. Wprawne oko potrafi wypatrzeć odcinające się od otoczenia wyniosłości, porośnięte starodrzewem. To miejsca, gdzie niegdyś górowały nad otoczeniem kopuły cerkiewne i skąd rozchodziły się po okolicy dźwięki cerkiewnych dzwonów. W miejscach tych zachowały się czytelne jeszcze resztki podmurówek drewnianych świątyń i nikle pozostałości przycerkiewnych cmentarzy. Jednak większość tych śladów przeszłości dawno już pochłonął zielony żywioł i dzisiaj niełatwo je odnaleźć (Maj 2013b: 68).

Wydaje się, że jest to przykład dyskursu opartego na przepracowywaniu ukraińskiego dziedzictwa w Bieszczadach, zanurzonego w refleksji nad dziejami regionu, sięgającego głębiej, poza powierzchniowe znaki egzotyki „bojkowskiej”. Działania prowadzone przez Stowarzyszenie Rozwoju Wetliny i Okolic to także postawienie tablic informacyjnych na cmentarzach i cerkwiskach, wytyczenie ścieżki historycznej „Bieszczady Odnalezione”, prowadzącej przez trzy nieistniejące wsie: Zawój, Łuh i Jaworzec, oraz nawiązanie współpracy z organizacjami z Ukrainy, zrzeszającymi wysiedlonych mieszkańców Bieszczadów. Pomysłodawcy tych działań mówią o pamięci dużo i z poczuciem misji:

Wytyczenie po raz pierwszy w powojennej historii ścieżki historycznej w Bieszczadach Wysokich to próba ocalenia od zapomnienia ostatnich śladów dawnych mieszkańców tych ziem - Ukraińców, Polaków i Żydów - zamieszkujących wspólnie i zgodnie ten fragment pasma Karpat, próba przypomnienia, że jeszcze kilkadziesiąt lat temu Bieszczady tętniły życiem. Ta ścieżka historyczna to swego rodzaju hołd pamięci tych wszystkich, którzy w dramatycznych okolicznościach musieli opuścić swoje domy wiosną 1947 roku. (...) „Bieszczady Odnalezione” to próba wprowadzenia do dialogu polsko-ukraińskiego myślenia wspólnotowego. To maleńka w skali potrzeb propozycja wdrożenia edukacji wzajemnej, to próba zgodnego z prawdą opisu nieodległej przecież historii na podstawie świadectw jej świadków. To działanie całkowicie apolityczne (Dobrowolski 2013: 60–61).

W tym fragmencie zwraca uwagę kilka kwestii, świadczących o sposobie konstruowania projektu bieszczadzkiej pamięci kulturowej, który odbywa się

z inicjatywy miejscowych zapaleńców. Przede wszystkim Ukraińcy (nie Bojkowie!) wymienieni są tu wraz z Polakami i Żydami, ale już rok 1947 świadczy wyraźnie, że przedmiotem szczególnego zainteresowania Stowarzyszenia jest właśnie ukraińskie dziedzictwo w Bieszczadach, zwłaszcza w nieistniejących wsiach w pobliżu Wetliny. Projekt pamięci, tak jak widzą go członkowie tej organizacji, zasadza się na dialogu i „edukacji wzajemnej”, słuchaniu świadków wydarzeń oraz próbie dotarcia do wysiedlonych mieszkańców, także żyjących na Ukrainie (Dobrowolski 2013: 56–60). Po raz kolejny widać także, że osoby, które wybrały sobie Bieszczady do życia w dorosłym wieku, częściej sięgają po nie-swoją przeszłość i nie traktują jej jak obciążenia.

W ostatnich latach odbywają się także społeczne prace na rzecz ratowania bieszczadzkich cerkwi. Takie inicjatywy dotyczą np. cerkwi w Baligrodzie, Łopience i Górzance. Spotkania poświęcone informowaniu społeczności lokalnej o tych działaniach gromadzą nielicznych zainteresowanych, głównie przewodników i pracowników GOK-ów, ale także przedstawiciele lokalnych nadleśnictw. Podczas jednego z takich spotkań wypowiedź przedstawiciela Nadleśnictwa Cisna zawierała w sobie istotne refleksje na temat wizji wpasowania ratowanych zabytków w tkankę krajobrazu i rolę w turystyce:

Nie można temu dać zarosnąć patyną. Trzeba coś robić. (...) Ważne, żeby ta cerkiew żyła (...), żeby była czymś takim, co przyciąga ludzi, ale żeby nie była skomercjalizowana, może nie dla wybrańców, ale dla tych co wiedzą, po co tam przychodzą. (...) obejrzeć ślady dawnego życia, pomyśleć i nad historią, i nad przyrodą. (...) drzewa owocowe (...) [są] swoistymi pomnikami dni minionych¹²⁴.

Dziedzictwo żydowskie w Bieszczadach odnawiane jest natomiast głównie siłami społecznymi przez osoby i instytucje z zewnątrz, rzadziej z Bieszczadów. Remontowane są kirkuty i zabezpieczane nieliczne synagogi. Dziedzictwo niematerialne Żydów bieszczadzkich nie budzi zainteresowania, choć w 2015 r. pozyskaliśmy informację, że jeden z miejscowych zespołów folklorystycznych ma w repertuarze pieśni w jidysz, nie wiadomo jednak, jak do nich dotarł. Żydom w Bieszczadach (podobnie jak Bojkom, Cyganom i przedwojennym Polakom) poświęca od lat swe kolejne książki Andrzej Potocki. Publikacje te mają charakter popularnonaukowy i popularny, wiele z nich ma kolejne wydania, można je kupić w kiosku z pamiątkami, sklepie spożywczym, księgarni, a wielu turystów nabywa je jako szczególną pamiątkę z wyjazdu w Bieszczady. Wiedza zawarta w nich zasila więc wyobrażenia o Bieszczadach wśród turystów, którzy po te książki sięgają, są one także stale w lokalnym, miejscowym obiegu, nie tylko wśród lokalnych działaczy, krajoznawców i przewodników. Podczas badań widzieliśmy je w niezliczonych domowych biblioteczkach.

Poczet bieszczadzkich wydawnictw (o Bieszczadach i/lub tu wydanych) otwiera duże, dwutomowe opracowanie Stanisława Krycińskiego *Bieszczady*.

¹²⁴ Wypowiedź zastępcy nadleśniczego Nadleśnictwa Cisna podczas sesji popularnonaukowej „Czas dla Łopienki, cz. 3” (18.04.2015, GOK, Cisna).

Słownik historyczno-krajoznawczy (pierwsza część dotyczy gminy Lutowiska, druga zaś gminy Cisna) (Kryciński 1995, 1996)¹²⁵. Trzy wydawnictwa z Podkarpacia, specjalizujące się w tematyce bieszczadzkiej („Libra” z Rzeszowa, „Bosz” z Leska i „Carpathia” z Rzeszowa), stale zasilają rynek publikacjami odkrywającymi bieszczadzką przeszłość. Można zakupić je w bieszczadzkich księgarniach, gdzie zazwyczaj zajmują wydzieloną przestrzeń poświęconą regionowi. W ostatnich latach pojawia się rocznie kilka nowych tytułów. Poniżej przyjrzyć się jedynie wybranym publikacjom, poza książkami Potockiego, dostarczającym treści do projektu pamięci bieszczadzkiej.

W 2014 r. ukazała się monografia *Świat Bojków. Etnograficzna podróż po Bojkowszczyźnie* autorstwa Andrzeja Karczmarzewskiego, rzeszowskiego etnografa. Jest to wydawnictwo albumowe, z dużą liczbą archiwalnych zdjęć i rycin prezentujących Bojków; zdjęcia pochodzą ze zbiorów m.in. Muzeum Etnograficznego im. S. Udzieli w Krakowie, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku i Muzeum Historycznego w Sanoku. Autor – jak w klasycznej monografii etnograficznej w starym stylu – poświęca uwagę kolejno pochodzeniu nazwy „Bojko”, zajęciom i pożywieniu, strojom, budownictwu i wyposażeniu domostwa oraz kulturze symbolicznej – zwyczajom i obrzędom świeckim i religijnym, kosmologii, demonologii. Książka stanowi swoiste kompendium wiedzy o przeszłości Bojkowszczyzny i jej dawnych mieszkańców, także tej części, która znajduje się dziś na Ukrainie. Autor sięga do opracowań klasycznych (O. Kolberg, K. Moszyński) i przedwojennych (F. Ossendowski, R. Reinfuss, A. Fisher, J. Falkowski, B. Pasznyi) oraz powojennych, głównie do tekstów pracowników MBL w Sanoku (J. Czajkowski, H. Ossadnik, D. Blin-Olbert). Jest to publikacja utrwalająca wyobrażenie o Bojkach jako grupie etnograficznej górali ruskich, z wyłączeniem kontekstu ukraińskiego i współczesnych odniesień. Brakuje także jakichkolwiek komentarzy dotyczących odczytania treści monografii etnograficznych pisanych w XIX i na początku XX wieku, które autor obficie cytuje. Czytelnik nie otrzyma tu żadnego wyjaśnienia, jak to się stało, że w zachodniej części Bojkowszczyzny nie ma już Bojków. Jedynie ostatnie zdania książki wskazują na nieciągłość osadnictwa bieszczadzkiego:

Zmiany te, już w drugiej połowie XIX w., powodowały zanik wielu treści, dawnej tradycyjnej kultury. Niemniej jednak na Bojkowszczyźnie przechowało się jeszcze sto-

¹²⁵ Osobne opracowanie należałoby poświęcić literaturze naukowej dotyczącej Bojków w Bieszczadach. Publikacje takie ukazują się w *Materiałach Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku* (np. artykuł H. Ossadnika i A.B. Radwańskiego, prezentujący obszar badawczy placówki). Obok szczegółowych danych fizyczno-geograficznych autorzy przygotowali tabele miejscowości Bojkowszczyzny Zachodniej wraz z zaznaczeniem przynależności danej miejscowości do powiatów w zmieniającej się strukturze administracyjnej regionu (Ossadnik, Radwański 2008), w roczniku oddziału TOnZ w Michniowcu „Bieszczad” (np. artykuł Bogdana Augustyna [1995], w którym autor prezentuje zagadnienie architektury drewnianej regionu, wspominając także o architekturze bojkowskiej, monografiach Bieszczadzkiego Parku Narodowego). Por. Z. Libera, P. Trzeszczyńska, *Literatura polska i zagraniczna* [ukazuje się w:] *Bojkowszczyzna zachodnia wczoraj, dziś i jutro...? Monografia*, red. J. Wolski, Instytut Geografii i Przemysłowego Zagospodarowania PAN, Warszawa 2016.

sunkowo dużo elementów dawnego życia. Nie dotyczy to niestety zachodniej, wyludnionej części Bieszczadów (Karczmarszewski 2014: 206).

W bieszczadzkich księgarniach oraz na stoiskach z pamiątkami można znaleźć niewielką książeczkę Barnaby Mądreckiego *Nieodkryte Bieszczady istnieją naprawdę* (2014). To już drugie wydanie; książka ukazała się także w języku angielskim. W zamyśle autora ma to być nietypowy przewodnik, w którym zwraca się uwagę na walory przyrodnicze i krajobrazowe Bieszczadów, nazywanych przez autora „Biesami”. Kilka małych rozdziałów zostało także poświęconych historii: powstaniu leskiemu z 1932 r., konfliktowi polsko-ukraińskiemu, tragedii Terki, nieistniejącym wsiom. Mądrecki wyjaśnia szerszy kontekst działalności UPA:

Przy hasle UPA należy się słowo komentarza. Wielu Polaków nazywa tę organizację Bandami UPA. Fakt, jakich zbrodni dokonywano, jak obrzydliwe zadawano cierpienia, nie licuje z jakimkolwiek kodeksem moralnym. Trzeba jednak pamiętać, że w każdej partyzanckiej formacji poza sukcesami militarnymi istotne jest wywołanie przewagi psychicznej, rozsiewanie strachu, i to udawało się oddziałom UPA całkowicie. Pomijając sposoby osiągania wyznaczonych celów, UPA jak najbardziej można traktować jako armię. Żołnierze UPA byli wyszkoleni i służący zgodnie ze ścisłą dyscypliną wzorowaną na niemieckiej armii. Przechodząc do podziemia, wprowadzili tam zasady działania najprężniejszego wówczas wojska. Kadry UPA były bardzo dobrze wyszkolone, o zwężonej strukturze. Mimo że UPA działało nielegalnie w lasach, bardziej przypominały armię niż bandy (Mądrecki 2014: 23–24).

I choć autor dalej ubolewa, że

(...) na Ukrainie w szkole średniej, gdzie młodzież uczy się w języku polskim, wmurowano tablicę upamiętniającą „Bohatera Ukrainy”, głównego komendanta UPA w Małopolsce, osobę odpowiedzialną za rzeź na Wołyniu i wiele czystek Romana Szuchewycza (Mądrecki 2014: 24–25),

to wracając do Bieszczadów, pochyła się nad śladami po dawnych gospodarzach tych ziem – Ukraińcach właśnie:

Faktem jest, że idąc doliną Rabego, można zachwycić się pięknem przyrody, nagle to odludne miejsce okazuje się być jednym z wielu w Bieszczadach miejscem bratobójczych zbrodni odbywających się w środku lub na krańcach wsi. Nagle dalszy marsz przez Bieszczady staje się marszem nie przez lasy i dzikie łąki, tylko wędrowką przez miejsca, które niegdyś tętniły życiem. Miejsca, gdzie młodzieńcy podkochiwali się w swoich sąsiadkach, gdzie wspólnie oplakiwano najbliższych, razem świętowano narodziny nowych mieszkańców wsi i osad, jeden drugiemu pomagał... do czasu, kiedy chore ambicje i wyobrażenie paru ludzi zmaćło bezpowrotnie spokój tej i wielu innych dolin. (...) Dziwić może, że miejscowe władze nie pielęgnują tych miejsc, tak łatwo pozostawiają te nieme pomniki historii do wchłonięcia przez las. Przeciętny turysta, chodząc po Biesach, nie ma świadomości, co mija po drodze. Powoli, piękn-

nym obyczajem niektórych turystów staje się odwiedzanie Bieszczad w dniu Wszystkich Świętych. Wtedy to wielu ludzi przemierza cały kraj, aby zajechać w Bieszczady i zapalić lampkę na grobie tak dawno nieodwiedzanym. Myślę, że nie ma w tym nic złego, aby zabrać od czasu do czasu do plecaka znicz, i zapalić na przypadkowo znalezionym grobie (Mądrecki 2014: 35–36).

Broszurkę *Ocalić od zapomnienia – tradycje kulinarne Łemków*, wydaną w 2011 r. przez Bieszczadzkie Forum Europejskie, można zakupić w „atamanii” Ryszarda Szocińskiego na parkingu w Cisnej w charakterze pamiątki. Okładkę zdobiją haft krzyżykowy i zdjęcie „Karczmy Łemkowyna”. W środku zamieszczono zdjęcia potraw łemkowskich wraz ze wstępem:

Zwyczaje kulinarne w Bieszczadach sięgają czasów osadnictwa ruskiego i na przestrzeni wieków ulegają zmianom. Analizując historię kuchni bieszczadzkiej, dochodzimy do wniosku, że moda na różne potrawy zmienia się w zależności od postępu w rolnictwie (wprowadzenie nowych gatunków w uprawach, hodowli itp.). (...) Hołdując zasadom zdrowej żywności, powstała w Cisnej „Karczma Łemkowyna”, w której kuchni sporządza się zdrowe potrawy regionalne oraz potrawy etniczne Łemków i Bojków. Historia jedynej w swoim rodzaju „Karczmy Łemkowyna” w Cisnej związana jest z osobami Bogusławy i Tadeusza Wojnarowskich, którzy w swojej karczmie zgromadzili zabytki kultury regionalnej Łemków i Bojków. Bogactwo eksponatów pozwala bardzo sugestywnie wyobrazić sobie codzienne życie dawnych mieszkańców tych terenów (*Ocalić...* 2011: brak numeracji stron).

We fragmencie tym zastanawia szereg sformułowań: *potrawy regionalne* (czyli jakie?), *potrawy „etniczne”, moda na potrawy*. Jednak kiedy konfrontujemy tekst z samym miejscem i oglądamy eksponaty zgromadzone w karczmie – przy cechującym ją chaosie stylu, tworzącym istny *horror vacui* – dochodzimy do wniosku, że wnętrze z pewnością nie pozwala wyobrazić sobie bieszczadzkiej, bojkowskiej czy łemkowskiej codzienności, którą właściciele karczmy starają się „ocalić od zapomnienia”.

Odnajdowanie Bieszczadów ma więc jeszcze jeden wymiar: kulinarny. Wzrasta liczba bieszczadzskich lokali serwujących potrawy kuchni opatrzonej przymiotnikiem „łemkowska”, „łemkowsko-bojkowska” bądź „bojkowska”. W ich menu znajdują się dania o nazwach nawiązujących do stepowej Ukrainy („Jagnięcina atamana”, „Karkówka kozacka z płyty grillowanej”, „Warenyki”), Łemkowszczyzny („Pierogi kięsycze”, „Hreczanyki”, „Bandurianki”), Bojkowszczyzny („Pierogi bojkowskie”), Huculszczyzny („Karkówka huculska”), Kresów („Kurczak kresowy”, „Schab galicyjski”), a nawet Rosji („Pielmeni”, „Blinczyki”). Jedna z pracownic takiej regionalnej karczmy przyznała, że większość nazw potraw to tylko chwyt marketingowy, oderwane od rzeczywistości, ale za to oddziałujące na turystów. Jej zdaniem w Bieszczadach nie ma żadnej regionalnej kuchni, a to, co się w ten sposób określa, jest tylko zabiegiem wizerunkowym. Polega on na miksowaniu nazw łemkowskich, ukraińskich czy przymiotników wskazujących na konkretny region lub grupę etnograficzną z nazwami potraw znanymi z innych regionów Polski

(np. kwaśnica) i opatrywaniu tego tworu mianem „kuchni bieszczadzkiej”. Nasi rozmówcy są świadomi, że poddają „obróbce” marketingowej zarówno zasoby, nazwy, jak i znaczenia. Jeden z nich wyraził to lapidarnie i nad wyraz dobitnie: *Ja nie robię muzeum kuchni ani skansenu smaków* [M.Ż., C., 2013, rozmowa nierejestrowana].

Przepisy na dawne potrawy spożywane przez mieszkańców Bieszczadów gromadzi od lat Krzysztof Antoniszak, mieszkaniec Cisnej. Jego książka *Kuchnia Bieszczadu* (2012) dostarcza też przepisów właścicielom bieszczadzkich restauracji, choć te zgromadzone w publikacji są mocno wsparte wyobraźnią i kreatywnością autora, starającego się uzupełnić szczątkowe dane pozyskiwane w trakcie, jak pisze we wstępie, „badania” prowadzonego między Krynicą i Sławskiem na Ukrainie (Bojkowszczyzna) (Antoniszak 2012: 9).

O dawnych mieszkańcach mówi się niewiele i niewiele się wie. W trakcie badań słyszeliśmy najczęściej, „że byli”, że zostali wysiedleni, że już ich nie ma. Poza odnotowaniem samego faktu ich przynależności do przeszłości Bieszczadów trudno było usłyszeć szerszą refleksję. Nawet jedna z najstarszych mieszkanki Wetliny, która odwiedziła Bieszczady jako harcerka jeszcze przed wojną, nie miała wiele do powiedzenia na temat dawnych mieszkańców. Kilkukrotnie była o nich pytana, na różne sposoby, ale nie uruchomiło to dłuższej narracji:

(...) wyjeżdżali stąd ludzie, którzy byli tu sercem związani mocno. Żal mi ich wszystkich... No, ale tak to dziwnie prowadzono politykę (...).

Czy w Bieszczadach mieszkają również przedstawiciele innych narodowości?

Proszę panią... Niewielu ich zostało... Ta polityka była bardzo niekorzystnie prowadzona dla nich. To trzeba być sprawiedliwym i powiedzieć... Jak myśmy tu z mężem przyjechali, to była cała ta akcja przeprowadzona i wtedy... Można było otrzymać nawet mieszkanie, posesję itd., ale... Ludzie tacy chytrzy się osiedlają, jak z mężem mówiliśmy... Tylko żeby dostać te pieniążki od kraju i jakoś żyć się tu sobie.

Czy potomkowie osób stąd wysiedlonych przyjeżdżają tu?

Przyjeżdżają czasami... Ja z nimi nie rozmawiałam za bardzo tak, ale ludzie się tutaj odwiedzają, ale to nie można powiedzieć, żeby ktoś, kto wyjechał stąd, wrócił i tak szczęśliwie się z kimś tu zaprzyjaźnił. Ale są takie. Wie Pani, jak to życie daje... (...) Przed wojną byłam na obozie harcerskim. Widziałam ten teren i tych ludzi bardzo sympatycznych. No po prostu byłam zakochana w nich... I z myślą o nich przeniosłam się tu z mężem. (...)

Czy współcześni mieszkańcy Bieszczadów powinni pamiętać o dawnych mieszkańcach?

Powinni... Ale to nie są... To są dobrzy ludzie... Ale przyjechali. Tak jak to mąż, jako inżynier leśnik. To co innego... Lasy muszą być zagospodarowane. To było co innego, to przeniesienie się nasze. Ale z Wielkopolski... To wielka odwaga była... Takie było poruszenie w moim miasteczku, że... że sobie pani nie wyobraża... Tak byli przerażeni, co ja zrobię na tym Wschodzie...?

Czy mieszkańcy Bieszczadów powinni wyrażać pamięć o dawnych mieszkańcach? Jeśli tak, w jaki sposób?

No proszę Panią... Prawdę mówić... Życzliwiej trochę opowiadać... Z takim... Bo to tak jakoś się albo milczy, albo nie dopowie coś... To wie Pani... To się inaczej trochę

traktuje... To się no... [chwila namysłu]. Czego tu szukają ci biedni? Którzy...? Biedni, dlatego że musieli zostawić swoje tereny i tu wyjechać. No... Musieli, nie? Szkoda... To byli naprawdę ludzie, którzy byli bardzo przywiązani. Jak się rozmawiało to...? [chwila zadumy] Nie wiem, jaka to była polityka... (...)

O jakich wydarzeniach z przeszłości wspominają tutaj mieszkańcy, turyści?

Turyści... Wetlinę, Cisnę... Po prostu miejscowości: że tam było sympatycznie, że tam było ładnie, było to... Wspominają, tak... Ale... Ale to wszystko takie pomieszane...

A czy mieszkańcy Bieszczadów nawiązują do wydarzeń z przeszłości? Do historii dawnych mieszkańców: Łemków, Bojków, Ukraińców...?

No więc, raczej... Ja to już nie idę na te zebrania wiejskie, bo tam mnie zawsze zaproszą, i tak dalej... Byłam... Ale to jest taka... Nie będę robił, dostanę pieniądze, dostanę ziemię, dostanę możliwość budowy domu, i tak dalej... Bo to przecież tacy ludzie tu przyjeżdżali osiedlać się. To trzeba powiedzieć prawdę. Owszem...

Czy pozostały tu jakieś ślady po dawnych mieszkańcach Bieszczadów?

Ja nie orientuje się zupełnie, żeby na wspomnienie kogoś działać, opowiadać i tam wystawić to raczej nie... To jeszcze księża mają w rękach to wszystko, ale...

...Czy Bieszczady bez wysiedlenia dawnych mieszkańców byłyby dzisiaj takie same?

Bez wysiedlenia to byłyby to takie naturalne... Bo ludzie przecież opuszczali swoje domostwa, swoje wszystko... Ja sobie wyobrażam, co to musiało się dziać...

...Czy mówi się tutaj o konflikcie polsko-ukraińskim na terenach Bieszczadów?

Wie pani... Trochę się wspomina... Bo jak się rozmawia... Ja byłam zdumiona, że tak tych ludzi tutaj przesiedlano... No, bo... No, bo to było rzeczywiście przepędzenie. To naprawdę... Jakby pani popatrzyła na tych ludzi, którzy musieli naprawdę bardzo kochać te tereny... Niewiele mieli i musieli bardzo kochać te stroje, te ziemie i wszystko, co się tutaj znajdowało. Ja przypominam sobie, jak ta wycieczka była ze Lwowa aż do Krakowa, jako harcerka... Sympatyczni, bardzo sympatyczni ludzie...

W jakich sytuacjach mówi się o konflikcie polsko-ukraińskim: na co dzień czy w konkretnych sytuacjach?

Wie pani... Ze mną na przykład nikt nie będzie rozmawiał, ale... Ale ludzie o tym nie wspominają... (...)

Czy wspomina się tu o tradycjach dawnych mieszkańców?

Prawie wcale... Bardzo mi żal tamtych ludzi, nie wspomina się... Nowe tradycje, nowe sposoby życia, nowe obsługi ludzi to zupełnie co innego... Wie pani: ta tradycja została zupełnie przepędzona. (...) To wszystko zostało poniszczono, wszystkie te domy warte utrzymania to poniszczono. Przecież te cerkwie... Tu przecież ludzie – większość do cerkwi chodziła [E.W., W., 2012, k. 89].

Nawet więc naoczność, doświadczenie bezpośredniego kontaktu z dawnymi gospodarzami sprzed wojny niewiele zmienia i niewiele wnosi. Rozmówcy wyraża współczucie dla ich losu i cała charakterystyka mieszkańców regionu sprowadza się do stwierdzenia, że „byli sympatyczni”.

Najczęstszym punktem widzenia, jeśli chodzi o przeszłość Bieszczadów, jest przekładanie tej przeszłości na współczesny kapitał turystyczny. Wielu rozmówców zwraca uwagę, że jedyne bieszczadzkie zabytki, jakie ostały się w przestrzeni, to „cerkiewki”:

Dobrze, a z czego są znane Bieszczady, jakby miała pani jakoś zareklamować to miejsce może w jakimś sensie, to z czego, co byłoby takim znakiem?

No połoniny, bo połoniny są takimi górami, które inaczej wyglądają, nie są takie surowe jak Tatry, czy...

Tak, są takie wyjątkowe...

Są takie, no inne po prostu, no i myślę, że właśnie góry, bo co tu innego robić? Jak turysta przyjeżdża, to tylko musi iść w góry, bo za dużo innych atrakcji to tu nie ma. Jak jest niepogoda, to cerkiewki jeszcze tam gdzieś, gdzie zostały [A.M., W., 2013, k. 40].

Jeden z rozmówców wyraził to dobitnie. Zapytany, czy w Bieszczadach są jakieś ślady po dawnych mieszkańcach, odpowiedział, że miejsca te nie są zapomniane i część jest odrestaurowana, ale *nikt nie chce o tym wspominać* [A.M., W., 2013, m. 50]. Ratuje się więc pojedyncze pamiątki po przedwojennych gospodarzach, głównie Bojkach i Żydach, ale nie wspomina o twórcach owych pamiątek, ich prawowitych właścicielach, ponieważ należą oni do umarłej kultury, do bezpowrotnie minionej przeszłości, zamkniętego rozdziału, którego się ponownie nie otwiera. Przynajmniej jeszcze nie teraz.

A czy pamięta się o tym konflikcie polsko-ukraińskim w Bieszczadach?

[Rozmówca wzdycha] Myślę, że tak, ale mi się wydaje, że bardziej Ukraińcy, tak jak u nas tu są ludzie z zewnątrz, nie żyjący tutaj, to w zasadzie... Bardziej z Ukrainy ludzie to pewnie przeżywają.

A co się myśli o tym okresie w tym środowisku polskim?

W ogóle się o tym nie myśli.

I nie mówi się?

Nie... my się tu czujemy jak u siebie [śmiej].

A są jakieś ślady po tych dawnych mieszkańcach, jakieś cmentarze na przykład?

Cmentarze są, ale też pozarastały, to już tyle lat tu mieszkam, to tam w tej dolinie dawno nie byłam, tych kamieni to pewnie już nie widać, może tak być.

A mogłyby być interesujące dla turystów? Myśli pani?

Nie, myślę, że nie, bo to przejście i zobaczyć, że tu na przykład stał dom kogoś, to nie wiem, czy to jest takie ciekawe...

Ale na przykład gdyby ktoś chciał postawić pomnik w dawnej ukraińskiej wsi, albo odnowienie jakiejś cerkwi, to jakby się mieszkańcy zapatrywali?

Myślę, że nie mieliby nic przeciwko temu, jakby to nie był jakiś łobuz to [śmiej] [A.M., W., 2013, k. 40].

Niekiedy słyszeliśmy o podobnym, prywatnym stosunku do pozostałości pamiątek w krajobrazie po dawnych mieszkańcach, spacerach na cmentarz, zapalaniu na nim świeczki w dniu Wszystkich Świętych. Za każdym razem powtarzał się jednak motyw zarośnięcia, zniszczenia, znikania tego miejsca i brak poczucia odpowiedzialności za ten stan, brak odruchu, by we własnym zakresie, w małej jednoosobowej skali w jakikolwiek sposób spowolnić degradację takiego miejsca. Konstatowano zanikanie. Ponownie więc odnotować można schemat „było – nie ma”.

Tak tych pozostałości to już w sumie chyba mało jest. Cmentarze jedynie co pozostały, ale to są poniszczone, zarośnięte, rozsypane te nagrobki, wszystkie, także... Nie ma co już oglądać [M.S., S., 2013, k. 70].

Miejsca i pamiątki materialne, skrywające prochy dawnych gospodarzy znikają, podobnie jak zniknęli oni sami. Ich ponowne pojawienie się, choćby z zamysłem upamiętnienia przodków, nie budzi grozy o tyle, o ile wpasowuje się w rytm życia w Bieszczadach, o ile nie jest zanedbano widoczne, nie zwraca uwagi, o ile upamiętniający to nie „jakiś łobuz”. Czyli jeśli to dobry, łagodny Bojko, a nie zły Ukrainiec.

Czyli raczej jest zainteresowanie wśród turystów niż wśród miejscowych przeszłością?

Tak, tak, każdy to przeważnie co tam bąknie, to to już było powiedziane. No to nowości żadnych nie słyhać i nie słyhać, żeby ktoś bardzo tym... Zresztą ludzie tutaj nie chcą rozmawiać [K.S., B., 2014, k. 40, k. 70].

Zainteresowanie przeszłością to sprawa turystów. Miejscowych to nie interesuje lub nie zajmuje, nie rozmawia się o dawnych gospodarzach, nie dostrzega śladów ich dawnej obecności na co dzień. Można skonstatować fakt śmierci ostatniego z Ukraińców, którzy wrócili z wysiedlenia, ale niemal każda wypowiedź osoby starszej, przybyłej wiele dziesiątek lat temu do Baligrodu – miasteczka doświadczonego zbrodnią UPA na mieszkańcach – wskazuje na wyraźną przepaść i przypisywanie ukraińskości porządkowi śmierci i przeszłości, temu, co dawno minione w ramach dziejowej sprawiedliwości i co raczej nie wróci:

A takich Ukraińców, takich już zapiekłych Ukraińców, to wszystko wymarło, ja już mam siedemdziesiąty drugi rok, a a a, wcześniej, co oni tu byli, pierun wie od kiedy, to już ni ma ani kości z nich. Wszystko po ten... powysiedlali na Zachód i resztę wymarło, takie już teraz tylko mieszańce takie [K.S., B., 2014, k. 72].

Dzisiejszy namysł nad dawnością Bieszczadów to także sprawa działaczy, przewodników, pisarzy i twórców oferty turystycznej. Jest ona jednak powierzchowna i wynika z konieczności – stanowi substytut wobec braku treści, które by się nadawały współcześnie na spójną narrację o regionie, który ma postmigracyjne oblicze.

Zdarzają się nawiązania do tych kultur. Znaczy, bo my nie mamy jakiejś własnej wytworzonej. Nie możemy jakoś czerpać z przeszłości własnej, to znaczy polskiej i [współczesnej] regionalnej. Więc ludzie czasem sięgają do tych korzeni ruskich, czyli łemkowskich i bojkowskich. No i to w wystroju knajp można takie rzeczy spotkać. Czasem też jakieś przebierania, jakieś stroje, ale jakoś tak konkretnego nic nie przychodzi mi do głowy [R.N., C., 2013, m. 24].

Osoby, które sięgają po literaturę dotyczącą przeszłości regionu, wychodzą poza ten powierzchowny sposób korzystania z dziedzictwa dawnych

gospodarzy. Jednak nawet wśród takich rozmówców dominuje obraz Bojków i Łemków w tonacji krajoznawczej, jako ciekawostki, dodatku do regionu. Są więc „cerkiewki”, „stroje” i mapy zasięgu obu grup:

Książek o Bieszczadach mam z osiemdziesiąt, i to przedwojennych wydań, i tak dalej, reprintów oczywiście, co tu o tych badaniach, o Łemkach, o Bojkach, o kulturze, czym się...

A się zaczął pan interesować, jak pan przyjechał czy...

Nie, wcześniej, wcześniej, tak gromadzę książki, wszystkie wydawnictwa, które są osiągalne, o Bieszczadach, mnie to interesuje, z amatorstwa oczywiście, bo historii tych cerkiew... yy... bo tu byli grekokatolicy przeważnie, rzymskokatolickich to było niewiele ludzi, były skupiska, ale nie takie liczne jak grekokatolicy. Z tym że to upadło, ta kultura, wszystkie te cerkiewki, które pozostały, to przejęły parafie rzymskokatolickie, no a te cerkiewki to mnie interesują, wie pani, ze względu na budownictwo, to są takie, ewenementy, powiedzmy, w budownictwie (...).

Jasne. A kto, kto najbardziej o to dba? Czy mieszkańcy też przejmują...

Nie, to Towarzystwo Opieki nad Zabytkami i częściowo miejscowi też tam, powiedzmy, jakąś imprezę urządzają, to coś, dochód przeznaczają na to i tak dalej (...).

A w ogóle historia Łemków, Bojków, to pamięta się o tym tutaj? Dba się o to...?

Wie pani, są tak zwane dni Łemkowszczyzny, z tym że ja, z tego, co ja się orientuję, mam książki te przedwojenne, to granica Łemkowszczyzny to była mniej więcej rzeka Osława, ale jeszcze jedna parafia, miejscowość Solinka, to już była poza Osławą, ale jeszcze to było skupisko Łemków, tu już byli Bojkowie, dalej byli Huculi, później Pogórzanie, i tak dalej, i tak dalej... No więc, jest tu od czasu do czasu, rokrocznie chyba, takie i... w strojach tych jeszcze, gdzie się tam, powiedzmy, ktoś ma, no to w tych strojach i... no, w tej cerkiewce tam odprawiana jest msza od czasu do czasu, ludzie się zejdą. No, ci starzy już wiele nie żyje, a ci młodzi, co tam, powiedzmy, dziadkowie czy rodzice przekazali, to jeszcze trochę kultury mają tej kultury, ale to już, powiedziałbym, jest tak w stanie zaniku, nie jest tak mocno rozpropagowane i może nie ma pieniędzy, może nie ma funduszy na to, w każdym razie jest, nawet knajpa się nazywa „Łemkowyna”, a tu nie było Łemków, tylko byli... no, ale sama nazwa to chyba jest przyczynek, żeby coś pomyśleć o tym, no [P.M., C., 2013, m. 80].

Mimo że ta kultura „upadła”, a Łemków w Cisnej, tam, gdzie „knajpa Łemkowyna”, nie było, to niezmiernie istotna wydaje się uwaga rozmówcy, że taki zabieg retoryczny w Bieszczadach może skłaniać do refleksji o przeszłości regionu, o dawnych gospodarzach i przyczynach ich zniknięcia.

W ostatnich latach pojawiają się coraz częściej inicjatywy lokalnego samorządu, polegające na podjęciu dyskusji nad peerelowskim spadkiem. Przykładem jest tu konferencja popularnonaukowa „Karol Świerczewski – Walter: bohater czy bieszczadzka ikona komunistycznej propagandy?”. Lokalny „Puls Bieszczadów” pisze o niej tak:

Celem seminarium, zgodnie z założeniami całego projektu, było zapewnienie mieszkańcom i kadrom turystycznym wsparcia szkoleniowego poprzez dostęp do wie-

dzy historycznej, rozwój poczucia tożsamości lokalnej i więzi społecznej w oparciu o akceptowalną prawdę historyczną oraz wykorzystanie zasobów historycznych do promocji wsi i regionu turystycznego lokalnej Grupy Działania Nasze Bieszczady¹²⁶.

Nasi rozmówcy zwracają uwagę na konieczność sięgania po książki, jeśli ktoś chce się czegoś o Bieszczadach dowiedzieć:

Trzeba poczytać, trzeba troszeczkę zaczerpnąć wiedzy, żeby zobaczyć, co te Bieszczady faktycznie mają w sobie (...). Trzeba przyjeżdżać z pewnym nastawieniem, tak? W głowie sobie trzeba poukładać, co się chce. Co się chce zobaczyć, co się chce dowiedzieć, sięgnąć po materiały, a dopiero potem tu przyjechać, bo jak ktoś przyjedzie i „Ach, och, jak tu fajnie”, to to nie wystarczy [A.K., S-a., 2015, k. 45].

Konieczne jest jednak odpowiednie nastawienie i przygotowanie:

A skąd wiesz to wszystko o tym?

Bo lubię czytać książki.

No tak, bo teoretycznie to wszystko gdzieś przepadło, nie?

Nie, no ale są ludzie, którzy odtwarzają pewne rzeczy, a ja mam po prostu manię czytania książek i nic na to nie poradzę.

Ja bym chciała się dowiedzieć czegoś, co bym miała przeczytać? Czy po prostu muszę szukać?

Powiem ci tak, wszystkie książki, które są napisane na temat Bieszczadów, tylko niestety... trzeba trochę patrzeć pryzmatem, bo jest dużo też koloryzowania. Bo taka jest prawda... natomiast mnie trochę pomaga to, że moje korzenie są też karpackie, tylko że zachodnich Karpat, Przemysła – to też Karpaty, to brama Karpacka. I w tym momencie dużo też usłyszałem od swojej babci, dziadków...

Opowiadali...?

Jak to wyglądało i tak dalej, i w tym momencie, wiesz. I zaczynasz szukać, co odrzucić, co wysłuchać [I.O., W., 2015, m. 40].

Zapewne patrzenie „pryzmatem” byłoby prostsze, gdyby uczyła go szkoła. Jednak szkoły w Bieszczadach nie poświęcają czasu na przysposobienie uczniów w wiedzę o regionie. Jeden z rozmówców zauważa:

A w szkole się kładzie się nacisk, żeby jakby okoliczne historie związane no z pomnikami...

Hm... No jak ja byłem w czasach gimnazjum i podstawówki, to no powiem, że gdzieś tam, może nie bezpośrednio same pomniki, ale gdzieś tam przy okazji pomników, czy to był polski, jeśli nie historia, to wiadomo, bardziej właśnie w czasach powiedziałbym trochę, jeżeli mówiono właśnie te czasy, w PRL-u, zimna wojna, nie wiem, no właśnie, nie wiem czemu, to o tych terenach mówi się, kiedy ktoś zapyta o teren, no to wtedy ten profesor jeszcze coś odpowiedział na ten temat właśnie tutaj regionu, ale bardzo rzadko i bardzo niechętnie, ponieważ jest właśnie troszkę taki błąd w nauczaniu, że nie uczymy do danego regionu... Jeżeli żyje

¹²⁶ http://www.pulsbieszczadow.com.pl/images/stories/gazeta_pdf/gazeta_05_2012.pdf; Zastanawia tu sformułowanie „akceptowalna prawda historyczna”.

na tym regionie, to chce dużo o nim wiedzieć, nie, żebyś wiedział, chociaż wiedział, gdzie mieszkasz, co to było, tutaj jest właśnie taki błąd... Że mówi głównie to, co ma nauczyć i się tego trzymać i poza żadną liniijkę nie wyjdzie, no trochę to nie jest fajne.

No, może troszkę...

I wtedy historia byłaby o wiele ciekawsza, jeżeli by się uczył o własnym miejscu, co tu się działo, nie, w I wojnie światowej, II wojnie światowej, nie... A niekoniecznie właśnie to, co się działo w Warszawie, w Krakowie, nie wiem, Nowym Jorku, prawda, w tym czasie, tak robią, nie, zjazd tych, tych, konferencja ta i ta, nikogo to nie ciekawi... [K.B., C., 2013, m. 25].

Młodzi ludzie, z którymi rozmawialiśmy, mają często bardziej romantyczny stosunek do przeszłości Bieszczadów i do ich paradygmatycznej dzikości, która stanowi atut regionu.

Co Bieszczady odróżnia od innych miejsc w Polsce?

Ja wiem... [zastanawianie] To trudne pytanie [śmiech]. No wiadomo, że wszędzie jest inaczej, wszędzie są inni ludzie. Głównie ludzie właśnie stwarzają miejsce i klimat, tak mi się wydaje, nie? Fajną ma historię to miejsce. Uwielbiam historię jakąkolwiek [śmiech]. Bieszczady mają generalnie dość taką ciekawą historię. Bardzo mi się podoba. No, ale co... Kiedyś to była taka dzikość zupełna i to bardzo wyróżniało, bo w sumie nigdzie indziej w Polsce tak nie można było znaleźć, czegoś takiego. Teraz z czasem to się zagospodarowuje.

Zmieniłabyś coś teraz?

Nie wiem. Może... Nie wiem. Wróciłabym do tej dzikości. No, do takiego, takiej surowości i takiej wiesz, że coś nie jest poznane jeszcze, nie. A to jest ciężkie takie już teraz, nie? [A.M., W., 2013, k. 20].

Powrotu do „dzikości” i „surowości” już nie ma, ale wciąż wyróżnikiem regionu może być pamięć o jej przyczynach i następstwach. Romantyczny mit bieszczadzkiej dzikości wciąż zasila współczesną autoprezentację bieszczadników. Nadal też wabi turystów, dostarcza materiału promotorom regionu, przemawia do wyobraźni.

ZAKOŃCZENIE. KTO PAMIĘTA?

Bieszczady współczesne to konglomerat tworzony przez Polaków-autochtonów, osoby wysiedlone w ramach akcji „Wisła”, które wróciły w Bieszczady, oraz przyjezdnych, którzy przywieźli tu z sobą własne, lokalne zwyczaje, tradycje, potrawy, gwary, lokalne pamięci. Z owej wielości regionalizmów i lokalizmów powstaje osobliwa mieszanka, na którą nakładają się również intencjonalne próby poznania materialnego i niematerialnego dziedzictwa dawnych gospodarzy Bieszczadów.

Autochtonów, zarówno Polaków, jak i Ukraińców, którzy pamiętają przedwojenną i przedwysiedleńczą bieszczadzką rzeczywistość czy nawet byli świadkami wysiedleń, ubywa z każdym rokiem. Kończy się bezpośredni przekaz oparty na przeżyciach, jest za to pamięć „z drugiej ręki”, także u bieszczadzkich strażników pamięci, którzy jakoś tę pamięć muszą pozyskać, aby następnie ją chronić. Na pamięć o przeszłości regionu u osadników wpłynęły także powojenna propaganda, kultura masowa i potoczne wyobrażenia o dzikiej krainie na końcu świata. Pamięć bieszczadzka to wieloautorskie działanie dyskursywne, którego reprezentacje obecne są w tekstach, praktykach, logosferze.

Materiał przeszłości, po który sięga się w Bieszczadach, jest bardzo bogaty. Wbrew pozorom nie powstaje problem, z czego tu czerpać, skoro nie żyje już niemal nikt z dawnych mieszkańców. Przyjezdni mieszkańcy Bieszczadów są autorefleksyjni i świadomi przeszłości miejsca, które oni sami lub ich rodzice wybrali sobie do życia. Wiedzą, co działo się tu przed ich przybyciem, i choć niekoniecznie identyfikują się z przeżyciami dawnych gospodarzy, to traktują bieszczadzką przeszłość jako immanentny element tożsamości miejsca. Z kolei rdzenni mieszkańcy – zarówno Polacy, jak i Ukraińcy – osobiście przeżyli albo znają z opowieści rodziców lub dziadków tragedię wojny i wysiedleń. Z jeszcze innej strony dzieje osadników, pionierów, budowniczych nowych Bieszczadów są w największym stopniu „własnością” przyjezdnych.

W ostatnich latach bieszczadnicy, ci „z meldunku” i ci „z duszy”, zaczynają dostrzegać atrakcyjność kultury bojkowskiej. Sięgają po inspiracje z budownictwa, kuchni, śpiewu, sztuki ludowej czy stroju. Każda z tych inicjatyw wspiera proces konstruowania bieszczadzkiej pamięci i formułuje interpretacje lokalnej przeszłości. Zasypuje także lukę w pamięci między współczesnymi mieszkańcami regionu a jego przedwojennymi gospodarzami. Pozwala współczesnym gospodarzom wejść w rolę, jak to określa Andrzej Szpociński, „świadka zastępczego”, a zatem przyjąć obowiązek mówienia w imieniu nieobecnych lub poświadczenia ich – choć już nie-swojej – przeszłości. Dla nich to „akt zakorzenienia w lokalnej ciągłości trwania” (Szpociński 2012: 74).

Szeroko rozumiany bojkowski folklor – czy raczej wyobrażenie na jego temat – służy urozmaiceniu oferty turystycznej. Sięgnięcie po cytaty z bojkowskości jest jednak naskórkowe – nie pojawiają się ani komentarz historyczny, ani szersza refleksja nad dziejami wysiedleńców. Bojkowie bezwzględnie należą do przeszłości i można ich rozpatrywać jedynie w planie regionalnym, z wyłączeniem namysłu nad ich dziejami na nowych ziemiach. Podobnie pomija się wątek stosunków polsko-ukraińskich, rzeczywistego lub domniemanego wsparcia mieszkańców dla partyzantki UPA, biedy i trudu codziennego bytowania w Bieszczadach. Kreuje się wyobrażenie szczerego, szczęśliwego Bojka, ubranego w surową prawdę *Bieszczadu* i czerpiącego z niej sens egzystencji – a to widoczne ma być w pożywieniu, magii, folklorze muzycznym itd. Zaprasza się więc w Bieszczady bojkowskie, bojkowsko-łemkowskie, nawet ruskie – ale jeszcze nie ukraińskie. Na to wydaje się zbyt wcześnie.

Pamięć bieszczadzka nie należy wyłącznie do bieszczadników. Roszczyć sobie do niej prawa ukraińscy wysiedleńcy i ich potomkowie, żyjący

w rozproszeniu w Polsce i na Ukrainie, oraz potomkowie Ocalonych z Zagłady. Ale także osoby, które nie mają w Bieszczadach korzeni, nie są w stanie wywieść swej rodzinnej genealogii z tego regionu, ale lokują tam swoje wyobrażenia, fizyczne i metaforyczne ucieczki, swoje tęsknoty. W tym sensie pamięć bieszczadzka jest ponadlokalna i ma swoich kreatorów, propagatorów i strażników z dala od miejsca.

Upamiętnianie nie może odchodzić od tożsamości oryginału ani jej niszczyć bądź swobodnie odkształcać. Miejsce bowiem nie jest wyłączną własnością lokalnej społeczności; jest też dzielone jako przestrzeń publiczna z członkami wspólnot szerszych: regionalnych i etnicznych. I wówczas możliwe jest bardziej lub mniej ekspansywne zawłaszczanie przez sferę publiczną nawet tego, co prywatne, indywidualne, nieliczące się z naturalnymi własnościami topograficznymi. Poświadczają to mody, obsesje czy nawet szaleństwa upamiętniania. Bywają zjawiskiem groźnym, gdy niwelują lub wykluczają krytyczny dystans do przedmiotu pamiętania. (...) Twórcze użycia powtórzenia potwierdza wartość upamiętnianego oryginału, umożliwia myślenie refleksyjne, krytyczną lekturę form upamiętniania, a jednocześnie rozważań o jego aksjologicznych sensach, etycznych i estetycznych. Upamiętnianie jako imperatyw, który nie stawia pytań o adekwatność formy do treści pamięci wspólnotowej, banalizuje formę, spłaszczając tym samym wartość treści pamiętania (Budrewicz 2014: 242).

Pamięć ta przekracza zarówno fizyczne, jak i społeczne granice¹²⁷, a dla badacza znacznie bardziej frapujące są jej treści i mechanizmy niż dopasowywanie jej ram do konkretnych grup czy społeczności. Potoczne wyobrażenia, wsparcie tekstami, obrazami medialnymi, przemysłem turystycznym, bieszczadzkie mity nie-bieszczadników, także tych, którzy nigdy tam nie byli – wszystko to dookreśla i niejako dopowiada bieszczadzką przeszłość oraz kształt współczesnej bieszczadzkiej pamięci, ale nie może się to odbywać całkiem dowolnie. I na odwrót – mieszkańcy Bieszczadów nie mają pełnej dowolności w projektowaniu miejsca poprzez praktykowanie upamiętnień, a tym samym – praktykowanie pamięci. Pamięć-w-Bieszczadach należy do strefy dyskursu. Jest modelowana, zmienna i pulsująca.

Osobna konkluzja należy się tekstom pisemnym. Nurt „małych ojczyzn” i formułowana pod jego adresem krytyka (Dunin 2004: 84–85) nie wydaje się w tym wypadku uprawniona – nie jest to wielogłosowa apoteoza przeszłości regionu, pisana przez bieszczadników i miłośników – najczęściej wyidealizowanej i nieprawdziwej – ale stwarzanie teraźniejszości i miejscowych legend oraz mitów założycielskich.

(...) fakty historyczne – czymkolwiek by były – są nam przede wszystkim bezpośrednio niedostępne. Docierają do nas poprzez świadectwa i opowieści – a więc interpretacje i interpretacje tych interpretacji. Każdy też ma prawo proces ten kontynuować, przetwarzając owe opowieści nie tylko w to, co nazywamy naukową historią, ale

¹²⁷ Por. koncepcję pamięci kulturowej Elżbiety Hałas (2012).

także w literacką fikcję, moty[wy], legendy. We wszystko, co może dostarczyć nam sensownej, zrozumiałej opowieści (Dunin 2004: 87-88).

Opowiadanie o Bieszczadach ma dla samych bieszczadników walor edukacyjny i stanowi wsparcie dla ich poczucia zadomowienia.

Przeszłość Bieszczadów – przeszłość przedwysiedleńcza, ukraińska, żydowska – jest zasobem, z którego korzysta się wybiórczo i powierzchownie. Można dopatrzeć się w tych sposobach radzenia sobie (lub nieradzenia) z czyjąś przeszłością sytuacji kolonizatora, który szuka sposobu na kłopotliwe dziedzictwo zamieszkałej przestrzeni. Przestrzeni, która należała kiedyś do kogoś innego.

Sądzę, że w Bieszczadach mamy dziś do czynienia z kreowaniem wspólnej dla wszystkich mieszkańców przeszłości, na tyle „zewnątrznej”, że „obiektywnej” dla osób przybyłych w różnym czasie i wciąż przybywających. Wraz ze stabilnością ekonomiczną przyszła w Bieszczady pora na pytania: „Kim jesteśmy?” i „Kim byli oni?” – oni, czyli ci, którzy byli tu przed nami. Aby nadrobić zerwanie ciągłości, *zechcieć* tę niegdyś niechcianą pamięć, podjąć to wysiłki jej oswojenia i uczynienia miejscowym kapitałem, który zdoła nie tylko przyciągnąć turystę, ale także dostarczy swoistego lepiszcza, które scementuje bieszczadzką społeczność, i materiału, na którym można oprzeć zbiorową tożsamość.

Część II

Rzecz o niedokończonym projekcie oswajania miejsca. Przypadek Wisłoka Wielkiego

WPROWADZENIE

Krótko przed wprowadzeniem stanu wojennego zakończył swoje badania w Polsce brytyjski antropolog społeczny Chris Hann. Wychodząc z założenia, że wybór miejsca badań zawsze jest wyborem arbitralnym i nie sposób znaleźć „typowej wsi”, wybrał wieś osobliwą i, równocześnie, charakterystyczną dla wielosektorowej gospodarki wiejskiej, która go interesowała. Badacz skierował swe kroki do Wisłoka Wielkiego – wsi „powstałej” niemal na nowo po 1947 r., położonej we wschodniej części Beskidu Niskiego, na historycznej Łemkowszczyźnie. Nie skupiał się jednak na kontekście przeszłości Wisłoka i pamięci mieszkańców tej wsi o Łemkach; w największym stopniu skoncentrował się na kondycji i specyfice polskiego rolnictwa, odmiennych na tle pozostałych państw socjalistycznych, oraz poziomie integracji społecznej i zadzierzgniętych w okresie „pionierskim” więziach, które okazały się jednak słabe i niestabilne (Hann 1985).

Trzydzieści lat po zakończeniu badań Hanna postanowiliśmy przyjrzeć się obrazowi Wisłoka, poruszyć interesujące badacza zagadnienia i prześledzić zmiany, jakie zaszły w tym czasie we wsi i życiu jej mieszkańców, ale także zaobserwować zjawiska i uwarunkowania nowe, wyłaniające się z okresu transformacji ustrojowej¹²⁸.

Poniżej omówię kwestie nieekspozowane przez Chrisa Hanna oraz zagadnienia wyłaniające się z jego analizy, zrewidowane przez czas i następujące w nim zmiany. Będzie mnie interesować świadomość przeszłości Wisłoka i stosunek do dziedzictwa łemkowskiego, jakie mają współcześni mieszkańcy, oraz treść ich opowieści o przeszłości, stopień ich wypełnienia przez doświadczenia biograficzne z czasów przed zamieszkaniem w Wisłoku, a także

¹²⁸ Projekt „Wisłok Wielki w perspektywie brytyjskiej i polskiej antropologii: badania ponowne społeczności lokalnej”, realizowany w latach 2010–2011; kierownik i pomysłodawca: Marcin Brocki, współwykonawca: Patrycja Trzeszczyńska. Badania finansowane były w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr NN109093538.

konstruowanie pamięci zbiorowej wisłoczan, powstałej na bazie wspomnień ludzi, którzy tu przybyli z odmiennymi wzorami narracyjnymi, skonfrontowani z przeszłością obcego miejsca, które starali się oswoić i uczynić własnym dla nich samych i dla ich potomków.

Materiał empiryczny zgromadzony został w latach 2010–2011 w Wisłoku Wielkim. Porównawcze dane zbierane były w sąsiednich miejscowościach (Czystogarb, Wola Piotrowa, Wisłoczek). W badaniach uczestniczyli także studenci IEiAK UJ w ramach dziesięciodniowych letnich ćwiczeń terenowych¹²⁹. Zebraliśmy 180 wywiadów prowadzonych według zestandaryzowanego kwestionariusza, który powstał na podstawie zagadnień interesujących Hanna, ale także nowych wątków związanych z transformacją ustrojową oraz z założeniem pogłębienia problemów, które brytyjski antropolog potraktował marginalnie (stosunek do Łemków i łemkowskiego dziedzictwa, wysiedlenia i powroty Łemków, konflikt polsko-ukraiński, znajomość lokalnych legend, stosunek do miejsca zamieszkania, kwestie związane z turystyką i transformacją ustrojową). Naszymi rozmówcami byli ludzie w wieku 20–93 lat, w większości Polacy (jeśli w niniejszym tekście pojawia się wypowiedź Łemka lub Ukrainca, każdorazowo zostało to odnotowane). Zamierzaliśmy prześledzić nie tylko przemiany, które zaszły w Wisłoku Wielkim od czasu pobytu Hanna, ale także przyjrzeć się pamięci mieszkańców o wydarzeniach, które ukształtowały dzisiejsze oblicze tej wsi, oraz ich oczekiwaniom względem przyszłości¹³⁰.

* * *

Kiedy antropolog interesuje się zagadnieniem pamięci danej społeczności, powinien pytać nie tylko o wyobrażenia o przeszłości, czyli treść wspomnień. Należy bowiem także tropić miejsce przeszłości w życiu badanej społeczności, jej rolę w teraźniejszości i sposobach konstruowania zbiorowej tożsamości, stopień zaabsorbowania nią ludzi oraz znaczenia¹³¹ jej przypisywane. W związku z tym badacz stara się wydobyć obrazy przeszłości i ich interpretacje z narracji rozmówcy, analizować i ukazywać w tekście przeszłość przedstawianą

¹²⁹ W 2010 r. w ćwiczeniach terenowych w Wisłoku Wielkim, prowadzonych pod moim kierunkiem, brali udział: Emil Bajorek, Olga Błaszczynska, Natalia Borowy, Piotr Cwiek, Magdalena Drąg, Małgorzata Firlejczyk, Aneta Krzemińska, Wojciech Majchrzak, Adam Powęska, Błażej Prus, Marta Raczynska, Paulina Sławomirska, Izabela Włoka, Karolina Zięba. W 2011 r., pod kierunkiem dra hab. Marcina Brockiego: Klaudia Bała, Alicja Białek, Bartosz Flak, Tamara Lewek, Anna Oleksiuk, Paweł Sendyka, Jakub Szczęch, Agnieszka Talar, Rafał Zbrzeski, Karolina Żądelek.

¹³⁰ Materiały z badań dostępne są w Archiwum IEiAK UJ.

¹³¹ Znaczenie rozumiem tu za Normanem K. Denzinem, według którego jest to „(...) interpretacja zakorzeniona w strukturach poznawczych i emocjonalnych, historycznie związanych z jaźnią i działaniem danej osoby. Jest ono działaniem odnoszącym się do siebie samego, zakotwiczonym w emocjach i procesach kognitywnych. Znaczenie jest zawsze konsensusem w stopniu, w jakim odzwierciedla działania i uczucia doznawane i interpretowane przez dwóch lub więcej osobników” (Denzin 1990: 56).

z perspektywy członków badanej społeczności. Nie mniej interesujące są dla niego sposoby wykorzystywania odniesień do przeszłości w teraźniejszości oraz oczekiwania względem przyszłości¹³² konstruowane poprzez zestawienie dziś z wczoraj, które staje się wzorcem pozytywnym lub negatywnym w projektowaniu wizji przyszłości.

Analizę materiału zgromadzonego w Wisłoku Wielkim podjęłam z uwagi na następujące problemy. Interesował mnie stopień zanurzenia rozmówców w ich rodzinną przeszłość oraz próby uwspólniania znaczeń nadawanych wspomnieniom mieszkańców tej wsi w odniesieniu do okresu już po przyjeździe do Wisłoka. Zamierzałam prześledzić narracje rozmówców pod kątem podobieństw i rozbieżności w mówieniu o przeszłości oraz zbadać ich przyczynę (różne doświadczenia osadników z różnych miejsc, odmienne motywacje w różnych okresach zasiedlania Wisłoka, odmienne osadnicze wzory biograficzne w różnym czasie). Inną kwestią było prześledzenie schematów narracyjnych różnych generacji, przyjrzenie się mechanizmowi ich pokoleniowej pamięci, negocjowanie rodzinnej i wioskowej pamięci, a także próba odpowiedzi na pytanie, czy dziś generuje spójną zbiorową opowieść o pierwszych latach życia nowych mieszkańców Wisłoka – czy jest to wielogłosowa, ale tożsama opowieść o powstawaniu wisłockiej rzeczywistości, wspólna dla wszystkich mieszkańców? Czy istnieje mit założycielski wisłockich „pionierów”¹³³, który zaadaptowali jako własny młodszy stażem osadnicy?

Nie mniej ważne okazało się dla mnie postawienie pytań o to, czy wisłoczanie skuteczniają jakiś rodzaj zbiorowego wysiłku w kierunku kształtowania swojej zbiorowej pamięci, a tym samym – konstrukcji tożsamości lokalnej? Czy podejmują jakiś rodzaj aktywności na tym polu, np. w celu pozyskania turystów, do czego potrzebny jest spójny, atrakcyjny wizerunek wsi? Czy pamięć pobudza ich do budowania obrazu samych siebie, czy też mu nie służy i jest ignorowana? Jeśli nie, jaka jest jej treść? Czy jest to zestaw wspólny dla wszystkich mieszkańców, czy mają wspólną wizję oglądu przeszłości swej wsi, czy też konstrukcja takiej wspólnej pamięci jest niemożliwa?

Tropić będę w narracjach wisłoczan odniesienia do przeszłości i współczesne manifestacje pamięci rozumianej jako przedmiot wiedzy i narzędzie poznania. W pierwszym przypadku oznacza to, że przyjmuję, za sugestią Katarzyny Kaniowskiej, ogólne rozróżnienie na pamięć przywołującą rzeczywistość z przeszłości, doświadczenie przełożone na wspomnienie (bliską pamięci jednostkowej) i pamięć stanowiącą wiedzę o przeszłości, kształtującą świadomość historyczną i światopogląd (bliską pamięci zbiorowej) (Kaniowska 2003: 60). Czyniąc pamięć narzędziem poznania, antropolog bada „opowiadalność” pamięci, narracje o przeszłości, samą pamięć zaś traktuje jako narrację, która posiada swoistą strukturę tekstu.

¹³² Por. Szacka 2006: 99.

¹³³ Słowo to funkcjonuje w odniesieniu do osadników bieszczadzkich. Por. *Pionierzy...* W niniejszym tekście używam go w cudzysłowie. O ile w Bieszczady osadnicy przybywali po wielu latach od wysiedleń, o tyle do Wisłoka przybyli niemal natychmiast po wysiedleniu rdzennych mieszkańców.

Rozpatrywać i badać pamięć to badać narracje o przeszłości. Pamiętając, każdy z nas staje się autorem tej narracji, co sprawia, że będąc narratorem i bohaterem naszej przeszłości, to my nadajemy jej sensy. (...) Dotarcie do sensów i znaczeń niesionych przez narracje wymaga analizy tej narracji. Aby zaś analiza ta była możliwa, musimy – zanim sensy owe dadzą się uchwycić – poświęcić uwagę strukturze narracji. Pamięć, nieustannie konstruując znaczenie tego, co było, jest zależna od wartości, tradycji, przekonań moralnych, wyobrażeń i wielu innych elementów współtworzących sens zapamiętanego (Kaniowska 2003: 62¹³⁴).

Pamięć rozumiem tu jako sposób opowiadania o przeszłości, narrację przedstawiającą czas przeszły. Narracją będzie tu dla mnie sposób rozumienia świata oraz środek służący wyrażaniu myśli i doświadczeń, związany z narracyjnym pojmowaniem świata jako efektu narracyjnej struktury wiedzy o świecie (Trzebiński 2002: 17). W opowieściach wisłoczan interesować mnie będą również związki między pamięcią, jej treścią, przywoływaniem przeszłości a znaczeniem przypisywanym zjawiskom społecznym przez osoby zjawisk owych doświadczające. Wiąże się to także z konstruowaniem tożsamości:

Narracja biograficzna pokazuje, jak wytworzona zostaje ciągłość naszego „bycia sobą”. Konstrukcje biograficzne bazują na wiedzy, którą jednostka posiada o sobie i sama z siebie. Wiedzy, która jest stale rozwijana w różnych sytuacjach interakcyjnych. Tożsamość wyłania się w procesie interakcji; jednostka, opowiadając o swoich relacjach z innymi ludźmi, definiuje samą siebie. (...) Opowiadanie historii własnego życia jest równoznaczne z tworzeniem interpretacji wydarzeń biograficznych. Wywołane z pamięci i odtworzone fakty zostały przez narratorów zinterpretowane, „subiektywnie usensownione” zgodnie z określoną strukturą znaczeń. (...) Odczytanie zastosowanych schematów interpretacyjnych ujawnia, jakie są strategie budowania tożsamości oraz w jaki sposób jednostka uczestniczy w życiu społecznym (Szlachcicowa 2003: 13-14).

W wymiarze lokalnym znajduje się „centrum bezpośredniego doświadczenia świata”, które może stać się „modelem i miarą całej rzeczywistości” (Łukowski 2002: 82). Pamięć lokalna powstaje poprzez komunikację członków środowiska zamieszkującego jakieś miejsce, którzy identyfikują się z tym miejscem i innymi jego współmieszkańcami (Poczykowski 2010: 90-91). W tym obszarze rozgrywają się procesy identyfikacyjne, które wspierają pamięć i same są przez nią wspierane.

Analizować będę interpretacje przeszłości i wzorce doświadczenia rzeczywistości przez wisłoczan widoczne w ich narracjach na temat przeszłości. Poszukiwać będę tu przede wszystkim elementów wspólnych czy zbliżonych obrazów, ponieważ interesują mnie kwestie uwzględnione i pominięte przez Chrisa Hanna – zażyłość i solidarność, więzi¹³⁵ lub ich brak, jednocząca społeczność moc wspólnie przeżytej przeszłości lub emancypacja wielu przeszło-

¹³⁴ Tu również zalecenia metodologiczne Kaniowskiej dotyczące sposobu czytania pamięci jak tekstu.

¹³⁵ Wiąż społeczną rozumiem tu ogólnie jako zespół powiązań pomiędzy członkami danej grupy społecznej, przejawiający się w stosunkach i zależnościach między nimi, wynikających

ści wśród różnych grup osadników zbiorowo tworzących w Wisłoku nową rzeczywistość po 1947 r.

RZUT OKA NA WISŁOK WIELKI

Wisłok Wielki położony jest w powiecie sanockim w gminie Komańcza, jednej z największych gmin w Polsce. Wieś znajduje się na terenie historycznej Łemkowszczyzny w Beskidzie Niskim (południowy stok pasma Bukowicy), nad rzeką Wisłok. Od Komańczy dzieli ją odległość 13 km, od Jaślisk (w kierunku Dukli) – 15 km; sąsiednie miejscowości to Czystogarb (7 km) i Moszczaniec (5 km).

Przed 1947 r. Wisłok Wielki był jedną z największych wsi w regionie; istniały tu osobne parafie greckokatolickie w tzw. Górnym i Dolnym Wisłoku¹³⁶. Obecnie zabudowania znajdują się przede wszystkim w górnej części przedwojennej wsi, ale sięgają także Wisłoka Dolnego, gdzie znajduje się kościół. Wisłok jest wsią rozciągającą się na długości 8 km. Na obszarze Wisłoka Górnego zachowało się także wiele śladów po dawnych mieszkańcach – kilka chył łemkowskich, cerkwisko po cerkwi z 1874 r. i fragmenty przycerkiewnego cmentarza z nielicznymi nagrobkami. Powyżej jednego z trzech we wsi przystanków PKS, na wzgórzu, znajduje się cerkiew pw. św. Onufrego, wyświęcona w 1854 r. (Brykowski 1986: 135–136), użytkowana dziś jako kościół rzymskokatolicki. W izbicy cerkwi utworzona została izba muzealna, w której zgromadzono elementy wyposażenia cerkwi oraz kapliczek, znalezionych w samym Wisłoku i w okolicach. Ekspozycję przygotowywali członkowie Nieformalnej Grupy Kamieniarzy „Magurycz” (obecnie Stowarzyszenie „Magurycz”). Poniżej wzgórza położona jest plebania parafii rzymskokatolickiej. Obok cerkwi zlokalizowano cmentarz; najstarsze nagrobki znajdują się tuż przy świątyni, nowsza część cmentarza, użytkowana współcześnie, usytuowana jest powyżej. Nieopodal znajduje się także cmentarz choleryczny, a powyżej Wisłoka Górnego – niewielki cmentarz z okresu I wojny światowej.

Na początku lat 80., kiedy przebywał tu Chris Hann, Wisłok Wielki posiadał bardziej niż dziś rozbudowaną sieć instytucji: istniały tu poczta, dom ludowy, Ochotnicza Straż Pożarna korzystała z pokażnej remizy. Obecnie wieś nie ma żadnego centrum życia społecznego czy kulturalnego; poza szkołą prowadzoną przez katolickie stowarzyszenie¹³⁷, biblioteką szkolną i kilkoma

z podzielanego przez członków grupy zestawu wspólnych wartości i norm, pozwalających jednostkom na poczucie łączności ze wspólnotą.

¹³⁶ Do dziś mieszkańcy wsi powszechnie posługują się nazwami: „Wisłok Dolny”, „Wisłok Górny”, tak więc i ja stosuję je w tekście; formalnym usankcjonowaniem tego podziału było nazewnictwo parafii greckokatolickich.

¹³⁷ Stowarzyszenie Przyjaciół Szkół Katolickich prowadzi w Wisłoku Publiczną Szkołę Podstawową im. św. Brata Alberta Chmielowskiego oraz Publiczne Gimnazjum Stowarzyszenia Przyjaciół Szkół Katolickich.

obiektami administracji leśnej nie ma tu innych instytucji. W szkolnym obiekcie mieszczą się stołówka, prowadzona przez wisłockie koło Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta, wydająca dzieciom dziennie 75 obiadów¹³⁸, oraz świetlica i pokoje gościnne. Obok szkoły są sklep spożywczo-przemysłowy (jeden z dwóch we wsi; drugi jest w Wisłoku Dolnym) i okresowo czynny bar. Na miejscu dawnego Wisłoka Dolnego leżą zabudowania byłego PGR-u. Obecnie we wsi zameldowanych jest 250 osób, w większości osadników powojennych i ich potomków; gospodarstw domowych jest tu 65 (66 numerów we wsi, przy czym jeden z nich został nadany obiektowi należącemu do Zakładu Karnego w pobliskim Moszczańcu). Wiele osób wahadłowo migruje za granicę, młodzież wyjeżdża do szkół średnich i na studia, tak więc na stałe przebywa w Wisłoku znacznie mniej mieszkańców.

Większość budynków we wsi wybudowano w czasach największego napływu nowych mieszkańców i w latach późniejszych. Niektórzy z nich zasiedlili dawne łemkowskie chyże, których wciąż jest we wsi kilka (wszystkich połemkowskich budynków jest 25) i są wciąż remontowane i unowocześniane (np. pokrywane sidingiem). Budynków nowych, wybudowanych po 2000 r., jest we wsi pięć. Ponadto zamieszkałych jest 10 obiektów nadleśnictwa oraz trzy budynki dawnego PGR-u.

Napływ nowych mieszkańców do Wisłoka nie zakończył się przed przybyciem Chrisa Hanna. Kolejna fala osadnicza miała miejsce na początku lat 90., kiedy pojawiła się możliwość odkupienia niedrogiej ziemi od Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa. Skorzystało z tego kilka rodzin z miast, które zdecydowały się osiaść w Wisłoku. Obecnie też rodziny te należą do najbardziej prężnych i zaradnych we wsi, korzystają z dopłat unijnych, sprzedają produkowane przez siebie wyroby. We wsi znajduje się pięć gospodarstw rolnych, z których w całości utrzymują się ich właściciele. Są też hodowcy owiec i kóz. Pozostali zatrudnieni są w okolicznych miejscowościach (Komańcza, Rzepedź), pracują okresowo za granicą lub żyją z rent, emerytur i świadczeń opieki społecznej. Sezonowo wielu zajmuje się zbieraniem ślimaków winniczków, ziół i tarniny, które sprzedają zagranicznemu kontrahentowi.

W Wisłoku Wielkim przeważają rzymscy katolicy, należący do miejscowej parafii pw. św. Onufrego¹³⁹. Mieszkańcy Dolnego Wisłoka chodzą do miejscowego kościoła, natomiast ci z Górnego – do kaplicy w Wisłoku Górnym, do której mają bliżej. Mieszka tu także kilku grekokatolików z rodzin łemkowskich, uczęszczających do cerkwi grekokatolickiej w Komańczy, oraz jedna rodzina buddystów i kilku świadków Jehowy.

Przed II wojną światową Wisłok Wielki liczył 2767 mieszkańców żyjących w 441 gospodarstwach (*Skorowidz Gmin...* 1933: 50)¹⁴⁰. Największą liczbę

¹³⁸ http://www.bratalbert.org.pl/portal/component/option,com_contact/task/view/contact_id,89/lang,pl/ (dostęp: 30.12.2011). obiady te spożywają codziennie wszyscy uczniowie.

¹³⁹ Pod tym samym wezwaniem przed wysiedleniami funkcjonowała tu parafia grekokatolicka.

¹⁴⁰ Spis z 1921 r. wykazał obecność we wsi 2207 grekokatolików, 40 żydów, 20 rzymskich katolików i jedną osobę innego wyznania chrześcijańskiego; 20 osób podało narodowość polską, 2214 rusińską, 34 żydowską i jedną niemiecką. (*Skorowidz miejscowości...* 1924: 44). W świet-

stanowili Łemkowie, ponadto zamieszkiwało tu także kilka rodzin polskich, cygańskich i żydowskich. Po wojnie, a w szczególności na skutek powojennych wydarzeń, struktura ludnościowa Wisłoka oraz kształt wsi uległy diametralnej zmianie.

Dawni mieszkańcy Wisłoka zostali wysiedleni w latach 1946–47. Pierwsza fala przymusowych wywózek nastąpiła na mocy umowy zawartej 9 września 1944 r. między PKWN oraz radzieckimi republikami socjalistycznymi białoruską i ukraińską. Mieszkańcy Wisłoka zostali odgórnie uznani za Ukraińców i zakwalifikowani do wyjazdu na radziecką Ukrainę. Trafiali przede wszystkim do obwodów tarnopolskiego i lwowskiego. W kolejnym roku rodziny, którym udało się uniknąć wysiedlenia, zostały objęte akcją „Wisła” i wywiezione na północ Polski, w okolice Koszalina, Pasłęka i Bartoszyca. Dołączyli do nich także miejscowi Polacy i Cyganie. Inaczej niż w sąsiedniej Komańczy, gdzie pozostawiono kilkanaście rodzin łemkowskich – pracowników kolei – i dołączył po 1956 r. wielu dawnych łemkowskich mieszkańców wróciło z północy kraju, do Wisłoka wróciły zaledwie cztery rodziny. Pozostali mieszkańcy wsi przybyli po 1947 r. z wielu regionów kraju, głównie z Małopolski (także Podhala) oraz Podkarpacia.

WISŁOK CHRISA HANNA

Brytyjski antropolog skoncentrowany był na analizie współistnienia trzech sektorów gospodarczego funkcjonowania peerelowskiej wsi: rolnictwa indywidualnego, spółdzielni rolniczych i państwowych gospodarstw rolnych. W kryzysie rolnictwa indywidualnego i apatii rolników upatrywał podstaw kryzysu socjalistycznej gospodarki jako takiej. Równocześnie, aby przyrzeć się owym mechanizmom, zdecydował się na obserwację sytuacji pojedynczych rolników i ich rodzin w małej społeczności wiejskiej, z którymi prowadził wywiady. Nie umieścił jednak w swojej książce przykładów wypowiedzi wisłoczan, nie opatrzył omawianych kwestii cytatami, nie używał swojego materiału na wzór ilustracji i przykładów, czynił natomiast przede wszystkim uogólnienia z poziomu makro. Interesowała go zatem „obiektywna” sytuacja wisłockich gospodarzy i jej współzależność z czynnikami ponadlokalnymi, występującymi w skali ogólnopolskiej, zresztą tymi czynnikami tłumaczył kondycję wisłockich rolników.

le tych wyników należy założyć całkowitą korelację przynależności do obrządku rzymskokatolickiego z polską tożsamością narodową. Podczas spisu w 1921 r. nie posługiwano się kategorią narodowości ukraińskiej, a jedynie rusińskiej; wyniki spisu z 1931 r. w odniesieniu do wyznania i języka ojczystego (zastąpiło ono pytanie o narodowość) zostały opublikowane jedynie do szczebla powiatu. O politycznym kontekście metodologii obu spisów zob. np. Hryciuk 2004. Według Wołodomyra Kubijowycza w 1939 r. wieś zamieszkiwało 3040 mieszkańców, w tym 40 Polaków, 40 Żydów i 30 Cyganów (http://www.apokryfruski.org/?page_id=3188, dostęp 30.11.2015).

Nie interesowało go też działanie jego rozmówców i ich narracje o konstruowaniu ich społecznego świata.

Przyglądał się opiniom o lokalnej administracji, polityce, roli Kościoła (prognozował jej wzrastające znaczenie w przyszłości), wpływowi ideologii socjalistycznej na życie rodzinne, sąsiedzkie, więziom i relacjom międzyludzkim (Hann 1985). Nie poddawał natomiast refleksji sposobów konstrukcji wypowiedzi, snucia narracji o teraźniejszości, i co dla mnie najbardziej interesujące, przeszłości, stopnia jej opowiadalności wobec niewspółmierności wspomnień nowych mieszkańców tej wsi oraz miejsca w nich dla opowieści o dawnym, nieistniejącym już Wisłoku. W dalszej części książki skupię się więc na tych nieporuszonych przez Hannę zagadnieniach, wyrazistych jednak w zebranym przez nas materiale.

Chris Hann poprzedził swoje rozważania dwoma obszernymi rozdziałami dotyczącymi kontekstu geograficznego i, przede wszystkim, historycznego omawianej miejscowości. Referuje więc początki osadnictwa na interesującym go terenie, dzieje ludności ruskiej wyznania prawosławnego oraz, po przyjęciu Unii Brzeskiej, greckokatolickiego, okres rozbiorów i panowanie Austro-Węgier wraz z rozwojem świadomości narodowej Rusinów w Galicji i stosunkiem władz II Rzeczypospolitej wobec ludności rusińskiej i ukraińskiej (Hann 1985: 1–35). Wszystko to pozwala brytyjskiemu czytelnikowi osadzić omawianą miejscowość w czasie i w ramach procesów historycznych, uczytelnia jej dzieje, a dobór przywoływanych wydarzeń umożliwia rekonstrukcję rozwoju i upadku jej kulturowego kształtu. Hann opiera się tu na materiale dostępnym w tamtym okresie w Polsce, ale także sięga po wydawnictwa emigracyjne autorów polskich, ukraińskich i zachodnich¹⁴¹.

Stosunkowo niewiele miejsca poświęcił natomiast Hann punktom zwrotnym w dziejach Wisłoka, takim jak powstanie Republiki Komańczańskiej z siedzibą w Wisłoku czy konfliktowi polsko-ukraińskiemu i wysiedleniom rdzennej ludności do ZSRR i na tzw. Ziemie Odzyskane, których echa wciąż pobrzmiwiają w pamięci mieszkańców regionu, nie tylko autochtonów, ale także, jak w Wisłoku, w pamięci osadników i ich potomków, którzy pojawili się tu po 1947 r. (Hann 1985: 28–35).

Rozmówcy brytyjskiego antropologa nie poświęcali w swych wypowiedziach (bądź nie dostrzegali tego autor – nie zostało to bowiem wyeksponowane w jego pracy) miejsca na sięganie do czasów sprzed 1939 r. Ta selektywność odniesień do przeszłości miejsca w konstrukcji tożsamości lokalnej osadników i ich potomków jest znacząca i potwierdza się w zebranym przez nas materiale. Natomiast dzieje konfliktu polsko-ukraińskiego i jego następstw, przede wszystkim zaś wysiedlenia, nie znalazły potwierdzenia w empirycznej części pracy Hanny. Być może w latach 1980–81, wobec narastającego kryzysu gospodarczego i piętrzenia się codziennych problemów, mieszkańcy Wisłoka nie

¹⁴¹ Np. J.K. Fedorowicz, *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, Cambridge 1982; S. Kieniewicz, *The Emancipation of Polish Peasantry*, Chicago 1969; R.F. Leslie (ed.), *The History of Poland since 1863*, Cambridge 1980; P.R. Magocsi, *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus 1848–1948*, Harvard 1978; P.J. Potichnyj (ed.), *Poland and Ukraine: Past and Present*, Edmonton 1980.

widzieli powodu, aby wspominać o sprawach odległych, nie dotyczących ani ich, ani ich przodków, rozgrywających się w tym miejscu, w którym mieszkali, ale w zupełnie innych warunkach politycznych i społeczno-kulturowych, obcych im i odpowiednio także prezentowanych w dyskursie oficjalnym i popularnym, zapośredniczonych przez propagandę i krzewiony od ponad 30 lat stereotyp „ukraińskiego bandyty” (Kmita 1997a). Być może nie widzieli także powodu, by mówić o tym obcemu – przybyszowi z dalekiej Wielkiej Brytanii, ze świata dobrobytu i postępu. Tym bardziej że pytał, drażył, eksplorował inne tematy. Być może też nie było to ważne dla nich lub dla samego badacza, jeśli nawet zetknął się z tą kwestią podczas pobytu w Wisłoku.

Po 30 latach, w trakcie badań ponownych, okazuje się jednak, że mieszkańcy Wisłoka przywołują te wydarzenia. W dalszej części postaram się zaprezentować, w jakim kontekście rozmówcy posługują się tym wątkiem, w jaki sposób go przywołują, jaki mają stosunek do tej kwestii jako ci, którzy przyszli „po”. W tym miejscu odnotuję tylko, że mówią o tym jako o czymś odległym i obcym, tak jak opowiada się odległe w czasie dzieje, jednak w ich narracjach oraz w pozornej obojętności, która z nich epatuje, badacz może dostrzec, że wydarzenia te położyły się cieniem na współcześnie konstruowaną i przeżywaną tożsamość lokalną mieszkańców Wisłoka. Nie bez znaczenia wydaje się tu także bliskość łemkowskiej Komańczy z żywą, choć pełną przesłonięć pamięcią, mocno zanurzoną w relacje polsko-ukraińskie, choć nie zawsze dostępną dla badacza¹⁴².

ŁEMKOWSKI WISŁOK WIELKI PRZED EXODUSEM

Chris Hann wiele uwagi poświęca narodowemu obliczu wsi i punktom zwrotnym w jej historii. Część zagadnień warto jednak w tym miejscu pogłębić.

Po zakończeniu I wojny światowej Łemkowie skorzystali z możliwości powołania się na punkt 18. orędzia prezydenta USA W. Wilsona o samostanowieniu narodów zniewolonych dotąd przez Austro-Węgry. W listopadzie 1918 r. w wielu miejscach Łemkowszczyzny organizowano wiece, podczas których zastanawiano się nad przyszłością Łemków. Powołano wówczas Ruską Ludową Republikę Łemków we Florynce (Olszański 1999: 25–27), która wyraziła poczucie łączności z Rusinami z Preszowszczyzny i opowiedziała się za przyłączeniem do Czechosłowacji (Olszański 1999: 30)¹⁴³. Republika miała swoje organy władzy i wojsko, nie zdobyła jednak znaczenia politycznego. W 1921 r. została zlikwidowana przez Wojsko Polskie, a jej przywódców aresztowano.

Odmienny kierunek polityczny wyraziła inna „republika”, powstała również w listopadzie 1918 r. z centrum w Wisłoku Wielkim. Była to tzw. Republika

¹⁴² Por. Trzeszczyńska 2013 (szczególnie rozdział 5, poświęcony pamięci byłych i obecnych mieszkańców Komańczy).

¹⁴³ Tam też więcej o samej strukturze i funkcjonowaniu republiki (28–32).

Komańczańska (zwana też Wisłocką; zob. Moklak 1997: 42) w Wisłoku Wielkim. Jej przywódcą był paroch z Wisłoka Dolnego, ks. Pantelejmon Szpyłka¹⁴⁴, a powstająca struktura zgłosiła akces do Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej we Lwowie. W Wisłoku Wielkim powołano Ukraińską Radę Narodową dla powiatu sanockiego, która zwołała przedstawicieli okolicznych wsi i wybrała skład Ukraińskiej Powiatowej Rady Narodowej na powiat sanocki (Nowakowski 1992: 317; Moklak 2012). Przystąpiono do organizowania milicji i samorządu, rozpoczęto przygotowania do obrony, ogłoszono bojkot polskich urzędów (Nowakowski 1992: 317). Jednak już w styczniu 1919 r. polskie władze zlikwidowały „republikę” i położyły kres dążeniom separatystycznym Łemków ze wschodniej Łemkowszczyzny. Okazało się, że „(...) przyczyniając się do dalszego wzrostu idei ukraińskiej, budowanej wówczas na wrogości wobec strony zwycięskiej, tj. Polski” (Moklak 2012), Republika Komańczańska miała pozostawić trwałą ślad w świadomości Łemków na wschodzie Łemkowszczyzny.

Hann zwraca uwagę na ukraiński narodowy charakter Wisłoka, opisuje rywalizujące z sobą opcje tożsamościowe i nurty polityczne na Łemkowszczyźnie – staroruski („Old-Ruthenian”) i proukraiński („Ukrainian orientation”), przypisując temu drugiemu zwycięstwo wśród ruskich górali w Galicji Wschodniej (Hann 1985: 27). Pomija jednak wypierający ruch staroruski nowszy, moskwofilski (zwany także rusofilskim¹⁴⁵), którego zwolennicy podkreślali swoje związki i gotowość przyłączenia do narodu i państwa rosyjskiego (przed 1917 r.) i który także był popularny na Łemkowszczyźnie (choć nie w samym Wisłoku) w przededniu I wojny światowej i po jej zakończeniu (Moklak 1997: 22–32).

Stosunkowo niewiele miejsca poświęca Hann też stosunkowi władz II RP wobec mniejszości ukraińskiej i wobec samych Łemków, zwanej dziś w historiografii „akcją polonizacyjną”, zwraca jednak uwagę na istnienie związków między poddaniem Łemków polonizacji a nikłym stopniem poparcia dla UPA (Hann 1985: 33) – jest to interpretacja w polskiej literaturze niespotykana.

Do czasu śmierci marszałka Piłsudskiego prowadzono wobec Łemków politykę asymilacji państwowej, a po 1935 r. – politykę polonizacji. Jan Pisułiński zauważa, że:

po zamachu majowym dominowały dążenia do pozyskania Ukraińców [a także Łemków – przyp. P.T.] w ramach tzw. asymilacji państwowej, by w drugiej połowie lat trzydziestych XX w. powrócić do proponowanej przez endecję i prowadzonej w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości polityki asymilacji narodowej (Pisułiński 2009: 39).

Zmiana taka przyniosła liczne przejawy dyskryminacji, szczególnie dotkliwej np. podczas zatrudniania na posadach państwowych lub w sytuacji zakupu

¹⁴⁴ Nazywany przez Hanna Pankiem Szpyłką (Hann 1985: 28).

¹⁴⁵ Być może czyni to jednak dla uproszczenia wywodu, bowiem w okresie międzywojennym różnice pomiędzy nurtem staroruskim i moskwofilskim na poziomie wsi zacieraly się niemal zupełnie.

ziemi z reformy rolnej (Pisuliński 2009: 39). W latach 1932–33 zbudowano program akcji polonizacyjnej, który polegał na wzmacnianiu poczucia łemkowskiej etnicznej i kulturowej odrębności od Ukraińców (Stepek 1997: 341). Powołano w tym celu specjalny urząd (Wojewódzki Komitet Łemkowski, w 1936 r. przemianowany na Podkomitet do Spraw Łemkowskich), którego zadaniem było kontrolowanie stopnia lojalności nauczycieli-Ukraińców, pracujących na Łemkowszczyźnie (i w razie ich zwolnienia zatrudnianie nauczycieli polskich, znających dialekt łemkowski, lub też samych propolsko nastawionych Łemków), upowszechnianie wydanego w alfabecie łacińskim łemkowskiego elementarza (*Bukwara*) autorstwa Metodego Trochanowskiego (Stepek 1997: 342–343) oraz inicjowanie badań nad Łemkami w środowisku pracowników Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Badacze mieli udowodnić polskie korzenie Łemków i ostatecznie odsunąć ich od działaczy ukraińskich, uniemożliwiając przywiązanie ich do sprawy ukraińskiej¹⁴⁶.

Czas II wojny światowej, który Hann traktuje także marginalnie, przebiegał w Wisłoku stosunkowo spokojnie; znajdował się tu posterunek niemieckiej straży granicznej. W 1943 r. oddział Armii Krajowej dokonał nieudanego ataku na ów posterunek w ramach akcji „Taśma”. Okupacja zarówno w Wisłoku, jak i na całej Łemkowszczyźnie przebiegała pod znakiem konieczności oddawania przez mieszkańców kontyngentów i strachu przed wywózką na przymusowe roboty w III Rzeszy. We wsi, staraniem działaczy ukraińskich, przy aprobachie okupanta, działała ukraińskojęzyczna szkoła rolnicza (Pisuliński 2009: 48). Wraz z wkroczeniem Armii Czerwonej na Łemkowszczyznę Łemków wcielano w jej szeregi. Do Wisłoka docierały też echa jednej z najkrwawszych bitew – Operacji Dukielsko-Preszowskiej (Pecuch 2009: 52).

* * *

Aby zrozumieć znaczenie wysiedleń dla dzisiejszego krajobrazu kulturowego Wisłoka Wielkiego, dziedzictwa jego łemkowskiej przeszłości i żywej pamięci komunikatywnej, w której dominują wątki z przeszłości Łemków w pobliskiej Komańczy, konieczne jest prześledzenie wysiedleń do USRR oraz na północ Polski, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu lokalnego.

WYSIEDLENIA Z WISŁOKA WIELKIEGO DO USRR

Po wyznaczeniu nowej granicy między Polską a ZSRR (w lipcu 1944 r.), 9 września 1944 r. przewodniczący PKWN E. Osóbka-Morawski i premier

¹⁴⁶ W dyrektywę tę wpasowali się zwłaszcza K. Pieradzka, *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Kraków 1939, oraz A. Bartoszek, *Łemkowie zapomniani Polacy*, Warszawa 1938. C. Hann (1985) zna te źródła (por. przypisy na s. 190).

USRR Nikita Chruszczow podpisali umowę o wzajemnej wymianie ludności między Polską a ZSRR (Mazur 2001: 17)¹⁴⁷. Na jej podstawie z Polski dobrowolnie wyjechać miało prawie 700 tys. Ukraińców oraz Rosjan, Białorusinów, Rusinów, których planowano umieszczać w opuszczanych przez Polaków domach w obwodach zachodnich oraz w dawnych niemieckich koloniach na wschodzie USRR (Pisuliński 2009: 513). Podstawą było tu kryterium wyznaniowe (wyznanie prawosławne lub greckokatolickie), nie uwzględniano subtelności rozwoju tożsamości narodowej ani stopnia lojalności obywatelskiej względem państwa zamieszkiwania (Pisuliński 2009: 27–30). Wobec mierzalnych liczbowo rezultatów przesiedleń, wbrew zapisowi o dobrowolności, od jesieni 1945 r. wysiedlanie nabrało charakteru przymusowego, wspartego działaniem wojska (powołanej w tym celu Grupy Operacyjnej „Rzeszów”) (Pisuliński 2009: 219)¹⁴⁸. Zlikwidowano szkolnictwo ukraińskie i organizacje oświatowe. Mężczyźni, którzy uniknęli wcielenia do Armii Czerwonej, trafiali do batalionów karnych WP. Z akcjami antyukraińskimi występowało polskie podziemie antykomunistyczne (Pisuliński 2009: 219)¹⁴⁹.

Łemkowie podejmowali rozmaite próby uniknięcia wysiedlenia. Jednymi z rozpowszechnionych – choć nieskutecznych – sposobów były: zmiana obrządku greckokatolickiego na rzymskokatolicki (Mazur 2001: 42) oraz petycje wystosowywane do władz (Serhijczuk 2001: 63–65). Inni ukrywali się w lasach, także po drugiej stronie granicy czechosłowackiej¹⁵⁰. Nie uchroniła przed wysiedleniem nawet walka w szeregach Armii Czerwonej, co do której władza powołała się na ustawę z 1938 r. o pozbawieniu polskiego obywatelstwa osób walczących w obcych armiach (Pisuliński 2009: 108), ani apele władz lokalnych o pozostawienie Łemków w ich siedzibach ze względów ekonomicznych (Pisuliński 2009: 115).

Chris Hann zauważa, że w pierwszej fali wysiedleń, zanim przybrały one przymusowy charakter, na wyjazd decydowali się zadeklarowani komuniści i osoby, które wyraźnie identyfikowały się z narodowością ukraińską (Hann 1985: 33–34). Jan Pisuliński odnotowuje, że w styczniu 1945 r., a więc przed wspartym przez wojsko nasileniem wysiedleń, które nastąpiło jesienią tegoż roku i w roku następnym, z Wisłoka wyjechało 111 osób, a w tym samym czasie

¹⁴⁷ Nie były to pierwsze przesiedlenia. Już w listopadzie 1939 r. władze radzieckie i niemieckie podpisały ugodę dotyczącą wzajemnej wymiany ludności ukraińskiej i białoruskiej z terenów, które przeszły pod administrację niemiecką oraz ludności niemieckiej z terenów, nad którymi władzę przejął ZSRR. Wymiana ta była dobrowolna i w jej trakcie wyjechało około 5 tys. Łemków, skuszonych wizją poprawy kondycji ekonomicznej w gospodarstwach poniemieckich. Większość powróciła natychmiast, kiedy było to możliwe, czyli tuż po agresji III Rzeszy na ZSRR, zniechęcając w latach 1944–45 swoich ziomków do wyjazdu w ramach kolejnej fali przesiedleń (Pisuliński 2009: 44–45).

¹⁴⁸ Szerzej na temat akcji ukraińskiego podziemia przeciwko władzom przesiedleńczym zob. Jasiak 2001: 117. Tam też o ofiarach z obu stron – polskiej i ukraińskiej – prowadzących do eskalacji konfliktu w południowo-wschodniej Polsce (Jasiak 2001: 111–114).

¹⁴⁹ Na temat okresowej współpracy UPA i AK-WiN zob. np. Motyka, Wnuk 1997. Kompleksową prezentacją aktualnego stanu wiedzy na temat konfliktu polsko-ukraińskiego w latach II wojny światowej jest książka Motyki (2010).

¹⁵⁰ Por. Śmigiel’ 2007, 2009; Śmigiel’, Martuliak 2009.

na terenie gminy Komańcza pojawiały się ulotki, podpisane „Ukraiński Nationalnyj Komitet” („Ukraiński Komitet Narodowy”), nawołujące Łemków do pozostania w swoich siedzibach (Pisuliński 2009: 215). W październiku, kiedy wysiedlenia odbywały się już pod presją wojska, w Wisłoku Wielkim użyto nawet czołgów (Pisuliński 2009: 383). UPA podjęła szereg działań mających na celu zahamowanie wysiedleń ludności ukraińskiej – akcję propagandową, ataki na administrację wysiedleńczą i żołnierzy WP oraz niszczenie taboru i infrastruktury kolejowej, a także napady na konwoje z wysiedleńcami (Kozłowski 1999: 37)¹⁵¹. Palono też wsie, z których wysiedlono ludność, aby uniemożliwić ponowne ich zasiedlenie, tym razem przez Polaków przybywających z ZSRR (Snyder 2007: 30). Równocześnie we wsiach łemkowskich pojawiały się polskie grupy rabunkowe (Mazur 2001: 47).

Od września do końca grudnia 1945 r. przymusowo wysiedlano Łemków z miejscowości położonych w pasie granicznym (Misiło 1996: 12). Na początku 1946 r. w wielu wsiach dochodziło do odwetu WP wobec ludności za wystąpienia UPA; w Wisłoku zabito wówczas siedem osób (Motyka 2011: 411). Na wiosnę 1946 r. pozostali mieszkańcy wsi wraz z parochem ukrywali się całymi rodzinami po okolicznych lasach, razem z dziećmi, także niemowlętami, częściowo również na terenie Czechosłowacji. Budowali szałas i co kilka dni zmieniali miejsce obozowiska z obawy przed żołnierzami WP, którzy złapanych uciekinierów rozstrzelali na miejscu. Żołnierze czechosłowaccy przeganiali Łemków na polską stronę granicy, choć można było ich przekupić; przybyłym z Wisłoka i innych okolicznych wsi obiecywano początkowo nawet azyl polityczny¹⁵² oraz możliwość osiedlenia w Sudetach w domostwach poniemieckich. Rejestrowały ich pobyt lokalne władze, otrzymywali pracę. Jednak z czasem liczba uciekinierów okazała się zbyt wielkim obciążeniem dla miejscowej społeczności, a wizerunkowo zaszkodził Łemkom także rajd UPA na terenie północno-wschodniej Słowacji i jej antykomunistyczna agitacja. Ostatecznie uciekinierzy zostali deportowani na terytorium Polski (Pisuliński 2009: 472, 482)¹⁵³.

Łemkowie z gminy Komańcza podejmowali także apele do administracji państwowej, w których sołtysi tej gminy wskazywali na lojalność mieszkańców wobec Polski, liczbę ofiar na rzecz walki z niemieckim okupantem oraz niechęć wobec przesiedleń na obce etnicznie, jak twierdzili, tereny Ukrainy Radzieckiej (*Dokument 18...* 1999, *Dokument 19...* 1999). Nie uzyskano jednak odpowiedzi na wysłane pisma (Pisuliński 2009: 394). W styczniu 1946 r. nasiliły się ataki WP przeciwko UPA w gminie Komańcza, a intensyfikacja wysiedleń miała miejsce od kwietnia tegoż roku. Wysiedleńców pędzono pieszo

¹⁵¹ W Komańczy UPA zaczęła blokować linię kolejową Łupków-Komańcza-Zagórz poprzez niszczenie infrastruktury kolejowej, spalono także budynek stacji kolejowej i 40 wagonów, rozebrano znaczny odcinek torów między Komańczą a Zagórzem, zniszczono most żelazny we wsi oraz dwa inne mosty kolejowe i dwa drogowe, spalono urząd gminny w Komańczy i posterunek milicji, atakowano strażnicę WOP (Pisuliński 2009: 278, 392–393, 472–473).

¹⁵² Czechosłowacja nie była w 1946 r. państwem komunistycznym.

¹⁵³ Pewna liczba wisłoczan musiała jednak pozostać. Świadczą o tym odwiedziny potomków, którzy przyjeżdżają ze Słowacji.

do Zagórza (30 km), nierzadko musieli oni przeprować się wraz ze swym dobytkiem przez rzekę, ponieważ zarówno linia kolejowa, jak i mosty były zniszczone przez UPA (Pisuliński 2009: 475).

Łącznie do czasu formalnego zakończenia wysiedleń (6 czerwca 1946 r.; za: Misilo 1996: 6) do 17 obwodów USRR trafiło 482 tys. 109 osób, z których Ukraińcy stanowili 439 tys. 135 osób, Rosjanie – 23 tys. 846¹⁵⁴, Rusini – 18 tys. 759¹⁵⁵, Białorusini – 126, oraz osoby innej narodowości – 243 (Pisuliński 2009: 505)¹⁵⁶. Największa liczba wysiedleńców została umieszczona w obwodzie tarnopolskim (173 tys. 360) (Mazur 2001: 46). Wyjechało około 60% Łemków (Pisuliński 2009: 497) – czyli 95 tys. – w tym z powiatu sanockiego 42 tys. (Drozd, Hałczak 2010: 99). Zgodnie z szacunkami władz w Polsce miało wciąż pozostawać około 15 tys. osób zakwalifikowanych na wyjazd, ale dotychczas niewysiedlonych¹⁵⁷. W ramach kolejnej fali wysiedleń, już w granicach Polski, wysiedlono około 150 tys. osób na tzw. Ziemie Odzyskane, czyli Ziemie Zachodnie i Północne.

WYSIEDLENIA W RAMACH AKCJI „WISŁA”

Ostatni etap wysiedleń nastąpił w 1947 r. Badacze spierają się dziś, czy zamysł akcji „Wisła” narodził się wyłącznie w gabinetach polskich polityków, czy też inspiracja dotarła z Moskwy, a realizacja wynikała z niepisanej umowy między Polską a ZSRR¹⁵⁸. Jej celem było wysiedlenie z rodzimych terenów i rozproszenie pozostałej w granicach Polski ludności ukraińskiej, wraz z zaliczonymi

¹⁵⁴ J. Pisuliński stawia tu hipotezę, że pod narodowość rosyjską mogli zostać podciągnięci rusofilscy Łemkowie (Pisuliński 2009: 505).

¹⁵⁵ Zdaniem Misily chodziło tu o pojęcie przejęte z przedwojennych spisów ludności dotyczące grekokatolickich lub prawosławnych mieszkańców Łemkowszczyzny i Bojkowszczyzny, którzy nie identyfikowali się z narodowością ukraińską (Misilo 1996: 9). Podobnie wyjaśnia to M. Pecuch (2008: 325).

¹⁵⁶ R. Drozd i I. Hałagida szacują łączną liczbę na około 500 tys. (Drozd, Hałagida 1999: 8). M. Jasiak wśród ogólnej liczby podanej w jego artykule (482 tys. 500) wyróżnia 15 tys. Łemków (Jasiak 2001: 120). Liczba ta wydaje się jednak nieuzasadniona, biorąc pod uwagę fakt, że w umowie o wymianie ludności znalazła się kategoria „ludność rusińska” jako taka, w której nie podaje się narodowości ukraińskiej. W wyróżnionej przez Jasiaka grupie Ukraińców byli też przecież Łemkowie o ukraińskiej opcji tożsamościowej. Na problem z określeniem świadomości narodowej wysiedlanej ludności i brak danych na ten temat zwraca też uwagę J. Syryk (2007: 11). Inni autorzy oceniają, że liczba Łemków wysiedlonych do USRR wynosi ok. 70 tys. Por. Kabacziej 2010.

¹⁵⁷ Według Drozda i Hałagidy pod koniec 1946 r. na terenie Polski wciąż miało zamieszkiwać 200 tys. osób narodowości ukraińskiej (Drozd, Hałagida 1999: 9). Inni autorzy podają liczbę 150 tys.

¹⁵⁸ Jak na podstawie dokumentów przekonują polscy i ukraińscy badacze zebrani we Wspólnej Grupie Roboczej, „(...) akcja „Wisła” była koordynowana przez najważniejsze czynniki rządowe w Polsce i ZSRR” (*Polska i Ukraina...* 2006: 31). Por. Iliuszyn 2003: 27–28. Niektórzy ukraińscy autorzy odpowiedzialnością za wysiedlenie obarczają wyłącznie polskie władze, por. Kuhutiak 1999: 3.

do niej Łemkami. Oficjalnie powodem było ochronienie ludności południowo-wschodniej Polski przed działalnością ukraińskiego podziemia, nieoficjalnie natomiast wysiedlenie wpisywało się w zapoczątkowaną w 1944 r. politykę zmierzającą do uczynienia z Polski państwa jednonarodowego. Akcja „Wisła” rozpoczęła się miesiąc po śmierci generała Świerczewskiego, który zginął 28 marca 1947 r. w Jabłonkach koło Baligrodu w zasadzce zorganizowanej przez UPA (Motyka 2009: 122–140). I choć przez cały okres PRL-u przedstawiano akcję „Wisła” jako konieczność obrony ludności cywilnej przed bezprawiem ukraińskich partyzantów oraz moralną zemstę za śmierć generała, to przyczyny jej przeprowadzenia były bardziej złożone i wykraczały poza uzasadnienie militarne (Drozd 1999: 44).

Także i Chris Hann formułuje wniosek niespotykany w czasach jego badań w polskiej literaturze krajowej, a właściwy dla ukraińskiej literatury emigracyjnej, z której autor korzystał: o niedostatecznym militarnym uzasadnieniu akcji „Wisła” (Hann 1985: 34). Obecnie polscy badacze nie mają co do tego wątpliwości, jednak przez lata tłumaczono akcję dziejową koniecznością walki z obcą partyzantką działającą na terytorium suwerennego państwa polskiego.

Liczebność ukraińskiego podziemia funkcjonującego w Polsce Południowo-Wschodniej w owym czasie to około 1400 osób (Jasiak 2001: 123). Na przełomie 1946 i 1947 roku notowano także zmniejszoną aktywność UPA (Syrnyk 2007: 26). Członków ukraińskiego podziemia nie dotyczyła też amnestia ze stycznia 1947 r., którą objęto członków podziemia polskiego (Snyder 2009: 222). Co więcej, jak stwierdza Grzegorz Motyka:

(...) zimą 1946/1947 r. pojawiła się realna szansa przeprowadzenia skutecznej antypartyzanckiej akcji wojskowej bez uciekania się do etnicznego czyszczenia Polski południowo-wschodniej. Możliwe było zlikwidowanie partyzantki poprzez skierowanie przeciwko niej licznych oddziałów WP, złożonych z dobrze wyszkolonych żołnierzy, a z drugiej strony – kokietowanie ludności cywilnej, obiecywanie nagrody w zamian za lojalność wobec państwa polskiego. Można było całkowicie zniszczyć działające tam oddziały partyzanckie UPA, a przynajmniej wyrzucić je ostatecznie z kraju na zachód. Akcja taka, nie poparta wysiedleniami, byłaby z pewnością trudniejsza, ale całkowicie wykonalna, realna i ograniczona do stosunkowo niewielkiego terytorium. Szło bowiem o wąski pas przygraniczny, przede wszystkim Roztocze, Pogórze Przemyskie, Bieszczady, w znacznie mniejszym stopniu o Beskid Niski, (...) [gdzie – przyp. P.T.] poparcie dla UPA było (...) minimalne (Motyka 2009: 171–172).

Dla Motyki objęcie Łemkowszczyzny akcją „Wisła” stanowi dowód na jej pozamilitarne cele (Motyka 2009: 178–179).

Dzień po śmierci Świerczewskiego, 29 marca 1947 r., Biuro Polityczne PPR zdecydowało o przeprowadzeniu akcji wysiedleńczej wobec ludności ukraińskiej i rozproszeniu jej na terenach tzw. Ziem Odzyskanych (Drozd 1999: 43). W porozumieniu z władzami ZSRR i wówczas jeszcze niekomunistycznej Czechosłowacji uszczelniono granice (Wołosiuk 1997: 27). Na przeprowadzenie operacji przeznaczono trzy miesiące, począwszy od 28 kwietnia. Zamierzano wysiedlić ludność, która w okupacyjnych dokumentach tożsamości, tzw.

kennkartach, miała poświadczoną ukraińską narodowość, oznaczoną literą „U” („Ukrainische”) lub została uznana za ukraińską ze względu na wyznanie prawosławne lub grekokatolickie. Nie pomogły tu podejmowane próby zmiany wyznania, nie było też możliwości, by odnieść się do arbitralnie określonej ukraińskiej narodowości (Snyder 2007: 34). Zamierzano wysiedlić wszystkich, także rodziny mieszane, bez względu na rzeczywisty stopień zaangażowania w ukraińskie podziemie i lojalności wobec państwa polskiego. Decyzja ta nie ominęła nawet oficerów i żołnierzy WP narodowości ukraińskiej, działaczy komunistycznych, pracowników Urzędu Bezpieczeństwa czy zdemobilizowanych żołnierzy Armii Czerwonej (Drozd 1999: 44)¹⁵⁹.

Do przeprowadzenia wysiedleń powołano Grupę Operacyjną „Wisła”, składającą się z niemal 20 tys. żołnierzy¹⁶⁰, a także sąd wojskowy, który skazał na karę śmierci 173 osoby, wielu innym przyznając karę długoletniego więzienia (Drozd 1999: 48). Jeszcze przed przystąpieniem do wysiedleń zaadaptowano dla przyszłych więźniów politycznych, także Ukraińców, Centralny Obóz Pracy w Jaworznie, była filię Auschwitz. W obozie bez wyroku sądowego sądu GO „Wisła” przetrzymywano osoby, które oskarżono o współpracę z ukraińskim podziemiem (Iliuszyn 2003: 26–27). Przez obóz przeszło łącznie niespełna 4 tys. Ukraińców i Łemków (w tym 823 kobiety, 22 księży grekokatolickich i trzech prawosławnych), zmarło 150 osób, jednak nie na skutek egzekucji, a w wyniku pobicia podczas przesłuchań, niedostatecznych warunków sanitarnych, chorób oraz niedożywienia i samobójstw (*Polska i Ukraina...* 2006: 41).

Wraz z rozpoczęciem wysiedleń wypadki toczyły się szybko. Zwykle nad ranem, bez wcześniejszych zapowiedzi, żołnierze otaczali wieś przeznaczoną do transportu i informowali ludność o mającym nastąpić wkrótce, z reguły po około dwóch godzinach przeznaczonych na spakowanie dobytku, wymarszu do najbliższego punktu zbiorczego na stację kolejową. Tam odbywał się załadunek ludzi i zwierząt do pociągów towarowych, który nierzadko znacznie się przedłużał i wiązał z długim oczekiwaniem w zaimprovizowanych obozach. Podróż na Ziemię Zachodnie i Północne Polski trwała od kilku do kilkunastu dni. Wysiedleńcy nie byli informowani o miejscu i celu wyjazdu, towarzyszyły im niepewność i strach, potęgowany podczas postoju na stacji przeładunkowej w Oświęcimiu i selekcji wysiedleńców na tych, których odsyłano do COP Jaworzno. Wysiedleńcy, którzy dotarli na przeznaczone im miejsce, osiedlani

¹⁵⁹ Akcją wysiedleńczą nie zostali objęci pracownicy przemysłu naftowego, kolei, tartaków, fabryk, którzy mieli zostać wysiedleni w późniejszym terminie, po zastąpieniu ich Polakami (Drozd, Halczak 2010: 120). Dzięki temu 16 rodzin kolejarzy w Komańczy nie zostało wysiedlonych. Akcja „Wisła” rozpoczęła się najwcześniej w powiecie sanockim. Pierwszy transport z Komańczy (z wysiedleńcami z całej gminy) odszedł już 29 kwietnia, a ostatni – 7 maja 1947 r. Łącznie było to osiem transportów, które zawiozły 2026 wysiedleńców (446 rodzin) na stacje w Bartoszycach, Bytowie, Giżycku, Koszalinie, Morągu, Pasłęku i Słuchowie (Bobusia 2007: 221, 223, 233). Większość obecnych mieszkańców Komańczy twierdzi, że wysiedleńcy z tej wsi trafili do Pasłęka i Bartoszczy. Na miejscu pozostawiono, łącznie z Polakami, 176 osób (Dudra 2008: 27).

¹⁶⁰ Szczegółowo o taktyce GO „Wisła”, zadaniach poszczególnych oddziałów oraz o rozmachu militarnym działań grupy pisze Jasiak 2001: 128–131. Tam także o działaniach przeciwko UPA (136–151).

byli według następującego klucza: mieli być umieszczani przede wszystkim na wsiach (90% wysiedleńców), w odległości 50 km od granic lądowych, 30 km od granicy morskiej oraz miast wojewódzkich, w skupiskach nieprzekraczających 10% ludności poszczególnych wsi. Kierowani byli do gospodarstw w znacznym stopniu nienadających się do zamieszkania, rozszabrowanych, pozbawionych okien, drzwi, podłóg (Kmita 1997b: 187), takich, których nie zajęli przybyli wcześniej osadnicy z innych części kraju – przede wszystkim Polacy z byłych Kresów (Drozd, Hałagida 1999: 10).

Trudności w adaptacji do odmiennego krajobrazu, nowego otoczenia, klimatu, metod gospodarowania, nieufność i strach nowych sąsiadów, odpowiednio przygotowanych przez służby bezpieczeństwa do nowej sytuacji i poinstruowanych o „niebezpieczeństwie”, które wiąże się z przybyciem „banderowców”, brak możliwości swobodnego przemieszczania się, nie mówiąc o powrotach na ojcowiznę – wszystko to powodowało, że pierwsze lata po wysiedleniu były nadzwyczaj trudne (Drozd, Hałagida 1999: 11).

Po 1956 r. pojawiła się możliwość powrotu na Łemkowszczyznę, ale wiązała się ona z dużymi trudnościami – jeśli rodzinne gospodarstwo zostało już zasiedlone przez polską rodzinę, można było podjąć próbę jego odkupienia lub poszukać innego, niezasiedlonego gospodarstwa w tej samej lub innej wsi. Taki ciężar finansowy byli w stanie udźwignąć tylko nieliczni wysiedleńcy, wielu także nie decydowało się na kolejną niepewność i konieczność kolejnego, trzeciego już, zagospodarowywania się (Drozd, Hałagida 1999: 14). Mimo to powróciło około 2–6 tys. Łemków (Duć-Fajfer 2001: 28).

W samym Wisłoku udało się to jedynie czterem rodzinom. Do pobliskiej Komańczy wróciło znacznie więcej rodzin, tam jednak powrót był łatwiejszy. Na miejscu na wielu powracających czekali dawni sąsiedzi, nierzadko członkowie rodziny, których nie wysiedlono. Łatwiej też było wracającym „zacześcić się” u tych osób, zanim podjęli próbę budowy nowego domu. Pozostali więc nie tylko komańczańscy Łemkowie, ale też komańczańscy Polacy, od pokoleń wżyci w lokalną społeczność. W Wisłoku mieszkali wyłącznie osadnicy, którzy zajęli połemkowskie domy i zawłaszczyli wieś dla siebie, wraz ze śladami po dawnych mieszkańcach. Ci z Łemków, którzy zdecydowali się tu wrócić, musieli uczyć się żyć na nowo w swojej dawnej, a obecnie – już nie swojej wsi.

Hann twierdzi, że ci, którzy wracali z wysiedlenia, także do Wisłoka, wracali jako świadomi Ukraińcy. Jego zdaniem tożsamość ukraińska, nie do końca skryształizowana przed 1947 r., podczas akcji wysiedleńczej i kilkuletniego pobytu na Ziemiach Zachodnich i Północnych, miała „dojrzeć” i zasilic łemkowskie pochodzenie wyrazistym rysem ukraińskiej świadomości narodowej (Hann 1985: 34). Sądzę jednak, że, jak w wielu miejscach, Hann czyni tu nazbyt daleko idące uogólnienie, rozciągając ten mechanizm konstruowania tożsamości ukraińskiej na wszystkich wysiedleńców, których tożsamość była jakoby „niedokończona”. Hann pominął tu także ważny czynnik związany z negatywną stereotypizacją Ukraińca i ukraińskości po wysiedleniach (Kmita 1997a), która nierzadko nie tylko nie pomagała „dojrzewaniu” do ukraińskości niezdecydowanym, ale wielu od niej miała na zawsze odciągnąć. Wobec oddziaływania owego negatywnego stereotypu także ci Łemkowie, którzy

opowiadali się za narodowością ukraińską, mogli koniunkturalnie od niej odejść wobec niesprzyjających warunków jej rozwoju. Konstatacja Hanna wydaje się dziś także pewnym zbyt szerokim uogólnieniem – to dopiero w ostatnich latach Ukraińcy i Łemkowie poczuwający się do ukraińskości mogą bez obaw definiować swoją tożsamość¹⁶¹. Mam poważne wątpliwości, czy w czasach badań Hanna czynili to równie chętnie, jak zdaje się sugerować autor¹⁶².

OSADNICTWO. NOWI MIESZKAŃCY WISŁOKA WIELKIEGO

Mieszkańcy Wisłoka doceniają uroki zamieszkiwanego miejsca, jego atrakcyjne turystycznie położenie, czyste powietrze i wolną przestrzeń. Wielu, zwłaszcza tych najstarszych, mówi o Wisłoku, czy szerzej o regionie, wciąż w taki sposób, w jaki myśleli i mówili o nim dawniej, kiedy zdecydowali się tu przyjechać:

No, ja wiem, dla mnie to to, że jest więcej swobody. Bo nie ma tak dużo ludzi, pola, tego jest wszystkiego, jest więcej swobody, jak w innych stronach, bo w inne strony to tak, jak tu dawniej, były ludzie jeden na drugim, no ciasnota [1936/1964/MR]¹⁶³.

Dzieci osadników – dziś dorosłe – traktują Wisłok jak swoje miejsce, i choć nie wszyscy chcą w nim pozostać, wielu zgodziłoby się z lapidarną wypowiedzią jednej z młodych kobiet: „(...) to jest mój dom i ja nie znam innego miejsca” [1979/1980?/OB]. Wiele osób reprezentujących średnie pokolenie ma świadomość niedostatków wsi, ale wsi jako takiej, miejsca położonego na ubożcu, w którym życie jest trudne i wymaga wielu poświęceń. Mówią to z pełną świadomością porównań do miast czy większych miejscowości, z którymi się zetknęli podczas uczęszczania do szkół czy pracy:

(...) wszędzie mamy daleko, na przykład służbę zdrowia czy do lekarza, czy nawet na jakieś tańsze zakupy. A dobrze, no bo jednak tu nie ma takich może, ja wiem, przepięknych czy jakiś narkotyków, czy czegoś takiego, spokój. (...) Czasami mam dość tego miejsca. Właśnie przez to, że jest wszędzie daleko. No dobrze, że ja mam samochód, zrobiłam sobie prawo jazdy, że to sobie pojedę, ale autobus jeździ raz na nie wiem. Już teraz tak rzadko, że trudno nawet se coś zaplanować nawet. To jest takie wkurzające.

¹⁶¹ Por. np. Babiński 1997.

¹⁶² Por. np. Drozd 2001: 158–165.

¹⁶³ Oznaczenia wywiadów zapisywane są w nawiasach kwadratowych, w których pierwsza liczba oznacza rok urodzenia rozmówcy, druga – rok przyjazdu do Wisłoka jego lub jego przodków oraz inicjały badacza lub badaczy. Miejscami pojawiają się znaki zapytania przy tych datach (w sytuacji, gdy nie udało się uzyskać precyzyjnej informacji i ocenia się wiek rozmówcy, lub gdy podał on moment przybycia do wsi w dekadach) lub dwie daty początkowe w przypadku dwóch rozmówców uczestniczących w wywiadzie. Kursywą zapisano pytania badacza. W cytatach zgodnie z zasadą anonimizacji literą X zaznaczam nazwisko osoby, która przywoływana jest przez rozmówcę. Wszelkie komentarze i wtrącenia zostały zapisane w nawiasach kwadratowych.

(...) Ja bym wolała sobie przyjechać na weekend, na przykład do rodziców czy gdzieś do siostry, do brata, czy raz na rok na wakacje, a mieszkać tam, gdzie na przykład mam lepszą pracę móc znaleźć czy coś. Czy dostęp mieć do wszelkich takich. Też macie tam różne fajne rzeczy, tam w mieście gdzieś, jakieś imprezy, jakieś takie kulturalne różne, a my tu nie mamy nic kompletnie. No to już jest cała wyprawa, jutro planujemy w Dukli, są dni Dukli, to może skoczmy na jakieś tam coś popatrzeć, jakiś koncert. Tak to nawet do kina daleko, no wszędzie, no. Jakby nie ten Internet, to ja już nie wiem. U nas to się dzieci tak nudzą, niech tylko prądu chwilę braknie, to już umierają z nudów. One se nie potrafią zajęcia żadnego znaleźć (...) [1970/1950?/AP].

Zakorzenie młodszych wisłoczan, dzieci osadników, jest relatywizowane, a miejsce oceniane jako przestrzeń życiowa, ale nie bezwzględna wartość, święta ojcowizna, na której poprzez wierność przodkom zobowiązani są trwać. W zasadzie w takich kategoriach własne zamieszkiwanie w Wisłoku postrzega jedynie trzech rozmówców – dwóch Polaków i Ukrainiec. Pierwszy z nich stwierdził lapidarnie, ale znacząco:

Czy uważa pan, że dobrze się tu żyje w Wisłoku, czy chciałby pan mieszkać gdzie indziej?

Nie. Po to tu mieszkam... Tu jest ojcowizna moja [oznaki wzruszenia]. Ojcowie jeszcze żyją [1958/1950?/KZ].

Kobieta, Polka, przyznała, że nie ma potrzeby wyjeżdżać:

No ja bym się stąd nie ruszyła. Do mnie wszyscy przyjeżdżają, ojciec, matka leżą na cmentarzu. No to ja tu zostałam w tym domu rodzinnym [1950?/1948/IW].

Ukrainiec natomiast eksponował konieczność trwania na ziemi ojców, postrzeganego w kategoriach wierności ich pamięci i zadośćuczynienia wszystkim zmarłym Ukraińcom jako takim:

(...) dziadka wysiedlili stąd, on mieszkał na Darowie, ja do dzisiaj idę na fundament, wiesz, i se tak z rozrzewnieniem posiedzę, przypomnę se czasy. Ja nie pamiętam tych czasów, mnie nie było na świecie. Dziadka wysiedlili w olsztyńskie, ja się urodziłem w Braniewie, tam mieszkałem w Bartoszczykach. Wszystko koszalińskie, olsztyńskie, jeden co się stało, dwie siostry tu wróciły, ja. Po prostu z opowieści, ja powiedziałem, że muszę tu być, kontynuować dążenie i, i tyle. (...)

Chciałeś na przykład wracać [na północ Polski]?

Nigdy, nie, nigdy, nawet taka myśl nawet nie zaświtała w głowie. Nigdy nie opuszczę, powiedziałem, tego miejsca, tu wrosłem korzeniami i tu mam sentyment do lasów, do wszystkiego [1961/1987/AP].

Wypowiedź ta ujawnia siłę postpamięci (Kaniowska 2004: 20–21) w kreowaniu wyobrażeń o dawnym świecie, na którą składają się pierwsze wspomnienia z dzieciństwa, przekazy rodzinne i wspomnienia o własnym dzieciństwie przekazane przez rodziców. Postpamięć dotyczy przeszłości doświadczonej przez kogoś innego („se tak z rozrzewnieniem posiedzę, przypomnę se czasy.

Ja nie pamiętam tych czasów”). Jest to pamięć drugiego pokolenia, które „nie przeżywszy rzeczywistości ujętej pamięcią, skazane jest na określanie własnej tożsamości na podstawie niewłasnego doświadczenia przeszłości” (Kaniowska 2004: 20). Postpamięć jest wiedzą o przeszłości, która budowana jest na „empatycznym odtwarzaniu czyjegoś doświadczenia” i staje się swoistym przedłużeniem „pamięci świadków i uczestników minionej rzeczywistości, ale kształtującym tegoczesne czyjeś myślenie i wiedzę o sobie i o świecie” (Kaniowska 2004: 20).

Starsi swoją obecność w tym miejscu traktują jako wynik decyzji rodziców, wywołanej zresztą specyficznymi warunkami, a nie własny wybór spośród wielu możliwych, alternatywnych scenariuszy życia. Starsi również często tłumaczą, że tak zdecydował los, okoliczności, tak „wyszło”, tak się trafiło:

To życie człowieka. Los człowieka tak człowieka prowadzi. W życiu bym była nie pomyślała, że ja w tym kierunku będę. No, ale życie wszystko poprowadzi. Jak się układa, to musi być [1939/1964/KZ].

Przestrzeń, w której tkwią, jest waloryzowana pozytywnie ze względu na otaczającą ich przyrodę i brak ciasnoty, wydaje się więc, że przejęli w tym względzie racjonalizację rodziców:

A... nie poszedłbym stąd. Spokój, cicho, powietrze zdrowe. Śpię spokojnie jak dyszcz leje, nie martwię się, że mi chołpę zabierze. (...) Tak, że teraz... nie poszedłbym za żadne skarby, bo jest spokój. Wyjdę se na pole, mam zielono wszędzie, czy do lasu na spacer zdrowotny [1954/1947/KZ].

Jednak częściej niż ich rodzice dostrzegają, że ich miejsce zamieszkania nie odpowiada na potrzeby, które generuje współczesne życie. Częściej też owe potrzeby formułują, inaczej niż rodzice dostrzegając konieczność zmian we wsi. Inną kwestią jest natomiast brak owych zmian. Wróć do tego w dalszej części tekstu.

Osoby, które pojawiły się w Wisłoku później, na przełomie lat 70. i 80., pytane o ewentualną zmianę miejsca do życia, mówią przede wszystkim o walorach krajobrazu jako przyczynie swojego przywiązania do tego miejsca i niechęci do jego opuszczenia:

A czy gdyby pan mógł, to chciałby pan mieszkać gdzieś indziej?

Nie, już teraz raczej nie. A poza tym wie pan, gdzie może być ładniej niż tu? Wie pan, pan tu jest krótko, przyjechał tutaj do mnie, jak czasami przyjeżdża taki znajomy z tego, z Warszawy i raz mówi tak: „wiesz co?”, mówi, „czwarty tu raz jestem, tak jadę tą trasą z Komańczy na Wisłok i ja się nie mogę na te widoki napatrzeć”. A ja mówię: „wiesz co?”, mówię, „drogi Michale, ja tu jestem chyba ponad czterdzieści lat, bo miałem sześć lat, jak żeśmy tu przyjechali na Jawornik¹⁶⁴, a stąd to już”, mówię: „ja tu je-

¹⁶⁴ Dla rozmówcy „tu” oznacza Łemkowszczyznę, a nie sam Wisłok, do którego przyjechał znacznie później.

stem już ponad czterdzieści lat i nie mogę się napatrzyć na te widoki". (...) faktycznie to jest nie do nasycenia wprost oczu. Można patrzeć o każdej porze dnia i roku i nie idzie się napatrzyć. A on to się chciał w cztery dni napatrzyć [1958/1979/AP].

Rozmaite są więc sposoby doświadczania przestrzeni w Wisłoku. Przestrzeń jest faktem kulturowym o charakterze stałym i doświadczalnym i stanowi nośnik pewnych znaczeń (Adamowski 1999: 13). Doświadczanie przestrzeni ma wymiar egzystencjalny, a „efektem językowo-kulturowego powołania przestrzeni są zatem nie tyle abstrakcyjne pojęcia, ale konkretne obiekty: świat, a przede wszystkim ziemia” (Adamowski 1999: 14–15). Obecność człowieka ucławia przestrzeń i dzięki niemu staje się ona okolicą – czymś znanym i bezpiecznym, czyli miejscem:

Przestrzenią człowieka jest nie co innego niż miejsce, w którym on jest. Żyjemy w miejscach i poprzez miejsca, tak zresztą, jak i miejsca są dzięki nam. Ta koegzystencja miejsca i człowieka jest zbudowana z wielu różnorodnych i złożonych przeżyć, ma ona także swą wewnętrzną osobną budowę, związaną z bogactwem świata ukonstytuowanego. Miejsce jest okolicą, w której przebywa człowiek. Jest ono obiektywne i subiektywne zarazem, jest też zawsze powszechne i indywidualne. Każde wyodrębnione miejsce wyodrębnia się od innego stanowiąc samodzielną jakość (Buczyńska-Garewicz 2006: 5).

Miejsce może być rozumiane jako „szczegółowe określenie jakiejś przestrzeni”, a „sens wiązany z konkretnym, rzeczywistym lub wyobrażonym miejscem wyznacza – bardziej abstrakcyjnie – pojęcie przestrzeni” (Wolicka 1999: 5). Taka perspektywa sytuuje miejsce w przestrzeni jako kategorii nadrzędnej. Od razu warto także zaznaczyć dwie „inkarnacje” miejsca: dający się opisać sens realistyczny oraz sens symboliczny, przy czym kategorie te nie są rozłączne, pierwsza z nich może przekształcić się w drugą, w „fantazmaty wyobraźni”, a druga – miejsca wyobrażone – może przybierać kształt rzeczywistości, podlegając mitologizacji (Wolicka 1999: 12)¹⁶⁵.

Miejsce przeżywane jest każdorazowo indywidualnie, jednak możliwe jest uzyskanie „intersubiektywnego znaczenia przy użyciu określonych sposobów wyrażania” (Buczyńska-Garewicz 2006: 5). Obecność nie jest jednak prostym doświadczaniem fizykalnego przebywania w przestrzeni, ale wiąże się z pryncypiami ludzkiej kondycji i właściwym wyłącznie człowiekowi – zamieszkiwaniem. Stan ten ma charakter duchowej relacji między człowiekiem a jego otoczeniem i realizuje się poprzez akt rozumienia miejsca, za pomocą którego człowiek nadaje swemu otoczeniu status domu, a on sam staje się jego mieszkańcem. Miejsce jest zawsze niepowtarzalne, a jego sens przejawia się w duchowej treści, którą posiada. Na treść miejsca składa się nie tylko doświadczenie pojedynczego człowieka, ale i wcześniejsze doświadczenia

¹⁶⁵ Dalej autorka zwraca uwagę na potencjał pojęciowy miejsca i użyteczność tej kategorii: „Sądzę, że i dziś pojęcie »miejsca« ma swoją rolę do odegrania i może stanowić łącznik między różnymi postaciami kulturowej pamięci i wyobraźni oraz rozległym obszarem dociekań ogólniejszych, w których podstawowej wagi nabiera kwestia tożsamości i zakorzenienia człowieka w kulturze – dawnej i współczesnej, swojskiej i obcej” (Wolicka 1999: 14).

innych, a miejsce staje się miejscem wtedy, „gdy znajdzie drogę do naszej duszy, gdy ucieleśnia dla nas jakąś treść duchową” (Buczyńska-Garewicz 2006: 31). Jeśli zabraknie miejsca ludzkiego rozumienia, w relacji z nim nie dochodzi do aktu odczytania i zrozumienia, przestaje ono istnieć i nie określa już, kim jesteśmy (Buczyńska-Garewicz 2006: 37). Szansą na uratowanie miejsca jest antynomia zamieszkiwania, czyli zakorzenie, które redukuje właściwy tej pierwszej kondycji aspekt wolności i „otwartości na inność i nowość”. Zakorzenie oznacza brak ruchu, ale gwarantuje „utrwalanie czegoś głęboko w sercu lub w duszy”, choć naraża człowieka na utratę wolności, odbiera mu szansę na doświadczanie przestrzeni (Buczyńska-Garewicz 2006: 42–43). Człowiek nienawykły jednak do kształtowania swojej topografii duchowej i nanoszenia coraz to nowych miejsc wobec wykorzenienia, a więc odebrania mu poczucia bezpieczeństwa, staje się bezradny. Zakorzenie wiąże się z domem. Dom stanowi sposób znajdowania się gdzieś, podparty szczególnym sposobem rozumienia przestrzeni, w której dom ten się znajduje:

Dom i zamieszkiwanie w nim nie mają swego źródła w samej przestrzeni, lecz ich początkiem jest stosunek człowieka do pewnej wyróżnionej przestrzeni. (...) Związek człowieka z miejscem nie jest więc fizyczny, lecz ma charakter duchowy. Dokonuje się przez pewien rozumiejący sposób bycia. Najogólniejszym jego określeniem jest więc stan bliskości, zażyłości, zżycia z miejscem przebywania. (...) Mieszkańcem jest tylko ten, kto konstytuuje dom, czyli wytwarza cały system więzi pomiędzy sobą a miejscem. Ta całość znaczących związków określa sens domu (Buczyńska-Garewicz 2006: 129–130).

Konstituowanie miejsca, które staje się domem, ma więc doniosłe znaczenie dla ludzkiego istnienia w przestrzeni i ludzkiej kondycji jako takiej. Właśnie kategoria miejsca i jej związki z procesami czy strategiami pamięci zbiorowej są dla mnie istotne w tym tekście.

Warto zastanowić się nad sposobem nadawania znaczeń jakiejś przestrzeni: nad jej uczłowiczaniem i zawłaszczaniem. Bohdan Jałowiecki (2010) jest twórcą teorii społecznego wytwarzania przestrzeni, w której to teorii zwraca uwagę na aktywność zbiorowości zajmującej daną przestrzeń w jej kreowaniu. Autor wyróżnia trzy paradygmaty wyjaśniające sposoby wytwarzania przestrzeni: woluntarystyczno-kreacyjny (historia i teoria architektury oraz urbanistyki, doktryny, modele, style, twórczość), mechaniczno-deterministyczny (anonimowe siły przyrodnicze i społeczne, działające niezależnie od woli jednostek) oraz dialektyczny (konfliktowy proces społeczny warunkowany czynnikami przyrodniczymi, ekonomicznymi, kulturowymi) (Jałowiecki 2010: 12). Opowiadając się za ostatnim paradygmatem, twierdzi, że do wyjaśniania społecznego wytwarzania przestrzeni niezbędne jest uwzględnianie „dialektyki trwania”, ponieważ przestrzeń stanowi „trwałą pamięć społeczeństwa” (Jałowiecki 2010: 13). Tak rozumiana przestrzeń

(...) jest zarówno dobrem (ograniczonym i nieodnawialnym), jak i polem realizacji możliwości ludzi, którzy ją wytwarzają, konstruując kulturowo i społecznie, a więc historycznie uwarunkowane formy. Przestrzeń ukształtowana, społecznie wytwor-

rzona, pozostaje w dialektycznym związku z „przestrzenią wolną”, przestrzenią-dobrem. Relacje te w toku rozwoju historycznego stają się coraz bardziej konfliktowe, a konflikt ten jest spowodowany przez względną rzadkość przestrzeni i naruszenie równowagi ekologicznej (Jałowiecki 2010: 22).

Przestrzeń jako społecznie konstruowane pole realizacji możliwości, kiedy staje się symbolem, czytelna jest wyłącznie dla członków grupy. Dzieje się tak dzięki społecznemu naznaczaniu przestrzeni, czyli nadawaniu znaczeń poszczególnym formom przestrzennym w toku interakcji z nimi oraz interakcji z innymi ludźmi (Jałowiecki 2010: 23–24).

Przestrzeń nie jest jednolita, ale podlega stopniowaniu, stąd dzieli ją m.in. na osobistą (oznaczającą mieszkanie), życiową (przestrzeń codziennej egzystencji, najbliższe otoczenie mieszkania), ekologiczną (obszar „możliwości”, mało znany, odwiedzany okazjonalnie) (Jałowiecki 2010: 34–35). Czas i przestrzeń są dwoma wymiarami stosunku do własnej ziemi i jej obrazu (Szacka 2006: 114), mają także zasadnicze znaczenie dla określania tożsamości grupy ją zamieszkującej.

Przestrzeń ma znaczenie dla narracji – stanowi punkt odniesienia otwierający „zasoby interpretacyjne” (Kaźmierska 1999: 133). Daje namiastkę bycia zakorzenionym i posiadania swego miejsca w świecie, zapewnia odpowiedź na pytanie: „Skąd się jest?”, odsyła do konkretnego miejsca na mapie. Przestrzeń pojawia się jako oś narracji, stanowi też ramę autoprezentacji narratora (Kaźmierska 1999: 134), posiada potencjał narracyjny.

Jednym z wymiarów tożsamości zbiorowej, który nasuwa się podczas analizy materiału empirycznego z Wisłoka, jest tożsamość przestrzenna czy terytorialna. Szczególny związek społeczności lokalnej z zamieszkiwaną przestrzenią wytwarza tożsamość przestrzenną. Pamięć takiej społeczności

(...) jest osadzona w konkretnych ramach przestrzennych kojarzonych z miejscami, pomnikami czy krajobrazem. Każda grupa ma własny obraz przeszłości, w ramach którego mieści się wyimaginowane terytorium. Obraz ten wpływa na tożsamość grupową i w ten sposób staje się symbolicznym wyrazem jej wyjątkowości. Ustala ponadto porządek aksjonormatywny, jednoczy jednostki, a z drugiej strony oddziela grupę od innych, od ludzi z inną przeszłością, z innym krajobrazem czy z innymi granicami (Nowak 2010: 201)¹⁶⁶.

Zwraca w tym miejscu uwagę identyfikacyjny aspekt więzi z przestrzenią, w którą wpisują się pamięci indywidualne i z których wyłania się wspólnota

¹⁶⁶ Nowak w innym miejscu (2006) rozwija interesującą koncepcję przestrzeni etnicznej jako poddanej sporowi o jej wizerunek. Jako eksplanację uwag teoretycznych autor przywołuje badania na Łemkowszczyźnie, gdzie przygląda się różnym sposobom zagospodarowywania i zawłaszczania przestrzeni przez Łemków stanowiących mniejszość, polską większość wywodzącą się z rodzin osadników i administrację lokalną, uwikłaną w strategię rozwoju regionu. Ciekawą, szeroką analizę sposobów definiowania i rozpatrywania tożsamości przestrzennej przeprowadził także Wojciech Łukowski (2002: 82–89).

pamięci, budująca na związkach z nią swoje opowieści. Pamięć natomiast kodowana jest w przestrzeni poprzez kumulację doświadczeń:

nakładające się na siebie warstwy przeszłych wydarzeń, które były na tyle znaczące, by odcisnąć swoje piętno w przestrzeni i przetrwać w jej układzie i w rozmieszczonych w niej obiektach. W tym sensie przestrzeń pełni funkcję – używając terminu Geertz – „modelu czegoś”: reprezentacji zapamiętanej przeszłości (Kaprański 2010: 10–11).

Właściwości miejsca, *genius loci*, stanowią o specyfice, która powoduje, że miejsce takie staje się dla doświadczających go ludzi znaczące¹⁶⁷. Związek człowieka z miejscem, jego subiektywną, nacechowaną aksjologicznie relację można rozpatrywać jako topofilię (Tuan 1974, za: Pirveli 2010: 221). Przedmiotem topofilii byłby ów duch miejsca, który nadaje samemu miejscu znaczące właściwości, a nie miejsce fizyczne jako takie.

Zbigniew Rykiel sformułował typologię odnoszącą się do etapów procesu kształtowania się tożsamości terytorialnej, w której wyróżnia cztery zasadnicze postawy względem zamieszkiwanego terytorium oraz cztery stopnie zakorzenienia. Mieszkańcy danego terenu mogą mieć do niego stosunek czynny (świadomość swego pochodzenia terytorialnego, pozytywne emocje z nim związane, zaangażowanie w działalność na jego rzecz, dążenie do pogłębiania wiedzy na jego temat), bierny (repcja wiedzy na temat miejsca zamieszkania, ale brak refleksji i kultywowania kultury terytorialnej), indyferentny (brak emocjonalnego stosunku do terytorium i jego kultury) oraz negatywny (odrzućenie identyfikacji z miejscem zamieszkania na rzecz innego miejsca) (Rykiel 2010: 21–22). Co do rodzajów zakorzenienia, chodzi tu o utożsamianie jednostki z terytorium w ujęciu relacyjnym, a więc „w istocie z charakterystyczną dlań kulturą jako podstawą budowania swej tożsamości i pamięci zbiorowej” i pokazywanie mechanizmu kształtowania się wspólnoty terytorialnej, odróżniającej się od zbiorowości „zaawansowaniem procesów integracji kulturowej i społecznej”, co powoduje, że wspólnota terytorialna ma cechy grupy ideologicznej, podczas gdy zbiorowość terytorialna jest grupą ekologiczną (Rykiel 2010: 23). Rykiel wymienia więc następujące typy zakorzenienia: 1) członków rdzennych – żyjących na danym terytorium od wielu pokoleń¹⁶⁸, związanych z nim sentymentalnie, bez potrzeby manifestowania swej tożsamości; 2) rodowitych – urodzonych lub wychowanych na danym terytorium, związanych z nim emocjonalnie, posiadających potrzebę manifestacji swego doń stosunku; 3) zakorzenionych – tych, którzy nie urodzili się i nie wychowali na terytorium, które zamieszkują, jednak zintegrowali się z nim i zostali włączeni do wspólnoty terytorialnej, a swoją identyfikację wybrali świadomie; 4) przyjezdnych – tych, którzy nie akceptują swego miejsca zamieszkania, czują się w nim obco i tymczasowo, nie mają potrzeby integracji, a odrzućenie owo jest rezultatem świadomego wyboru (Rykiel 2010: 23–24). Typologia Rykla okazuje się bardzo pomocna w refleksji nad

¹⁶⁷ Por. Pirveli 2010: 221.

¹⁶⁸ Autor sugeruje, że czas zamieszkiwania na danym terytorium wpływa bezpośrednio na stosunek do niego i potrzebę jego manifestowania lub jej brak (Pirveli 2010: 221).

zakorzeniem mieszkańców Wisłoka oraz stosunkiem do jego przeszłości i własnego biograficznego uwikłania w to miejsce.

Współcześni mieszkańcy Wisłoka przybywali do tej wsi w kilku falach osadniczych i stopniowo tworzyli nową społeczność lokalną (*Tu tak rodowitego wisłoczanina to nie ma* [1947,1974/1960(?)/AK]). W ramach pierwszej z nich, zapoczątkowanej tuż po ostatnim wysiedleniu rdzennych wisłoczan, przybyli najstarsi dziś żyjący mieszkańcy tej wsi. Pamiętają oni także swoje rodzinne strony, na których opuszczenie zdecydowali się wówczas, oraz motywy, które ich do tego skłoniły: bieda i szansa na otrząśnięcie się z powojennego braku perspektyw ekonomicznych w dotychczasowym miejscu zamieszkania. W większości zdecydowali się na to ludzie młodzi (*To wszystko młode było... co tu przyjechało* [1945/1947/KZ]). Na początku w Wisłoku było osiem napływowych rodzin, a ich potomkowie podkreślają obecnie swoje „prawo pierwszeństwa”.

Kolejna fala osadników przybyła w latach 70. i 80., w większości byli to ludzie skuszeni tanimi kredytami, możliwością otrzymania działki rolnej i szansą zatrudnienia w leśnictwie czy PGR-ze¹⁶⁹. Pojawiali się także młodzi ludzie, kawalerowie i panny, angażowani do pracy przy sadzeniu lasu. Wielu z nich spotkało wówczas przyszłą żonę czy męża i zostało w Wisłoku na długie lata. W latach 80. miał też miejsce odpływ kilku rodzin do pobliskiego Czystogarbu, gdzie zamieszkały one w blokach należących do miejscowego PGR-u, który oferował lepsze warunki mieszkaniowe niż te, które mieli w Wisłoku.

Ostatnia fala osadników docierała do Wisłoka już po 1989 r. – byli to głównie wykształceni ludzie z dużych miast, którzy zdecydowali się na porzucenie dotychczasowego trybu życia, by osiąść na wsi. Te ostatnie przyjazdy tworzą już nowy rozdział w dziejach Wisłoka, a najmłodszy stażem mieszkańcy wsi wciąż dopasowują się do nowego otoczenia i nowych sąsiadów, podkreślają także w rozmowach własną osławianą, ale wciąż odczuwaną obcość. O samej wsi także niewiele mają do powiedzenia, nie mówiąc już o jej przeszłości czy biografii ludzi, którzy przybyli tu wcześniej, a tym bardziej – o rdzennych mieszkańcach.

Trudno zatem mówić o jednolitych czy nawet podobnych narracjach wisłoczan o ich czasach „pionierskich”. Wpływają na to nie tylko moment przybycia czy motywacja, która do tego skłoniła, ale także sytuacja w punkcie wyjścia, a więc w miejscu, z którego zdecydowali się wyjechać. Na treść wspomnień najstarszych osadników, ale także tych z lat 70., wpływ ma w największym stopniu ocena teraźniejszości, pamięć o skromnym, ale bezpiecznym życiu, jakie przy wsparciu władz udało im się wówczas zaprojektować. Wobec obecnego marazmu i braku perspektyw, które widzą w swojej wsi, tamten czas wspomniany jest jako lata ciężkiej pracy i wielu wyrzeczeń, ale lata, które zapoczątkowały posiadaniem dziś mieniem oraz zabezpieczeniem na starość. Mówią też dziś o poczuciu wspólnego losu z innymi osadnikami, nawiązywaniu kontaktów, poznawaniu się i układaniu stosunków z nowymi sąsiadami.

¹⁶⁹ Interesujące, że rozmówca ur. w 1945 r., przybyły do Wisłoka wraz z rodzicami w 1947 r., stwierdza, że „Do PGR-u nie pchał się nikt [z pierwszych osadników], bo mieli gospodarki, to do PGR-u się nie pchali, absolutnie. Praca w PGR-ze to była hańba” [1945/1947/KZ].

Z goryczą dodają, że czasy prosperity w Wisłoku minęły i nie został po nich żaden ślad, a bezrobocie zmusza ich dzieci i wnuków do opuszczania tego miejsca, mimo że – jako urodzeni i wychowani w nim – powinni, paradoksalnie, czuć się do niego bardziej przywiązani niż ich rodzice czy dziadkowie.

Najmłodszy stażem mieszkańcy Wisłoka osiedlili się tu w czasie rozpoczętej lub trwającej transformacji – czasie niepewności, ale i nadziei na nową jakość życia, zwłaszcza z dala od miejskiego zgiełku i miejskich zajęć (*No, to jest nasz... taki kawałek ziemi. Własne miejsce na ziemi* [1960?/1997/MR]). Dopasowywanie się do nowego miejsca i zasiedziały tu już ludzi, którzy przybyli przed nimi, nie było łatwe, podobnie jak poszukiwanie pomysłu na utrzymanie. Własne „pionierstwo” rozpatrują więc raczej w kategoriach życiowego zwrotu, nawet szaleństwa, które skłoniło ich do decyzji, której niektórzy dziś żałują, albo osobistej konieczności, która nakazywała im zadbanie o zdrowie, zmianę stylu życia.

Rola przynależności do określonej generacji wraz z jej doświadczeniami, a także moment przybycia do wsi i stopień jej akceptacji jako swojego miejsca mają więc decydujący wpływ na konstruowanie obrazu przeszłości w narracjach wisłoczan. Czy możliwe jest zatem wyodrębnienie wspólnego zestawu obrazów z przeszłości? Czy pamięć czerpiąca z historii rodzinnych lub zasobów regionu pochodzenia¹⁷⁰ wspiera pamięć zbiorową współczesnych wisłoczan o przeszłości, dla której cezurą jest rok 1947? Wydaje się, że indywidualna lub rodzinna przeszłość słabo wpisują się w szersze ramy pamięci zbiorowej, a w narracjach wyraźnie wspólne są jedynie pewne tematy, ale już nie zawsze ich treść. Są to lata przed osiedleniem się w Wisłoku, konflikt polsko-ukraiński i jego skutki, pierwsze, najtrudniejsze lata w nowym miejscu, dawni mieszkańcy Wisłoka i ich wizyty, trudności dnia codziennego, życie w PRL-u, codzienność w dobie transformacji. W dalszej części tej książki przyjrzą się im bardziej szczegółowo.

Potomkowie osadników z pierwszej fali, a więc z 1948 r., szczególnie ci najstarsi, przybyli do wsi jako dzieci, demonstrować w wypowiedziach swoje pierwszeństwo i status prawdziwych gospodarzy tego miejsca. Dwóch rozmówców stwierdziło, że ich rodziny przybyły jeszcze wcześniej, w 1947 r. Jeden z nich moment ten nazywa znaczącym określeniem, właściwym także dla innych wypowiedzi, konstytuującym prawo do miejsca:

A od którego roku pan tutaj mieszka?

To od początku.

To znaczy?

Od czterdziestego siódmego [1943/1947/MR, PĆ, wyróżn. P.T].

Dzieci „pionierów” znają początki życia ich rodziców w Wisłoku i zawiązaną wówczas wspólnotę losu, o której „ojcowie mówili”:

My przyjechali z małopolskiego parę rodzin, to wspólnie tam jednym tym transportem, my przyjechali... pociągiem. No to przywozili i krowę, i co tam kto miał. A póź-

¹⁷⁰ Por. Szpociński 2007: 34.

niej tam znowu z mieleckiego, trochę tam jakiś góral się czasem trafił, czy tego... ale tak ogólnie, to najwięcej było małopolskie i mieleckie. To się prędzej ludzie trzymali kupy (...) [1954/1947/KZ].

Wydaje się, że najstarsi są też najbardziej przywiązani do Wisłoka i traktują go wciąż w kategoriach ziemi, którą jako „pionierzy” zdobyli i na której zapoczątkowali nowe dzieje swoich rodzin, nadając wsi własne, przesiąknięte osobistą biografią oblicze:

Tak, tu, tu spędziłem po prostu większą połowę swojego życia. Większą? A pewnie że większą. I tu, no ni ma, ni ma po prostu nic takiego, na co bym nie zwrócił uwagi albo było mi obce. No wszystko tak jakby, to wszystko było moje. A znam wszystko, no już młodych ludzi nie znam (...) [1935/1948/PĆ].

Jedna z kobiet, która wraz z rodzicami przybyła do Wisłoka w 1948 r., zwraca uwagę na pewien psychologiczny aspekt osławiania nowej przestrzeni przez „pionierów”:

(..) ciężko to na pewno, tylko się wtedy jeszcze nie znało tych dobrobytów, to się nie odczuwało, wie pan. Ale zresztą inaczej się odczuwa, jak się ma ileś lat (...). Ale bo panie, jak pierwsze, jak ludzie byli, tak zachwycili się tą wolnością, tą swobodą, w ogóle, że tej wojny nie ma, nie, czy jakoś tak [1946/1948/AP].

Mówi ona też o tym, że nie wszyscy osadnicy z pierwszej fali traktowali Wisłok docelowo, jako miejsce do życia na stałe. Niektórzy mieli nadzieję na powrót w rodzinne strony:

Wie pan, zawsześmy myśleli, że będziemy wracać tam. Bo tam jest gdzie, skąd pochodzę, tam przecież urosły kukurydza i fasola, i owoce były, a tutaj jest zimno, wie pan, tu nie było to. No ale tylko, że była ten luz, ta przestrzeń, a tam było ciasno, wie pan, nie było tej ziemi, to wszystko małorolni chłopci [1946/1948/AP].

„Jak tam było”, rozmówczynie wie tylko z opowiadań ojca, to jednak wystarczy, by eksponować walory poprzedniego miejsca, którego nigdy się nie poznało. Opowieści ojca zapadły jej w pamięć:

(..) ja tam nie byłam, wie pan, ale tam blisko jest gdzieś tam, w Rożnowie ta zaporą, tam jest gdzieś. Tam jest ładnie przecież, no nie byłam nigdy, my, nie wzięli nas jako dzieci, bo, wie pan, to tylko do Komańczy trzeba było się coś dostać. Tata to bardzo często tam jeździł w te nasze strony, ale dzieci nie, jakoś nie znam tych stron wcale. (...) były całe pola, to pamiętam, że przywoził czy fasolę, czy coś tam, owoce stamtąd. A potem to chyba ja już poszłam tu, to chyba to sprzedali, nie wiem gdzieś, bo to była komasacja (...) przedtem było drogie, a potem trzeba było to, bo nikt nie pójdzie, no wie pani. Dzieci dorastały się, żenili się, wychodzili na bok, na bok się szło i już nikt nie myślał o powrocie [1946/1948/AP].

Osoby, które przybyły do Wisłoka w latach 50. i 60., podkreślają swoje przywiązanie do miejsca zamieszkania, ale równocześnie wskazują na trudności w pierwszych latach, który spowolniły proces wrastania w nowe miejsce:

(...) ja to z Wisłoka bym już nigdzie nie poszła [śmiech]. Tak z początku nie było... Nawet nam pola nie dali od razu, ino my musieli czekać na komasację (...) [1925/1954/NB].

Niekiedy proces wrastania nie został zakończony i do dziś wymaga racjonalizacji, budzi też nostalgię za dawnym miejscem:

A ja wiem... woleliby my tam zostać. Ale to tak po wojnie, to ciężko też tam było, tu wolne było, bo tu przyjeżdżali leśniczowie z różnych województw, tośmy pojechały, pojechały my, zostały... no i ja jeszcze nie narzekam, bo ja źle nie miałam, ale ta siostra, co była ze mną, to tragicznie... (...) Ale lepiej było tam w naszych stronach, chociaż... ale to tak.

Wolałaby pani tam zostać?

Wolałabym, w swoich stronach, ale... najgorzej tak jeszcze nie było, do lasu się chodziło, później mąż jeździł do lasu... I tak my zostali [1936/1954/NB].

Pojawiają się wyraziste obrazy niezagospodarowanej przestrzeni, która mimo wcześniejszego przyjazdu kilku rodzin kolejnym przybyłym wydawała się „dzika” i niezmiernie wymagająca:

Takich domów nie było, wie pani, jakie domy były... Stare, (...) światła nie było, pamiętam, wtedy, że jak przyjechaliśmy, to światła nie było, lampami się świeciło, świeczkami, potem dopiero światło zrobili, dróg nie było. (...) My zanim mieliśmy tu przyjeść, pamiętam, wie pani, że nie było dróg, nie było takiej drogi jak teraz, same takie jeździły tego... (...) A do Komańczy autobusu nie było, pieszo się chodziło, a tak do Komańczy się szło, żeby do Sanoka pojechać, ja tam na przykład po pieniądze jeździłam, to wie pani... To się szło i to ze śmiechem, bo to nie tylko sam jeden, tylko jak żeśmy szli, no to grupą. A teraz to kto pójdzie? Kto by poszedł? Nikt [1947,1974/1960?/AK].

Obrazy te udzielają się także niekiedy dzieciom „pionierów”:

Rodzice przyjechali gdzieś w 47 roku, zaraz po wojnie. Tu były te Ziemie Odzyskane¹⁷¹, nie...? To tego... przesiedleńcy przyjechali tu. Dostali domy, pole, no i już tak my zostali tu. (...) To kilka rodzin tu przyjechało. Jeszcze były te bandy.

Jakie bandy?

No UPA, ukraińskie jeszcze. Ojciec to jeszcze taki jeden bunkier znalazł ten... tam drugi... Tak, że no jeszcze było tak... ale zaraz dostali broń na ochronę, na to, żeby w razie czego i był spokój, bo oni wszystkich tych Ukraińców powysiedlali. Też palili te wioski, wojsko se nie mogło dać rady, to musieli jakoś działać i palić to. I wysiedlali ich [1954/1947/KZ].

¹⁷¹ Być może rozmówca rozpatrywał tu osadnictwo na Łemkowszczyźnie w szerszym kontekście powojennej akcji osadniczej, prowadzonej głównie jednak na zachodzie i północy Polski.

Niektórzy rozmówcy z drugiego pokolenia osadników mówią o pragmatycznym, sterowanym odgórnie celu zasiedlania wsi i wymuszonej przez życie konieczności współpracy:

No i samo to, że to ciężka praca na roli, no. Wszędzie daleko. Nie było dróg. Nie było prądu, no dziewicze tereny. Łatwo nie było dziadkom, to, to, dlatego ci, co się pokusili, bo taka propaganda, że dostaną gospodarstwa tam i wszystko, to tak się zlakomili na te... i dużo ludzi tu przyjechało na... (...) ci, co tam byli tu wtedy, to się po prostu jednoczyli. Siłą rzeczy musieli sobie pomagać, bo to jeden przyjechał z koniem, drugi z krową jakieś tam, jeden brony, jeden pługi, no i tak musieli tutaj siłą rzeczy sobie po prostu wymieniać i pomagać. Także ta zażyłość tutaj była wymuszona [1966/1954/OB].

Zwykle też dzieci osiedleńców potrafią podać precyzyjnie rok przybycia przodków do Wisłoka. Tylko w kilku przypadkach rozmówcy mieli z tym kłopot i operowali dekadami. Wynika z tego, że ten zwrot życiowy był komunikowany potomkom i stanowił ważny punkt rodzinnych opowieści. Inne aspekty życia w owym początku bywały już niekiedy trudniejsze do przekazania badaczowi i młodszy rozmówcy operowali często zwrotami: „mama mówiła, jak dobrze pamiętam”, „podejrzewam, że”, „jakoś tam”, „jakoś to się odbywało”, „na pewno”, „coś takiego”.

Także przybyli w latach 60. mają własną wersję opowieści o początkach osadnictwa w Wisłoku, choć jej rozszerzenie czy uzupełnienie pozostawiają starszym stażem od nich – początki znają tylko z drugiej ręki:

Czy ktoś coś wspominał, jak tu było na początku?

No, to pani, jak się żyło... jak poprzehodzili biedni, to się podorabiali od zera, no i tyle. Bo tu tacy poprzehodzili... co poprzehodzili tu, co nie mieli tam gdzie mieszkać, nie mieli niczego tam, no to... to się tu osiedlili. To było pustką wszystko. (...) Już nic takiego ciekawego pani nie opowiem, bo żeby byli ci, co byli, to oni by pani więcej opowiedzieli no, bo tu byli od początku. Od 48 roku. No, a my w 64 roku przeszli, no to już... [1939/1964/KZ].

Rozmówcy, którzy przybyli do Wisłoka w latach 70. i 80., podkreślają przede wszystkim znaczny postęp we wsi, jaki nastąpił od tego czasu. Jeden z nich wręcz prezentuje taki obraz wsi, jakby od czasu pojawienia się osadników pod koniec lat 40. nie nastąpiły żadne zmiany:

(...) jak myśmy się tu 30 lat temu sprowadzili, to bieżąca woda to była rzadkość w domach. Nawet w domach służbowych służby leśnej nie było. Bieżącej wody, kanalizacji. Na wiosce były może dwa, trzy telefony... dyrektor PGR-u miał, na poczcie był radiotelefon i u sołtysa był telefon. Samochód był rzadkością, ciągników było kilka, domy to były, wie pani, rozpadające się rudery, dopiero jak te pieniądze się skierowały na wieś, to zostały dobrze wykorzystane, teraz w każdym domu każdy ma telefon komórkowy, teraz nie ma takiego, co by nie miał. Nawet nałogowy pijak jeździ samochodem. Nawet bezrobotny, nie ma pracy, przez pięć lat omijał prace, ale

on samochodem jeździ, bo go stać, tak jak telewizory, nie ma tak, że jeden w domu tylko tak, że każdy pokój ma swój telewizor, a jak są dzieci, to każdy musi mieć swój komputer [1958/1979/NB].

Zdarzają się także wypowiedzi obrazujące trud życia w Wisłoku, tak jak narracja Ukraińca, który przyjechał tu w 1987 r. i do dziś myśli o tym miejscu jak o bieszczadzkiej, zmityzowanej krainie uciekinierów i niebieskich ptaków:

(...) ja tu przyjechałem, gołe ściany dostałem, spałem na podłodze, podkładałem szmatę pod głowę i miałem jedną łyżkę, jeden widelec z żoną. Cudów nie mam, ale po prostu żyję, jak żyję, i ciężko jest naprawdę, tutaj ziemie są ciężkie, tu jest walka, na co dzień walka o przetrwanie. To nie ma tak, że o pójdziesz sobie do pracy w wielkim mieście, zarobisz se sto czy sto pięćdziesiąt, czy dwieście złotych, bo idzie tyle zarobić. Tutaj pracują ludzie za czterdzieści pięć, pięćdziesiąt złotych na dzień. To jest naprawdę ciężko, to jest, to, to jest, tu trzeba być, wiesz, żyć. Nie każdy się zaaklimatyzuje tutaj, nie każdy się przystosuje. (...) Bieszczady były takim miejscem dawniej, w latach 80., że wszelki element pokroju złodziei, bandytów, wiesz, zjeżdżał się i tu było kryjówkę, tu nie było policji, nikt nie gonił, wiesz, i na przetrwanie szli wszyscy. Ciężko mi się było przystosować, pierwsze dwa, trzy lata taka wrogość, wiesz, stosunek do mnie taki, nijaki. Jest ktoś i cholera wie skąd to przyjechało, wiesz, co to jest i ja musiałem się sam wkupić. Po prostu poprzez relacje, wiesz, z kimś, jakieś takie, zapewnianie o przyjaźni i pierdoły takie te inne, wiesz. No i wkupiłem się, teraz mam szacunek, teraz naprawdę mam szacunek, szanują mnie ludzie [1961/1987/AP].

Przybyli najpóźniej dostrzegają to, że są outsiderami: (...) *jesteśmy przyjezdni i zawsze będziemy dla tych ludzi z zewnątrz* [1960/1997/MR]. Równocześnie nie dostrzegają zintegrowania przybyłych przed nimi z resztą mieszkańców wsi. Traktują wszystkich wisłoczan jako tutejszych, których zastali na miejscu, a w konfrontacji z którymi pozostają obcymi:

(...) jest podział na tych ludzi, którzy tu mieszkają, powiedzmy, od urodzenia, i ci ludzie, którzy są, przyjechali z miasta, konkretnie, napływowi... czyli jest bariera. Znaczy, z taką komunikacją tych ludzi ze wsi a tymi, którzy przyjechali, tam, tam [1960?/1997/MR].

Sąsiedzi postrzegają ich rozmaicie, ale zwykle podkreślane są ich izolacja, odmienność, niechęć do integracji i bogactwo. Jeden z rozmówców idzie jeszcze dalej, widząc w owych przyjezdnych przedstawicieli świata mafii:

Są nowi ludzie, ale ich się nie zna, to są biznesmeni, piorą brudne pieniądze, mafia. Nawet w to nie wchodzi, bo jak gdyby nie wiem. Są, nie chcą rozmawiać za bardzo, kombinują, mają pola, ma piętnaście krów i ciągników sześć, sprzęt wszelki, trzech ludzi pracuje, po piętnaście czy po dwa tysiące zarabiają. Zresztą on, on nawet z tego żadnego zysku nie ma, to jest pranie wody, brudnych pieniędzy [1956/1948/AP].

Inny rozmówca stara się dotrzeć do motywacji przyjazdu tych osób, operując szerszą perspektywą odnoszącą się do tendencji w regionie, w którym pojawia się coraz więcej uciekinierów z wielkich miast:

Przyjeżdżają pojedyncze, wiesz, zarobkowej pracy albo coś na sumieniu, no ja to tak nazywam. Ucieczka przed czymś, czasem to, wiesz, nie musisz nic złego zrobić, wystarczy jakaś zapaść, depresja. I spadasz w Bieszczady, bo to ci, tu jest cisza, spokój, no. To, to widzisz, siedzisz, to wiesz, jak to jest, to nie jest wielkie miasto. Dość dużo teraz, dużo kupiło prywatnych, prywatniarzy terenów, popegeerowskich dawniejszych, Lublin, Wrocław, Koszalin. Przyjechało, nowobogacy, ja ich nazywam, wiesz, wielkie gęby, kasa w portfelu i... Ale próbują się przystosować do społeczeństwa tego, które wrosło korzeniami tutaj i od wieków, od dziada pradziada jest. (...) po prostu nie wchodzi w drogę, nie ma żadnych tam scysji, awantur jakichś. Żyją po prostu, bo żyją, a my ich traktujemy też jak powietrze, wiesz [1961/1987/AP].

Dla niego jako Ukraińca, który mówi o swoim wielkim przywiązaniu do ziemi przodków, nowi sąsiedzi są problemem, ponieważ wykupują ziemi odebrane niegdyś prawowitym właścicielom:

To dla nas jest, tak jak dla mnie, no i dla wielu innych tu kolegów, którzy są tutaj urodzeni, to tak, przepraszam, że tak powiem, wrzód na pewnej części ciała. Dla mnie to jest, wiesz, taki częściowo dyshonor, że ktoś, ja tu, wiesz, dziad mój zostawił pot, krew, babka, pradziad. Ktoś przyjeżdża, wiesz, wykupuje to wszystko, a ja w pewnym momencie głupieję, ja nie wiem, gdzie się podziać, wiesz. Bo w pewnym momencie, wiesz, doszłem do wniosku takiego, że któregoś dnia nie będę mógł stanąć na dziada, na ojcowiznie po prostu. Nie będę mógł stanąć, bo wszystko wykupione, ja to czuję, to jest moje odczucie [1961/1987/AP].

Wielu rozmówców, pytanych o ewentualną zmianę miejsca zamieszkania, podkreśla zasiedziałość w Wisłoku:

(...) mąż tutaj przyszedł do pracy w PGR-ze i po prostu już tak zostaliśmy, przyzwyczailiśmy się. I się siedzi [1948?/1980/KZ].

Wydaje się, że nie działa tu aktywizujący element tożsamości przestrzennej, o którym pisze Wojciech Łukowski:

Identyfikacja z przestrzenią stymuluje do aktywności. (...) Decydujące znaczenie ma tutaj czynna i kreatywna konfrontacja jednostki z jej środowiskiem. Jednostka ma przynajmniej złudzenie, że sama ustala własne działania, że dysponuje znaczną autonomią, że jest kompetentna. Wzmacnia w ten sposób tożsamość „Ja”. Zawłaszcza przestrzeń i dysponuje stabilnymi punktami odniesienia (Łukowski 2002: 84).

W Wisłoku ujawnia się niechęć do zmian, apatia i raczej przyjęcie strategii trwania niż ukierunkowanego działania. Jest to postawa znaczącej

większości rozmówców, także tych, którzy wahadłowo migrują za granicę w celach zarobkowych. Przynależność do Wisłoka traktowana jest jako rodzaj przymusu, nawet jeśli badaczowi w następnych zdaniach zachwala się walory krajobrazowe.

Życie w Wisłoku wyznaczają cezury: przybycie rodziny, trwanie w okresie komunizmu oraz zmiana jakościowa (zwykle na gorsze) po upadku PRL-u. Niekiedy momenty zwrotne zacierają się w pamięci, a poczucie płynącego czasu wydaje się znaczące – czas został zatrzymany w wiecznym „teraz”. Rozmówczyni, która przyjechała do Wisłoka w 1963 r., miała kłopot z przywołaniem tego momentu:

(...) kiedy się pani tutaj przeniosła?

[chwila zastanowienia] A myśli pani, że pamiętam? Chyba z dwadzieścia pięć lat [1931/1963/KZ].

W Wisłoku koegzystują ludzie przybyli z wielu stron kraju i w różnych okresach:

(...) bo tu na tym Wisłoku to z całej Polski są ludzie. Pozbierani. To nie tak, że wszystko z jednej wioski, czy jak. Później jak się trochę podorabiali, to jechali w swoje strony (...) [1936/1954/NB].

Jeden z mieszkańców Czystogarbu (przeprowadził się tam pod koniec PRL-u), pochodzący z jednej z pierwszych przybyłych do Wisłoka rodzin, następująco lokalizuje osiedleńców w przestrzeni wsi:

A tutaj ten, tutaj tych Ukraińców powysiedlali stąd, no i przyszliśmy tu. Tu cały Górny Wisłok, co jest po prawej tam pod szkołę, to wszystko było od Mielca. A już tam od szkoły na dół, to już wszystko było z krakowskiego, a tutaj to wszystko z rzeszowskiego było, a tam dali, to Nowy Sącz, krakowskie. Prawie wszystko... Od Nowego Sącza (...), a tak to wszystko z krakowskiego. (...) Górny Wisłok z Dolnym Wisłokiem się nienawidzili. Jak ci poszli tam na dół, to tam dostali, a jak tamci szli do góry, to i tu dostali. Nienawidzili się, nie [1945/1947/KZ].

Dzisiaj nie ma zgody co do kwestii nabycia gospodarstw – część rozmówców twierdzi, że otrzymała je za darmo, inni – że były zniżki, pojawiają się też głosy, że koszty były znaczące i trudne do uregulowania. Odtworzenie przez młode i średnie pokolenie pierwszych lat po przyjeździe do Wisłoka okazuje się problematyczne. Dzieci osadników nie mają gotowych schematów narracyjnych przekazanych im przez starszych. Początki życia w Wisłoku rodziców i dziadków znają wybiórczo i uzupełniają sobie racjonalizowaniem z punktu widzenia tu i teraz:

Oj, ciężko mi będzie, ale no co, no na pewno nie było łatwo, no, nie to, co teraz. No, a tak, to tak... Z tego, co opowiadali, to nie było takie proste, no. W tej chwili to nie ma chyba co, moim zdaniem, narzekać [1975/1948/EB].

Zauważają jednak zmiany, jakie następują w Wisłoku w stosunku do tego, co znają z własnego dzieciństwa i opowieści rodziców – np. zmiany dotyczące liczby ludności i ilości zasiedlonych domów w poszczególnych częściach wsi: (...) *widać po Górnym Wisłoku, że ile ludzi już umarło, ile pustych domów* [1947,1974/1960?/AK].

Jedna z kobiet zwróciła uwagę na stosunek przybyłych w pierwszej fali do łemkowskich domów, które mimo biedy były niszczone jako spuścizna po Ukraińcach:

(...) jeszcze niektórzy ludzie tacy byli, tak powiem, bo mnie tu nie było. Niszczyli te domy. Zamiast to zachować, a bo to ukraińskie... Gdzieś to taki zwyczaj (...) jeszcze nieroz tak mówię: żeby nie te ukraińskie domy, to gdzie byście mieszkali? Bo byłam tam w ich stronach, ten syn, co w Krakowie jest, to on nas zawiózł, 60 lat nie był tam w swoich stronach. Teraz nie ma nic, ino zarośnięte lasy: no i coście tu mieli, góra i drugo góra, i kawałeczek pola. I to był, o, cud, a tuście przyszli i pola ile kto chciał, ino że ukraińskie, ukraińskie. Żeby nie to ukraińskie, to wy, gdzie by mieszkali, no i palili dużo domów [1939/1964/MD].

Równocześnie rozmówczyni ta pokazuje drugą stronę tego problemu, tym razem z punktu widzenia Łemkiny, która nie mogła pogodzić się z faktem zajęcia jej ojcowizny przez Polaków:

(...) ona mieszkała tu zaraz za rzeką, my na jej polu, zawsze przechodziła: To moja ziemia. To tam tego. Jak dobrze to dobrze. A ja mówię: „pani X, to było wasza ziemia, ale teraz nie, teraz to każdy kupił u państwa, a pani przyszła na swoją ziemię¹⁷²”? Bo ona też wróciła z zachodu i osiedliła się tam koło drogi, i tam Polacy siedzieli, ale kupiła i mówię: „pani też nie siedzi na swojej ziemi. Nie wiadomo, kto tu siedział i jest tak wymieszane, i nie ma się co kłócić, ani nic”. No to potem już dobrze było [1939/1964/MD].

Zwrot ku własnej biografii i przeszłym przeżyciom jest powszechny u najstarszych rozmówców. Zwykle pojawiają się tu opowieści o powojennych latach i przystosowywaniu się do nowego miejsca, niekiedy dramatyczne obrazy zapamiętane oczami dziecka z lat wojny, jak te, które przywołuje pochodzący z pobliskiego Bukowska¹⁷³ starszy rozmówca:

Niemcy wyrzucali to... no i później Niemcy tych Żydów zgrupowali, pozabierali... tak, hoho, już wojna... to już nie, jak tak mówię, to nie do... ten czas... że ja prawie przeszedłem w dzieciństwie, to prawie nie do opowiedzenia, bo, bo teraz sam sobie nie wierzę. Że człowiek, dziecko czy człowiek, mógł to przejść. To sam sobie nie wierzę. Za to mówię, to nie do opowiedzenia, to nie... się nie da opowiedzieć. Bo teraz jak się zastanowię, jak to, a jak to, jak ja radę dał, to sam sobie nie wierzy człowiek... ale cóż. Taki, taki los [1935/1948/MR].

¹⁷² W 1949 r. władze uchwałyły dekret o przejęciu na własność skarbu państwa nieruchomości pozostawionych przez wysiedleńców (Syrnyk 2007: 29).

¹⁷³ Bukowsko przed II wojną światową było zamieszkiwane przez liczną społeczność żydowską.

W wypowiedzi tej zwraca uwagę wskazana przez jej autora „nieopowiadalność” wojennych wypadków i kłopoty z przedstawieniem zapamiętanych obrazów żydowskiej tragedii, w którą trudno mu dziś samemu uwierzyć.

Wisłoczanie rozpatrują swoje dawne życie jednak przede wszystkim w wyraźnej opozycji do dziś (*Ale jakoś lepiej te czasy wspominam, jak dziś* [1951/1951/KZ]), upatrując w przeszłości najlepszych swoich lat albo trudnych, ale kształcących doświadczeń. Opowieść jednej z rozmówczyń przesiąknięta jest wspomnieniami z wczesnego dzieciństwa, ale także bazuje – co przyznaje ona sama – na opowieściach. Widać tu też wyraźnie, jak rozmówczynie „skacze” po tematach, jak jej opowieść jest fragmentaryczna, jak chaotyczna, pokawałkowana wątkami, które co rusz przypominają się w toku mówienia:

(...) nie wiem, czy tam mogą dzieci pamiętać, mi się zdaje, jak albo z samego opowiadania, ale i podróż pamiętam i kilka faktów tam jeszcze z tamtych lat pamiętam, z wcześniejszych lat, no nie wiem, czy może to dziecko pamiętać, ale ja pamiętam. I stało z nami wojsko, wojsko, pierwszych lat, bo jeszcze były bandy po, wie pan, po lesie, ale takie niedobitki, wie pan. (...) No i fajnie było, wie pan, oni mieli tak, mieli pomoc tylko, że wie pan, że bronić, ale jeszcze pomagać. Bo wojsko miało konie, jak to dawniej, chłopcy były młode, to i kosili, wie pan, różni ludzie przyjeżdżali. Pomoc koło siebie, bo tu były ugory niezagospodarowane. Tak, że pomagali, byli ten, wszystko mieli, wie pan, kino było, co to przedtem, później były te objazdowe kina, a wie pan, na polu się szło do nich, na prześcieradło ten rzutnik taki i to wyświetlali ludziom filmy. (...) za potokiem była kuchnia, co mieli, okoliczne domy pozajmowali. To tam brali odnośnie jajka czy śmietany, tam mleko, a brat był taki wyrostek, miał czternaście czy ileś tam, nie wiem, lat, ale on tam do tych żołnierzy zachodził. To przynosił wiadro zupy, krupniku, wie pan, do dzisiaj pamiętam smak tej zupy, wie pan. Krupnik czy grochówka, to tam wie pan, ludzie tak nie mieli tak, jak w wojsko ma. (...) Akurat takie smaki się pamięta, wie pan. (...) tato mój, co tak lubił łązić za grzybami, to trafił nieraz. Szedł jakoś potokiem, to jak bunkier był otwarty, wie pan, i jeszcze się na popielniczce się papieros dymił i konserwa otwarta. No ktoś wcześniej go może słyszał czy coś, to się miał na baczność, uciekł. Parę razy takie gdzieś znalazł takie sytuacje, wie pan. Ale co do tego, jedno tylko pamiętam, że jeszcze spaliśmy na, było już na jesieni, już jak te wojsko odeszło we wrześnie, no my spali jeszcze na strychu, na sianie, a potem na sobie zimę całkiem zesзли. W nocy łomotanie do drzwi, wie pan, do tego. Ale jeszcze co było, było ORMÓ, wie pan [1946/1948/AP, wyróżn. P.T.].

Narracja ta zawiera elementy właściwe dla postpamięci. Kolejne pokolenie, które słuchało takich opowieści, przedstawia je w sposób jeszcze bardziej selektywny, niekompletny i chaotyczny, opowiadając nie swoje, ale też nierodziców wspomnienia, złożone raczej z fragmentów zasłyszanych historii, wiedzy potocznej, lektur, rozmów ze współmieszkańcami, przefiltrowanych przez czas, który minął od momentu przywoływania ich w codziennym życiu wisłoczan.

Rozmówcy przyznają, że wspomnianie dawnych czasów jest elementem rzadkich spotkań rodzinnych, zwykle czynią to jednak w samotności, nie dzielą się nim z sąsiadami, ani, tym bardziej, nie wprowadzają we własną

biograficzną przeszłość nowych mieszkańców Wisłoka. Zwracają też uwagę, że najstarsi Łemkowie, którzy wrócili z wysiedlenia, odtwarzali niekiedy nowym współmieszkańcom obraz dawnej wsi: *jak było... ona opowiadała, ta X [1947/1960?/KZ]; Tu sąsiad to przecież... nieraz opowiadał cokolwiek (...) przeważnie tłumaczył, gdzie kto mieszkał [1954/1963/MR].*

Stosunek do przestrzeni samych Łemków, którzy wrócili na ziemię przodków, najlepiej obrazuje wypowiedź jednego z rozmówców, Ukraińca:

Jest wśród tych ludzi na tym terenie, widać po tych ludziach, że to jest ich. Oni, wiesz, oni ci tego nie powiedzą, ale czuć po nich, widać, że oni by poszli, by oddali, wiesz, żyły by wypruli, oddaliby głowę za ten teren, za tu gdzie mieszkają, za to wszystko. To jest ta cecha właśnie, taka dobra cecha, po prostu kochają to, co mają. Wiesz, to jest mentalność wyniesiona z dziada pradziada, wiesz, tak jak ci mówiłem, z tej Łemkowyny. Ukrainiec i Łemek, proszę ja ciebie, to nie można porównać kogokolwiek do tych ludzi. (...) kiedyś pewien człowiek mnie się spytał, odpowiedź mu dałem, wiesz, jakie było i jest, i będzie najważniejsze wydarzenie? Że część tego społeczeństwa, które tu traciło wiele, wypruło żyły, korzeniami wrosło, odzyskało to. To jest największe wydarzenie, jakie może być. Ludzie się cieszą, starzy ludzie, cieszą się, że wrócili na swoje i mimo tej akcji wysiedlenia, pacyfikacji, to wszystko, wiesz, nie miało bytu, nic. Oni tu wrócili na swoje, z dziada pradziada i tu są, to jest najpiękniejsze [1961/1987/AP].

PAMIĘĆ O DAWNYCH MIESZKAŃCACH I STOSUNEK DO ŁEMKOWSKIEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Wisłok Wielki, jak niemal wszystkie wsie na Łemkowszczyźnie, uległ gwałtownym przeobrażeniom demograficznym i kulturowym na skutek decyzji politycznych. Dawni mieszkańcy wsi, głównie Łemkowie i ich potomkowie, pozostają w Polsce północnej na ziemiach obcych im etnicznie i kulturowo. Największa ich liczba rozproszona jest na terytorium Ukrainy, gdzie zintegrowali się z większością i dziś, w sensie tożsamości narodowej, nie mają wątpliwości co do własnej ukraińskości (Pecuch 2007: 114). O Łemkach w Wisłoku dziś mówi się rzadko, zostali bowiem wyrugowani z pamięci zbiorowej tworzonej przez pochodzących z wielu regionów polskich osadników. Pozostałości po łemkowskiej obecności widoczne są w przestrzeni wsi – nieliczne chyże, nagrobki, cerkiew, kapliczki. I cztery rodziny łemkowskie, które wróciły z wysiedlenia, ale których potomkowie swoją odmiennością nie epatują, traktując ją raczej domowo, prywatnie.

Mieszkańcy Wisłoka sąsiadują jednak z Łemkami z pobliskiej Komańczy, siedziby gminy i wsi, która na wyrazistej, łemkowsko-ukraińskiej tożsamości buduje swój kapitał kulturowy, także na potrzeby ruchu turystycznego, który jest tu znacznie żywszy niż w Wisłoku. Wpływ na ów proces mają także wizyty licznych zespołów badawczych socjologów i antropologów, od dawna interesujących się fenomenem ciągłości osadniczej Komańczy i współczesnej

kondycji etnicznej jej mieszkańców. Współcześni wisłoczanie konfrontują martwą kulturę dawnych mieszkańców ich wsi z żywą kulturą Łemków z Komańczy, przez którą przejeżdżają zawsze, kiedy opuszczają Wisłok, jadąc w kierunku Sanoka, i w której bywają każdorazowo, kiedy mają potrzebę udać się do urzędu gminy, ośrodka zdrowia lub na większe zakupy. To łemkowskie sąsiedztwo i wyrazista obecność komanczańskich Łemków pozwoliły osadnikom z Wisłoka oswoić się z przeszłością wsi i po swojemu, w toku doświadczenia kontaktu, zweryfikować negatywny stereotyp (*Ukraińcy też nie wszyscy są źli. Taka fajna kobieta, mimo że Ukrainka* [1946/1948/AP]), choć, paradoksalnie, młodszy rozmówcy nierzadko ujawniają bycie pod jego wpływem.

Wisłoczanie byli świadkami dwóch wydarzeń mobilizujących mieszkańców Komańczy (przede wszystkim Łemków), których nie mógł odnotować Chris Hann. Chodzi o budowę nowej cerkwi dla pozbawionej świątyni greckokatolickiej większości w 1987 r. oraz pożar i odbudowę starej cerkwi, będącej niegdyś przedmiotem sporu grekokatolików i prawosławnych, którym przekazano ją na mocy decyzji administracyjnej w 1962 r. (Pactwa, Dziewierski 2003). Zarówno budowa „nowej” cerkwi (grekokatolickiej) w 1987 r., jak i odbudowa „starej” (prawosławnej) w latach 2006–10, były przykładami – dostrzegalnej z perspektywy Wisłoka – mobilizacji mieszkańców Komańczy, w tym mobilizacji etnicznej komanczańskich Łemków. Nie mogło to pozostać bez wpływu na ich refleksję o Łemkach – dawnych gospodarzach Wisłoka czy wciąż obecnych i aktywnych współgospodarzach regionu. Podkreślają dobre współżycie z Łemkami z Komańczy, niekiedy przeciwstawiają ich także swojemu najbliższemu polskiemu otoczeniu: *jeszcze prędzej by pomogli jak nasi* [1945/1948/NB]. Zauważają też przemiany w tej wsi:

Przedtem, jak pojechał do Komańczy, to się nie słyszało polskiej mowy, se szwargotali po swojemu, a teraz nie, ci młodzi to kładą na wszystko lagę przecież. Normalnie żyją, rozmawiają i... [1945/1948/NB].

W Wisłoku ponadto bywają z wizytą, począwszy od lat 60., dawni łemkowscy mieszkańcy, przyjeżdżający tu z północy Polski, Słowacji, Kanady i Ukrainy¹⁷⁴. Wizyty te przyjmowane są w ostatnich latach już obojętniej, niegdyś jednak budziły u osadników zaniepokojenie i niepewność co do ich następstw:

(...) gdzieś po dwóch latach, bo ich wysiedlili na zachód... chciał nam odstępnę dać. Ja mówię, ja szukałam dachu nad głową dwa lata, ja czekam na pożyczkę, pan mi będzie głowę zawracał, absolutnie! Ja od pana nie wzięłam, panu nie ukradłam, tylko dostałam od państwa i czego pan chce? (...) A ile już wyjechało tych nasiedleńców. Bo wie pani, oni bali się, że tamci wrócą z zachodu, że to, że tamto. Wie pani, ja się

¹⁷⁴ Wisłok żyje w pamięci Łemków na Ukrainie przede wszystkim ze względu na związki z nim postaci wybitnej nie tylko dla samych Łemków czy dawnych wisłoczan, ale wszystkich ukraińskich grekokatolików – o. Dmytra Błażejowskiego, zmarłego w kwietniu 2011 r. Był on zakonnikiem grekokatolickim, przez lata związanym z parafiami grekokatolickimi w USA, oraz teologiem, autorem wielu opracowań naukowych i artystą, zajmującym się wyszywaniem chorągwi cerkiewnych i ikon.

nie bałam, siedzę, ani się nie ruszę. (...) Z początku po prostu Ukraińcy się stawiali do Polaków. Tylko mój nie był bojący tyż. Przegnał ich i potnij się uspokoiło. Bo oni byli już starzy, starsi, ale się stawiali... Niejedni to wyjechali, bo się bali. Posiedzieli tu trochę, pomieszkali, ale bali się ich, bali się ich po prostu, bo oni nawet z początku to podobno nocami był strach tu mieszkać, jak ktoś przyjechał wcześniej, jak my [1925/1954/NB].

Tyż przyjechały z Ukrainy. Chcieli pójść do piwnicy popatrzeć, po tych pokojach pochodzili, to Janka gada: czego ja mam zaprzeczyć? Poszli, do piwnicy popatrzyli... mówię do siostry: może se tam co schowali jeszcze. Tam nic nie było ruszane w piwnicy. To tam się po schodkach do piwnicy schodziło. Podziemna ta piwnica była. Tu po pokojach popatrzyli. Coś tam pomruczeli, bo to inaczej mówią, to człowiek tak cokolwiek przy tych sąsiadach się tam trochę nauczyłam później, ale to wcześniej człowiek nic nie kontaktował co [1942/1959/KZ].

Większość rozmówców wizyty gości „z zachodu” lub „z Czechosłowacji”, „z Ukrainy” traktuje obojętnie, ale niemal wszyscy je zauważają:

Przyjeżdżają dawni tutaj mieszkańcy i wspominają, gdzie mieszkali, pokazują... Słyszałem, nie rozmawiałem z żadnym, ale na przykład u mojej mamy byli. (...) Przed wojną ta wioska liczyła 1000 numerów, tu były trzy szkoły, trzy cerkwie, pamiętam z tego, co mówili dawniej. Także ludzie próbują odnajdywać te miejsca, gdzie mieszkali [1976/1948/NB].

Bo tu przyjeżdżają, bo tu byli wysiedleni ludzie, no i przyjeżdżają na starodawne śmieci, zobaczyć jak tu jest [1936/1954/AP].

Aaa... nieraz ich było widać. Przyjeżdżali, to spacerowali drogą, pokazywali to tu, to tam... To i teraz się jeszcze trafia, ale już teraz rzadziej, bo ci starzy to na pewno już yyy... jak żyje któryś, co tu pamiętał dobrze, nie...? To już jest staruszek, bo przecież kupę lat, a... a młodzież to jak już tam się zasiedliła, zaaklimatyzowała, to już nie tego. Przedtem przyjeżdżali, tak. Jak najbardziej. Z olsztyńskiego, no bo tam dużo w olsztyńskim jest... teraz zielonogórskie tamok, zachodnie, pomorskie... no to tamok... stamtąd ci osiedleńcy, wywiezieni stąd [1942/1967/KZ].

Poszukiwania gości dotyczą przedwysiedleńczej przeszłości Wisłoka (*te czasy łemkowskie*), będącej – w ich optyce – czasami jego świetności. Niekiedy opowieści młodszych wisłoczan dawną rzeczywistość przeinaczają, jak w powyższym przykładzie (trzy cerkwie zamiast dwóch, 1000 numerów domów zamiast ok. 850¹⁷⁵). Młodszy rozmówcy, którzy poszukiwali wiadomości o łemkowskiej przeszłości wsi na własną rękę, pozbawieni opowieści krewnych czy sąsiadów, nierzadko odmalowują obraz odległy od rzeczywistości:

¹⁷⁵ Rozmówcy podają bardzo różne liczby domów zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Poza sołtysem i radnym gminy Komańcza nikt nie posiada dokładnych danych dotyczących obecnego stanu liczby gospodarstw w Wisłoku Wielkim. Zwykle rozmówcy tłumaczą to brakiem spacerów po wsi.

A co się stało z tą cerkwią?

No spłonęła, rozebrali... nie wiem. No tutaj po I wojnie światowej to były jakieś ruchy. Tutaj była Republika Wisłocka, coś takiego było, jakieś ruchy chłopskie były tutaj i potem, nie wiem, spacyfikowane, czy coś takiego. Nie, no nie jestem pewna, nie potrafię tego... nie wiem dokładnie, ale coś takiego słyszałam. No, w ogóle po II wojnie światowej to tu były cerkwie rozbierane, czy zamieniane na magazyny broni... nie wiem. W ogóle, jak ludzie się wynieśli stąd prawosławni¹⁷⁶, to nie było dla kogo, komu się opiekować tymi cerkwiąmi i niszczały już [1979/1980?/OB].

Wypowiedź ta sugeruje, że Łemkowie „wynieśli się”, a nie zostali wysiedleni, byli prawosławnymi, a nie grekokatolikami, a cerkwie rozbierano, bo nie było gospodarzy, a zacieranie śladów po wypędzonych mieszkańcach nigdy nie było celem samym w sobie. Podobnie rzecz ma się z wypowiedzią kolejnej rozmówczynie: *Bo to były te wolne gospodarstwa po wojnie, zostały czy jakieś domy czy coś, no i tak osiedlili, no, no* [1970/1950?/AP], która stwierdzając, że gospodarstwa były „wolne”, nie wspomina badaczowi, jak to się stało, że można było je zająć, ani gdzie podziali się ich poprzedni mieszkańcy. Niektórzy rozpatrują wysiedlenie na północ Polski jako poprawę losu:

Na Ziemiach Odzyskanych dostawali poniemieckie te... Było gospodarstwo... Ja wiem, czy stracili... Im tam się lepiej żyje dziś jak tu, a tutaj ziemniaki suszyli, owies, chowali, żeby było, bo to kryzys, głód, samo rolnictwo. Nie było nic. Katastrofa [1956/1948/IW].

(...) ona już nie żyje, to tak mi mówiła, powiedz mężowi, że nie cięli lasu, bo oni se będą brać, będą stawiać ten las. Ale, ale umarła i nie dostali tego lasu, a poza tym umarli milczą, wie pani. Za naszych ni ma, to nikt się nie interesuje. Afera „Wisła” jest, nie, za to, że ich wywieźli na Pomorze, gdzie jest lepsze życie, nie?¹⁷⁷ Bo tu nic, tu była sakramencka bieda, jak my przyszli. Tu nie było nic, suszone ziemniaki (...). Nie było nic, bo nic nie mieli, jaka tu była dziadownia. A tam niektórzy ludzie mówią, że tam jest lepiej, bo tam jest lepiej [1946/1948/IW].

Z kolei inny rozmówca tłumaczy:

Na Ukrainę wyjechali no wcześniej. Jeszcze przed akcją „Wisła”. Jeszcze wcześniej, no bo to byli inne ludzie i wyczuwali, co to może być [1943/1947/MR, PĆ].

Z wypowiedzi tej wynika, że Łemkowie mieli wybór podczas wysiedleń i że przeczuwali decyzję władz komunistycznych, która miała nastąpić w kolejnym roku. Pomija on jednak, że w 1946 r., kiedy wysiedlano Łemków do ZSRR, użyto wojska¹⁷⁸.

¹⁷⁶ W Wisłoku nie było prawosławnych, obie parafie były przed wojną grekokatolickie.

¹⁷⁷ Rozmówczynie, nietypowo, „afery »Wisła«” określa pretensje Łemków o wysiedlenie, a nie sam fakt wysiedlenia.

¹⁷⁸ Por. podrozdziały poświęcone wysiedleniom w obu kierunkach w pierwszej części tekstu.

(...) mówię pani, to przecież tam dom na domie był, no i też chyba ludzie mieli ciężko, no na pewno, z tego rolnictwa. Uciekali bez las, na Słowację, tam jest dużo tych Łemków na Słowacji, to zamieszkali tam. Do Rosji, gdzie mogli [1939/1964/MR].

Znamienne, że rozmówczyni, która wypowiedziała te słowa, wyjazdy Łemków do Rosji (chodziło o ZSRR, a konkretnie USRR) i ucieczki „przez las” na Słowację tłumaczy trudną sytuacją materialną, a nie przymusowym wysiedleniem w 1946 r. Widać zatem, jak wiedza o przeżyciach Łemków jest stereotypowa i fragmentaryczna. Pamięć najstarszych osadników na temat dawnych mieszkańców Wisłoka, z którą nie mają już od dawna do czynienia wskutek upadku życia wspólnotowego we wsi i śmierci wielu „pionierów”, uległa daleko idącej transformacji, a treści dotyczące opisywanego tu zagadnienia w kolejnych przywołaniach coraz bardziej oddalały się od źródła, i tym samym uległy deformacji.

Mieszkańcy Wisłoka, pytani o swój stosunek do kwestii zwrotu łemkowskich lasów ich właścicielom, twierdzą, że Łemkowie nie podejmowali prób ich odzyskania:

Las, las to nie wiem, czy tam kto próbował gdzie, bo nie słyszałem gdzie [1954/1963/MR].

No wie pani, no polemkowskie lasy to są, no to są lasy prywatne. Po wojnie zostały przejęte przez państwo i tak dalej, to się utrzymuje do tej pory, yyy, jest chyba wspólnota leśna w Komańczy, taki nazywany gromadzki. No to chyba własność wsi, chociaż do niedawna tak było jeszcze... Nie wiem, jaki to jest teraz stan aktualnie prawny tego... No, a kto tu po, przypuśćmy, przyjeżdża spośród tych wysiedlonych w akcji „Wisła”, no to przeważnie... yyy... nikt specjalnie nie zwraca na to uwagi... tylko jak coś tego no... ten, jak się pokłóca, to się wyzywają: ty Ukraińcu, ty upowcu, ty wandalowcu, ty... (...) Wie pani, nie było tutaj w sumie tych lasów aż tak strasznie dużo, szczególnie na Wisłoku. Bo ja pani tego nie pokażę, tutaj przed wojną było dwa razy tyle ziemi na tej roli, niż jest teraz, bo... dużo łąk zostało zalesionych, a tak tego lasu no to... nie wiem, czy... to są już lasy prywatne, na pewno były to lasy państwowe, jako wieś licząc tu w granicach, to być może nie dużo tego lasu... w sumie tych lasów było. Wie pani, to by się było trzeba zapytać kogoś, kto to... ale nie ma tu nikogo, kto by pamiętał... Chyba że w gminie jakieś papiery by były, mapy przedwojenne [1958/1979/AK].

Pojawiają się także głosy o braku możliwości odzyskania mienia przez Łemków:

Co teraz wykupią? Prawo jest prawo, nie? Masz akt własności – nic ci nie zrobi. Tu wszystko było sprzedawane legalnie. Nic nie było ukradzione, nie? To jest proste, nie? [1983/?/MD].

Wiele osób przywołuje postać starszego Łemka, który u kresu życia wrócił z ziem północnych, by we własnym, odkupionym domu czekać na śmierć:

Tu stoi wyżej mnie taki zaniedbany w trawie dom. On był dawniej przed wojną właścicielem i wrócił gdzieś skądś tam. Trudno podejść do człowieka i tak go pytać, skąd jest, bo to starszy człowiek. Mieszkał sam. Cała rodzina została tam, bo tam już byli zagospodarowani. On miał życzenie tu przyjechać i ten dom z powrotem wykupić, nabyć i tutaj sobie, nawet rzecz już, umrzeć. No, a rodzina daleko, na drugim końcu Polski, no to nie mogli go samego bez opieki zostawić. Podupadł na zdrowiu, trochę ten dom próbował podremontować, dopóki miał siły, a potem się rozchorował i zabrali go tam do siebie. Prawdopodobnie tam, niecałe pół roku po tym, jak go tam zabrali, zmarł [1951/1951/KZ].

Wspomnienia o pierwszych kontaktach z Łemkami, którzy wrócili do Wisłoka eksponują ich niechęć do osiedlonych Polaków (a nie odwrotnie!) i żal o zajęcie mienia:

Po latach, kiedy się tak zaprzyjaźnili, bo tylko było tak wrogo nastawieni, bo jeden drugiego nie znał, a jak znali to tak się ten. A potem pomału, pomału to wszystko się uspokoiło, no bo z początku oni tak narzekali, że my Polacy im pole zabrali, to, że tego (...).

Czy upominali się o swoją ziemię, las?

No, raczej tak. Tam mieli ze sobą, też była taka jedna, co to miała, co my mamy, to pole, to ona tak ciągle się upominała, ale ja jej ciągle mówiłam: „a pani mieszka na swoim? Pani też nie na swoim. Bo pani mieszka tam, a nie mieszkała pani przedtem”. Mówię: „była wojna, no i kto temu winien? My niewinni, to wojna winna, pokłócili ludzi i tyle”. A później tu tu przyszedł, przyjechał raz, to z tego domu, co żył w Kanadzie, to syn tego przyjechał, no i prosił mnie, czy może sobie zobaczyć, jeszcze stare tu były budynki, także, że może to wszystko zobaczyć. No to ja mu pozwoliłam, bo co tam miałam do niego, nie? Dobrze, że my w jego domu mieszkaliśmy, a niektórzy mi mówili: Aleś ty głupia, ja bym nie wpuścił, a to, ten. A ja mówię: „To było ich! Jak to można”. Jak jest człowiek człowiekiem, to na wszystko pozwoli, prawda? Ale obeszedł, popatrzył, spytał się, czy może zrobić zdjęcie, porobił, jeszcze tu w studni był żuraw, wszystko, no i więcej już później tu nie był. Mówił, że ma dzieci i tak [1939/1964/MR].

Łemkowie w tych opowieściach oskarżają wszystkich Polaków, także nowych sąsiadów w Wisłoku, o krzywdy, których doznali, analogicznie jak oskarżano wszystkich wysiedleńców z akcji „Wisła” o sprzyjanie ukraińskiemu podziemiu i jak sami nowi mieszkańcy Wisłoka rozpatrywali związki wisłockich Łemków z ukraińską partyzantką. Jedna z rozmówczyń zauważyła, że rozbiórka cerkwi w Górnym Wisłoku wywołała pretensje Łemków do miejscowych Polaków, których obarczono odpowiedzialnością za ten fakt:

(...) oni mieli za złe do Polaków, że to Polacy rozwalili, a to podobno jakaś ekipa przyjechała i to porozbierała i wzięła, no ale jak to, to ja nie mogę powiedzieć, bo mnie jeszcze nie było tu [1936/1954/MR].

Nieobecność rozmówczynie w Wisłoku i brak uczestnictwa w tym wydarzeniu powodują niemożność weryfikacji, stąd zastrzega ona, że „nie może

powiedzieć”, czy było tak naprawdę. Z kolei inna osoba, czterdziestoletnia, która w ogóle nie słyszała o powrotach Łemków, nazwała odzyskanie mienia przez Łemków „odebraniem” go komuś innemu (osadnikowi) i porównała całą sytuację z próbami odzyskiwania majątków przez Niemców:

Czy ktoś tam dochodził swoich praw z tych ludzi wysiedlonych?

Nie, nic nie wiem, żeby ktoś coś komuś odebrał, raczej nie. Bo tak jak na Mazurach, co się słyszy, że tam odbierają Niemcy, [tu] nie nic takiego nie słyszałam [1970/1950?/AP].

Stosunek do Ukraińców, zarówno do miejscowych Łemków, którym przypisuje się ukraińską tożsamość narodową, jak i Ukraińców w ogólności, bywa negatywny, jednak rozmówcy zwykle mają kłopot z określeniem powodu swojego braku sympatii dla przedstawicieli tego narodu. Starsi rozmówcy niekiedy przyznawali, że nie informowali młodszych pokoleń, że mieszkają we wsi jacyś „inni”. Swoje postępowanie tłumaczyli chęcią uniknięcia potencjalnych konfliktów wioskowych. Młodszy wskazują na odległe w czasie konflikty, o których wiedzieli, ale które dziś nie mają już dla nich żadnego znaczenia:

No to normalni ludzie, jak i my. (...)

A były jakieś [konflikty]?

A może tam wykrzykiwali coś tego, ale to było dawno i nieprawda [1953/1963/IW].

Ci najbardziej zatwardziali pomarli, no bo siłą rzeczy.

A na czym polegała ich zatwardziałość?

No utożsamiali się z... cały czas z... że są, no utożsamiali się, że są to bardziej Ukraińcy no, no bo to Łemkowie, ale bardziej z nastawieniem ukraińskim sędzę (...) [1966/1954/OB].

Jedna z młodych kobiet o łemkowskich sąsiadach dowiadywała się z własnych poszukiwań czytelniczych:

A czy wszyscy na przykład wiedzieli, kto tu był z rodziny ukraińskiej, łemkowskiej?

Nie, ja w szkole na przykład nigdy w żaden sposób tego nie odczułam, nigdy nic nie było.

A później?

Nie. Ja nigdy nie... Ja dopiero... powiedzmy, jak w liceum zaczęłam się interesować bardziej historią, to wtedy jakoś tak bardziej się zorientowałam w tym, że tu było... no były te wysiedlenia, były potem, po wojnie była taka sytuacja tu na tych terenach, między tutaj tymi Ukraińcami i Polakami. To dopiero wtedy... (...) W domu się nie rozmawiało na ten temat. (...) Nigdy w szkole nie słyszałam czegoś takiego... (...) Było parę osób ze wsi, ale to... nie było jakieś... nie odczuwało się tego, że stąd czy stamtąd. Nic takiego nie było [1979/1980?/OB].

Najstarsi rozmówcy, którzy doświadczyli obecności ukraińskich powstańców w okolicznych lasach i pamiętają strach przed nimi osiedleńców z pierwszej fali, traktują wisłockich Łemków jako winnych tego strachu lub przynajmniej

współodpowiedzialnych za całą sytuację: *Niektórzy byli agresywni, ale oni już pomierali, ci starzy naprawdę, nawet co w bandzie byli* [1945/1948/NB]; (...) *Oni byli spokojni. Jak wrócili, to już spokojni byli* [1945/1947/KZ]. Młodszy rozmówca także mają skłonność za zniszczenie dawnego Wiśloka i wysiedlenia obarczać jego ówczesnych mieszkańców, a nie władze, które taką decyzję podjęły, jak również upatrują oni w działalności podziemia ukraińskiego wystąpienie antyukraińskie:

Co się stało, że teraz tak mało jest [domów]?

Przed wszystkim bandy wypaliły, domy wypaliły, wszystko, ludzi mordowali (...), też była wioska, też wymordowali [1960/1980/EB].

Wielu rozmówców (też starszy człowiek, pochodzący z mieszanej, łemkowsko-polskiej rodziny) nie używa etnonimu „Łemko” czy „Ukrainiec”, stosuje natomiast pojęcie „grekokatolik”, mówi o nich „oni”, „obcy”, „ci”. Niekiedy nazw „Łemko” i „Ukrainiec” używa się wymiennie, niekiedy rozmówcy, proszeni o wyjaśnienie różnicy między tymi nazwami, podejmują taką próbę lub odsyłają badacza do ekspertów:

A czy ta nazwa używana jest wymiennie z drugą, czy niektórzy nie każą na siebie mówić Ukraińcy? Tego to ja się nigdy nie mogę dowiedzieć, się pytałam, ale nikt mi nie potrafił wytłumaczyć [śmiech]. No to Łemkowie, Ukraińcy [1937/1960/MR].

Tak dokładnie to nie powiem. To trzeba się w Komańczy, bo tam grekokatolicy, są prawosławni i są Polacy, i tam więcej się dowiedzie. Ale bardzo chętnie opowiadają (...) [1960/1948/MR].

Jeden z rozmówców zauważył, że Polacy mają skłonność traktować Łemków jako Ukraińców: *dla nas to jako to samo* [1966/1954/OB]. Najczęściej jednak wisłoczanie precyzują, na czym odrębność Łemków polega, choć większości sprawia to kłopot:

Można powiedzieć (...) że z całej Polski. Bo są i Górale, i Kaszubi, i tam z Pomorza, no i Ukraińcy, ale to nie z Ukrainy, tylko tak mieszkali kiedyś Łemkowie, oni mieli tam swoje tam, i język taki, no. (...) Już nie ma teraz, że tam żenią się między sobą, ci, no powiedzmy, Łemkowie, czy tego, tylko to już są rodziny mieszane. Czyli i Polacy się z nimi żenią, i oni z Polkami, także, raczej takich samych tych, tych, to nie ma. Takich samych tych to by znalazł może w Komańczy. (...) To już, już, jak mówię, był podział do, powiedzmy, do lat siedemdziesiątych, bo tu jeszcze, jak mówię, żyli ci starzy. No, to oni jeszcze tam trzymali tą swoją, tamtą kulturę, ten język, bo to młodzi to już co, później chodzili z nami do szkoły, do polskich szkół, w Polsce byli chrzczeni... Tak jak mówię, ci, co starzy wrócili z zachodu, no to oni mieli jeszcze tam swoje te. No. A ci młodzi to już raczej nie, tam przecież i chłopaków kojarzę, żeśmy razem chodzili i po zabawach, i tak nie było, że, że on się czymś odróżniał od nas. (...) niby, no Łemkowie, czy jak to tam (...) [1954/1963/MR].

(...) bo to na pewno, że tu wielokulturowość była, także i wielonarodowość, także te granice nie były takie zbyt duże, ale były. Te poszczególne nacje, jednak się dzieliły

na jakieś tam... może dla nas, Polaków, to już czy Łemek, czy Ukrainiec, to już mieliśmy trochę to... No te granice, dla nas to jako to samo. A oni siebie (...) były te podziały jakoś. Swoją kulturowość mają, swoje obyczaje. Także oni tam się utożsamiają, ten... Przez Polaków byli postrzegani jako jedność, a oni jednak się tam dzielili no, także no. Zresztą to historia, no [1966/1954/OB].

Zwykle ich obecność jest marginalizowana lub też wręcz negowana¹⁷⁹:

Tu mieszkali, mieszkali, ale powyjeżdżali... Tu już z tej strony tam mieszkali, yy pojechali do Ameryki¹⁸⁰, dużo powyjeżdżało, nie ma, nie ma, nie [1925/1954/NB].

(...) było dużo... tych Łemków, Ukraińców, może nawet jeszcze są. No jest, pewnie, że coś jest. My się tak nie interesujemy tymi sprawami, każdy robi, co chce. Jak ktoś obserwuje, to widzi, a my nie. Zwłaszcza czy ktoś jeździ do Komańczy [do cerkwi], czy nie [1958/lata 50./KZ].

Jedna z kobiet wypowiedziała krótkie, ale znamienne słowa, świadczące o symbolicznym zawłaszczaniu Wisłoka przez Polaków, które rozpoczęło się wraz z przybyciem osadników i nie zakończyło do dziś, ponieważ wciąż wymaga specjalnych zabiegów, przynajmniej retorycznych:

(...) w tej chwili to już jest kościół. Tutaj nie odbywają się żadne ukraińskie msze, ani żadne... tylko rzymskokatolickie. Tu my jesteśmy [1951/1951/KZ, wyróżn. P.T.].

Mieszkańcy Wisłoka zwracają uwagę na łemkowski charakter tej wsi w przeszłości i brak jego kontynuacji po akcji „Wisła” (*było jak było, wojna, wysiedlili, poprzyjeżdżali i tak zostało, nazwy zostały, ale, ale domów nie ma* [1954/1963/MR]; *Tu są sami Polacy, nie, Łemków to nie* [1983/?/MD]). Wraz ze śmiercią najstarszego pokolenia nielicznych Łemków, którzy wrócili z wysiedlenia, upatrują końca kultury łemkowskiej w Wisłoku:

(...) praktycznie już ich nie ma, tak jak nie ma prawdziwych Cyganów, nie ma prawdziwych Łemków [śmiech], no bo zostali wywiezieni na Ziemię Odzyskane. Ale już pomarli (...) [1958/1979/NB].

¹⁷⁹ Interesująco wypada w tym względzie porównanie z opinią Ukraińca, który osiedlił się w Wisłoku w 1987 r.: „(...) 70 procent społeczeństwa to są Łemki. *Łemki, tutaj?* Komańcza, Wisłok, to jest 70 procent. (...) W Wisłoku też sporo Łemków jest, to są, sama cerkiew, nie, w Wisłoku świadczy o czymś, ale to już wszystko zanika. Wiesz ta tradycja, po prostu Łemki mieszkają się z chrześcijanami rzymskokatolickimi i idą do tego samego kościoła. (...) ja znam mnóstwo naprawdę w Komańczy, przyjaciół mam mnóstwo, którzy powracali z Koszalina, mnóstwo naprawdę, to jest założmy teoretycznie na 100 osób, 70 wróciło. (...) jest z 80 procent w Wisłoku, pół na pół będzie” [1961/1987/AP].

¹⁸⁰ Podobnie, jak we wcześniejszym przykładzie o wyjeździe „do Rosji”, wypowiedź ta sugeruje, że Łemkowie nie zostali wysiedleni, a nie ma ich obecnie we wsi, ponieważ udali się do Ameryki. Emigracja za ocean następowała już z Ziemi Zachodnich i Północnych, i dopiero po kilku latach od czasu wysiedlenia.

Ale tu nie ma Łemków! Pani, przecież to wszystko puste! [1936/1960/IW].

Upominają się o dawne domy swoje?

Nie, bo oni dostali na Pomorzu.

A na przykład przyjeżdżają odwiedzać ojcowiznę?

A to czasami... dawniej tak było, ci starsi. Ci młodszy nie chcą przyjeżdżać [1953/1963/IW].

Współczesne wizyty nie są już w stanie zmienić kształtu kulturowego Wisłoka i nie stanowią dla mieszkańców zapowiedzi jakiegokolwiek zmiany:

No, ale przyjeżdżają. Te wnuki tego... pytają się. Bo nieroz jak idę, no to czego mam nie powiedzieć? No i on tam i tam mieszkał... Na tym się kończy [śmiech] [1931/1963/KZ].

Jeden z mężczyzn zauważył, że wizyty Łemków mogą być postrzegane jako sentymentalne podróże i budzić w wisłoczanach pozytywne odczucia i zrozumienie:

I jakie to emocje wywołuje w mieszkańcach? W panu na przykład?

No akurat sentyment, też jestem sentymentalny, no i też mnie ciągnie tam do korzeni, gdzie moi dziadkowie, czy coś tam. Na pewno jest jakiś sentyment, skąd przodkowie pochodzą [1966/1954/OB].

Losy Łemków, poza dającymi się biograficznie zweryfikować losami tych, którzy wrócili do Wisłoka, nie zaprzatają uwagi dzisiejszych wisłoczan. Mimo że wielu, jak twierdzą, sięga po książki na temat regionu, który zamieszkują, nie uzupełniają swojej fragmentarycznej wiedzy o Łemkach. Niekiedy o bolesnych przeżyciach wysiedleńców wyrażają się w sposób eufemistyczny (*przeżył jakiś tam obóz; ponoć niezbyt przyjemnie było*). W dialogu między badaczem, rozmówczynią i jej mężem wyraźnie widoczne jest typowe w wypowiedziach wisłoczan konstruowanie obrazu wsi palonej przez wysiedlanych (a nie przez partyzantów UPA, jak w wielu innych wywiadach). Widoczne jest także usytuowanie własnego przybycia do Wisłoka w czasie odległym od rzeczonych wydarzeń, które usprawiedliwia fragmentaryczność wiedzy uzyskanej od sąsiadów:

Mąż: A zanim nikogo tu nie było, tych ludzi, to byli sami Rusini.

Żona: A no to kiedy to było, przed wojną?! Przed wysiedleniem. To była grekokatolicka cała wieś. Tu było coś ponad 900 numerów. To była okropna wieś była. A teraz wszystko wypalili, zostawili w kratkę, tak było i tak jest, jak jest.

A co Państwo właśnie słyszeli o tych wysiedleniach?

Żona: A co to wiele my słyszeli? Że spalili wieś i wysiedlili, do Rosji¹⁸¹ i na Zachód, i gdzie mogli to tam pozapychali to wszystko.

¹⁸¹ Rozmówcy powszechnie nazywają Ukrainę Radziecką Rosją, mówią o wysiedleniach „do Rosji”. Nie jest to wyłącznie ich maniera – stosują ją powszechnie sami Łemkowie w swoich opowieściach ustnych i pisemnych (por. Trzeszczyńska 2013).

Mąż: I tu wypalili jeszcze.

Żona: No to wieś spalili, no to tak. Gdzieś tu słyhać, bo my nie, nie, no tak dokładnie, bo my tu późno przyjechali, to co my możemy wiele wiedzieć. Co tam ludzie mówili, że jakieś bandy grasowały, coś takiego, że wojsko tu stało, o, bo banda jeszcze w lesie się jeszcze utrzymywała, ale my tego nie złapali, my przyszli, to już było wszystko spokój, bo to w 48 roku się poosiedlali tutaj. No to wtedy tak się tu działo coś tam [1935,1935?/1964/PĆ].

Wisłoczanie znają pojęcie „akcja »Wisła«”, zwykle lokują je w czasie „po wojnie”, choć niekiedy precyzyjnie podają rok 1947. Niektórzy oceniają politykę władz i sytuację międzynarodową, przedstawiają własne interpretacje zasadności wysiedleń:

(...) no i później niepotrzebna ta akcja „Wisła”.

Niepotrzebna? Dlaczego według Pana?

No po co była? Żeby te pasterze, no pastuchy, nie? Żeby nie kombinowali ludźmi, to by ludzie nie robili jedni drugim przykrości. I po co by ta akcja „Wisła” była potrzebna? Kto by chciał, na zachód by sam wyjeżdżał jak tutaj 900 numerów było, to tu biedota jak diabli. Samo by to emigrowało. Po co było ludzi niszczyć? [1943/1947/MR, PĆ].

Jeden z osadników z pierwszej fali stwierdził, że Łemkowie docenili wysiedlenie, ponieważ poprawiła się ich sytuacja ekonomiczna. Choć rozmówca odwołuje się do rozmów z Łemkami, żywo przypomina to oficjalną retorykę znaną z PRL-u czy współczesnych prac narodowo zorientowanych polskich historyków¹⁸²:

A to w 46 było pierwsze wysiedlenie na wschód. To znaczy do Rosji. A w 47 akcja „Wisła”. A to w 47, to z powodu grasowania tych band... Z powodu band UPA. No, a to wszystko było wysiedlone na Ziemię Północną i Zachodnią, tak zwane Ziemię Odzyskane. A później dopiero i nie pozwolono im było absolutnie tutaj nawet na odwiedzin wracać. Przyjeżdżać dopiero w 62 roku, pozwolono im przyjeżdżać, i k t o c h c i a ł, to m ó g ł w r ó c i ć, ale no w 87 roku, w 1987 ja byłem tam na odwiedzinach, bo tam mam kupę rodziny po matce, a i zrobiłem też mniej więcej taki wywiad – żaden się nie decyduje z tych młodych ludzi, żeby tutaj chciał wrócić. A s t a r z y t o d z i ę k u j ą B o g u, ż e i c h s t ą d w y s i e d l o n o. Bo mówią: teraz to wiemy, że tu mamy życie. A tam, mówi, koczowaliśmy, a nie żyli. No tak, całkiem, całkiem słusznie i całkiem prawdę mówią, no. Jak tutaj osiągał tysiąc, półtora tysiąca kilogramów z hektara zboża, a tam osiąga dziewięć ton, no to chyba jest różnica! [1935/1948/PĆ, wyróżn. P.T.].

Choć niektórzy rozmówcy mówią o dobrych relacjach ze „swoimi” wisłockimi Łemkami (*to byli dobrzy tacy ludzie*), zwykle podkreślany jest wyraźny dystans

¹⁸² Jeden z kolejnych przytoczonych cytatów [1942/1963/OB, MD] ukazuje jednak, iż gospodarze zalety Ziemi Odzyskanych dostrzegali także niektórzy Łemkowie, nie decydując się na powrót nawet wtedy, gdy zaistniała taka możliwość.

wobec miejscowych Łemków (*czy oni stąd byli, czy z Jawornika, to się nie dopytywałem, bo mnie to nie obchodzi...* [1953/1963/IW]). Jedna z najstarszych rozmówczyń, ponad dziewięćdziesięcioletnia, pytana o to, czy Łemkowie mieszkający w Wiśloku są dla niej obcy, zauważa wymownie: *No obcy-nie obcy, ale są inni...* Przechucie rychłej śmierci powoduje, że rozważa ona miejsce, na którym chce być pochowana, z dala od starych, przedwysiedleńczych grobów Łemków: *tu mnie pochowają, tam, tam na górze, w tych, bo tam koło cerkwi nie chciałabym* [1917/1950?/MR]. Wielu rozmówców przywołuje także negatywną postać Łemka, który wrócił w latach 60., i sfolkloryzowaną opowieść o dziecku urodzonym w lesie:

(...) taki jeden to był taki tam, co tu kawałek mieszkał, on był mściwy, no niedobry był, po prostu niedobry, bo jak jeszcze się odgrazali, że to, że tamto, ale długo nie pożył. (...) To się śmiali jeszcze, że miał pierwszą żonę, że ją pochował gołą, że taki był chytry, że mu szkoda było, no ale nie wiem, jak tam było, no. (...) Było kilkoro dzieci. Była matka, jeszcze na rozwiązaniu. No i nie chcieli uciekać, myśleli, że im się uda, i wie pani, gdzie poszli - tu, w ten las [pokazuje ręką na wzgórze], naprzeciwko domu, tak gdzieś, pod tego, i to było w kwietniu, i tam się dziecko urodziło... (...) No i tak matka dostała poporodowego szoku, ale oni ich znaleźli, także ich wywieźli na zachód. To nie wiem, kto tę matkę do szpitala dowiózł, bo ona dostała tego szoku poporodowego, później nie wyszła z tego, umarła gdzieś w rok, dwa lata, i to się stało. I ten ojciec, jeszcze miał matkę chorą, znaczy babcię, i tak wychowali to dziecko, no i jak to przeżyło, dzisiaj takie warunki są i wszystko, i te dzieci nie przeżyją niektóre, a to przeżyło. I dopiero po kilku latach po wojnie, jak się to wszystko uspokoiło, gdzie oni ją szukali, bo to Czerwony Krzyż i to, to ona jak dostała tego szoku, to ona nie wiedziała, jak się nazywa, ani nic. I tak było, że jakiś ksiądz ją odnalazł. Już potem się dowiedzieli, że oni szukali, tam ją zawiózł do tej rodziny. No ale już było kiepsko do samej śmierci, potem przyjechali stamtąd, bo ja się pytam dlaczego. Oni byli bardzo dobrzy ludzie, tak, dlatego tu wrócili, bo tam mieli gospodarkę (...), to czy gdzie tam, wrócili, bo ojciec myślał, że jak matka tu wróci, to i pamięć się przywróci, ale nie przywróciła się. No i ten, i nawet z początku i później, się ci ludzie osiedlili, z tymi Łemkami to nawet dość tak przyjaźnie było żyć, bo tak - my mieli swoje święta, oni mieli swoje, chodzili do Komańczy do cerkwi, nawet tu, bo tu jest cerkiew, ale później przeszło na rzymskokatolickie. I tak, tak jakoś my żyli dobrze, dobrze my żyli, później, jak już poumierali, i nawet szkoda było tych ludzi... [1939/1964/MR].

Obecność i działalność we wsi Ukraińskiej Powstańczej Armii, wciąż, mimo znaczących zmian w retoryce polskiego dyskursu publicznego, nazywanej przez wiśloczan „bandami”, budzi do dziś emocje. Najstarsi rozmówcy, przybyli w 1948 r., pamiętają, że wówczas w Wiśloku nie było jeszcze bezpiecznie, a ich rodzice obawiali się o swoje życie. Podejmowano też liczne działania prewencyjne:

(...) wieś była duża, bardzo duża, tylko podczas, po wojnie już, została spalona, mało co domów zostało, bo po prostu... Nawet i polskie wojsko paliło, no bo jak strzelali do nich jak do kaczek, no to co. Bandy były, po domach dwóch żołnierzy spało, jak myśmy tu przyjechali, no to musiało wojsko spać, bo ludzie się bali, z różnych stron przyjechali. Nas przyjechało osiem rodzin tam, spod Krakowa [1945/1948/NB].

To dawniej, zaraz jak tu przyjechali, to jeszcze były rozruchy po wojnie... rozmaici tu... spokoju nie było. No to ci osiedleńcy, którzy tu już mieszkali, to mieli nocne dyżury. Normalnie chodzili po drodze i pilnowali, czy tam ktoś coś nie kradnie, czy tam ktoś coś nie podpala, czy ktoś kogoś nie morduje, bo to jeszcze te czasy... były takie zawieruchy powojenne. To jeszcze wtedy bandy „upaszki” tak grasowały. No to takie jeszcze nie było, to wszystko spokojne. No to nocami chodzili mężczyźni. Pilnowali. Mieli taki obowiązek [1951/1951/KZ].

Rozmówcy mówią o tych wydarzeniach dużo, robią też odniesienia do sąsiednich wsi. Najczęściej przywoływany jest Jasiel, gdzie UPA wymordowała żołnierzy WOP:

Jasiel, Darów, tam na Jasielu zginęło, wie pan, ile banda wycięła wojska polskiego? (...) Ojoj, ponad setkę. Pomnik jest. Wybili, do głowy. Chyba na Wisłoku egzekucje robili, tak jeden Ukrainiec, bo to tam w lesie zakopali, znaczy znaleźli, znaleźli mogiłę – złapali gdzieś Ukrainca, co się przyznał, co to w Wisłoku część egzekucji – toporem głowę ucinali. Wszyscy mieli głowy ucięte. Tak wykonali w 47 roku [1956/1948/PC]¹⁸³.

Rozmówcy często przyznają mimochodem, że ktoś im „później opowiadał” o tych wydarzeniach. Zwykle towarzyszą tym narracjom silne emocje, rozmówcy podnoszą głos, mówią stanowczo, kategorycznie wyrażając swoje sądy, które prezentują jako fakty, rzadko też w tym punkcie wypowiedzi odwołują się do swojej pamięci, polegając raczej na wiedzy:

(...) no i wtedy dopiero zlikwidowali, jeszcze się trochę płatali po tem, po takich buncrach, ale to się już potem uspokoiło. No, od tego czasu... Tak może ze dwa-trzy lata tak było. To pojedyncze takie. Ale starszy byli po prostu agresywni, nieraz powiedzieli: czekajcie Polaczki, będziecie w kalesonach uciekać z naszej ojcowizny. (...) Przecież taka – ją nazywali Myma, ona w Komańczy mieszkała, z narzeczonym na Jasielu placówkę potrafiła wymordować polskich żołnierzy, obydwu, on i ona, potrafiła, gdzieś oni stali na Jasielu, oni pojechali i wyzabijali ich. Żołnierzy, bo nieduża placówka była, później brat, bo dwóch bliźniaków służyło we wojsku i brat uciekł, został się jeden brat i poznał ją, a ona pracowała jako kucharka. I tak ją znalazł... Poznał ją, że to ona była, to tak jak zmasakrował, że miała operację w Rosji. Miała jakieś złote wstawiane tu, bo tak była zmasakrowana. To powiedziała później, że trąba powietrzna, jak jechała na rowerze, ją złapała. (...) To było... y... wzięli... y... zamordowali, właśnie banda UPA zamordowała żołnierzy i oni sobie sami kopali grób.

Ci żołnierze?

Tak, rozdzielili tych, tych żołnierzy na dwie grupy. Jeden grób jest na Darowie, to na Darowie nie znaleźli tego grobu, a tutaj gdzieś znaleźli, ten grób, tę zbiorową

¹⁸³ W 1946 r. w Wisłoku dokonano egzekucji części załogi strażnicy WOP w Jasielu, zamordowano wówczas 36 żołnierzy (Motyka 1999: 312). Kwestię „rytualnej egzekucji” przez ścięcie toporem G. Motyka traktuje jako, najprawdopodobniej, literacką fikcję J. Gerharda, autora *Łun w Bieszczadach*, powtórzoną następnie w opartym na powieści filmie E. i Cz. Petelskich *Ogniomistrz Kaleń*, gdzie zresztą śmierć żołnierzy z Jasiela osadzona została w innym niż rzeczywiste miejscu i kontekście (Motyka 2009: 18–21).

mogiłę. (...) I oni sobie kopali sami grób i z... i i... tam ich zabili. No. Bo taki jeden był, co tego, co też uciekł do Zagórza... W bieliźnie, w kałesonach. W zimie. To... to opowiadał i on właśnie trafił na to. Na ten grób. A ten drugi grób nie znaleźli, tą mogiłę. No nie znaleźli na Darowie, bo nie wiadomo co... A że mieszkańcy z Wisłoka, wszyscy byli... przy tej masakrze [uderza pięścią w stół]. To jeszcze się śmiali z tego!

Jak to wszyscy byli przy tej masakrze?

No przy tym zabijaniu byli mieszkańcy, Łemkowie [1945/1948/NB].

Starsi, ale przybyli później, podchodzą z dystansem do opowieści na temat działalności UPA, tłumacząc ów dystans własną nieobecnością w czasie, kiedy miała ona miejsce, i przybyciem do Wisłoka, kiedy już konflikt minął:

Takie te powojenne sprawy, to ja na ten temat nic nie wiem, bo ja się tu dopiero w 64 roku przeprowadziłam. Po wszystkim, po tem... Niegdyś coś się gdzieś tam działo... to ludzie opowiadają, ale jakie fakty, to...

Mhm. Co ludzie mówią na ten temat? Opowiadali o tym?

A... jakieś bandy były, jakieś coś takiego no, bo to zaraz po tym wysiedleniu to to się tam... My byli wojskiem tu obłożeni, bo się bali, że to... coś takiego no. A mnie to nie dotyczy, no bo mnie nie było wtedy tu. Myśmy tego nie przeżyli, to nie wiem [1939/1964/KZ].

Młodszy rozmówcy prezentują dwie strategie traktowania konfliktu polsko-ukraińskiego i wypadków, jakie miały miejsce w Wisłoku tuż po wojnie: albo mówią o nich otwarcie i mają wiele do powiedzenia (niektórzy wspierają się wiedzą uzyskaną z literatury), albo wypowiadają się enigmatycznie i krótko, minimalizując znaczenie tej przeszłości dla współczesności:

Tak na początku, po wojnie, to coś było z tymi upowcami, z bandami UPA, nie? Że z Ukraińcami coś nie za bardzo jakby tu chyba wychodziło. Tu pan tak nie za bardzo, to się już takich rzeczy nie wspomina [1970/1950?/AP].

Drugie pokolenie zna z opowieści rodziców ich obawy przed łemkowskimi sąsiadami i odmalowuje obraz owego okresu z życia osadników za pośrednictwem wspomnień o towarzyszącym im strachu, ale także przez przeczytane książki:

No, że musieli się pilnować, że trzeba uważać... Też się miało obawy, że ktoś ich okradnie, znaczy były takie obawy różne (...), no bo cały czas, że to ich ziemia, te tereny. (...) Zresztą czytałem tę lekturę całą, byli bezwzględni w niektórych przypadkach, podpalali domy i zabijali (...) no na pewno nie takie przyjemne, żeby sąsiadować [1966/1954/OB].

Pojawiają się też nieliczne głosy osób, które interesowały się tym zagadnieniem i na własną rękę starały się zdobyć o nim wiedzę. Jeden z rozmówców stara się dostrzec przede wszystkim ludzką tragedię w tym, co miało miejsce

w Wisłoku i okolicach, nie skupia się wyłącznie na polskich krzywdach, ukazuje przyczyny wstępowania miejscowej młodzieży do UPA:

Ci starzy [Ukraińcy], co mi opowiadali dawniej, jak tu było, to poumierali. To tak było, że był w obozie w Niemczech. Widział i Amerykanów, i widział Sowieców, i widział polską armię. (...) I powiem panu, że przyjechał tu do tego zasranego Wisłoka – tu było 1200 numerów domów z tymi przysiółkami pod lasami. Duża wioska była. 1200 numerów. Jak on widział tego, i poszedł jeszcze do lasu do banda. A jakby nie poszedł, to by przyszli i rodzinę wymordowali. I musiał iść. Przecież ja rozmawiałem z tymi ludźmi. Ja zawsze pytałem się, wszystko wydołem z tych ludzi. No i gada, co z tego, że przyszli my, poszli my do lasu. No głód, bieda, bo wojsko gonilo jak fiks, bo już się nie dało: z jednej strony Czesi gonili, z drugiej KBW, i Ruscy jeszcze tu byli, bo Chrynia gdzieś upili, złapali i go za skóry Ruskie ubili, bo coś gdzieś nawojował, nie? I z tej strony, i z tej strony, a ci ludzie biedni co? W dupę dostawali, bo przyszli Ukraińcy i na to wołali, za chwilę przyszło polskie wojsko, za chwilę znowu przyszli Ukraińcy w polskie wojsko przebrane. I trzeba było wszystko czesać, nie było przerywek. Wie pan, to ci ludzie tu przeszli hegemonię. A wojna się skończyła i w czterdziestym siódmym, ósmym, dziewiątym roku. Jeszcze w pięćdziesiątym roku z kabinami chodzili tutaj, co ludzie nawet nie wiedzą [1954/1948/PĆ].

Inne wypowiedzi prezentują bardzo emocjonalny stosunek do kwestii UPA. Jedna z kobiet przywołuje tragedię na Wołyniu i porównuje losy Polaków i Ukraińców:

A czego nie powiedzą o tych ludziach naszych i nikt, nic nie wiedzą, o tych, co naszych wyróżnili. Czego są cerkwie, a kościołów nie ma? Nikt się tym nie zajmie? Bo w kościołach naszych ludzie zginęli! Spalili żywcem w naszych kościołach. A cerkwie są! Tylko się takich fanatyków znajdzie, tutaj była cerkiew druga, gdzie jest ten cementarz. Cerkiew była, nikt nie spalił, tylko Polacy, tego, rozebrali i wystawili se tam domy w Komańczy i potem za jakiś czas tam były dom ludowy, potem magazyny i wtedy się spaliły. A w Czystogarbie (...) jak tu Łemki, co to jeszcze mieszkali, mówili nam, że w Boże Narodzenie, w święta się spaliła cerkiew, bo ludzie światło zostawili. A w Komańczy kto cerkiew spalił? (...) Bo tam jest ta osada, ci grekokatolicy... Tyż się w biały dzień fajkowała! Zostawia coś, czy coś, wie pani, stare słoje czy jakieś przebicie od prądu czy coś...¹⁸⁴ (...) jak to było na Ukrainie, całe wioski palili, w okrutny sposób mordowali. (...) Dzisiaj się mówi, że Rusków się gnębi, bo tego, czy zbrodnie hitlerowskie, a tego to jaka była zbrodnia? Nie ludobójstwo? To nie było, że 15 osób zginęło... czego nic nie wiedzą? (...) Z Komańczy, tego, on był listonoszem? Czy gajowym... Ona uczyła, nauczycielka w Czystogarbie, chodziła na piechotę, bo przecież wcześniej się tak chodziło... W ciąży kobita była, to zabili, nie wiem, może wcześniej brzuch rozcięli, zabili babę i dziecko wydarli.

To ona była Polką czy Ukrainką?

Polką! W Komańczy było osiem rodzin polskich, jak my przyjechali... o tą „Wisłę”, o tą „Wisłę”... za to, że ich nie zniszczyli, (...) a powinni byli wybić w czambu! (...)

¹⁸⁴ Cerkiew spłonęła wieczorem 13 września 2006 r. od zapalanej świeczki, pozostawionej przez turystów.

Z tych stron jakiś taki napisał książkę, bo mu ktoś nagadał, zięją tą nienawiścią, a to wróg to jest martwy dobry, nie żywy... [1946/1948/IW].

Rozmówczyni pytana, skąd ma taką wiedzę, wskazuje na „takie książki” i na opowieści, które jej ojcu, wieloletniemu sołtysowi Wisłoka, przekazywali mieszkańcy:

A ja tu... bo ojciec był za mojej młodości sołtysiem, przyjechaliśmy mali, to przyjeżdżali ludzie na zebrania różne, przyjeżdżali z innych wiosek, opowiadali, jak strasznie się musieli bronić, wszystko się obroniło, bo się drutem kolczastym ogrodziło i pilnowali... a tam gdzie było mniej ludzi, to koniec. (...) to jeszcze w nasze strony uciekł facet, bo brata miał mamy gdzieś tam koło Sambora, no to zabili go i dwóch synów jego zabili, piłami zarżnęli... bo to tak robili, że jak ojciec był Polak, to synów zabili, a jak matka Polka, to córki... w ten sposób tak robili...¹⁸⁵ (...) Co, zebrania były, co ludzie do sołtysa przyjeżdżali, to każdy musiał się zameldować, i z tych okolicznych wiosek przyjeżdżali, no to mało się człowiek nasłuchał, na tego... autentycznie! [1946/1948/IW].

Wypowiedź ta pokazuje, że przeżycia ludzi i krzywdy doznane z rąk ukraińskich były komentowane, przeżywane i stanowiły w pewnych domach element socjalizacji. Jest to jednak jedyny tak rozbudowany i emocjonalny wywód, jaki udało nam się zarejestrować w Wisłoku.

Mieszkańcy Wisłoka znają miejsca, które stanowią nośniki pamięci Łemków. Potrafią je wymienić (cerkiew, a obecny kościół, stary łemkowski cmentarz w górnej części wsi, chyże, studnie, drzewa owocowe na miejscu dawnych sadów, piwnice, podmurówki) i zlokalizować, zwykle jednak przybyli już po pierwszej fali przyjazdów, umniejszając swoją wiedzę, odżegnują się od tych miejsc, sugerując, że niewiele o nich są w stanie opowiedzieć, ponieważ pochodzą z innych terenów i nie znają pierwotnego znaczenia, nadawanego tym miejscom w krajobrazie wsi przez dawnych mieszkańców (*to ja nie wiem, w którym miejscu, bo ja tu jestem 50 lat; Ja tam nie wiem, bo ja tu przyszedłam o wiele później. O wiele później* [1936/1954/NB]). Jedna z rozmówczyń tak wyjaśnia obecność nowych nagrobków na starym łemkowskim cmentarzu:

Jak wie pani, teraz to jest pewnie cztery czy pięć osób po wojnie pochowane, a tak to wszyscy byli chowani przed wojną, tu była cerkiew, ale później rozwalili tę cerkiew, także wie pani, ja na ten temat nie wiem, bo ja nie pochodzę stąd, ino pochodzę od Jasła, a no to zza Jasła jeszcze, to nie wiem. Ale byli chowani właśnie tam... (...) Bo tu już teraz było kilka rodzin, ale pomarli i są pochowani właśnie. Ale nie na tym cmentarzu [nowym], tylko tamtym, koło cerkwi. Tam pochowani, bo tam se zażyczyli, bo tam rodzina była przed wojną pochowana [1936/1954/NB].

¹⁸⁵ Na pograniczu polsko-ruskim/ukraińskim córki z małżeństw mieszanych przyjmowały obrządek matki, synowie natomiast – ojca, zaś dystynkcje obrządkowe utożsamiane były niemal całkowicie z narodowymi.

Jeden z rozmówców stwierdził, że prawdziwych łemkowskich chyz nie ma już we wsi, ponieważ:

Już wywiezione są. Które im się spodobały, są w Sanoku [w Muzeum Budownictwa Ludowego¹⁸⁶]. (...) to były już stare takie po 150 lat (...) dymne czy takie... Jakie im się podobały, żeby mieli, to tego. Ponoć wszystkie były w jednym stylu, ino że każda inna... [1953/1963/IW].

Działalność komańczańskich Łemków jest zauważana:

A Komańcza wybudowała. Nowy kościół sobie Ukraińcy wybudowali, bo dawniej mieli tylko cerkiew. To było prawosławne, a grekokatolicy i rzymskokatolicy modlili się w jednym kościele. Tam w Komańczy stał kościół. Stał... stoi. Teraz¹⁸⁷ znowu grekokatolicy sobie wybudowali nowy, ładny kościół. No i już mają swój własny kościół i tam sobie chodzą... Ukraińcy. No to może nie tyle Ukraińcy, co ten szczerp łemkowski. Teraz się to wszystko powoli zaczyna zacierać. Łemkowie, to jest tak na przykład jak górale... nie całkowicie górale, tak zwane cepry, to tam u nich też Łemkowie. Młodzi żenią się między sobą już... tak, że już to powoli, jak by to powiedzieć, miesza... nie miesza? [1951/1951/KZ].

Jednak nie zawsze rozmówcy potrafią precyzyjnie opisać, co dzieje się w sąsiedniej wsi. Niekiedy ich interpretacja odbiega znacząco od rzeczywistości, nie rozróżniają np. wyznania prawosławnego i grekokatolickiego.

Łemkowie są w wypowiedziach rozmówców przedstawicielami innego porządku i innego – umarłego – czasu. Sami przy tym umierają, tak więc nie wszyscy mieszkańcy mają wiedzę i świadomość ich obecności w Wisłoku:

(...) jeszcze te stare rodziny były. Tylko wymierają, wie pani, nie wiem, czy jeszcze ktokolwiek żyje z tych ukraińskich rodzin [1951/1951/KZ].

Cztery rodziny... cztery... tak. Cztery wróciły, no, ale już ich też nie ma. Znowu wyjechali na wieczyście [śmiech] [1939/1964/KZ].

Na koniec warto, dla porównania, zaprezentować stanowisko Łemkini pochodzącej z Komańczy, która przyjechała do Wisłoka z północy Polski. Jej zdaniem Łemkowie nie chcieli wracać na swoje rodzinne ziemie z północy kraju: *No i nikt by stąd, stamtąd nie chciał tu wrócić. No wiadomo, to jest inny świat, inne życie. Polska, znaczy się* [1942/1963/OB, MD]. W czasie wysiedlenia ojciec trafił do COP w Jaworznie, o czym rozmówczyni mówiła z płaczem:

To był obóz, obóz... polski obóz, dla, no... dla takich jak my (...) z pociągu... zabrali do obozu... dziadek został... to nie było tak, że za coś... tylko... były takie czasy... bo co tam taki prosty Łemko... z Komańczy... czy coś... to wzięli do obozu i... jak wielu innych [1942/1963/OB, MD].

¹⁸⁶ W rzeczywistości w Parku Etnograficznym MBL w Sanoku nie było nigdy żadnego obiektu pochodzącego z Wisłoka Wielkiego.

¹⁸⁷ Tj. w 1987 r.

Rodzice i rodzeństwo rozmówczyni zagospodarowali się na nowych ziemiach:

Po prostu nie chcieli wracać. To było inne życie, inne życie tam. Dostali tam, nie wiem ile, nie wiem, ile tam hektarów było... osiedlili się [1942/1963/OB, MD].

Jej powrót w 1963 r. nie był motywowany chęcią odzyskania ojcowizny czy połączenia się z bliskimi, nie odczuwała konieczności walki o pamięć przodków. Rozmówczyni tłumaczy to innymi pobudkami:

A dlaczego pani wróciła?

[śmiech] Zakochałam się [1942/1963/OB, MD].

Powrót wspomina jako nadzwyczaj trudny technicznie, także ze względu na brak działki do kupienia w Komańczy i konieczność zakupienia jej w Wiśłoku. Podkreśla zrozumienie ze strony miejscowych Polaków:

Uuu! Ale wiecie, jakie były problemy? (...) Była, była... to były takie czasy, że ludzie próbowali, wiadomo, jak się wychował od małego dziecka i do... ileś tam lat, to ciągnęło... jak wilka do lasu ciągnie. Próbowali za wszelką cenę wrócić, różnymi sposobami, to tam... nawet te rodziny polskie tak przychylnie ustosunkowały się do tego, bo... bo niby brali to... na siebie wszystko. Na przykład transport kolejowy, bo to wtedy jeszcze pociągiem wszystko przewozili... No sposobem po prostu trzeba było! Takie, takie... [1942/1963/OB, MD].

Rozmówczyni nie doświadczyła żadnych konfliktów z sąsiadami, a podczas pracy w szkole, jako nauczycielka, także nie zauważyła uprzedzeń wobec Łemków. Po kilkunastu latach spędzonych na Mazurach dostrzegła jednak różnicę w krajobrazie, zagospodarowaniu przestrzeni, warunkach życia i pracy, które oferował ówczesny Wiśłok:

(...) pierwszą szkołę, jak ja się już tu przeniosłam na ten teren, to była szkoła w domu prywatnym, jedna klasa, a to była wtedy czteroklasówka, dzieci uczyły się na zmianę. Dla mnie to był taki szok. Szok, bo w ogóle te tereny, bo tam są tereny bardziej cywilizowane – na północy... szkoły duże... pracowałam w dużej szkole... a tu przyszedłam... Czasami były takie lata, że było jedno dziecko w klasie [śmiech]. (...) Ciężko mi było bardzo na początku. (...) Później tam te warunki, warunki wiadomo już troszkę się zmieniało i u nas w Polsce (...), tam nie było żadnej ubicacji, tylko taki ustęp i... no... no takie skromne warunki, już tego domu nawet nie ma. Później przenieśli już... moją szkołę do tej... do tego... tu. Też była tam woda, ustęp... ubicacja była, już inaczej było... [1942/1963/OB, MD].

Przed przyjazdem do Wiśłoka rozmówczyni była nękana przez dyrektora szkoły, aby zapisała się do partii. Nie chciała tego jednak zrobić (*Wszyscy się pozapisywali. A ja nie. Ja już wiedziałam, że pojedę tu na południe (...)*) [1942/1963/

OB, MD]). Partia jednak „znalazła” ją w dalekim Wisłoku, wysyłając listy, na które nie odpowiadała. Z czasem odkryła, że sąsiad wiedział o wszystkim:

I pewnego razu jesteśmy... na wigilii... u, u jednego państwa i... i był taki pan... świętej pamięci, on już nie żyje. I jak sobie wypił i zadał mi takie pytanie: dlaczego ja nie dałam odpowiedzi... wiecie co? (...) Ja wtedy przewidziałam na oczy, myślę, Boże! Co się dzieje? Gdzie ja mieszkam? Co się dzieje? Taki sąsiad... taki, taki, taki... no, takie nico można powiedzieć, taki ten człowiek był [1942/1963/OB, MD].

Poza tym wypadkiem, zresztą niewiele mającym wspólnego z jej pochodzeniem, rozmówczyni nie doświadczyła sąsiedzkiej nieprzychylności:

To nie ma, nie ma różnicy, nie, nie. To nie można powiedzieć. I w szkole też między dziećmi nie ma... różnicy (...) ja przynajmniej nie wiem o tym, żeby, żeby coś takiego, a powinnam, bo przecież jestem... No, to ja to powinnam pierwsza to odczuć. Nie odczułam tego nigdy [1942/1963/OB, MD].

Dzisiaj mówi o sobie jako o Łemkini, nie Ukraince, podkreśla dobre stosunki sąsiedzkie i brak wzajemnych uprzedzeń. Wisłoczanie, nasi rozmówcy, wyrażają dla niej sympatię, podkreślają jej zasługi jako nauczycielki. Mówią też: *taka fajna kobieta, mimo że Ukrainka...* [1946/1948/AP].

NOWE OPOWIEŚCI, STARE DZIEJE, CZYLI „DACOKI” I PISTOLET WYSADZANY DIAMENTAMI

Mieszkańcy Wisłoka zwykle manifestują w wywiadach swój pozytywny stosunek do miejsca zamieszkania i żyjących tu ludzi:

(...) w ogóle z natury to są ludzie lepsi niż gdzie indziej, czy może za to że jest przestrzeń życiowa większa, bo przecież nikt na nikogo nie napada (...) [1946/1948/EB].

Proszeni o przedstawienie głównych atrakcji okolicy zwykle odwołują się do treści przewodników turystycznych i folderów wydawanych przez Urząd Gminy w Komańczy albo demonstrują swoją bezradność:

A jeszcze tak chciałam zapytać o okoliczne wsi, może pani wie, skąd pochodzą nazwy miejscowości?

O to właśnie, żebym tą książkę miała, to... [1936/1964/MR].

A czy wie pani może, skąd pochodzą nazwy okolicznych wsi?

Nie wiem, ja żyję dopiero 20 lat, to tak nie wiem, nie orientuję się [1990/1987/AP].

Z tych starych, z tych starych to mógłby ktoś coś powiedzieć. A my, tak jak mówię, przyjechali w latach 60... (...)

A właściwie skąd się wzięły nazwy tych miejscowości, Czystohorb, Jaśliska, Komańcza...?
Czystogarb, Czystogarb, od góry, czysta góra, nie była zarośnięta widocznie, ludzie się osiedlali... Bo to łemkowskie. (...)

A skąd ta nazwa, Jaśliska?

Ja czytałem, bo to się w głowie ani słowa już... szare komórki uciekają, zamiast przybywać [1954/1963/MR].

Wiedza uzyskana od starszego pokolenia jest zbyt nikła, by wypełnić narrację, a starsi rozmówcy zwykle podkreślają, że Wisłok nie jest tak zasobny w lokalne ciekawostki, jak pobliska Komańcza czy dalsze miejscowości. Daje tu o sobie znać zatem brak ciągłości narracji o przeszłości miejsca w świadomości młodszych pokoleń, z którą w przypadku wypowiedania się o sąsiedniej Komańczy, wobec jej wyrazistego łemkowskiego oblicza oraz ciągłości osadniczej, nie ma takiego problemu. Nieliczni rozmówcy przyznają, że zdarzało im się pytać miejscowych Łemków o przeszłość wsi i ich rodzin (*jak mi ci ludzie opowiadali starzy* [1953/1963/IW]), jak jedna ze starszych kobiet:

No ja wiem, tak, to może jakieś rzeczy się słyszało, ale wiem, jak tutaj... Jeszcze jak dawniej, co ten, to oni już poumierali. Jak oni opowiadali, bo ich zawsze pytałam, dlaczego tu ludzie się wszyscy budowali, bo tu są wszystkie domy koło rzeki. Cała miejscowość, właściwie oni wszyscy tak. No i że dawniej jeszcze, dawniej jak Tatarzy napadali, że ludzie mieszkali na granicy, tu w lesie wysoko, tam było osiedle. Taki jeden mi tu opowiadał. Ale ja wiem... (...) I o to ja się tak pytałam, dlaczego tego, a on mi tak tłumaczył. (...) ja się lubiłam bardzo pytać tych starszych ludzi, ludzie opowiadali, że w zgodzie żyli, przebywali, że to wszystko było dobrze [1936/1964/MR].

W zmarłych łemkowskich sąsiadach upatrują więc depozytariuszy lokalnych opowieści, które nie zostały im przekazane lub które zdążyli już zapomnieć:

Może gdzieś słyszał, ale już nie pamiętam, te legendy. A Ukraińcy, co, co tu byli Ukraińcy, to sami biedni byli też, no takie legendy, no ja nie wiem, czy ktoś... Może ktoś słyszał tam, ale ja już zapomniałem, bo już nie pamiętam [1956/1948/AP].

Co interesujące, nawet rozmówczyni przybyła do Wisłoka w 1948 r., która wiele opowieści zaczerpnęła z wizyt gości swojego ojca, wieloletniego sołtysa Wisłoka, i szeroko rozwodziła się na temat konfliktu polsko-ukraińskiego, przyznała, że nie zna żadnych legend czy historii związanych z Wisłokiem. Widać zatem, że nie traktuje wspomnień innych ludzi o owym konflikcie jako materii służącej za bazę narracji o Wisłoku:

A czy są tu znane jakieś legendy czy historie związane z Wisłokiem?

No właśnie ja nie wiem. X tu by coś wiedział chyba, nie? Bo oni są tutejsi [tj. z pobliskiego Bukowska]. Ja jakoś nie potrafię, tu się nic takiego nie stało, żeby... Może kiedyś jeszcze. Dawniej to mogło być, tutaj sobie ludzie żyli, opowiadania, to mogli se to przekazywać, ale myśmy przyjechali tu nowi, to... nie wiem, nie wiem [1946/1948/EB].

Cezura 1947 roku oznacza kres dawnego świata w Wisłoku, który dla nowych mieszkańców okazał się niedostępny. Nawet wiedza uzyskana z opowieści Łemków nie wystarcza, jak się okazuje, by reprodukować ją jako własną opowieść, zawsze bowiem istnieje groźba, że opowieść z drugiej ręki i własne poczucie *bycia nie stąd* zniekształcą narrację. Ma tego świadomość wielu rozmówców, którzy odzegnują się od dobrej znajomości lokalnego kontekstu, nawet w wymiarze współczesnym. Z reguły jednak w sytuacji wywiadu uwaga przesuwana jest właśnie na czasy znane już osadnikom lepiej, sytuacje i procesy dobrze przyswojone poprzez zanurzenie w codzienność, rozłożenie w czasie i naoczność:

Tak, to były różne nazwy. Później jeszcze Górna Wieś nazywali, tak nazywali różnie. Bo jak był PGR, byli więźniowie, to ludzie przezwali, że Durna Wieś, no bo złośliwi (śmiej) [1936/1964/MR].

Inną strategią jest skupienie na wyróżnikach topograficznych, legendach i specyfice etnicznej pobliskiej Komańczy, której zasoby symboliczne wydają się rozmówcom łatwiejsze do opisanego. Są to: kościół rzymskokatolicki, który spalił się w latach II wojny światowej, zamknięcie greckokatolickiej cerkwi i otwarcie jej jako prawosławnej, budowa cerkwi greckokatolickiej, pożar prawosławnej i jej odbudowa, Łemkowie/Ukraińcy, toponimia („Wietnam”, „Mogiła”) albo elementy będące łącznikiem Wisłoka z Komańczą, jak postać księdza Porębskiego – proboszcza parafii rzymskokatolickiej z Komańczy – który raz w miesiącu odprawiał w Wisłoku msze, gdy nie było tam jeszcze odrębnej parafii¹⁸⁸, a komańczańskim grekokatolikom udostępniał kościół czy też rozbiórka cerkwi w Górnym Wisłoku i budowa z drewna cerkiewnego domu ludowego w Komańczy (inna wersja: magazynu w Komańczy¹⁸⁹ lub domu ludowego w Zagórze):

A co się stało z tą cerkwią?

Dom ludowy w Zagórze stoi z niej. Bo to były nowe przyciesie, jeszcze bielutkie. Ikonostas był nowo wymalowany... wszystko... dzwony to poszły jak ci... mówili Ukraińcy, że Niemcy pościgali. A gdzieś ten ma być zakopany, ale go szukali, nie znaleźli [1953/1963/IW].

¹⁸⁸ W 1952 r. parafia Komańcza przejęła dla kultu religijnego cerkiew w Wisłoku. W 1955 r. mieszkańcy wsi przy poparciu ks. Porębskiego pisali do Kurii Biskupiej w Przemyślu: „Prosimy uprzejmie o utworzenie parafii w Wisłoku oraz nadanie nam księdza (...). Jest nas obecnie 53 rodziny, buduje się PGR oraz przewidziane jest dalsze osiedlenie” (Borc 2007: 91; autor powołuje się na inny swój artykuł, nie podając tu źródła cytatu). Prezydium WRN w Rzeszowie odmówiło spełnienia próby wystosowanej przez Kurie, uzasadniając: „Tworzenie wikariatu eksponowanego w ww. gromadzie dla nielicznej, nowo nasiedlonej garstki mieszkańców, gospodarzo jeszcze nieokrzepłych, byłoby zbyt wielkim ciężarem dla nich, obniżyłoby ich stopę życiową, utrudniłoby wywiązywanie się ze świadczeń wobec Państwa” (AAPrz, sygn. 112a, Teczka parafii Komańcza, Pismo Członka Prezydium WRN w Rzeszowie M. Kaczora do Kurii Biskupiej w Przemyślu z 10 III 1955 r., podając za: Borc 2007: 91-92).

¹⁸⁹ Istotnie, może być to pewien skrót myślowy – na miejscu dawnego Domu Ludowego, który spłonął w latach 70., znajduje się obecnie magazyn urzędu gminy.

No i tu jeszcze cerkiew tu była, gdzie ten cmentarz jest. I to była piękna cerkiew. Tu, tu, co pani szła, gdzie te nagrobki tam są. Ino ona była tu raczej niżej wioski, bo oni, ludzie od wioski do cerkwi szli. Bo... to była ta droga, co tam zrobili, ale przeważnie tu. I tę cerkiew po wojnie to rozebrali. I tak to było, i zrobili w Komańczy Dom ludowy. Tam było, [niewyraźnie] nareszcie się to spaliło, chyba Pan Bóg pokarał [1936/1964/MR].

Ta ostatnia wypowiedź pokazuje dobrze, że cerkiew łemkowska jest taką samą świętością, za profanację której Bóg może ukarać, jak gdyby sprawa dotyczyła kościoła własnego wyznania.

Inna rozmówczyni podkreśla wartość zabytkową pozostałości po Łemkach i swój pozytywny stosunek do otaczania ich opieką:

No wyremontowali trochę, trochę yyy... odnawiali te, no... i komu to ma przeszkadzać, że... że... przecież to jest piękne. Jak to niszczyć, takie, to ja sobie nie wyobrażam. Jak się trzyma i stoi, to niech będzie [1947/1960?/KZ].

Są to rzadkie przykłady oswojenia kwestii łemkowskiej i dziedzictwa materialnego Łemków, jedne z nielicznych uzyskanych w Wisłoku.

Mieszkańcy Wisłoka w toku budowy wspólnoty lokalnej nie wytworzyli żadnej nazwy na określenie samych siebie – tylko nieliczni przyznają, że mówią o sobie „wisłoczanie” lub że dawnych pracowników PGR-u określa się mianem „pegierusy”. Pojawiała się natomiast nazwa mieszkańców pobliskich Jaślik:

Jaślika wiem, że są „Dacoki”.

Dlaczego?

No bo oni nie mówią, oni mówią: „Da co” zamiast: „Ja” albo coś, taką mają gwara, tak. No i to dlatego „Dacoki”. Ale u nas nie wiem, czy tam coś takiego.

„Da co” czyli, że...

A coś bym zjadł, na przykład, „Da co” mówi, no i z tego się tak śmieją, że „Dacoki”. Ale to tak jest między sobą, nie że to jest tam gdzieś [1970/1950?/AP].

Inny rozmówca nazywa mieszkańców Jaślik jeszcze inaczej, wspomina też o antagonizmie między Wisłokiem a Jaślikami:

Wiklinowe górale, ja ich nazywam. (...) dawniej tam koszyki pletli. Tak to się przyjęło, wiklinowe górale my ich wołamy i ich to strasznie nerwy ponosi. Tu relacje z... Jaślika-Wisłok nie są takie, jakby sobie ktoś marzył [1961/1987/AP].

Jedna z rozmówczyń wymieniła też kilka przezwisk pojedynczych osób, które funkcjonują we wsi:

A czasem se ktoś kogoś tam przezwie, wie pani co, mają takie ludzie pomysły. Ten co kulawy, to jakoś tak mówią na niego „Rumszytk”, ja akurat nie mam tego, żeby kogoś nazwać, ale czasem to ludzie, tego, mają pomysły jakieś takie. Bo facet z taką płaską, wie pan, twarzą, bardzo pomarszczoną, no to mówili „Człowiek Rzeźba” [śmiech].

Była taka kobieta co, ona już też nie żyje, ona, nazwali „Gasnący Płomień”, nie, no „Gasnący Płomień”, nie. Po prostu stara, wie pan, że już gaśnie. A ta młoda, jak dorastała, to że „Iskierka” [1946/1948/AP].

Najczęstszą reakcją naszych rozmówców, niezależnie od wieku i czasu zamieszkania w Wisłoku, było uzasadnianie niewiedzy brakiem zainteresowania lub dostępności informacji i odsyłanie do starszych (*To by trzeba starszych, tych...* [1960/1948/MR]). Tak charakteryzuje tę sytuację jeden z rozmówców:

Na to trzeba by dorwać jakąś książkę, mój brat ją ma, w Ustrzykach mieszka. Bo wie pani, tutaj nastąpiła całkowita wymiana ludzi. I nie było komu przekazać. Bardzo niewiele zostało. Jedna jedyna legenda o zamku z miedzianymi, mosiężnymi drzwiami na Górze Hawajskiej. I tam jest jeszcze fundament takiego schroniska, gdzie się chowali beskidnicy, to byli zbóje [1958/1979/NB].

Nawet przybyli wraz z rodzinami w pierwszej fali osadnictwa rozmówcy zrzucali odpowiedzialność na starszych od siebie („strażników pamięci”) za wiedzę na temat przeszłości i specyfiki regionu. Prawo „pierwszeństwa”, o którym wspominałam, nie miało tu uzasadnienia. Oznacza to, że rodzice i dziadkowie nie zdążyli sami nabyć tej wiedzy, nie mówiąc o przekazaniu jej dzieciom:

Nie, tu jakoś nie. Nie... nic takiego nie... Nie wiem.

Nie ma? Jakież miejsca tajemnicze?

Może jest, ale ten, niczego to raczej... nie, tajemniczego to raczej... (...) Może z tych starszych, nie to... tego jakoś nic nie... Nie wiem takiego, nie... [1946/1948/IW].

Babcia lubiała, moja mama opowiadać bajki ale, ale takie nie chyba związane z tą miejscowością [1965/1948/AP, wyróżn. P.T.].

Młodszy stażem także nie dysponują opowieściami na ten temat, nie odwołują się jednak do swoich nieżyjących przodków, ale do innych, starszych i dłużej mieszkających w Wisłoku ludzi:

A czy są tu jakieś obiekty zabytkowe w tej miejscowości albo w sąsiednich?

No mamy tu kościółek zabytkowy, cerkiew, z XVIII wieku chyba, czy XIX, XIX chyba. Tak poza tym nie musicie starszych ludzi o takie rzeczy pytać, ja historię, nie lubię historii, nie zajmowałam się za bardzo. Człowiek tak żyje z dnia na dzień, żeby jakoś przeżyć i tyle [1970/1950?/AP].

A zna pani jakieś historie, legendy, podanie związane z tym miejscem?

Ja nie pamiętam nic takiego. Nie. Może ktoś jeszcze więcej coś wie... Tak jak ja mówię, te to by wiedziały z Czystohorbu, bo one przyszły właśnie do Czystohorbu, po wojnie. One są starsze ode mnie, także... [1936/1954/MR].

Rozmówcy zwracają też uwagę na rolę spotkań z sąsiadami w przeszłości w uzyskiwaniu wiedzy na temat regionu i wsi, w tym także miejscowych legend i ciekawostek: *Jak się tam było bliżej z sąsiadami, to się prędzej porozmawiało...*

Teraz to nie ma z kim... [1936/1960/IW]. Brak żywszego kontaktu z sąsiadami, brak zwyczajowych spotkań, które odbywały się w poprzednich dziesięcioleciach, oznacza więc luki w pamięci i poczucie dyskomfortu wobec pytania badacza o znajomość lokalnego kontekstu.

Niedostatki pamięci własnej i brak opowieści – te kwestie wyłaniają się ze wszystkich rozmów z wisłoczanami. Niezależnie od wieku i czasu przybycia wielu rozmówców wskazuje na niemożność opowiedzenia badaczowi o pierwszych latach życia w tej wsi niczego więcej poza kilkoma ogólnikowymi zdaniami lub też zrzuca konieczność pamiętania o tamtym okresie na członków rodziny, także tych nieżyjących – rodziców, małżonków:

No to tak cokolwiek pamięta, a teraz już nie mam taki pamięci dobry, bo mąż to on wszystko, bo on przyjechał w 48 roku... nie w 48, on w 45 się urodził, to on musiał wcześniej przyjechać, ale on pamięta wszystkich tych, co mieszkali na Wisłoku. To nieraz to tak opowiadał mi, ale to człowiek nie ma ty pamięci tera, bo ja i mam lata też. (...) Mąż jakby był, to by poopowiadał wszystko od „z” do „a”, gdzie co było, jak co było, to to było, wszystko. On to, niby on gadał, że miał dwa latka, jak przyjechali tu. To który... 45, to może i w siódmym, ósmym tak, nie... tak! [1945/1959/AK].

Powszechnie jest zwracanie uwagi na własną niepamięć, kłopoty z nią, luki, brak opowieści czy skupienie na innych kwestiach, pomijanie przeszłości: (...) *ja to tam nie mam głowy, po prostu. Mi te tematy szybko lecą* [1951/1951/KZ]. Równocześnie wypowiedzi rozmówców świadczą o żywej wymianie wspomnień i wiadomości, jaka miała niegdyś miejsce we wsi (*Jeżeli wierzyć w to, co mówią, jeżeli wieś miała 14, czy tam ileś kilometrów i przeszło tysiąc numerów* (...)) [1951/1951/KZ]), choć dziś niewiele z niej pozostało. Brak ciągłości owej wymiany skutkuje też deformacjami i przesłonięciami – rozmówcy podają bardzo różne liczby przedwojennych domów w Wisłoku, różną liczbę mieszkańców¹⁹⁰, długość wsi, rodzaj infrastruktury¹⁹¹. Każdy z nich ma osobny, nierzadko odmienny obraz dawnego Wisłoka. Zestawienie ich nie wzmacnia zbiorowej pamięci, ale – przeciwnie – wyraźnie ją osłabia.

Najczęściej młodszy stażem mieszkańcy, nawet w bardzo zaawansowanym wieku, odsyłają do pierwszych osadników, w pionierach upatrując strażników wisłockiej pamięci:

(...) to by pani podeszła, to by pani konkretnie powiedzieli. Oni tu byli od początku, to tego. Dali nigdzie nie chodziłam, tylko w niedzielę do kościoła, bo to człowiek... trzeba było coś obrobić, coś posadzić. Nie było czasu na chodzenie, żeby tak się dowiadywać. I tego. Tam jest parę tych domów... takich tych starszych. To oni ten... z początku jak ich tylko wysiedlili, to oni przyjechali tu, więc oni by mogli powiedzieć więcej. [śmiech] Co będę mówić, jak nie wiem [1931/1963/KZ].

¹⁹⁰ Także były sołtys, przybyły w 1948 r. do Wisłoka, ma zupełnie nieprawdopodobne dane: „A przed II wojną światową było dziesięć tysięcy sto z czymś osób, także tysiąc sto jedenaście rodzin czy dwanaście, czy trzynaście – już też nie pamiętam dokładnie – było samych numerów na Wisłoku” [1935/1948/PC].

¹⁹¹ Co ciekawe, także nieodległe w czasie kwestie rodzą nadspodziewane rozbieżności: długość stażu poprzedniego i obecnego proboszcza, budowa szkoły, powołanie parafii w Wisłoku.

Ci jednak nie są w stanie wywiązać się z tego zadania we własnej opinii należycie, choć zdają sobie sprawę z obowiązku utrwalania przeszłości, jako że zapoczątkowali nowy rozdział w dziejach wsi i tworzyli jej nową rzeczywistość po 1947 r.: *To wszystko młode, nowsze, tych co później przyjechali, tak, że nie będą wiedzieć* [1946/1948/AP]. Jedna z rozmówczyń obraca w żart własną niewiedzę, sygnalizując też ważną kwestię – brak obiektów, wydarzeń i miejsc w Wisłoku, które mogłyby stać się przedmiotem lokalnych opowieści:

Może pani zna jakieś legendy, podania, coś o tym regionie tutaj, o okolicy, o Wisłoku?

O Wisłoku nie znam, bo to takie, ja wiem... to mówią, że to jest taki grajdołek po prostu [śmiech] [1945/1948/NB].

Rozmówczyni uczyniła natomiast wzmiankę o pobliskich Radoszycach i źródleku uznawanym za cudowne. Przykład ten ilustruje brak opowieści o miejscu, których nie zgromadzili nawet najdłużej mieszkający tu ludzie. W sytuacji wywiadu sięgają naprędce po okoliczne substytuty. Nie odwołują się do własnej niepamięci, ale raczej do braku jej treści czy pochodzenia z innego regionu:

(...) no jak tu Łemki zakładali tą miejscowość, to oni zrobili wioskę Wisłok, tak jak rzeka wypływa spod czeskiej granicy. No ale, no ale tam ich śniegiem zasypywało i wody brakowało, bo to na górze, no i później tu się, że zeszli. Tyle co wiem, bo ja nie jestem stąd [1946/1948/AP].

E, to ona [nazwa wsi] już była, tak, już była, już się tak nazywała. I ona ciągnęła aż pod Surowicę, 14 kilometrów. Tak, tak podobnie, starzy mówili, Ukraińcy, jak byli. No to nie wiem, czy oni się chwalili, czy jak, ale tu nie ma już tak zamieszkałych już tak dużo numerów, nie. Wszystko już powysiało, [śmiech] jedni za granicę, drudzy w spód.

A czy słyszała pani może jakieś legendy (...) historie związane z tą, z tą okolicą albo z tą wsią?
A nie, nie, nie interesowałam się tym, nie [1926/1954/AP].

Nie uczynili też ze swoich wspomnień o początkach życia w Wisłoku czy opowieści rodziców na ten temat materiału na narrację o dziejach wsi, a jedynie o własnych biograficznych perypetiach. Co więcej, opowieści o „bandach”, wysiedleniach, powrotach Łemków czy własnych z nimi doświadczeniach nie stanowią podstawy dla takiej narracji, należą bowiem, jak można sądzić, w odczuciu rozmówców, do innego czasu i innych ludzi. Do miejsca, którego już nie ma.

Dzwony cerkiewne stały się przedmiotem dyskusji i miały status lokalnego skarbu, którym się interesowano w Wisłoku. Nie ma zgody co do ich losów, nikt nie wie, gdzie się znajdują. Budzą też dziś emocje, co ilustruje dialog matki z dorosłą córką:

Matka: Co dzwony? Nie ma dzwonów.

Córka: Jak to nie ma dzwonów. Nie te, ale są.

Matka: Co ty gadasz?

Córka: Jak o czym gadam, to było ważne wydarzenie, no.

Matka: Dzwony zakopali gdzieś i nikt nie pamięta, gdzie są, może ktoś pamięta.

Zakopali dzwony?

Matka: No były na pewno, z dzwonnicy, ale nigdy się nie odnalazły.

Ale w sensie, że to jakieś sprzed wojny?

Matka: Tak, w czasie wojny gdzieś wywieźli. (...) Nie ma do tego czasu.

Córka: Zakopali je.

Matka: Naczy są teraz, bo ksiądz kupił, była składka, ale te stare się nie odnalazły.

Naczy tak, są jakieś, gdzieś tam zakopane są, tylko nikt nie wie gdzie.

A kto to wywiózł? Wiadomo, czy...?

Matka: No ludzie na pewno przed Niemcami, żeby nie poszło na złom jakiś [1965/1987/1948/AP].

Jest to bodaj jedyny wątek, który pojawia się częściej. Wobec braku uznanych przez mieszkańców Wisłoka za obowiązujący repertuar legend i historii, młodzież, która, jak się okazuje, opowieści takich potrzebuje, okazuje się bardzo kreatywna w ich poszukiwaniu lub prokurowaniu. Dwudziestosiedmioletni rozmówca, który przybył wraz z rodziną do Wisłoka w 1997., przyznaje, że zainteresował się przeszłością miejsca, do którego trafił i w poznanie go włożył pewien wysiłek:

(...) kiedyś z ciekawości jak przyjechałem, jakieś przewodniki czytałem, w ogóle to z ludźmi rozmawiałem, to że praktycznie jak był dom koło domu to Ukraińcy czy upowcy, nie, to była ta akcja, to oni się bali trzymać tutaj bydło. Przed domek trzy-cztery metry, przyjdą zabiją i tyle.

To Ukraińcy się bali?

Znaczy się, nie Ukraińcy. (...) Polacy, no bo Ukraińcy szli na nas [1983/1997/MD, OB].

Rozmówca ten przyswoił opowieści wisłoczan, ale poszukiwał także informacji w przewodnikach. Aktywne i w pełni świadome wrastanie tego informatora w nową lokalną społeczność może sugerować, że w sformułowaniu: „Ukraińcy szli na nas” kryje się poczucie wspólnoty z mieszkańcami wsi, choć jest bardziej prawdopodobne, iż „my” oznacza tu szerszą grupę odniesienia – Polaków. Praktyka zbierania lokalnych ciekawostek przez tego rozmówcę ukazuje też konieczność swoistego uzupełniania pamięci wobec braku przekazu rodzinnego i wyrazistej lokalnej narracji, która byłaby elementem kulturalizacji wisłoczan:

(...) po prostu z ciekawości czytałem książki, i wiesz, i interesowało mnie. Kiedyś to wszystko schodziłem. Kiedyś tak samo czytałem, nie wiem, czy wiecie, ale tam był kiedyś kościół tak samo w Górnym Wisłoku, tam gdzie jest cmentarz [1983/1997/MD, OB].

Rozmówca miał na podorędziu więcej „legend”:

Jeszcze plotka, chodzi legenda, niby to prawda, że tam szukali, tak samo przyjechali nie wiem z Krakowa czy skądś, bo były złote dzwony i każdy praktycznie jak była ta akcja wysiedleńców, to wszyscy bali się i chowali do studni. Kiedyś, nie, zasypywali

później i gdzieś niby, gdzieś są złote dzwony schowane. Tak samo tu był jeszcze taki cmentarz tam wyżej, jak się zaczyna Wisłok Górny, nie, tam jest szlak odbija na... tam dalej był cmentarz choleryków, nie, tak samo, w ogóle nie jest ogrodzony, nic takiego, mniej więcej wiem jakie to miejsce. (...) jest taki stary opuszczony dom. (...) ten dom, za czasów chyba Hitlera, czy coś takie, były, tam mieszkały zakonnice, nie? No i wpadli, wytłukli i w ogóle. No i tam się pokazuje zakonnica po zmroku, nie?

Kto to widział?

Nie wiem, kto to widział, wiesz, wiem z opowieści [1983/1997/MD, OB].

Innych „legend” dostarcza obszerna wypowiedź kolejnego rozmówcy, który mówił o konflikcie z księdzem grekokatolickim z Górnego Wisłoka i eks-humacjach szczątków radzieckich żołnierzy z przycerkiewnego cmentarza, przewiezionych następnie do Zagórza:

Tam była cerkiew niedokończona, została to po wojnie... tako była nieprzykryta blachą była cerkiew. Chowali tam ludzi, bo tam się msze odbywały, Ukraińcy tam chowali ludzi, tam jest pochowany tutaj z rodziny X tego tutaj z... mojego teścia, on tu się po sąsiedzku ożenił, jest pochowany jego dziadek (...) jak on się nazywał... był leśniczym na wszystkie lasy, strzelbę dwururkę miał nabijaną na naboje miał, i właśnie chodził do kość... do cerkwi. A takie wtedy zimy były straszne, że normalnie domy strzelały, trzeszczały, głód był. I pop... przyszedł właśnie, wyszedł i do ludzi, bo ludzie nie mieli pieniędzy, nie mieli nic, wszystko zabiedzone, wystraszone i że mówi, że datków nie dajecie! Piszczą dusze z głodu! A on się zdenerwował, mądry był chłop, wyszedł i mówi, piszczą, ale popa gęsi. No i się sądził w Bukowsku, w Bukowsku była ważniejsza sala dawniej. I sądził się z popem z sześć lat. Wygrał sprawę, bo Żydzi mu pomogli. I wygrał sprawę... Ale wszystko musiał sprzedać. (...) Sąd jest za pieniądze. Wygrał tę sprawę, zmarł, no tam jest pochowany. I co tam było pochowane. Tam był cmentarz, tam pochowali, tu zginęło gdzieś koło sześćdziesięciu żołnierzy sowieckich w Wisłoku. Pułkownik Georgij Pitruszow, w gazecie poszukiwali, że zginął w Wisłoku, czy ktoś wpadł w zasadzkę, czy ktoś wie... o jego życiu jakie... jak tego... tam przechodzili, jechali, tu front siedł. (...) Te kości po wojnie zbierali chłopcy, jak tam był szarwark, odkopywali, przychodził taki, co to zbierał gołymi rękami, zbierał te szczątki, w skrzyniach i do Zagórza wywozili, tam jest pomnik sowieckich... (...) Te szczątki, oni zginęli, co oni oddali, oddali najcenniejszą, rzecz, oddali życie, też jakiś szacunek trzeba mieć [1956/1948/IW].

Z kolei inny rozmówca lokalne ciekawostki zaczerpnął z książek i prezentował badaczowi, niczym profesjonalny przewodnik, historię Wisłoka:

(...) tutaj jest na terenie Bieszczadów i Beskidu Niskiego, to są osadnictwa z czasów Kazimierza Wielkiego. Na ten temat są książki, której tu obecnie nie mam. I one mają przebogata historię, ponieważ każda wieś z tamtych czasów, sprzed sześciuset czy siedmiuset lat, była sobie światem. Każda ma jakąś historię. Wisłok słynął z tego, że tu była banda beskidników, której przewodził, przewodził pop wisłocki i urządzał napady na, na kupców jadących. A tutaj z kolei, tu panu pokażę, tu jest Góra Hawajska, taka ta pośrodku. To jest cała historia, to co mówi legenda, to był zamek, ale to jest tylko legenda. Ale prawdą jest, że tam była, jest na mapach starych, nawet

jeden z poszukiwaczy złota, tych skarbów to, to on tam znalazł. I to jest właśnie to schronisko bandytów, tych beskidników. Tu tak, tam było 30 ich, trzysta, czterysta lat temu tam zawsze siedziało. (...) I każda wieś tutaj była zbójcka. (...) Były oczywiście grody obronne, były grody, nie grody tylko wsie królewskie. (...) Wisłok słynął zawsze z hodowli bydła. Bo tutaj niby nie chowano baranów, nie chowano kóz, bo jest teren ciężki, podmokły, ale zawsze za to hodowla bydła była. A tymi szczytami gór z Wołoszczyzny, pasterze wołoscy gonili stada bydła tymi połoninami, wypasali. Jak tam z wiosny wyszli to na jesień dochodzili do Rymanowa, tam sprzedawali na rzeź i wracali z zarobkiem do swoich domów, bo tam znowuż, później od tamtych znowu ruszyć nowym cyklem. No, przede wszystkim Wisłok to był tutaj w tym regionie, był największą wioską. (...) Charakterystyczną rzeczą był na przykład, była epidemia cholery w 1830 roku. Może widział pan te, wzdłuż drogi, takie kapliczki?

Tak.

To jest, to jest droga śmierci.

Tak? A tu ich chowali przy drodze?

Nie, tędy wiodła trasa, jak za mostem, prawda z tyłu jak jest kościół na prawo, tam taka droga boczna idzie. I tam jest tej drogi 800 metrów w bok od asfaltu i jest tam cmentarz choleryków, tych którzy tam umarli. On się teraz w lesie mieści. (...) Choćby kamienne postumenty jednakowe, ale już tam jakie treści tych metalowych są takie zróżnicowane i świadczą o kunszcie tamtejszych wtedy rzemieślników, no bo to było ponoć odlewane w odlewni żelaza w Duszatynie.

Ja rozumiem, że one od tamtego czasu tu stoją?

Tak, tak to w 1831 roku zrobione. I tam jeszcze napis jest na tym ostatnim kamieniu, przy tym jak jest cmentarz, że to cyrylicą napisane bodajże [1958/1979/AP].

Rozmówca dalej, zapytany o miejscowe legendy, zasłyszane, a nie wyczytane, zaprezentował własną diagnozę ich braku w Wisłoku i tematy, które mogłyby służyć za kanwę opowieści:

To znaczy co do tych legend, to wie pan co? Tutaj nastąpiła taka, powiedzmy, wymiana, po walkach z UPA, ludzi i po prostu jak myśmy zaczęli przyjeżdżać, to już nikogo tu z miejscowych praktycznie nie było. Ci, co zostali, to już niewiele na ten temat wiedzieli, a w tej chwili nie ma już nikogo, kto by pamiętał czasy przedwojenne, powojenne. Ktoś kto jest, kto się urodził powiedzmy w wieku, w powiedzmy 45, no to co tam, nie będzie nic wiedział wiele. No właśnie ten zamek, ten na Hawajskiej, to miał miedziane bramy, gdzieś tam się zapadł pod ziemię. Były jakieś te skarby na tej górze, no ale to było takie mgliste, że ja już w tej chwili nie mogę powiedzieć na ten temat. No, w każdym razie, no dosyć to było bogate z tymi właśnie bandytami. Jedyne to, to że była taka bandycka wioska, jak każda inna w tej okolicy, chyba taka. Tylko to nie legenda, to jest prawda [1958/1979/AP].

Wobec braku lokalnych treści, które służyłyby za podstawę narracji o przeszłości, mieszkańcy Wisłoka dokonują więc swoistego implantowania pamięci, polegającego na tworzeniu jej namiastek. Owe namiastki – implanty – mają uzupełnić powstałe braki. Zadaniem nowych „legend” jest uzupełnienie luk pamięci zbiorowej, odtworzenie lub stworzenie jej nowej postaci (Golka 2009:

138, 161-164). Jest to konieczne, ponieważ „pamięć lokalna potrzebuje silnego umocowania przestrzennego” (Poczykowski 2010: 197).

Kilku mężczyzn w średnim wieku okazało się zainteresowanych miejscowymi tajemnicami wojennymi i porzuconą bronią, którą jeszcze, jak deklarują, do niedawna można było znaleźć w okolicznych lasach. Oni też wiedzę na temat działań I i II wojny światowej oraz powojennych wypadków związanych z obecnością partyzantów UPA w okolicy pozyskiwali z książek, ale także z opowieści Łemków, którzy wrócili do Wisłoka:

Tu karczmy ino stały, jak mi ci ludzie opowiadali starzy. (...) Były, bo tu była duża wioska, 500 czy 600 numerów. (...) Jest polana, krzyż była dawniej, jeszcze, pamiętam, młody byłem, chodziłem do lasu i był krzyż potężny. Pytałem się tych... Łemków, Ukraińców (...). Co oni tam chowali? A oni, że bydło, świnie, ja mówię: „chłopie, taki kawał żeś wyłaził, kurna... wieprzka, co ci zdechl czy bydło, jak pomór był?”. Ludzi tam chowali, wyczytałem to potem... z I wojny światowej tego... bo tam droga szła, pierwszy ten... front. Tylko że to było bagno takie. Lepiej było kopać, miękko było. I nie było lasu, a tam las potężny, las jodłowy. Rośnie dalej, ale teraz jest park krajobrazowy. I on mi takie rzeczy opowiadał, a ja to przeczytałem w jakimś tym... (...) Też tam nic nie było, ino ktoś coś powiedział i postawili krzyże i... i nawet nie wiadomo, jacy ludzie leżą. Nasi, czy Austriacy, czy... ze Wschodu [1953/1963/IW].

Oni też, pytani o znaczące dla wsi i regionu wydarzenia historyczne, uznają za takie II wojnę światową i to, co po niej nastąpiło. Dowodzi to, że kwestia działań wojennych w regionie oraz aktywność ukraińskiej partyzantki wciąż stanowią ważny punkt odniesienia dla tworzonych w Wisłoku narracji, ale wyłącznie w wymiarze jednostkowym, ograniczonym do indywidualnej refleksji pojedynczych zainteresowanych, a nie jako tworzywo pamięci zbiorowej wisłoczan. Tak przedstawia to jeden z nich:

(...) jakie wydarzenia historyczne uznaje pan za takie ważne dla tutaj tej miejscowości albo tego regionu?

(...) No, naczy no, wydarzenia, wojna, wojna przede wszystkim. Wojna, bandy UPA, później wysiedlenie ich, ale to raczej mało pamiętam, bo ja tu przyjechałem to miałem ile, półtora roku. Tam jeszcze, tam banderowcy do okien stukali, no. [śmiech] (...) Oni byli do 40, 49, 50 jeszcze w tych, kurde, złapali paru. (...) No mieli się gdzie kryć, bo były bunkry wybudowane, tak. Tutaj pod lasem był zaraz też bunkier no to.

Tutaj, tutaj gdzieś?

No to nad polem tym, tam jak taka buczyna jest. No, ale później, jak się wyprowadzili, to my ich tu zasypali. Jeszcze mieli tak zrobione, że tam woda im dopływała z potoczka, bo to był bunkier sam, a i później, to widocznie tam wody się na górze nabrało, i... Po 10 latach tam poszedł mój brat najstarszy, no i wpadł do tego bunkra, bo to się było załamało i ledwo wylazł stamtąd. (...) No, ale później, gdzieś w leśnictwie pracowałem, tam akurat na tym terenie. No, nigdy na tę górę tam nie chodziłem, bo nie było potrzeby, ale raz, myślę, pójde tam zobaczyć. No, to był gdzieś już 69 rok, a tu jest taka żerdź przybita do drzewa, naczy, no już prawie zgnita, no i sznurki na tym drzewie, to wieszali tam Polaków, jak gdzie którego złapali [1946/1948/AP].

Ukryte w lasach bunkry UPA czy broń, która długo leżała w lasach, to elementy, które często pojawiają się w wypowiedziach owej grupy mężczyzn, zainteresowanych wojną i walkami polsko-ukraińskimi. Jeden z nich opowiedział o pistolecie wysadzonym diamentami, który znalazł jego sąsiad:

Tu za rzeką był tam taki dom, tu mieszkał taki sąsiad, on zbierał, taką piwnicę, to się zawaliła, na ziemniaki, z kamienia tak układana. No znalazł tam pistolet z nabojami, zakonserwowany elegancko i, ale to jeszcze nie był stary facet, postrzelał sobie z tego pistoletu, a później nie wyczyścił [śmiech]. A poza tym kolba była wysadzana diamentami.

Naprawdę?

No, [śmiech] mógł sobie te diamenty wytegować i pistolet wyrzucić. On to oddał na posterunek do Komańczy, no ci wzięli zadowoleni, no bo stwierdzili, że to z jednej strony diamenty kurde, kolba wysadzana. Pistolet zabrali, a jego opierniczyli, że strzelał z niego [1946/1948/AP].

W Wisłoku nie nastąpiła transmisja miejscowych legend wśród osadników, oni zaś nie wytworzyli własnych. Starsi mieszkają tu zbyt krótko, nie przejęli też tego zasobu od rdzennych mieszkańców. Młodszych zaczyna to interesować, ale nie mogą czerpać z pamięci od rodziców czy dziadków, poszukując więc treści nadających się na narrację o miejscu na własną rękę, z fragmentów zasłyszanych wspomnień, opowiastek, ale i z książek, przewodników turystycznych i Internetu, włączając ich treść we własną tworzoną dla samych siebie opowieść o miejscu, w którym toczy się ich życie.

„SĄSIADA TO SOBIE TRZEBA WYKSZTAŁCIĆ” – WIEŚ BEZ SOLIDARNOŚCI?

Stosunki sąsiedzkie i jakość życia w Wisłoku Wielkim definiowane są przez mieszkańców na wiele sposobów. Opisują wieś jako spokojną i bezpieczną, choć pojawiają się też głosy o drobnych kradzieżach czy przemoc domowej. Rozmówcy zwracają uwagę na istnienie problemu korupcji w skali regionu, podobnie jak odnotowują nepotyzm w urzędach; niekiedy wypowiadają się o tym enigmatycznie i nie wprost: *ciężko załatwić i ciężko coś na nich, żeby coś tam* [1970/1950?/AP]; nie odnoszą tego jednak do własnej wsi. Ten ostatni problem lokują w ogólnej perspektywie braku widoków na poprawę sytuacji zawodowej mieszkańców wsi, dolegliwe bezrobocie i brak nowych miejsc pracy dla młodzieży, która w związku z tym rzadko po studiach wraca do Wisłoka, szukając szans dla siebie gdzie indziej (Sanok, Rzeszów, Kraków). Mieszkańcy zwracają także uwagę, że szanse, jakie daje edukacja, rozumieją dzieci – świetnie się uczą i zdobywają uznanie na zewnątrz¹⁹².

¹⁹² W miejscowej szkole klasy liczą po siedmioro–ośmioro dzieci. Szkoła, prowadzona przez katolickie stowarzyszenie, postrzegana jest jako katolicka, więc wisłoccy buddyści zdecydowali

Relacje sąsiedzkie oceniane są na ogół pozytywnie, choć pojawiają się głosy o silniejszej więzi w przeszłości i o tym, że niegdyś na sąsiadów można było liczyć bezinteresownie, a dziś jest to obarczone „opłacalnością” i wymiarem merkantylnym:

A teraz?... o, teraz to... tak jak według mnie, to tak jakby inny Pan Bóg był. Bo ja tego nie mogę... wprzód może to my... to był inny Pan Bóg. A teraz inny Pan Bóg jakiś nastąpił. Że to nie ma, jak się mówi, pociągu do tego, zbiorowiska. Ino tak oddzielone. O, ja tego nie mogę, nie mogę sobie wyobrazić nijak, co się to stało, co się to podziało... [1935/1948/MR].

Najstarsze pokolenie w większości mówi jednym głosem o wzorowej wspólnocie, jaka się zawiązała po przybyciu pierwszych osadników, choć i tu zdarzają się wypowiedzi świadczące o czymś przeciwnym:

(...) jak z początku, człowiek przyjechał, to sąsiedzi nie byli do życia. A człowiek był nauczony pracować i żyć zawsze w zgodzie [1925/1954/NB].

Panie, tu nie było sąsiada ani przyjaciela. Ja mówię, że zawsze sąsiada to sobie trzeba wykształcić, biczem porządnie mu wlać, to będzie rozumiał. (...)

Jak tu było pomiędzy sąsiadami tak właśnie wtedy po wojnie? Oni pomagali sobie (...)?

Oho, pomagali, ogniem by pomogli. Mógłby pan czekać, by pan z głodu padł, to by panu kromki chleba nie podał. Później się dopiero dobrzy robili [1926/1954/AP].

Sprawców niezgody i trudności w tamtym okresie nie ma już w Wisłoku, *ci, co się kłócili, to już dawno w grobie leżą* [1925/1954/NB]. Jednocześnie rozmówcy podkreślają odległość tamtych doświadczeń i swoją niechęć do nich:

No było troszkę trudności, ale teraz już po prostu się o tym nie myśli, teraz nie chciałoby się wrócić do tego, co było. Co człowiek przeżyje źle, jak przeżyje jakieś trudności, to już nie chce wrócić do tego samego. No tak czy nie? [1925/1954/AK].

Pojawiają się także sprzeczne głosy co do stopnia dzisiejszej integracji mieszkańców¹⁹³, szczególnie wśród młodych ludzi. Także starsi zwracają uwagę na specyfikę współżycia sąsiedzkiego, która wynika z napływania osadników z różnych stron kraju w różnych okresach:

A tu są takie ludzie, że tyle, że tu jest naród z całego świata zganiany, nie wiadomo skąd, jak i co, nie wiadomo, jak do kogo się odzywać. Już tu mniej więcej tych z Wi-

się na posyłanie dziecka do szkoły w Komańczy, która, ze względu na większe zróżnicowanie religijne mieszkańców, jest, ich zdaniem, bardziej tolerancyjna.

¹⁹³ W. Łukowski zwraca uwagę, że samo pozostawanie na nowym miejscu dla zbiorowości o rodowodzie migracyjnym nie oznacza jeszcze adaptacji i integracji. Te pojawiają się wówczas, kiedy znikają obcość, niechęć i tendencja do izolacji od osób żyjących w lokalnym środowisku (Łukowski 2002: 51). W przypadku mieszkańców Wisłoka, jak pokażę w analizowanym dalej materiale, pojawia się szereg wątpliwości, czy w ogóle można mówić o integracji, a o nich samych jako o lokalnej społeczności, a nie jedynie zbiorowości lokalnej.

słoka, bo tu jest parę tych rodzin z Wisłoka, to tak człowiek się trochę tego, bo już znam ich, a takie obce, co poprzyjeżdżali, to nie wiadomo, jak rozmawiać z nimi. Na Wisłoku było całkiem inaczej! [1942/1959/KZ].

Według niektórych rodzi to i dziś trudności w układaniu wzajemnych relacji: *Jakoś tak trza wymuszać, no... no nie da się z naszymi ludźmi, bata trza mieć i tyle* [1946/1948/IW].

Życie społeczne i kulturalne oceniane jest jako błąd odblask tego, co niegdyś (a więc i w czasach pobytu Hanna) integrowało mieszkańców, oraz roli miejsc, których już we wsi nie ma (dom ludowy, straż pożarna). Młodzi mieszkańcy Wisłoka starają się samoorganizować – np. poprzez rozgrywane w okresie letnim niedzielne mecze piłki nożnej na szkolnym boisku, wyjazdy na dyskoteki do okolicznych miejscowości (głównie do Jaślik) czy sobotnie spotkania towarzyskie w gronie przyjaciół. Gromadzą się także podczas dorocznego festynu z okazji „Dni Wisłoka” czy święta św. Brata Alberta (*św. Albert tam organizuje*), patrona oddziału Towarzystwa, które prowadzi szkołę. Starsi rozmówcy zwracają uwagę na pijaństwo wśród młodzieży, niektórzy jednak twierdzą, że spożycie alkoholu w Wisłoku nie wykracza poza krajową normę. Mówią jednak o upadku życia towarzyskiego między sąsiadami, izolację w domach i skupienie na osobistych problemach dnia codziennego, które nie pozwalają na podtrzymanie wspólnotowego życia: *Już po prostu trzeba powiedzieć, że naprawdę zarosły ścieżki do sąsiada* [1935/1948/PC]. Pojawiają się także głosy, że kłopot z integracją wynika stąd, że niektórzy mieszkańcy Wisłoka zamykają się w domach, a ich podwórka strzegą wielkie psy, zniechęcające potencjalnych gości do wkroczenia na posesję (*spróbuj, to by cię psem wyszczuła* [1945/1948/NB]). Równocześnie wielu rozmówców, którzy narzekają na rozluźnienie więzi między sąsiadami, we własnej izolacji nie widzi problemu:

Zamiast chodzić gdzieś na lompę... to wolę... albo tutaj... też bym, jakbym chciała, to bym poszła do sąsiadki jednej czy drugiej, bo mnie zapraszają. Nawet ta, co bydlą gna, to mnie prosi nieraz, żebym przyszła na pogadanki, a ja nie tego... nie mam czasu po prostu, muszę dzieciom pomóc, no. A jak mam chwilę czasu, to se siędę albo się położę, trochę se poczytam, nie? Ja wolę czytać, bo się dużo dowiem z książek... Te książki to ja uwielbiłam... od małości [1925/1954/NB].

Zdaniem wielu rozmówców brak ożywionych kontaktów wynika wspólnie także z właściwej dla nowych czasów samowystarczalności mieszkańców, zarówno w pracach gospodarskich, jak i w codziennym życiu:

Bo przedtem, to wie pan, była większa bieda, to zawsze coś brakło, czy cukru, czy mąki, czy soli, to się szło pożyczać. A teraz już tego nie ma, no może ktoś chodzi, ale ja, to już nie kilka lat [1936/1954/AP].

W okresie letnim część mieszkańców wprowadza nowy obyczaj – sobotnie grillowanie, poprzedzone zakupem piwa i kiełbasy w miejscowym sklepie. Inne sposoby spędzania wolnego czasu, które wymieniają rozmówcy, to

oglądanie telewizji, siedzenie przed sklepem, odwiedzanie rodziny, dla nie-licznych: kino, wyjazdy nad Solinę. Kontakty towarzyskie z sąsiadami należą do rzadkich, choć kiedyś były ożywione, a sercem wsi był klub, gdzie odbywały się tańce, śpiewy, spotkania przy kawie i alkoholu. Mieszkańcy wspominają te czasy jako radosne, dziś jednak większość zamyka się w domach. Tylko młodzież bierze udział w „Dniach Wisłoka”, imprezach odbywających się w Komańczy, meczach piłki nożnej czy zawodach strażackich, spotyka się w klubie przy szkole.

Po niedzielnej mszy mieszkańcy nie gromadzą się pod kościołem na towarzyską rozmowę – szybko udają się do swoich domów. Niektórzy przychodzą jednak nieco wcześniej i wówczas oddają się rozmowom. Nie jest to jednak wystarczająca, w opinii rozmówców, forma wioskowego współżycia.

Niegdyś działało w Wisłoku Koło Gospodyń Wiejskich, włączające się w rozwiązywanie miejscowych problemów (walka o zakaz sprzedaży alkoholu w sklepie w Czystogarbie), dziś jednak nie jest już aktywne. Jedna z mieszkanek prowadziła także amatorski teatr i pisała scenariusze na powitanie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, kiedy dotarł do Wisłoka, oraz wiersze okolicznościowe, np. na dożynki odbywające się niegdyś w Komańczy, obrazujące życie wisłockich rolników:

Przybyliśmy do was z Wisłoka Wielkiego
I niesiemy wieniec ze zboża samego.
Witamy was wszystkich wesoło, radośnie
Władze, delegatów, zaproszonych gości.
Jak już to słyszycie, dziś po naszej mowie
To święto rolnika, Dożynki Ludowe.
Nie będziemy dużo czasu wam zajmować
Choć wolno nam dzisiaj władzę krytykować.
(...) Rolnika los ciężki, ciężka jego dola
Jak leży ugięty jego własna rola.
Hoduje on krowy, ale cóż ma z tego,
Za jeden litr mleka płacą pół złotego [1945/1948/NB].

Sama filia Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta nie jest szczególnie aktywna w integrowaniu mieszkańców, raczej stara się o organizowanie konkretnej pomocy tam, gdzie jest ona potrzebna (obiady dla uczniów) oraz dostarczanie narzędzi służących rozwojowi i zabawie (przy szkole znajduje się klub wyposażony w komputery, w którym wiele dzieci spędza czas po lekcjach).

Rozmówcy reprezentujący pokolenie dzieci osadników z pierwszych lat zauważają, że podejmowano niegdyś w Wisłoku próby zintensyfikowania życia kulturalnego i towarzyskiego, ale nie miały one szans powodzenia ze względu na specyficzną mentalność miejscowych:

Właśnie że bardzo trudno coś zrobić, że nawet zrobić imprezę taką, „Dni Wisłoka”, no i przyjdzie garstka ludzi i tyle. To jest, najpierw mówią, że się nic nie dzieje, nic

się nie robi, a jak się już coś dla nich zrobi, to się im nawet przyjść nie chce. To jest taka mentalność ta ludzka. (...) Były „Dni Wisłoka”, to od kilku lat to jest. No to albo Cyganie nawalili, bo mieli przyjechać, no tak się z nami jakby nie liczą. Nikt by sobie w mieście na coś takiego nie pozwolił, że mają przyjechać na występ i oni sobie nie przyjeżdżają, bo coś tam. Albo se za późno wyjechali i po prostu nie zdążyli. I ludzie czekają kilka godzin i to jest karygodne, po prostu się z nami nie liczą, z taką wiochą po prostu. No i jeden rok właśnie zawalili, potem drugi rok zawalili, ludzie się zniechęcili i wszystko. (...) U nas nikt nie lubi się jakoś tak zrzeszać [1970/1950?/AP].

Owa mentalność ma być także powodem nieustannych narzekań ludzi na jakość życia, która w porównaniu z życiem tuż po wojnie powinna być doceniana i traktowana raczej w kategoriach dobrobytu niż krzywdy:

Teraz jedzie zieleniak, to kupi se pani ziemniaka, kupi se pani ten, a przedtem... Jak żeś nie posadziła, nie urosło, toś nie jadło. Pamiętam przecież, ile nas było, to mama chleb na klucz zamykała, żeby każdego obdzielić. To nie dlatego, że była skąpa, tylko żeby każdy potem po kromce chleba dostał. (...) To nie było tak jak teraz, że o... chleba tego, tego posmarowanego, do tego jeszcze szynka, a na szyneczkę jeszcze by pomidorka... jeszcze jak nas tyle było. Ja pamiętam, jak były święta, jak my miały chleb posmarowany smalcem i kawę taką zabielaną, zrobioną z tego... osłodzoną, to to było święto jak jasny gwint. A teraz? Boże... Teraz się stoły uginają. A ludzie się nauczyli narzekać, to narzekają... Z przyzwyczajenia chyba, bo tak faktycznie to chyba z tych starszych ludzi to może biedę znają... Nas było trzynaście, rok po roku się to rodziło, co dwa lata... tych z siedmiu hektarów to pole dziadowskie, byle jakie... No i się człowiek bosa nachodził, głodny, o kromkę chleba prosił, żeby dali postnego. Jakieś jajko było, kura zniosła, to trzeba było oddać do sklepu... I... Co ta matka miała zrobić, jak człowiek dopiero teraz docenia, ile ona dla nas zrobiła, a już nie żyje... Nie wiem, jak ona musiała kombinować, jak koń pod górę, że żeby to nakarmić. A każdy wołał, każdy głodny, dzieci rosły. Do szkoły my chciały iść. Boże... Jakem poszła do Rzeszowa, to myślałam, że tak ze wstydu umrę (...) tu z takiej dziadowskiej wsi, kurde w jakimś wełnianym sweterku mnie tata zawiózł, to myślałam, że tam... ze wstydu się spalę... człowiek. Dziewczyny ubrane, a tu człowiek... w jednych kapiach, w jednym sweterku przez cały rok... [1950?/1948/IW].

Atrakcyjność turystyczna własnego miejsca jest zwykle oceniana w konfrontacji z potencjałem pobliskiej Komańczy, która od czasów międzywojennych utrzymuje status bazy turystycznej i ma rozwiniętą ofertę noclegową. Można więc mówić o swoistym „kompleksie Komańczy”. Jeszcze wyraźniej widoczne jest w wypowiedziach poczucie statusu Wisłoka jako miejsca tranzytowego w Bieszczady, w którym nikt z turystów, bądź stosunkowo niewielu i na krótko, zatrzymuje się po drodze nad Zalew Soliński lub na Połoniny¹⁹⁴.

Chris Hann odnotowywał obecne w świadomości wisłoczan poczucie ciążenia geograficznego i kulturowego w Bieszczady, a nie Beskid Niski (Hann

¹⁹⁴ W 2015 r. sfotografowałam sztyld gospodarstwa ekologicznego, produkującego kozie sery, które na położeniu na szlaku tranzytowym w Bieszczady postanowiło skorzystać. Nazwano je „PrzedBieszczady”, zdobi je wyobrażenie motocyklisty i kolorowe proporczyki. Jest to jedyne „bieszczadzkie” odniesienie w Wisłoku Wielkim.

1985: 5). Istotnie, w badaniach ponownych diagnoza ta potwierdza się, ale rozmówcy czują się odsunięci na boczny tor, a obiektywna atrakcyjność ich wsi i jej położenia traktowana jest w wypowiedziach z gorzką ironią, jako niewystarczająca dla przyciągnięcia zmotoryzowanych turystów, jadących na wschód za instrukcjami swoich GPS-ów. Turyści plecakowi rzadko pojawiają się w okolicy, tak więc mieszkańcy nie dostrzegają potencjalnych odbiorców swoich ewentualnych usług. Równocześnie nie odczuwają związku swej miejscowości z kulturowo atrakcyjnym z uwagi na łemkowski dziedzictwo materialne Beskidem Niskim.

Mieszkańcy, obok pamiętek po Łemkach i gór, wymieniają inne miejsca, które uchodzą za lokalną ciekawostkę, takie jak tzw. Pustki, gdzie można znaleźć miny, bunkry i inne ślady II wojny światowej. Spacerują tu miejscowi ze sprzętem do wykrywania metalu, także grzybiarze są dobrze zorientowani w leśnych „zasobach”.

W trakcie wywiadów rozmówcy, być może na potrzeby spotkania z badaczem z Krakowa, podkreślają jednak walory swej wsi, jej dogodne położenie, czyste lasy i powietrze, ale nie wydają się zainteresowani perspektywą rozwoju bazy turystycznej w Wisłoku. W istocie, jedynym obecnie miejscem noclegowym jest szkoła, dysponująca pokojami gościnnymi. Pojawiające się w okresie wakacyjnym dzieci z zaprzyjaźnionych filii Towarzystwa św. Brata Alberta¹⁹⁵, przebywające na koloniach, traktują jednak Wisłok wyłącznie jako miejsce noclegu, a w ciągu dnia poruszają się autokarem po atrakcyjnych miejscach regionu (Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Bieszczady, Zalew Soliński).

Rozmówcy często przyznają, że koegzystencja we wsi osiedleńców pochodzących z różnych stron Polski, przybyłych w różnym okresie, nie jest wartością, ale raczej przekleństwem, nie rodzi bowiem nowej jakości, nie wykształciła własnego oblicza kulturowego (*My jako przyjezdni, osiedleńcy. Jesteśmy osiedleńcami* [1950?/1948/IW]), a raczej postrzegana jest jak zbieranina zwyczajów, tradycji i lokalnych nawyków. W oczach mieszkańców Wisłoka największy jest jednak udział pierwiastka małopolskiego i krakowskich tradycji, a ludzie przybyli z tych stron nazywani są często góralami, mimo że z samego Podhala przybyło do Wisłoka jedynie kilka osób:

Bo dawniej przyjeżdżali górale do lasów, do tych sadzonek te kobiety przyjeżdżały. Z gór przyjeżdżali do lasu drwale. Przyjeżdżali. Tutaj też jest parę rodzin tych górali. Z krakowskiego przeważnie, z tarnowskiego. Z Tarnowa tam, z tych stron przeważnie [1958/1950?/KZ].

„Góralność” osadników z krakowskiego jest postrzegana w Wisłoku powszechnie jako naturalna, ale i atrakcyjna do zaprezentowania zainteresowanemu badaczowi – wyrazista, jednoznaczna i zdefiniowana – w przeciwieństwie do płynnego, niedookreślonego wisłockiego amalgamatu:

¹⁹⁵ Krótko przed naszym pobytem gościli w szkole dzieci powodziań z Jasła. Część młodych mieszkańców Wisłoka sądziła, że grupa studentów z Krakowa to kolejna grupa owych powodziań.

Wesela, no to wiadomo, że to ludzie się pojeżdżali z różnych miejsc Małopolski i to obyczaj się pokrywały poniekąd. Może nie pokrywały, ile mieszały, się wyciągało tą średnią. (...)

I faktycznie się utworzyła taka średnia? Charakterystyczna dla Wisłoka?

To znaczy nie, nie.

Nie?

Nie, bo to w zależności właśnie z jakiej rodziny i skąd te korzenie, no to tak po prostu w tym kierunku były te wszystkie obrzędy, te wesela. Tu nie ma jakiegoś twardego scenariusza, że to wszystko ma być tak. Na przykład często góralskie wesela, tam jest wszystko tak i taki porządek ma być. (...) Są te nowoczesne i takie trochę też ten, ale to w zależności od korzeni przodków, no także i pochodzenia. (...) Bo jak to żyły ze sobą te różne nacje, to jakoś trzeba było pogodzić, że ci z tego, ci z tego i już [1966/1954/OB].

Bo my trochę zajeżdżamy góralami. To tak jak Ukraińcy mają Łemków, tak górale mają ceprów. To trochę pomieszane, ta nasza... y... rodzina, to znaczy rodzina, ojciec z mamą to już byli ceprami. Ci od Krakowa mama, z krakowskiego, a tato gdzieś bliżej gór, gdzieś tam... No to trochę góralskiego się wkradło, trochę tam w krakowskim też... jest rodzina. Stamtąd to właściwie się przyjechało tutaj jak osiedleńcy z krakowskiego. No to tu po góralsku tam tata nieraz też... zasunął... „Kostra”, pamiętałam to, „derka”... to też trzeba było się zastanawiać, c... co do ciebie mówił. Ale potem to już to się mieszało, mieszało i się wymieszało [1950?/1948/IW].

Góralski temperament ma być współcześnie przyczyną niesnasek góralsko-łemkowskich w Wisłoku:

Tylko górale, co tego, to strasznie są cięci na Łemków. To jak tylko zabawa albo co, to Łemki nie mają po co iść. No... pucówka od razu. Ciupaga w ruchu [1958/1950?/KZ].

Łemkowie natomiast postrzegani są jako bardziej zżyci ze sobą i bardziej solidarni:

Ale bardzo, no bardzo, jak ktoś umrze z Ukraińców, to z całej okolicy, nie ma, żeby...

I to Polacy zjeżdżają?

Nie, po prostu Ukraińcy się zjeżdżają. Jeżeli których z nich umrze, to z całej okolicy, jak najdalej to tego, no, cała okolica, no.

A Polacy?

No, jeżeli tam się znajdzie, to też chodzą. Nie ma tak, że Polacy nie chcą, nie tego, tylko jak umrze ktoś taki, to też we wsi, prawda, oczywiście, normalnie, no pogrzeb, nie, jak każdego innego. Ale to wiem, że jak ktoś z nich umrze, to są wielkie pogrzeby, bo wszyscy się zjeżdżają [1960/1948/MR].

Z owej solidarności Polacy są jednak wykluczeni. Jej areną nie jest zresztą Wisłok, ale pobliska Komańcza, gdzie łatwiej Łemkom zresztą eksponować własną etniczność: (...) *w Komańczy czy gdzieś tego, to się nie krępują* [1960/1948/MR].

Mieszkańcy uskarżają się przede wszystkim na niewystarczającą infrastrukturę we wsi (głównie brak kanalizacji, brak chodników), zanieczyszczenie rzeki

jeszcze z czasów działającego w Wisłoku PGR-u, rzadko kursujące autobusy. Zwykle działalność wisłockiego Urzędu Gminy oceniana jest negatywnie (*Gmina Komańcza jest bardzo źle postrzegana przez mieszkańców gminy jako gmina, jako ten zarząd* [1958/1979/AK]). Troska lokalnych władz o Wisłok i jakiegokolwiek inicjatywy ze strony władz gminy odnotowywane są jedynie przed zbliżającymi się kolejnymi wyborami. Mieszkańcy Wisłoka mają poczucie, że znajdują się na szarym końcu planowanych przedsięwzięć. Niegdyś wieś miała pocztę i remizę strażacką – oba te budynki społecznie budowali mieszkańcy. Po latach budynek poczty sprzedano, a remizę zburzono i na jej miejscu wybudowano obecną szkołę. Rozmówcy podkreślają, że była to decyzja Rady Gminy, zresztą nie jedyna tego typu („zabrali wszystko”), i mają o to żal:

Yyy, gmina zabrała bibliotekę, dali do szkoły, a tam nikt nie chodzi, bo to nie wiadomo, kiedy te panie mają czas, żeby wypożyczyć jakąś książkę po prostu, no... Poczta zabrali, do Komańczy przenieśli, teraz do Rzepedzi, pomimo żeśmy budowali i w czynie społecznym się robiło. Stara szkoła była, chcieliśmy zrobić dom ludowy, czy wesela jakie, czy co, czy jakieś co... Sprzedali facetowi prywatnie [1945/1948/NB].

Dramatycznie relacjonowana jest walka o zachowanie szkoły w Wisłoku, która, ze względu na malejącą liczbę uczniów, miała zostać zlikwidowana. Dopiero wyraźna (i rzadka w Wisłoku) mobilizacja i wspólny wysiłek części rodziców zaowocowały przekształceniem szkoły w placówkę niezależną od lokalnego samorządu. Rozmówcy twierdzą też, że wiele innych oddolnych inicjatyw Wisłoka zostało zduszonych przez gminę. Miejscowe instytucje oceniane są jako niewystarczające do rozwoju życia kulturalnego.

Jak twierdzą najmłodszy rozmówcy, już w wieku 14–15 lat młodzi ludzie muszą pracować (las, tartak, pole, pasienie krów). Zwracają uwagę na swoje kłopoty z edukacją związane z brakiem pieniędzy – sami muszą zarobić na utrzymanie podczas nauki. Jeśli jadą do szkoły średniej do Sanoka, mieszkają w internacie, w którym wielu przechodzi inicjację alkoholową. Zwracają więc uwagę, że rzadko mogą tam przetrwać.

Młodzi podkreślają, że w Wisłoku nie ma między nimi animozji, odnotowują natomiast niechęć wobec młodzieży z Moszczańca, wynikającą głównie z tego, że tamtejsi chłopcy podrywają dziewczęta z Wisłoka. Mają także swój pozytywny autostereotyp: wszyscy mieszkańcy Wisłoka mają tzw. krzepę, potrafią zrobić wiele rzeczy praktycznych, ponieważ uczą się tego od najmłodszych lat.

Młodzież dawniej spotykała się przy „kamieniu”¹⁹⁶ – dziś jest to miejsce wykorzystywane na okazjonalne, rodzinne, kameralne pikniki, organizowane w okresie letnim. Starsi zwracają uwagę, że młodzież nie ma gdzie się podziąć ze swoimi potrzebami, co generuje nieformalne spotkania „pod chmurką”, pod sklepem czy w domach, albo eskapady do sąsiednich miejscowości,

¹⁹⁶ Interesująco opisuje to miejsce jeden z rozmówców, poszukiwaczy lokalnych ciekawostek: „Bitwa w tysiąc dziewięćset czteremset roku, sześć tysięcy ludzi pochowanych. Pięknie, na granicy w lesie, odrestaurowane, pomniki, krzyże (...)” [1961/1987/AP].

które oferują jakieś miejsca rozrywki (kino, dyskoteka, bar). W lecie młodzież w Wisłoku spotyka się na festynie z okazji „Dni Wisłoka” (27 czerwca), zawodach strażackich oraz meczach piłki nożnej, również przybierających festynowy charakter i przyciągających graczy i kibiców w wieku ok. 10–30 lat.

Wśród młodych osób wyraźne są dwie postawy wobec przyszłości. Wielu nie wyobraża sobie, jak twierdzą, pozostania czy powrotu do Wisłoka po ukończeniu szkół. Nie widzą tu bowiem miejsca dla siebie, nie dostrzegają perspektyw rozwoju ani szans na ekonomiczną stabilność. Inni, przeciwnie, wierzą, że poradzą sobie w Wisłoku i mają wizję tego, co mogliby tu robić. Pojawiają się także głosy dotyczące potrzeby integracji młodzieży w Wisłoku, dla której zagrożeniem jest spędzanie wolnego czasu przed komputerem. Jeden z najmłodszych rozmówców widzi to tak:

Co byście chcieli zmienić najbardziej w Wisłoku?

Ja bym zmienił, że tym młodym gówniarzom wyłączyć komputery, żeby w piłkę poszli gras [1985?/1948/MF/WM].

Rozmówcy twierdzą, że w Wisłoku nikt nie interesuje się obecnie polityką i nie uprawia jej czynnie:

Bo wie pani, ten teren, w ogóle teren Komańcza jako taki, niechący, to był zawsze apolityczny, tu się ludzie naprawdę nie zajmują polityką, pędzenie bimbru, o, to tak. Ale tam polityka, to już na zawsze minęła! [1958/1979/AK].

Podczas wyborów prezydenckich 4.07.2010 r., które zbiegły się z naszym pobytem w Wisłoku, pojawiające się z rzadka dwu-, trzyosobowe grupki wiśłoczan nie oczekiwały pod szkołą na sąsiadów, by wymienić z nimi poglądy na temat tego wydarzenia. Głoszący zjawiali się na krótko i natychmiast po wrzuceniu kartek do urny udawali się do swoich domów.

Nie integruje także kościół. Parafianie mają w kościele dyżury – przez tydzień każda rodzina sprząta i na własny koszt dekoruje kościół. Znikoma działalność pozaliturgiczna obecnego (2010) proboszcza oceniana jest negatywnie – ksiądz nie jest aktywny, nie podejmuje też żadnej formy współpracy z parafianami, lub też pozytywnie – ksiądz skupia się wyłącznie na posługach kościelnych, nie wtrąca się w życie mieszkańców wsi. Z analizy wypowiedzi nasuwa się wniosek, że oczekiwania mieszkańców są jednak w tym względzie znacznie większe, obecny proboszcz bywa też porównywany do poprzedniego, znacznie bardziej aktywnego, choć różnie (zwykle negatywnie) ocenianego jako kapłan. Ten ostatni w 1996 wyszedł z inicjatywą postawienia krzyża na grecko-katolickim cmentarzu celem upamiętnienia miejscowych Łemków. Na krzyżu widnieje napis „parafianie Wisłoka”, a raz w roku odbywają się przy nim msze polowe. Większość mieszkańców jednak nie potrafi powiedzieć nic o owym krzyżu, są nawet zaskoczeni, że taki krzyż został w tym miejscu wzniesiony:

(...) czy wie pani, kto stawiał ten krzyż?

Nie. Musi pani księdza zapytać. A to... te Lemki się tam... jest parę tych... tego... pochowanych. Ten nowy taki... To oni tam właśnie nie przyjeżdżali tego, tylko tam

pochowali, zrychtowali. Te właśnie... te Lemki takie. Tam są te trzy czy cztery groby takie są, ale krzyża nie widziałam tam. Nie wiem... może jest [1931/1963/KZ].

Obecność wiernych innych obrządków (grekokatolicy) czy wyznań (świadkowie Jehowy, buddyści) jest w Wisłoku marginalizowana przez rzymskokatolicką większość. Niektórzy rozmówcy nie wiedzą, czy we wsi wciąż mieszkają grekokatolicy albo nie potrafią ich wskazać: *Niech chcę panią zmylić, ale na pewno są. [Szept] Zapyta się pani księdza, to ksiądz pani powie* [1931/1963/KZ]. Innowiercami mają być też przybyli w ostatnich latach:

Z tych przyjezdnych, którzy ostatnio przyjechali, bo z tych starszych to tu wszystko należy do kościoła rzymskokatolickiego. (...) tak przeważnie wszystko i tutaj się chrzczą, tutaj bierzmują i pogrzeby. No tak... w kościele [1951/1951/KZ].

Zwykle grekokatolików (a więc i Łemków) przedstawia się jako tych, którzy uczęszczają do cerkwi grekokatolickiej w Komańczy, a buddystów czy świadków Jehowy – jako nieszkodliwych, izolujących się miejscowych dziwaków. O ile o miejscowych grekokatolikach czy prawosławnych z Komańczy wisłoczanie wypowiadają się bez uprzedzeń, o tyle świadków Jehowy postrzega się jako „kotów”, a buddystów stereotypowo jako tych, którzy *wierzą w reinkarnację czy coś takiego, że po śmierci, założymy, jest psem* [1951/1951/KZ]. Zasadniczo jednak mieszkańcy Wisłoka deklarują tolerancję dla innych wyznań i brak własnych uprzedzeń, rozpatrywanie wiary ich sąsiadów jako sprawy prywatnej i nie mającej wpływu na codzienność życia: *Każdy wierzy w to, w co uważa. Mamy wolność wiary i wyznania, no to raczej się toleruje. Nie widać, żeby tam byli prześladowani czy cokolwiek* [1951/1951/KZ]. Często też odmienne od większości wyznanie rozpatrywane jest jako tożsame z odmiennym pochodzeniem etnicznym, które także nie ma znaczenia, o ile ktoś jest „dobrym człowiekiem”:

Jak on jest człowiekiem i nie robi nikomu krzywdy, to niech sobie będzie pochodzenia nie wiadomo jakiego, ale co innego jakby był jakimś takim człowiekiem po prostu niedobrym, jakimś takim... [1951/1951/KZ].

Różnice wyznaniowe miały mieć większe znaczenie w przeszłości, niegdyś też bardziej przestrzegano ożenków w obrębie własnej grupy wyznaniowej. Obecnie jest to traktowane liberalnie:

Aj, wie pani co, tak szczerze mówiąc, to teraz nie patrzą. To nieraz ktoś... parę osób takie pomieszanie. Pożenili się z grekokatoliczkami stąd albo grekokatolicy z rzymskokatolikami. Są. Teraz nie ma dużo, pani. Tak jakoś nie ma tej różnicy. Tam było kiedyś gorzej, a teraz nie. Teraz tu u sąsiada syn się ożenił... nie. Córka się wydała za grekokatolika. Drugo córka też się wydała za grekokatolika. Teraz nie robią jakichś tych różnic. Gdzie komu pasuje, to się żeni. Tych takich różnic nie ma [1939/1964/KZ].

Wielu rozmówców eksponuje dwie opozycyjne konstatacje na temat poczucia przywiązania do miejsca zamieszkania – dla jednych jest to odnalezione

wiele lat temu własne miejsce na ziemi, którego nie zamieniliby na inne, dla drugich – miejsce, do którego trafili przypadkowo i w którym na skutek zaistniałych okoliczności, niejako siłą rozpędu, zostali, ale wciąż czują się w nim przybyszami, przyjezdnymi, „tymczasowymi”, a nie swoimi. Wśród najstarszych, którzy podkreślają, skąd pochodzą, zaskakuje uporczywość takich przestrzennych deklaracji. Jest to jednak niezbędne dla ich refleksji nad własną tożsamością, ponieważ, jak zauważa Małgorzata Melchior:

(...) dla definiowania siebie – konieczne wydaje się zarysowanie przez jednostkę jej przestrzennej przynależności, do czego niezbędna jest jej wiedza o własnych „korzeniach”, o tym, skąd się wywodzi – w sensie społecznym, historycznym, kulturowym itp. Poczucie własnej tożsamości kształtuje się bowiem w odpowiedzi nie tylko na pytanie jednostki o to, „kim jest”, ale także – na pytanie „skąd jest” (Melchior 1990: 27).

Pytani o refleksję na temat miejsca zamieszkania, podkreślają, że jest pięknie, mają świeże powietrze, lubią okolicę, niczego im nie brakuje, nie chcieliby mieszkać gdzie indziej, czują się przywiązani do Wisłoka, choć niektórzy młodzi (brak perspektyw) czy starsi (ci, którzy nigdy nie zaakceptowali Wisłoka jako miejsca do życia) chcieliby się stąd wyprowadzić. Liczne są porównania relacji sąsiedzkich w dawnym miejscu i Wisłoku, przy czym Wisłok zawsze przegrywa:

No ale czułam się inaczej tam. Tam jakiś inny naród trochę był. Taki więcej... A tak panu mówię. Było też inaczej, tak jak i tu. Przedtem, kiedyś tu było inaczej, teraz też jest inaczej. Tam tak samo się też już zmieniło, no ale jednak, jednak tam są wsie z dziada pradziada, wie pan? A to jest co innego, a tu jest naród zganiany z całego świata, to jest tak, że każdy sobie rozumuje po swojemu i taki... Nie ma takiej jedności, wie pan?

To od początku tak było?

Od początku tak jest raczej. Od początku, no nic nie można było coś czy zorganizować, czy coś gdzieś zrobić, no bo, no bo trudno było kogo skłonić, trudno było jakoś pogodzić, także trudno. Jest ciężko tu żyć [1935?/1964/PC].

Nawet kilkadziesiąt lat temu integracja nie była więc wystarczająco mocna, aby zastąpić model znany z miejsca urodzenia. Osoba, która wyraziła powyższą refleksję, przybyła do Wisłoka w 1964 r., tak więc entuzjazm początku osadnictwa nie był jej znany. Jej wypowiedź pokazuje, że wzorzec prawidłowych relacji sąsiedzkich może być odsuwany nawet nie w owe czasy początku, ale jeszcze głębiej – do idealizowanego i utraconego miejsca rodowych korzeni. Zwykle jednak rozmówcy obdarzali nas przeciwstawieniem kiedyś–dziś w Wisłoku, demonstrując upadek życia wspólnotowego po przemianach polityczno-ustrojowych:

To było całkiem inaczej, wie pani, inaczej jak teraz. Całkiem inaczej. Jeden do drugiego dawniej szedł, nie było telewizji, nie siedziało się w domu, jak teraz (...) poszło się do tego, do tamtego, pogadało się, przyszło się do domu i dobrze było. A teraz nie ma tak, każdy jest sobie pan, no i... [1947,1974/1960?/AK].

(...) ale tu się ludzie z początku to namęczyli okropnie, i my obydwójce... Nie było co zjeść, nie było w czym chodzić, nie było naczyń, matko jedyna, my dopiero pożyczyci 500 zł, też u grekokatolika [Łemka], bo on tu był na poczcie, i do dziś dnia trzymamy przyjaźń z nimi, ona jest nauczycielką na emeryturze, no i także ciężko nam było, i to bardzo. Ale mówię, nawet dziś sama do siebie mówiłam, że jakoś większa ta miłość była między tymi ludźmi młodymi [1936/1954/NB].

Najczęściej podkreślanym problemem, z którego wynika, w opinii mieszkańców, brak trwałych więzi, jest bezrobocie i stały odpływ z Wisłoka przede wszystkim młodych osób, ale także ich rodziców, którzy poszukują możliwości zatrudnienia poza tym miejscem. Nie było rozmówcy, który by tej sprawy nie podniósł do rangi najważniejszego problemu Wisłoka i nie wyraził ubolewania z powodu wyjazdów młodzieży, a tym samym – wyludniania się wsi. Mobilność młodzieży traktowana jest nie jako wartość, ale życiowa i smutna konieczność: (...) *młodzież teraz, gadam, ucieka jak te muchy – dopiero są, a już ich ni ma* [1936/1960/IW].

Brak perspektyw, których nie zapewniają nawet unijne programy rozwoju wsi i dotacje dla rolników (*To, co Unia dała, to państwo rozbierze* [1939/1964/KZ]), powoduje, że Wisłok się wyludnia, a ci, którzy tu trwają, coraz bardziej izolują się ze swoimi problemami we własnych domach. Wiele osób ma poczucie postępującej pauperyzacji wsi („jest biedota”). Niekiedy rozmówcy zwracają uwagę na drobne kradzieże wynikające z biedy:

A tu mamy kilka takich rodzin, że jak coś zginie, jak już tak zginie ciebie z pastwiska, to wiadomo, że ukradli X, a jak zginie komuś bańka mleka, to że zapieprzyli te tu [wskazuje ręką za okno], a jak zginie drzewo z lasu to, że X wziął [śmiej]. Wie pani, my tu wszyscy wiemy... Wszyscy o sobie i jak tam przyjdzie, gwizdnie parę główek kapusty czy worek kartofli, nikt z tego nie robi... wielkiej afery, bo wiadomo, że on nie przychodzi ciągle, raz tu, raz tam, chociaż tak się rzadziej nie sieje, nie sadi, to też i nie ma co kraść [1958/1979/AK].

Rozmówcy podkreślają poczucie zawieszenia w miejscu, niemożność czynienia planów na przyszłość i owej przyszłości niepewność:

A teraz słabiutko. Człowiek tylko patrzy tak tylko dziś i jutro, a dalij nie patrzy, bo kto by był na psychice słaby, to by zwariował. Naprawdę by zwariował [1945/1948/NB].

Nie ma interesu. Zlikwidował i koniec. Nic nie nacuduje [westchnięcie]. Musimy tak żyć, jak żyjemy. Na dziko po prostu, wie pani [1939/1964/KZ].

Mamy tu przesrane, jednym słowem. Jeszcze jak ktoś zdrowy, na nogach się trzyma, jaką taką kasę ma, to jeszcze przeżyje, ale słabsi ludzie i... i co tu z dawien dawna mieszkają, no to teraz trochę się ludzie popodnosili z biedy, jak te dopłaty ci gospodarze dostali, te dopłaty unijne. Niektórzy ruszyli z miejsca i chałupkę jaką se wyremontują i, i... na życie mają i... to dużo pomogło ludziom, ale ci, co z samych gospodarzy żyli, to, to była bida jak czopka [1950(?)/1948/IW].

Powodu malejącej liczby mieszkańców Wisłoka rozmówcy upatrują także w kawalerstwie z wyboru i przewadze liczby mężczyzn nad liczbą kobiet:

(...) pusty dom, bo stary kawaler... tu stary kawaler siedzi, bo widać pusty dom, już będzie, za chwilę będzie pusty. Tak przejść przez wioskę, kto wie, ile pustych domów. A to wszystko byli ludzie. Byli, gdzieś mieszkali. I tych kawalerów starych, to jest tak dużo... Bo... to nie chcą... jakoś nie chcą się żenić. Przedtem było tak jak, dziewczyn tu nie było, ale przyjeżdżały do zalesień. Jakoś moda była, żeby normalną koleją rzeźczy, że się żenili, nie? (...) A teraz? No... Po kilku chłopaków i to... dobrze, że się nie żenią, bo... piją, popijają, co z takiego, jak nie ma stałej pracy, wie pani. Dzisiaj no może te kobiety są mądrzejsze... Teraz jest moda na te singiel, przedtem było pojęcie staro panna, nie? [1946/1948/IW].

Inną przyczyną ma być także niechęć współczesnych kobiet do osiadania na gospodarstwie i zajmowania się, skądinąd uważanym za niedochodowe i pozbawione perspektyw, rolnictwem.

Przyszłość wsi projektowana jest w ciemnych barwach. Wraz ze śmiercią starszego pokolenia Wisłok będzie świecić pustkami, młodzi nie wrócą z zagranicy, pozostali także wyjadą, nie pojawi się nikt nowy, by tu zamieszkać:

(...) na wsi jest świeże powietrze, wszystko, no ale w tych czasach to tu nie ma co robić. A z powietrza pan żył nie będzie. I nikt nie żyje z powietrza. I tak. A jak się co nic nie zmienia, tylko tak będzie dalej, to tu zostanie ta wieś pusta. No bo starzy poumierają, młodzi pouciekają i zostanie wieś pusta. Tak, także nic nie ma wesołego. Widzi pan, że kto się tu wybudował, ile jest budynków wybudowanych, my odremontowali, bo był stary, no to go odremontowali, jeden tam na dole wybudowali, drugi u góry był budowany, i jest tyle budowy. I po co się będzie kto budował w tej dziurze? No nie ma po co. Tak! [1935(?)/1964/PC].

Ponura ocena terażniejszości pod względem ekonomicznym powoduje, że większość rozmówców mówi o zaletach poprzedniego ustroju, niekiedy nawet z sentymentem i wyraźnym wzburzeniem. Brak pracy nasuwa porównania z czasami, kiedy w Wisłoku było jej pod dostatkiem: *No, to tak już takiej pracy nie było i każdy mówił: wróc komuno* [1936/1954/NB].

Pojawiają się także głosy o pozytywnej ocenie obecnego wyglądu wsi i postępu, który w ciągu dziesięcioleci się tu dokonał:

To co tu teraz? Teraz to my tutaj mamy miasto. To nie przedtem, przedtem ani drogi, ani nic nie było kompletnie. Było się do Komańczy dostać, to Chryste Panie, dziury! Teraz to miasto jest, a nie wieś. Teraz z miasta tu chcą przyjeżdżać (...). Przedtem tu ani roboty nie było, ani nic kompletnie, tylko jedyny las, więc kompletnie nic. Późni tam tą Rzepedź [zakład drzewny] robili, to choć trochę było, tak to nic... Chciało się do Sanoka dostać, to trzeba było na piechotę do pociągu i do Komańczy i tyle. Ja już tu żyję kupe lat, od 47 roku... tu żem przyjechał (...) No jak wyglądało! Chyże stały normalne, drewniane, słomą kryte. Tera to już pobudowali się, a tak to dom w dom był strzechą, słomą kryty i... Dziury, bieda i tyle. Bandy grasowały... [1945/1947/KZ].

No na pewno w tamtych czasach... Człowiek był bardziej taki... energiczny, trzeba było zabiegać. A teraz zapanował taki bardziej marazm. Są dopłaty unijne, to tak, tak idzie mało energicznie do przodu. No ale zapieprzać wtedy trza było... (...) No dzisiaj, dzisiaj żem zrobili połowę potrzebnej paszy, a myśmy dawniej trzy miesiące na to potrzebowali. Także teraz to dużo lżejsza praca. No i oczywiście to, co pani widzi... wszędzie woda, wszędzie kanalizacja, wszędzie łazienki. Tam może na wsi jest może kilka ledwie domów, co nie mają, a tak powiedzmy takich no... rodzina patologiczna, o, co lubią tu sobie wstawić, to i nie myślą o wodzie... Ale przeważnie... No na pewno wszystko poszło do przodu [1958/1979/AK].

Równocześnie rozmówcy lokują w czasach „pionierskich” modelowy moment tworzenia się więzi (*My tu żyjemy jak jedna rodzina* [1931/1963/KZ]), które z latami znacznie osłabły. Wobec diagnozy Hanna z początku lat 80. można wywnioskować, że mieszkańcy Wisłoka myślą dziś o tamtym okresie jako właściwym dla budowania wioskowej solidarności, nawet jeśli rzeczywisty jej obraz odbiegał daleko od wyobrażeń na ten temat. Idealizowany początek umiejscawiany jest w wyraźnej opozycji do stanu obecnego, a jego przyczyn rozmówcy upatrują w transformacji ustrojowej, na której nie skorzystali i która doprowadziła większość z nich do problemów ekonomicznych oraz ponurych perspektyw rozwoju dla ich potomków.

Współcześnie w Wisłoku brak autorytetów, liderów, brak chęci do działania i brak wzorów owego działania we wspólnocie oznaczają, że luki po niegdyśszych kontaktach i miejscach spotkań nie ma czym wypełnić. Nie pojawia się zatem forum wymiany wspomnień i interpretacji przeszłości, nie dochodzi do rekonstrukcji przeszłości, nie następuje transmisja narracji o miejscu i jego właściwościach, a trud poszukiwań owych właściwości dotyczy jedynie nielicznych mieszkańców. Tożsamość przestrzenna młodszych wisłoczan wydaje się nadzwyczaj mało dynamiczna, a w przypadku pokolenia osadników – w fazie schyłkowej, zatrzymanej na pewnym odległym w czasie etapie.

Brak poczucia wspólnotowości, wspólnej wioskowej odpowiedzialności za losy miejsca zamieszkania i jego rozwoju może mieć także inne niż wyłącznie ekonomiczne podłoże. Mieszkańcy Wisłoka odwołują się do swoich korzeni, miejsc, z których przybyli, wskazują na posiadanie krewnych w innych częściach Polski. Nie wrosli w Wisłok w sensie zakorzenienia swoich rodów i uczynienia z tego miejsca punktu startu dla swoich rodzin. Ich opowieści o przeszłości, także przeszłości rodowej, lokują się gdzie indziej. Mają poczucie, że pojawili się tu na jakimś etapie swojego życia, ale ich rodowa pamięć sięga innych miejsc. Każdy z osadników przybył w to miejsce z jakimś bagażem doświadczeń i przeżyć, a próba ujednolicenia narracji o przeszłości wisłoczan, o ile kiedykolwiek podjęta, nie miała szans powodzenia wobec braku ciągłości zamieszkiwania tu ich potomków, braku możliwości budowania rodzinnych mitów genealogicznych, które sięgają w zbyt nieodległą przeszłość,

aby mogły zostać przyjęte i zaakceptowane jako opowieści o swoim miejscu i miejscu, z którego pochodzą przodkowie. Pamięć wisłoczan dotyczy innych miejsc, innych ludzi, innych uwarunkowań, nie da się jej współcześnie „implantować” tak, by wsparła poczucie lokalnej tożsamości, wyrastającej z tego miejsca i silnie się z nim wiążącej. Wśród młodego pokolenia mieszkańców wsi częste jest przeświadczenie, że ich korzenie są gdzie indziej, mimo że oni sami i ich rodzice są stąd. W związku z tym można wysnuć wnioski, że mieszkańcy Wisłoka nie stworzyli sobie swoistego mitu założycielskiego, opartego na czasach osadnictwa, można też przypuszczać, że gdyby pamięć lokalna takiemu mitowi sprzyjała, a odpływ ze wsi nie był tak duży, poczucie oswojenia miejsca miałyby szanse na powodzenie i byłyby udziałem młodszych pokoleń. Przeszłość i pamięć o niej nie mają wpływu na więź społeczną wisłoczan, nie zapewniają identyfikacji z grupą, nie wspierają zbiorowej tożsamości, lokując się w wymiarze indywidualnym i rodzinnym¹⁹⁷. Jak zauważa Robert Traba:

Najbardziej emocjonalnym nośnikiem pamięci są wspomnienia wspólnych wielkich dokonań, dramatycznych przeżyć, które tworzą szczególną więź grupową. Dla ludzi objętych wspólnotą przeżyć, są one nie tylko znakiem rozpoznawczym „własnej” grupy, lecz tworzą jednocześnie wewnątrz niej kod porozumiewania się, symboli i ułatwiają komunikację grupową (Traba 2003: 199).

Brak doniosłych wydarzeń, brak zarówno wielkich dokonań, jak i wspólnych dramatów, czynią pamięć wisłoczan nieprzydatną w konstruowaniu ich terażniejszości. Pamięć ta nie wspiera się na wspólnym panteonie postaci, wydarzeń, wzorów i wiedzy obowiązującej wszystkich członków społeczności (Kwiatkowski 2009: 148). Mieszkańców Wisłoka nie łączy poczucie posiadania wspólnej przeszłości – poza poczuciem pionierskości najstarszego pokolenia – i wspólnej perspektywy w jej oglądzie. Wydaje się, że przeszłość nie zaprzęta im głowy i nie mają potrzeby, by ją przywoływać. Nie jest częstym przedmiotem refleksji, nie jest tym bardziej przedmiotem wioskowych opowieści. Świadczą o tym także kłopoty rozmówców z opowieścią o przeszłości, „rwanie się” narracji, luki i wyraźne braki ćwiczeń w snuciu opowieści o minionych czasach.

Rozmówcy zwracają także uwagę na brak autorytetu we wsi (*Ja wiem, czy są teraz jakiekolwiek autorytety? No chyba jeżeli liczyć to wedle wysokości dopłat unijnych. O! ten to ma dopłat! to jest ktoś!* [1958/1979/AK]), a zatem osoby z kompetencjami „strażnika pamięci”, która dbałaby o obieg treści mających wspierać czy kształtować pamięć zbiorową wisłoczan (Golka 2009: 144–145). Również wspólnota nie obliuguje do umieszczania wspomnień wydobytych z pamięci jednostek w sferze publicznego przywoływania, budowania zbiorowego komunikatu na swój własny temat, skierowanego do najmłodszych członków czy innych wspólnot, turystów, przyszłych chętnych, by osiedlić się w tej wsi. Jak wpływa na to na zabiegi konstruowania przez grupę zbiorowej tożsamości? J. Le Goff poucza: „Nieobecność przeszłości znanej i rozpoznanej, jej

¹⁹⁷ Por. Sztop 2001: 70, 74; Skarżyńska 2001: 47; Kaźmierska 2008: 86–87.

szczupłość, może być jednak źródłem poważnych problemów z mentalnością i tożsamością zbiorową” (Le Goff 2007: 42). W Wisłoku Wielkim spotkali się i spotykają nadal ludzie o różnych pamięciach indywidualnych, ukształtowanych w innych miejscach, w relacjach z odmiennymi pamięciami zbiorowymi, czerpiący ze zróżnicowanych zasobów wiedzy i wyobrażeń o tym miejscu, którzy zderzyli się z umarłym światem dawnych mieszkańców tej wsi i szczątkową o nich pamięcią. Zajmują różne pozycje w przestrzeni społecznej wsi, różni ich czas zamieszkiwania i umiejętność dopasowania się do specyfiki lokalnej, a także wizje przyszłości tego miejsca. Różne pamięci i ich treści nie zdołały wejść w dialog i zbudować nowej pamięci nowych wisłoczan.

Choć zwykle pamięć wspólnoty jest „czymś, co wspólnotę tworzy i spaja” (Kaniowska 2004: 9), w przypadku badanej wsi nie ma ona takiej funkcji. Odniesienia do przeszłości nie są istotnym elementem konstrukcji tożsamości przestrzennej wisłoczan. Poczucie związku z przestrzenią, zagospodarowywaną, stwarzaną od nowa dotyczy tylko tych osadników, którzy przybyli najwcześniej. Jednak wspólnota losu „pionierów” nie spowodowała, że oni i ich dzieci „posiadają” wspólną przeszłość. Późniejsze przyjazdy w to miejsce odsunęły „początki” wsi od tych, którzy przybyli „na gotowe”, w związku z czym nie czują oni przywiązania do tych momentów w dziejach Wisłoka, nie złożyli bowiem swej „ofiary zakładzinowej”, nie położyli kamienia węgielnego pod jego budowę, nie czerpali z owych początków. Pamięci indywidualne wpisują się w przestrzeń, która kumuluje doświadczenia i koduje je, wzmacniając tym samym pamięć zbiorową (Kaprański 2010: 10–11). W przypadku Wisłoka jednak różne doświadczenia i różne, niekiedy wyraźnie antagonistyczne, pamięci jednostek najwyraźniej rozsadziły pamięć zbiorową, zanim jeszcze były zdolne ją stworzyć. Słowo „wisłoczanin”, którego używam w tym tekście (ani żadne równoważne) nie jest powszechnie akceptowanym i stosowanym miejscowym „etnonimem”, a raczej zewnętrzną kategorią badacza. Być może więc „wisłockość” oznacza jedynie zapis w dowodzie osobistym.

Wydaje się, że w Wisłoku obecne są echa utraconych niegdyś, odległych w czasie i przestrzeni, arkadii. Taką arkadią nie jest Wisłok – ani ten zbudowany na nowo, ani obecny. Miejsce to nie zrównoważyło ani nie zrekompensoowało straty naprawdę-swoich miejsc, dając jedynie namiastkę miejsca, które trzeba jakoś sobie oswoić i zracjonalizować, aby dało się w nim żyć. Jest to miejsce-prawie swoje albo miejsce ciągłego zakorzeniania, miejsce, w które się nie wrosło, ale do którego się przyzwyczało, w którym się trwa, w którym „się siedzi”. Wisłok jest marzeniem o domu, które się nie spełniło.

Bibliografia

- Adamowski J., 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Antoniszak K., 2012, *Kuchnia Bieszczadu, czyli to jedli i pili Łemkowie i Bojkowie ponad 100 lat temu*, Krosno.
- Assmann J., 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa.
- Augustyn B., 1995, *Stan zachowania tradycyjnego budownictwa wiejskiego w polskiej części Bieszczadów*, „Bieszczad. Rocznik Towarzystwa Opieki nad Zabytkami. Oddział w Michniowcu”, 3, s. 96–108.
- Babiński G., 1997, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność. Zróżnicowanie religijne. Tożsamość*, Kraków.
- Basak W., 2008, *Rzecz o majorze Antonim Żubrydzie. Samodzielny Batalion Operacyjny Narodowych Sił Zbrojnych kryptonim „Zuch” (1944–1947)*, Krosno.
- Biernacka M., 1973, *Osady uchodźców greckich w Bieszczadach*, „Etnografia Polska”, t. 17, z. 1, s. 83–94.
- Biernacka M., 1974, *Kształtowanie się nowej społeczności wiejskiej w Bieszczadach*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Blin-Olbert D., 1992, *Kultura materialna Bojków*, „Płaj. Almanach Karpacki”, 6, s. 25–33.
- Bobusia B., 2007, *Warunki przesiedlenia w ramach akcji „Wisła”* [w:] *Akcja „Wisła”: przyczyny, przebieg, konsekwencje: materiały konferencji naukowej zorganizowanej 23–24 lutego 2007 r. w Przemyślu*, Przemyśl, s. 203–258.
- Borc H., 2007, *Dekanat sanocki w latach 1944–1956* [w:] *Powiat sanocki w latach 1944–1956*, red. K. Kaczmarek i A. Romaniak, Rzeszów–Sanok, s. 93–114.
- Brożyniak A., Gliwa M., 2009, *Terka-Wołkowyja 1939–1947. Mikrohistoria krwawego konfliktu ukraińsko-polskiego* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 61–96.
- Brykowski R., 1986, *Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław.
- Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków.
- Budrewicz Z., 2014, *Miejsce i pamięć w polonistycznej edukacji regionalnej* [w:] *Krajobrazy pamięci – pamięć krajobrazu*, red. Z. Budrewicz, M. Sienko, „Region – Edukacja – Kultura”, nr 6, Kraków, s. 233–248.
- Buliński T., 2009, *Czym jest antropologizacja nauk?* [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, red. A. Pomieciński, S. Sikora, Poznań, s. 265–266.
- Burghardt A., 2000, *Padła generał ranny śmiertelnie. Personalistyczny mit heroiczny*, „Bieszczad”, nr 7, s. 301–322.
- Burszta W.J., 2008, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa, s. 43–72.
- Chase S., 2009, *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y. Lincoln, Warszawa, s. 15–55.
- Comaroff J.L., Comaroff J., 2011, *Etniczność sp. z o.o.*, Kraków.

- Connerton P., 2012, *Jak społeczeństwa pamiętają*, Warszawa.
- Czmelyk R., Mróz L., 2010, *Pamięć podzielona rzeką [w:] Na pograniczu nowej Europy. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, red. M. Zowczak, Warszawa, s. 65–96.
- Denzin N.K., 1990, *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej [w:] Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa-Poznań, s. 55–69.
- Denzin N.K., Lincoln Y., 2009a, *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 1, red. N.K. Denzin, Y. Lincoln, Warszawa, s. 19–57.
- Denzin N.K., Lincoln Y., 2009b, *Część IV: Metody zbierania i analizowania materiałów empirycznych [w:] Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y. Lincoln, Warszawa, s. 3–14.
- Dobrowolski M., 2013, *Jak odnalazłem swoje Bieszczady*, „Bieszczady Odnalezione”, nr 1, s. 56–62.
- Dokument 18..., 1999, *Dokument 18: 1946 luty 16. – Petycja sołtysów gminy Komańcza w powiecie sanockim skierowana do ministra obrony narodowej marszałka Polski M. Żymierskiego z prośbą o zaprzestanie przymusowych wysiedleń do USRR [w:] Repatriacja czy deportacja? Dokumenty*, t. II, red. E. Misiło, Warszawa, s. 45–46.
- Dokument 19..., 1999, *Dokument 19: 1946 luty 18, Komańcza – Petycja mieszkańców gminy Komańcza w powiecie sanockim skierowana do prezesa Rady Ministrów RP, ministra obrony narodowej, ministra sprawiedliwości, wojewody rzeszowskiego i starosty powiatowego w sprawie zaprzestania przymusowych wysiedleń do USRR [w:] Repatriacja czy deportacja? Dokumenty*, t. II, red. E. Misiło, Warszawa, s. 47.
- Drozd R., 1999, *Osnowna meta akcji „Wisła” [w:] Akcja „Wisła” w kontekście ukraińsko-polskich widnosyn XX stolittia. Materiały naukowo-praktycznoji konferenciji pryswiazczenoji 50-littiu akcji „Wisła” (19 kwitnia 1997 r.)*, red. M. Henyk, Iwano-Frankiwsk, s. 41–53.
- Drozd R., 2001, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa.
- Drozd R., 2013, *Ukraińcy w Polsce wobec swojej przeszłości (1947–2005)*, Słupsk-Warszawa.
- Drozd R., Halczak B., 2010, *Dzieje Ukraińców w Polsce 1921–1989*, Zielona Góra-Słupsk.
- Drozd R., Hałagida I., 1999, *Polityka narodowościowa władz komunistycznych w Polsce wobec Ukraińców w latach 1944–1989 [w:] R. Drozd, I. Hałagida, Ukraińcy w Polsce 1944–1989. Walka o tożsamość (dokumenty i materiały)*, Warszawa, s. 7–28.
- Duć-Fajfer H., 2001, *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, „Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU”, t. VII, Kraków.
- Dudiak O., 2005, *Perepys 1931 roku jakk dzerelo do wywczennia nacional’noho składu nasełennia Hałyczyny perszoji połowyny 1930-tych rokiw (na prykladi lwiwśkoho wojewodztwa, „Wisnyk Lwiwśkoho Uniwersytetu, Serija Historyczna”, z. 39–40, s. 641–658.*
- Dudra S., 2008, *Poza matą ojczyzną. Łemkowie na Ziemi Lubuskiej*, Wrocław.
- Dunin K., 2004, *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, Warszawa.
- Durkheim E., 1990, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
- Fish S., 1997, *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech*, „Critical Inquiry”, nr 23, s. 378–395.

- Fiternicka-Gorzko M., Gorzko M., Hess-Leońska A., Leoński J., 2004, *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. Z badań socjologicznych*, „Studia terenowe nr 1”, Szczecin.
- Gliwa M., 2009, *Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Bieszczad Zachodnich w latach 1944–1947* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarski, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 45–59.
- Godlewski G., 2008, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa.
- Golka M., 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa.
- Gorzko M., 2004, *Spółecznicy a społeczność. Studium przypadku* [w:] *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. Z badań socjologicznych*, „Studia terenowe nr 1”, Szczecin, s. 38–58.
- Gruber R.E., 2002, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkley-Los Angeles-London.
- Gurgul A., 2015a, *Chamstwo wylewa się piwem*, „Gazeta Wyborcza”, 10 czerwca 2015, s. 14.
- Gurgul A., 2015b, *Pantokrator jest kapryśny*, „Wysokie Obcasy”, 29 sierpnia 2015, s. 7.
- Hałas E., 2012a, *Przedmowa* [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków, s. 11–14.
- Hałas E., 2012b, *Przeszłość i przyszła terażniejszość: refleksyjna pamięć kulturowa* [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków, s. 153–171.
- Hałas E., 2015, *Przez pryzmat kultury. Dylematy badań nad współczesnością*, Warszawa.
- Hann C., 1985, *A Village without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven and London.
- Helling I., 1985, *Metoda badań biograficznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Hess-Leońska A., 2004, *Procesy globalizacji a tożsamość bieszczadzka* [w:] *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. Z badań socjologicznych*, „Studia terenowe nr 1”, Szczecin, s. 120–127.
- Hirsch M., 1997, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge-London.
- Holmes G.R., Marcus G.E., 2009, *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*, tłum. K. Miciukiewicz [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa, s. 645–662.
- Hryciuk G., 2004, *Zmiany ludnościowe i narodowościowe w Galicji Wschodniej w latach 1931–1939* [w:] *Przemiany narodowościowe na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej 1931–1948*, red. S. Ciesielski, Toruń, s. 127–148.
- Hugo-Bader J., 2001, *Dzwony z Lutowisk*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 5 września 2001.
- Iliuszyn I., 2003, *Akcja „Wista” w historiografii ukraińskiej*, przeł. K. Dufurat [w:] *Akcja „Wista”*, red. J. Pisuliński, Warszawa, s. 26–35.
- Irwin-Zarecka I., 1992, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick.
- Jałowiecki B., 2010, *Spółeczne wytwarzanie przestrzeni*, Warszawa.
- Janicka-Krzywda U., 2004, *Bojkowie. Encyklopedyczna notka o kulturze ludowej*, „Połoniny”, s. 8–25.
- Janusz A., 2004, *Przedsiębiorczość w gminach bieszczadzkich*, „Połoniny”, s. 90–101.
- Jarosińska M., 2014, *Harcerska operacja Bieszczady*, 40, Rzeszów.

- Jarosiński J., 2011, *Błękitny krzyż na połoninach. Monografia Grupy Bieszczadzkiej GOPR 1961–2011*, Krosno.
- Jasiak M., 2001, *Geneza akcji „Wisła”* [w:] *Polska–Ukraina: trudne pytania*, t. 8: *Materiały VIII międzynarodowego seminarium historycznego „Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej”*, Warszawa, 6–8 listopada 2000, Warszawa, s. 111–159.
- Kabaczij R., 2010, *Zmiany świadomości Łemków na skutek wysiedleń*, <http://www.beskid-niski.pl/index.php?pos=/lemkowie/historia/zmiany> (dostęp: 10.12.2010).
- Kaniowska K., 2003, *Antropologia i problem pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 59–65.
- Kaniowska K., 2004, „*Memoria*” i „*postpamięć*” a antropologiczne badanie wspólnoty [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnologiczne”, t. 43, red. G.E. Karpińska, Łódź, s. 9–27.
- Kapralski S., 2010, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kapralski, Warszawa, s. 9–46.
- Kapralski S., 2011, *Metropolitalne przestrzenie pamięci* [w:] *Metropolie mniejszości – mniejszości w metropoliach*, red. B. Jałowicki, E.A. Sekuła, Warszawa, s. 48–74.
- Karczmarzewski A., 2011, *Przyczynek do poznania Bojków* [w:] *Bieszczady: natura–kultura*, red. H. Kosętko, R. Gadamska-Serafin, J. Mazur-Fedak, Sanok, s. 175–187.
- Karczmarzewski A., 2014, *Świat Bojków. Etnograficzna podróż po Bojkowszczyźnie*, Rzeszów.
- Karpowicz A., 2011, *Wyspy Trobriandzkie tekstu, Morza Południowe literatury. Antropologiczne metody wewnątrztekstowej analizy i interpretacji utworu literackiego* [w:] *Doświadczenie świata, doświadczenie lektury*, red. M. Radkowska-Walkowicz, Warszawa, s. 47–48.
- Karpowicz A., 2012, *Proza życia. Mowa, pismo, literatura*, Warszawa.
- Katalog... 1982, *Katalog zabytków sztuki. Seria nowa: województwo krośnieńskie*, z. 2, *Lesko, Sanok, Ustrzyki Dolne i okolice*, oprac. E. Śnieżyńska-Stolotowa, F. Stolot, wstępną inwentaryzację przeprowadzili: R. Brykowski i K. Kutrzebianka, Warszawa.
- Kaźmierska K., 1999, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznych. Analiza narracji kresowych*, Warszawa.
- Kaźmierska K., 2008, *Biografia i pamięć na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*, Kraków.
- Kaźmierska K., 2014, *Biografia opowiadana, doświadczana i rekonstruowana*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 3–21.
- Kleszczyński B., 2009, *Autobusem w Bieszczady. Z dziejów osobowej komunikacji samochodowej* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarowski, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 445–459.
- Kmita M., 1997a, *Propaganda antyukraińska i kształtowanie negatywnego stereotypu Ukraińca w czasach PRL* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła”*, red. W. Mokry, Kraków 1997, s. 59–73.
- Kmita M., 1997b, *Wpływ akcji „Wisła” na życie kulturalne Ukraińców w PRL* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła”*, red. W. Mokry, Kraków 1997, s. 185–211.
- Kobza P., 2010, *Rola milczenia w pamięci o historii mieszkańców pogranicza* [w:] *Na pograniczu nowej Europy. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, red. M. Zowczak, Warszawa, s. 407–421.

- Kowalski P., 2003, *O wielbicielach folkloru – z dystansem i niepokojem* [w:] *Tradycja z przyszłością: zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy*, Konferencja etnologiczna, Sandomierz 10–11 października 2003 r., Sandomierz, s. 27–43.
- Kozicki Z., 2011, *Solina. Tam tak było*, Krosno.
- Kozłowski I., 1999, *Deportacji ukraińskiego naseleńia z Polski u 1944–1946 rokach* [w:] *Akcja „Wisła” w kontekście ukraińsko-polskich widnoscyn XX stollittia. Materiały naukowo-praktycznoji konferenciji pryswiaczenoiji 50-littiu akcji „Wisła” (19 kwitnia 1997 r.)*, red. M. Henyk, Iwano-Frankiwśk, s. 31–40.
- Kryciński S., 1995, *Bieszczady: słownik historyczno-krajoznawczy*. Cz. 1: *Gmina Lutowska*, mat. zebr. M. Augustyn i in., do druku przygotował S. Kryciński, Ustrzyki Górne.
- Kryciński S., 1996, *Bieszczady: słownik historyczno-krajoznawczy*. Cz. 2: *Gmina Cisna*, Warszawa.
- Kryciński S., 2005, *Cerkwie w Bieszczadach*, Pruszków.
- Kryciński S., 2014, *Bieszczady. Tam gdzie diabły, hucuty, ukraińce*, Rzeszów.
- Kryciński S., 2015, *Bieszczady Od Komańczy do Wołosatego*, Rzeszów.
- Kuhutiak M., 1999, *50-litta akcji „Wisła”. Istorija i suczastnist’* [w:] *Akcja „Wisła” w kontekście ukraińsko-polskich widnoscyn XX stollittia. Materiały naukowo-praktycznoji konferenciji pryswiaczenoiji 50-littiu akcji „Wisła” (19 kwitnia 1997 r.)*, red. M. Henyk, Iwano-Frankiwśk, s. 3–6.
- Kurzynoga O., 2009, *Utracone dobra kultury w Bieszczadach w latach 1944–1989 (zarys problemu)* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarowski, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 389–430.
- Kwiatkowski P.T., 2009, *Czy lata III Rzeczypospolitej były „czasem pamięci”? [w:] Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa, s. 125–166.
- Le Goff J., 2007, *Historia i pamięć*, Warszawa.
- Leoński J., 2004, *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. O osobliwościach socjologicznej analizy społeczności bieszczadzkich* [w:] *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. Z badań socjologicznych*, „Studia terenowe nr 1”, Szczecin, s. 7–12.
- Libera Z., Robotycki Cz., 2001, *Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni* [w:] *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, red. A. Barciak, Wilamowice, s. 371–404.
- Lubowicz Z., 1990, *Turystyka młodzieży polskiej lat osiemdziesiątych*, Warszawa.
- Łukowski W., 2002, *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa.
- Maj Z., 2013a, *Od Redakcji, „Bieszczady Odnalezione”, nr 1, s. 5.*
- Maj Z., 2013b, *Monografia Wetliny, „Bieszczady Odnalezione”, nr 1, s. 9.*
- Malczewski J., 2009, *Inwestycje w Bieszczadach i ich geneza* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarowski, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 431–443.
- Malewska-Szałygin A., 2002, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa.
- Marszałek E., 2010, *Wołanie z połonin. Opowieści bieszczadzkich goprowców*, Krosno.
- Mazur G., 2001, *Problemy przesiedlenia Polaków z Ukrainy i Ukraińców z Polski w latach 1945–1946* [w:] *Polska–Ukraina: trudne pytania*, t. 8. *Materiały VIII międzynarodowe-*

- go seminarium historycznego „Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej”, Warszawa, 6–8 listopada 2000, Warszawa, s. 15–57.
- Mądrecki B., 2014, *Nieodkryte Bieszczady istnieją naprawdę*, Poznań.
- Melchior M., 1990, *Spółeczna tożsamość jednostki*, Warszawa.
- Misiło E., 1996, *Repatriacja czy deportacja? Dokumenty*, t. I, red. E. Misiło, Warszawa.
- Moklak J., 1997, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków.
- Moklak J., 2012, *Łemkowie w wojnie polsko-ukraińskiej 1918–1919*, www.olszowka.most.org.pl/teksty/lem1918.rtf (dostęp: 14.12.2012).
- Motyka G., 1999, *Tak było w Bieszczadach: walki polsko-ukraińskie 1943–1948*, Warszawa.
- Motyka G., 2011, *Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Kraków.
- Motyka G., 2009, *W kręgu „Łun w Bieszczadach”. Szkice z najnowszej historii polskich Bieszczad*, Warszawa.
- Motyka G., Wnuk R., 1997, *„Pany” i „rezuny”. Współpraca AK-WiN i UPA 1945–1947*, Warszawa.
- Nicpoń H., 2009, *Tajemnice Soliny*, Rzeszów.
- Nowak J., 2006, *O semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej* [w:] A. Bukowski, M. Lu-baś, J. Nowak, *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja–etniczność–władza*, Kraków, s. 49–71.
- Nowak J., 2010, *Przestrzeń i pamięć społeczna wśród ukraińskich Hucutów* [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa, s. 200–218.
- Nowakowski K.Z., 1995, *Sytuacja polityczna na Łemkowszczyźnie w latach 1918–1939* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, red. J. Czajkowski, Sanok, s. 313–350.
- Nowosad M., 1986, *Jubileusz lubelskich rajdów w Bieszczady, „Wierchy”*, r. 55, s. 266–267.
- Ocalić..., 2011, *Ocalić od zapomnienia – tradycje kulinarne Łemków*, Lesko.
- Olszański T.A., 1999, *Ruska Ludowa Republika Łemków, „Magury’ 98”*, Warszawa, s. 25–27.
- Onufryk W., 1997, *Seło Mychmowec. Spohad iz mynułoho*, Užhorod.
- Organ M., 2015, *Bieszczadzkie tematy – Choceń*, http://www.bieszczady.net.pl/?fn_mode=fullnews&fn_id=2309 (dostęp: 28.01.2015).
- Orłowska I., Świerczyński M., 1986, *Przewodnictwo studenckie* [w:] *Przewodnictwo turystyczne w Polsce*, ZG PTTK, KPT, wyd. PTTK „Kraj”, Warszawa–Kraków, s. 224.
- Orłowski S., 2010, *Tołhaje czyli zbóje w Bieszczadach*, Rzeszów.
- Ossadnik H., Radwański A.B., 2008, *Obszar badawczy MBL w Sanoku, cz. 1 (Bojkowie, Dolinianie, zmiany nazw)*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku”, nr 37, Sanok, s. 347–370.
- Pactwa B., Dziewierski M., 2003, *Religia jako czynnik integracji i dezintegracji grupy etnicznej na przykładzie mniejszości ukraińskiej w Polsce* [w:] *Etniczność i religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań, s. 97–108.
- Pasieka A., 2012, *„Czy Łemkowie chodzą w dżinsach?”*. *Wielokulturowość w Polsce jako kapitał i jako obciążenie* [w:] *Pogranicze. Studia społeczne*, red. A. Sadowski, Białystok, s. 35–51.
- Pecuch M., 2007, *Tożsamość kulturowa Łemków a miejsce osiedlenia* [w:] *Łemkowie. Historia i kultura. Sesja naukowa Szreniawa, 30 czerwca–1 lipca 2007*, opr. red. U. Siekacz, Szreniawa, s. 113–118.

- Pecuch M., 2008, *Wasyliwka – łemkiowskij ostriw na piwdni Ukrajiny*, „Ukrainський Almanach”, s. 325–329.
- Pecuch M., 2009, *Tożsamość kulturowa Łemków w zachodniej Polsce i na Ukrainie: studium porównawcze*, Gorzów Wielkopolski.
- Pionierzy..., 1975, *Pionierzy. Pamiętniki osadników bieszczadzkich z przedmową Bronisława Gołębiewskiego*, wybór, red., przyp. H. Jadam, Rzeszów.
- Pirveli M., 2010, *Duch miejsca a topofilia* [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa, s. 221–238.
- Pisuliński J., 2009, *Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Polski do USRR w latach 1944–1947*, Rzeszów.
- Poczykowski R., 2010, *Lokalny wymiar pamięci. Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Białystok.
- Polska i Ukraina...*, 2006, *Polska i Ukraina w latach trzydziestych–czterdziestych XX wieku. Nieznane dokumenty z archiwów służb specjalnych*, t. 5: Akcja „Wisła” 1947, Warszawa–Kijów.
- Połomski K., 2010, *Miejsce i przestrzeń. Krajobraz w doświadczeniu mieszkańców Bieszczadzkiego Parku Narodowego*, Warszawa.
- Potaczała K., 2010, *KSU: rejestracja buntu. Opowieść o punk rocku w Bieszczadach*, Rzeszów.
- Potaczała K., 2012, *Bieszczady w PRL-u: 1*, Olszanica.
- Potaczała K., 2013, *Bieszczady w PRL-u: 2*, Olszanica.
- Potaczała K., 2014, *Ograbione Bieszczady*, <http://nowahistoria.interia.pl/prl/news-ograbione-bieszczady,nId,1579150> (dostęp: 28.01.2014).
- Potaczała K., 2015, *Bieszczady w PRL-u: 3*, Olszanica.
- Potocki A., 2000, *Bieszczadzkie losy. Bojkowie i Żydzi*, Rzeszów–Krosno 2000.
- Potocki A., 2001, *Księga legend i opowieści bieszczadzskich*, Olszanica.
- Potocki A., 2004a, *Majster Bieda czyli zakapiorskie Bieszczady*, Rzeszów.
- Potocki A., 2004b, *Żydzi w Podkarpackiem*, Rzeszów.
- Potocki A., 2007, *Bieszczadzkie judaica*, Rzeszów.
- Potocki A., 2008, *Śladami chasydzkich cadyków w Podkarpackiem*, Rzeszów.
- Potocki A., 2009, *Kapliczka pamięci*, Rzeszów.
- Potocki A., 2010a, *Bieszczadzskimi i beskidzkimi śladami Karola Wojtyły*, Rzeszów.
- Potocki A., 2010b, *Słownik biograficzny Żydów z podkarpackiego*, Rzeszów.
- Potocki A., 2012, *Księga legend karpaccich. Bieszczady, Beskid Niski, Czarnohora i Gorgany*, Rzeszów.
- Potocki A., 2013, *Zaginiony świat bieszczadzkiego kresu: Bojkowie, Żydzi, Polacy, Niemcy i Cyganie*, Rzeszów.
- Potocki A., 2014, *Bieszczadzkie przypadki Jędrka Wasielewskiego Połoniny*, Rzeszów.
- Potocki A. [ks.], 1990, *Niżej połonin. O ludziach, parafiach i duszpasterzach szkice socjologiczne*, Warszawa.
- Robotycki C., 1995, *Ludowość jako alternatywa i paradoks* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole, s. 151–157.
- Robotycki C., 1998, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.
- Robotycki C., 2010, *O wieloetniczności współczesnej Polski (antropologiczne zastrzeżenia etnografa)* [w:] *W stronę nowej wielokulturowości*, red. R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga, Kraków, s. 79–114.

- Robotycki C., 2012, *Spółeczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2 (17), s. 19–41.
- Rusin S., 2010, *Wertepy życia*, Olszanica.
- Rusyn K., 2000, *Oberehy Beskydów. Knyha pro Łemkiwszczynu*, Broszniw.
- Rykiel Z., 2010, *Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze* [w:] *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*, red. Z. Rykiel, Rzeszów, s. 17–31.
- Samson H., 2014, *Zostawcie kawalek świata*, „Wysokie Obcasy”, http://www.wysokie-obcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16999179,Zostawcie_kawalek_swiate.html?order=najnowsze#opinions (dostęp: 22.11.2014).
- Serhijczuk W., 2001, *Problemy przesiedlenia Ukraińców z Polski i Polaków z Ukrainy w latach 1944–1946* [w:] *Polska–Ukraina: trudne pytania*, t. 8: *Materiały VIII międzynarodowego seminarium historycznego „Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej”*, Warszawa, 6–8 listopada 2000, Warszawa, s. 58–85.
- Skarżyńska K., 2001, *Psychologiczne mechanizmy pamięci społecznej* [w:] *Pamięć i działanie. Seminarium*, Warszawa, 23 listopada 2001, Warszawa, s. 43–58.
- Skorowidz Gmin..., 1933, *Skorowidz Gmin Rzeczypospolitej Polskiej, ludność i budynki, na podstawie tymczasowych wyników drugiego powszechnego spisu ludności z dn. 9. XII 1931 r. oraz powierzchnia ogólna i użytki rolne. Cz. III. Województwa Południowe*, Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa.
- Skorowidz Miejscowości..., 1924, *Skorowidz Miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej opracowany na podstawie Pierwszego Powszechnego Spisu Ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych*, t. 13, *Województwo Lwowskie*, Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa.
- Śmigiel M., 2007, *Lemkowski ucieczka na Slovensku (1945–1946)* [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. 1, red. S. Dudra i in., Legnica–Zielona Góra, s. 313–328.
- Śmigiel M., 2009, *Lemkowski ucieczka na Slovensku (1946): hromadné prechody na územie krajiny, internácia v Strážskom a odsun* [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. 2, red. S. Dudra i in., Zielona Góra–Słupsk, s. 97–114.
- Śmigiel M., Martuliak P., 2007, *Ucieczka z Haliče z Lemkovińy na Slovensku v roku 1944* [w:] *Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, t. 1, red. S. Dudra i in., Legnica–Zielona Góra, s. 329–339.
- Smolińska T., 1995, *Folklorizm i problemy folkloryzacji* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole, s. 137–150.
- Snyder T., 2007, *„Rozwiązać ostatecznie problem ukraiński w Polsce”. Czystka etniczna Ukraińców w Polsce, 1943–1947*, „Nowa Ukraina”, nr 1–2, s. 15–42.
- Snyder T., 2009, *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1596–1999*, Sejny.
- Sowa B., 2010, *Pamięć przeszłości w procesie kształtowania się tożsamości na przykładzie Doliny Górnego Sanu (Muczne)* [w:] *Na pograniczu nowej Europy. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, red. M. Zowczak, Warszawa, s. 377–392.
- Stepiek J.A., 1997, *Akcja polska na Łemkowszczyźnie* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej Akcji „Wisła”*, red. W. Mokry, Kraków, s. 340–344.
- Sulima R., 1992, *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków.
- Surmiak-Domańska K., 2012, *Uwaga, zakapior! Menel czy twardziel?*, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,80530,12236667,Uwaga__zakapior__Menel__czy_twardziel_.html (dostęp: 22.11.2014).

- Syrnyk J., 2007, *Ludność ukraińska na Dolnym Śląsku 1945–1989*, Wrocław.
- Szacka B., 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa.
- Szlachcicowa I., 2003, *Trwanie i zmiana: międzygeneracyjne różnice w strategiach opracowywania zmiany społecznej* [w:] *Biografia a tożsamość*, red. I. Szlachcicowa, Wrocław, s. 11–41.
- Szpak M., 1999, *Steżnycia. Istoryko-biohraficzno-publicystycznyjnyarys*, Sambir.
- Szpociński A., 2006, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna* [w:] A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa.
- Szpociński A., 2007, *O współczesnej kulturze historycznej Polaków* [w:] *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, red. B. Korzeniewski, Poznań, s. 25–42.
- Szpociński A., 2012, *Widowiska przeszłości. Pamięć jako wydarzenie* [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków, s. 63–75.
- Sztandara M., 2007, „Przepisy” na ludową przestrzeń. O aranżowaniu miejsc biesiadnych [w:] *Miejsca Biesiadne – co o nich opowiada antropolog?*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 46, red. K. Kaniowska, G.E. Karpińska, Łódź, s. 25–38.
- Sztop K., 2001, *Współczesne przemiany pamięci społecznej w Polsce jako nowe wyzwanie dla edukacji*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4, s. 69–79.
- Tarkowska E., 2012, *Pamięć w kulturze teraźniejszości* [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków, s. 17–42.
- Topolski J., 1987, *O pojęciu świadomości historycznej* [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź, s. 13–33.
- Traba R., 2003, *Kraina tysiąca granic: szkice o historii i pamięci*, Olsztyn.
- Trzebiński J., 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk, s. 17–42.
- Trzszczyńska P., 2012a, „Tu MY jesteśmy”. O pamięci nowych mieszkańców dawnej łemkowskiej wsi, „Lud”, t. 96, s. 203–226.
- Trzszczyńska P., 2012b, *Miejsce bez pamięci. O niemocy przeszłości w świetle badań Christa Hanna i badań ponownych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2(17), s. 55–80.
- Trzszczyńska-Demel P., 2015, *Pisanie Bieszczadu. O mityzacji i narracji na peryferiach* [w:] *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź, Kraków, s. 514–536.
- Tuan Y-F., 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs, NJ.
- Urbańczyk H., 2013, *Historia budowy kościoła w Nowosiótkach – próba analizy mechanizmów pamięci zbiorowej*, praca licencjacka, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, Kraków.
- Warmińska K., 2010, *Podróż po światach etnicznych – refleksje antropologiczne* [w:] *Podróż i miejsca w perspektywie antropologicznej*, red. D. Rancew-Sikora, Gdańsk, s. 221–228.
- Wieczorkiewicz A., 2008, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków.
- Wiktorowicz K., 2009, *Tłumacze ciszy. Opowiadania bieszczadzkie*, Rzeszów.
- Wojciechowski W., 2014, *Czar Bieszczadów. Opowiadania Woja*, Rzeszów.
- Wolicka E., 1999, *Zamiast wprowadzenia* [w:] *Miejsca rzeczywiste, miejsca wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin, s. 5–17.
- Wołosiuk L., 1997, *Przebieg i skutki akcji „Wisła”* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła”*, red. W. Mokry, Kraków, s. 23–35.

- Woźnica A., 2010, *Pamięć mieszkańców nowego pogranicza a tożsamość regionalna* [w:] *Na pograniczu nowej Europy. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, red. M. Zowczak, Warszawa, s. 393–405.
- Wójciak Z.K., 2009, *Zmiana granicy wschodniej Polski Ludowej w 1951 r.* [w:] *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Rzeszów, s. 125–130.
- Wrona J., 1983, *Turystyka w regionie bieszczadzkim*, Kraków.
- Wylegała A., 2014, *Przesiedlenia a pamięć. Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem Odzyskanych”*, Toruń.
- Zarzyka K., 2012, *Jak budowaliśmy Solinę*, Sanok.
- Ziemiański A., 2015, *Bieszczadzkie anioły. Wiersze i piosenki*, Krosno.

Spis fotografii na płycie CD

1. Ruiny cerkwi w Berezce, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
2. Dzwonnica przy nieistniejącej cerkwi w Średniej Wsi, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
3. Cerkiew w Baligrodzie, stan z 2009 roku, fot. P. Trzeszczyńska.
4. Pomnik w Ustrzykach Dolnych, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
5. Pomnik w Baligrodzie, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
6. Grób byłego proboszcza cerkwi greckokatolickiej w Polańczyku, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
7. Zakapiorska kapliczka pamięci, Cisna, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
8. Tablica informacyjna dotycząca Bojków w Baligrodzie, 2012, fot. P. Trzeszczyńska.
9. Tablica informacyjna dotycząca akcji „H-T” w Lutowiskach, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
10. Tablica informacyjna w Centrum Kultury Ekumenicznej w Myczkowcach, 2015, fot. N. Migdał.
11. Ustrzyki Dolne, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
12. „Kiermasz Bojkowski” w Zatwarnicy, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
13. Karczma „Łemkowyna” w Cisnej, 2012, fot. P. Trzeszczyńska.
14. Szyld w Lutowiskach, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
15. Ustrzyki Dolne, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
16. Plakat na tablicy informacyjnej w Górzance, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
17. Deptak w Polańczyku, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
18. Plakaty w Cisnej, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
19. Przykład współczesnej bieszczadzkiej restauracji, Lutowiska, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
20. Pracownia ikon przy cerkwi w Górzance, 2015, fot. P. Trzeszczyńska.
21. Przykład współczesnej architektury bieszczadzkiej, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
22. Przykład współczesnej architektury bieszczadzkiej, 2013, fot. P. Trzeszczyńska.
23. Wypał węgla drzewnego, 2015, fot. J. Bendiuk.
24. Współczesna bieszczadzka kapliczka, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
25. Przykład bieszczadzkiej reklamy, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
26. Współczesna zabudowa rancherska, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
27. Wnętrze „Siekierzady”, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
28. Wnętrze „Siekierzady”, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
29. Stragan z bieszczadzkimi pamiątkami, Ustrzyki Górne, 2013, fot. A. Malik.
30. Przykład aranżacji ogrodu przy gospodarstwie agroturystycznym, Cisna, 2013, fot. A. Malik.
31. Bieszczadzki żyrandol, Cisna, 2013, fot. A. Malik.

32. Kościół rzymskokatolicki zbudowany na miejscu dawnej cerkwi, Ustrzyki Górne, 2013, fot. A. Malik.
33. Ekspozycja jednej z bieszczadzkich galerii, Wetlina, 2013, fot. A. Malik.
34. Ekspozycja jednej z bieszczadzkich galerii, Wetlina, 2013, fot. A. Malik.
35. Przykład współczesnej architektury agroturystycznej, Cisna, 2013, fot. A. Malik.

The memory of not-your past.

The Bieszczady region case study

The book is devoted to the problem of cultural memory in this particular case when the memory relates to the past, “belonging” to another person rather than the community of those who remember. This is true of many Polish regions inhabited by postmigration communities, including Western and Northern Territories or the Bieszczady Mountains. It is in the Bieszczady Mountains, settled again after the Second World War and the displacements of the Boyko (Ukrainian) population, where one can now observe cultural practices used to reach for someone else’s past, a kind of “development” and adjustment of this past with contemporary needs of residents and tourists. The postwar and post-displacement Bieszczady region also has its new mytho-history, their own pioneering and hoodlum-like narratives of memory, which coexist with the memory of not-your past, still a little bit uncomfortable, but already recognised as a characteristic of the place.

The Bieszczady Mountains, perceived as a region, not only as a mountain range, are inhabited by the people coming from different parts of Poland after 1947 and by the people displaced due the so-called “H-T” action, 1951. The former residents of these lands – Boykos, Jews, Germans, Gypsies, Poles – belong to the past, and their fates are rarely recalled, unlike material and symbolic heritage which they left behind.

The first part of the book deals with the Bieszczady memory project and manifestations of practicing it. The author explains what it is that makes the material of memory in Bieszczady, i.e. what contemporary discussions about the past of this region refer to, which events, places, characters from the past have been selected to be in the project, and what the reasons are behind it. The author talks about Ukrainian heritage in the Bieszczady region and residents’ ways of dealing with decaying monuments left from the former host community, a kind of transparency of some of them, which means that residents do not see those monuments around them, and thus fail to see the importance of the Ukrainian memory, so different from Polish memory.

The prewar Bieszczady were inhabited by the people who were diversified in terms of ethnicity, class and religion. In the district of Lesko (which before the war covered today’s “tourist”, widely understood, area of the Bieszczady) was populated by 78.8% of Ruthenians (Ukrainians), 14.4% of Poles, Jews – 6.8%, about 1% of Germans and a similar percentage of Gypsies. The war, the extermination of Jews and Gypsies, the displacement of the Ukrainian population to the Soviet Union (1946) and to the so-called “recovered territories” (the “Vistula” operation, 1947) resulted in an end of this world. As part of the regulation of boundary sections between Poland and the Soviet Union, the

town of Ustrzyki Dolne, and the communes of Czarna and Lutowiska were joined to Poland, from which the Ukrainian population was displaced. Residents of the Sokal region, which was now in the Soviet Union (the so-called "H-T" action, 1951), were settled there in place of Ukrainians. The new communist authorities designed a settlement plan after the expulsion of Ukrainians, which enabled the recolonisation of this area of Poland.

From the 1950s, as part of the resettlement plan, many settlers relocated to Bieszczady, people from different regions and parts of Poland and representatives of various professions who were seeking for a place for themselves in the post-war reality. Large investments in the Bieszczady region meant work for many with good earnings. Incoming young men were employed at wood felling, building roads, constructing the dam in the Myczkowce and Solina villages and building economic and residential infrastructure. Many abandoned work in the region because of difficult conditions, and those who decided to stay, were either the most persistent, or they had nowhere else to go. Despite the difficulties, the population of the Bieszczady slowly increased. The settlers came mainly from overcrowded areas of Cracow, Kielce, Rzeszów, and Lublin. Many among those who arrived in the Bieszczady Mountains had experienced the trauma of the war and wanted to forget about the nightmare, loss of their home and family in the Bieszczady forests. There were also men who had fled from their wives and commitments of their previous life, had fled from the feeling of being lost with the hope that the Bieszczady Mountains, this savage piece of Poland, forgotten by God and people, would help them make a new start. In the 1970s, counter-cultural youth was arriving there, seeking place where they could forget what country they were living in. After 1956, a few displaced persons came back from the "recovered territories", though not always to their family homes as they had already been occupied by settlers or burned after the displacement by the UPA. Ukrainians were no longer the only hosts of this land. They lived here scattered among Poles, not manifesting their distinctiveness, but not hiding it, either.

In the Bieszczady after 1989, and especially in recent years, one has seen a number of actions referring back to the past of this region. Some of them were solely motivated as a tourist attraction and part of the strategy of constructing offer. However, even in these activities, which are seemingly distant from the needs of the residents and their work on their identity and distant from the relationships with the place and its inhabitants, one can see the impact on the content and form of the narrative about the past of the Bieszczady and self-presentation strategies which are to shape the image for the purpose of their and others' needs. That concept of self-presentation here is the key to understanding the Bieszczady memory practices – or, what may seem more relevant in the context of the following analysis – practising the past.

The author tries to show both the idea of the past as well as activities focused on memory, creating memory that is defined as practising memory. What is significant here is the transition from the ideas of the past to practising memory, which stems from the belief of the author that the ideas of the past of the Bieszczady have the potential to activate people. As for the ideas

themselves, in the region a certain relationship can be observed, a relationship that gives the author a starting point: the Bieszczady is not so much an idea of community, rather a community of ideas.

Part II of the book is a case study of one village – Wisłok Wielki, in which the author conducted a research project, a re-study after the research by an outstanding British anthropologist, Chris Hann, which took place 30 years ago. The material presented in this section is a kind of mirror image to how the Bieszczady were portrayed. The author also shows that in the near proximity, on the border of the Bieszczady and Beskid Niski Mountains one can observe the phenomena completely different from those taking place several kilometers away, and shows how differently the memory about the former hosts of these places is dealt with.

REDAKTOR PROWADZĄCY

Agnieszka Stęplewska

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Agnieszka Toczko-Rak

KOREKTA

Kinga Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

Marta Jaszczuk

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, tel./fax 12-663-23-83