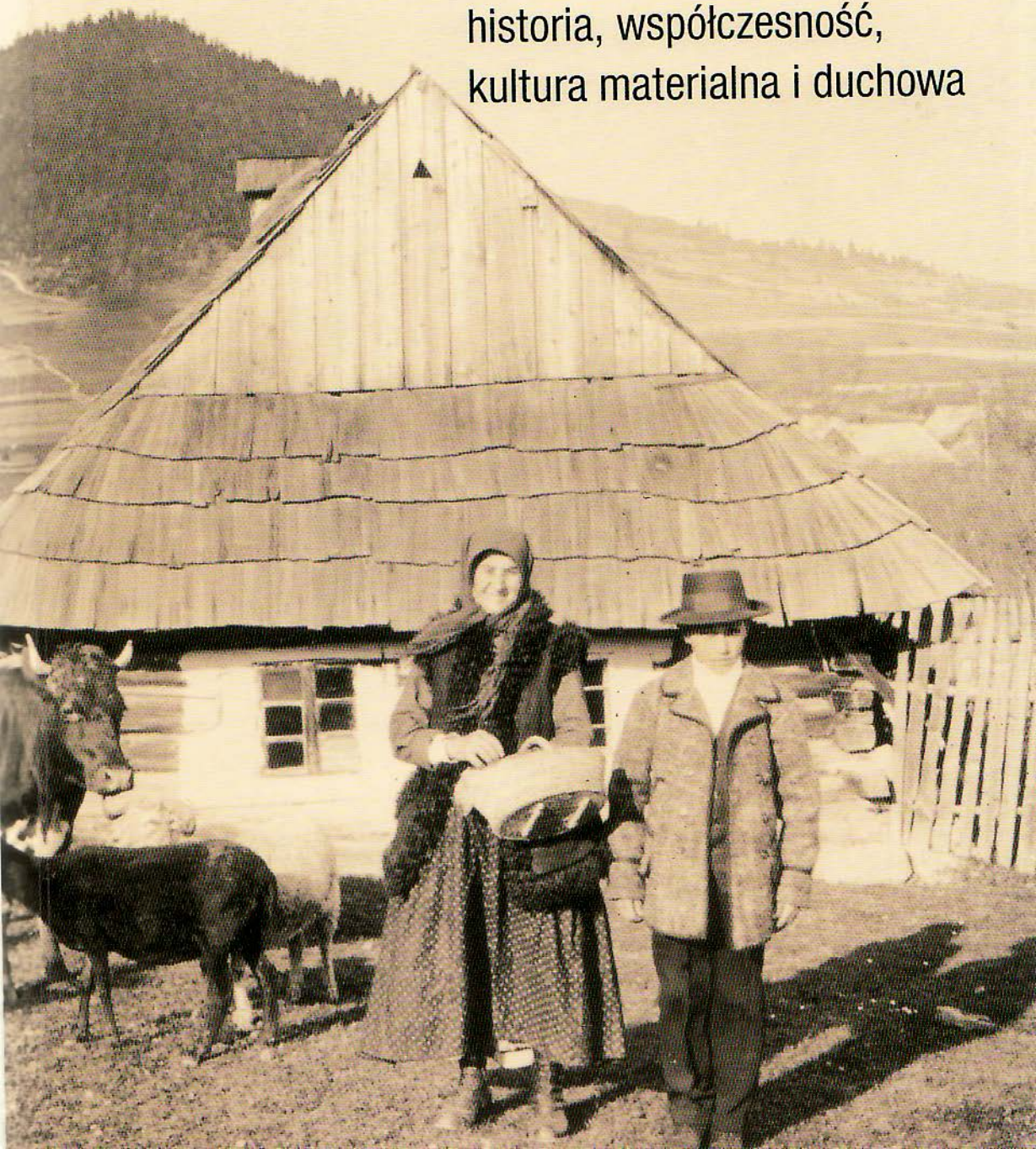


Łemkowie Bojkowie Rusini

historia, współczesność,
kultura materialna i duchowa



Recenzenci:

Dr hab. Bernadetta Nitschke, prof. UZ

Prof. dr hab. Bazyli Tichoniuk

Dr hab. Emilian Wiszka, prof. UMK

Redakcja techniczna:

Jerzy Starzyński

Korekta językowa:

Jerzy Starzyński

Bohdan Halczak

Projekt okładki:

Franciszek Grzywacz

Autor zdjęć na okładce: Iwan Maslej, wieś Berest na Łemkowszczyźnie, 1923

**Wydawca składa podziękowania za udostępnienie zdjęć Muzeum Łemkowskiej
Spuścizny im. Juliana Tarnowicza – „Beskyda” przy Zjednoczeniu Łemków
Kanady w Toronto**

**Publikacja dofinansowana ze środków Ministra Spraw Wewnętrznych
i Administracji**



ISBN 978-83-916673-1-6

Copyright©: „Kyczera”

Wydawca: Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczera”

ul. Zofii Kossak 5, 59-220 Legnica

tel. 076 723 37 05, e-mail: kyczera@wp.pl

Skład i łamanie:

Wydawnictwo edytor

ul. Rataja 14, 59-220 Legnica

Druk:

Drukarnia Sowa

Łemkowie, Bojkowie, Rusini
– historia, współczesność,
kultura materialna i duchowa

REDAKCJA NAUKOWA

Stefan Dudra

Bohdan Halczak

Andrzej Ksenicz

Jerzy Starzyński

На пошты мшам
Шлемкоў і Бојкоў

Морса Сшыпукавіч

Legnica – Zielona Góra 2007

Мінусь, 19.05.2008г.

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
--------------------	----------

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I ETNICZNA

Mykoła Bałahutrak (Микола Балагутрак) – Tożsamość mniejszości ukraińskiej w Rzeczypospolitej Polskiej (Ідентичність українців Республіки Польща).....	13
Magdalena Dembińska – Strategie narodotwórcze Ślązaków i Rusinów	27
Bohdan Halczak – Problemy tożsamości narodowej Łemków.....	41
Andrzej Ksenicz – Literatura jako forma zachowania odrębności grupowej i etnicznej Łemków.....	57
Jurij Makar – Kwestia Bojków, Huculów, Łemków, Rusinów wobec problemu jedności narodu ukraińskiego	71
Jarosław Moklak – Fenomen tożsamości Łemków – uwarunkowania historyczne (do 1945 r.).....	79
Mirosław Pecuch – Tożsamość kulturowa a etniczna. Łemkowie w zachodniej Polsce i na Ukrainie	89
Miroslav Sopoliga – Z problematyki etnogenezy ukraińskiej mniejszości na Słowacji (K problematike etnogenézy ukrajinskej menšiny na Slovensku)	99

HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Dariusz Dąbrowski – Rusińska karta w Karpatach. Z zagadnień tajnych działań polskiej dyplomacji i wywiadu na Rusi Podkarpackiej i wschodniej Słowacji, przed wybuchem II wojny światowej	115
Roman Drozd – Powojenne wysiedlenia Łemków polskich w latach 1944-1950	131
Stefan Dudra – Łemkowie wobec przemian politycznych 1956 roku w Polsce	143

Anna Działowska – Obecność Łemków na łamach tygodnika „Polityka” w latach 1998–2007	157
Jarosław Hryckowian (Ярослав Грицьковян) – Berezka i Wola Matiaszowa – historia i współczesność (Березка і Воля Матіашова - історія та сучасність)	171
Stanislav Konečný – Rusini na Słowacji w realiach transformacji ustrojowej i integracji europejskiej (Rusíni na Slovensku v podmienkach transformácie a integrácie)	185
Małgorzata Krzysztofik – Mieczysław Boczniewicz – działacz łemkowski z Przemkova	201
Magdalena Lachowicz – System rusińskich szkół niedzielnych na Zakarpaciu – teraźniejszość i perspektywy rozwojowe	209
Witalij Makar (Віталій Макар) – Stanowisko środowiska polskich emigrantów w Kanadzie wobec kwestii ukraińskiej w okresie II wojny światowej (Польське бачення „Українського питання” в Канаді під час Другої світової війни)	219
Andrzej Małkiewicz – „W polityce nie ma żadnych sentymentów”. Problemy mniejszości narodowych i religijnych w przededniu i początkowym okresie drugiej wojny światowej	227
Eugeniusz Mironowicz – Problem łemkowski w polityce władz PRL	249
Alexander Mušinka – Łemkowie przesiedleni z Rumunii do Czech i na Morawy (Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čech a na Moravu)	259
Mykola Mušinka – Bojkowie przesiedleni z Rumunii do zachodnich Czech. Historia i stan współczesny (Bojkovia, presídlení z Rumunska do západných Čech. Dejiny a súčasný stav)	267
Jarosław Syrnyk – Kwestia łemkowska w działalności Służby Bezpieczeństwa	281
Lidia Świątkowska – Michał Kowalski (1924–1999) – działacz łemkowski z Gorzowa Wlkp.	305
Michał Śmigiel’ – Łemkowscy uchodźcy na Słowacji (1945–1946) (Lemkovski utečenci na Slovensku (1945–1946))	313
Michał Śmigiel’, Pavol Martuliak – Uchodźcy z Galicji i Łemkowszczyzny na Słowacji w roku 1944 (Utečenci z Haliče a Lemkoviny na Slovensku v roku 1944)	329

Peter Švorc – Greckokatolicki kňaz Mikolaj Beskid i wpływ rusińskiej reprezentacji politycznej na położenie Rusinów w międzywojennej Czechosłowacji (Gréckokatolický kňaz Mikolaj Beskid a názor rusínskej politickej reprezentácie na pôvod a postavenie Rusínov v medzivojnovom Československu)	341
Tomasz Szyszlak – Kościół greckokatolicki a tożsamość regionalna Rusinów/Ukraińców na Zakarpaciu	357
Grażyna Wyder – Szanse awansu zawodowego kobiet ze środowisk mniejszości narodowych na przykładzie Stefanii Jawornickiej	377

KULTURA MATERIALNA I DUCHOWA

Irena Betko (Ірина Бетко) – Zgłębianie doświadczenia numinozumu w poezji Bohdana-Ihora Antonycza (Осмислення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича)	389
Tetiana Fajnyk (Тетяна Файник) – Zwyczaje i obrzędy w ludowym budownictwie bojkowsko-łemkowskiego pogranicza w XX w. (Звичаї і обряди в народному будівництві житла Бойківсько-Лемківського пограниччя у XX ст.)	425
Stefania Hwozdewycz (Стефанія Гвоздевич) – Specyfika rodzinnej obrzędowości Łemków w kontekście ogólnoukraińskim (Специфіка родинної обрядовості лемків у всеукраїнському контексті)	433
Natalija Kostyak (Наталія Костяк) – Kulturowy stereotyp domu w twórczości pisarzy łemkowskich drugiej połowy XX w. (Мовно-культурний образ дому у творах лемківських авторів другої половини XX ст.)	451
Olha Krowyćka (Ольга Кровицька) – Zabytki piśmiennictwa łemkowskiego z XVI–XVII w. w historii ukraińskiego języka (Писемні пам'ятки XVI–XVII ст. із Лемківщини в історії української мови)	465
Ewelina Lesisz – Specyfika dziewiętnastowiecznych badań etnograficznych nad kulturą huculską	473
Oksana Sapelak (Сапеляк Оксана) – Bojkowszczyzna w pracy badawczej Naukowego Towarzystwa im. T. Szewczenki (Вивчення Бойківщини в Науковому Товаристві ім. Шевченка)	481
Bogumiła Tarasiewicz – Funkcje muzyki w tradycyjnym weselu łemkowskim	491

Sylwester Woźniak – Obraz Kościoła greckokatolickiego na łamach „Tygodnika Powszechnego” w latach 1980-1990.....	501
Halina Wynohradska (Галина Виноградська) – Festiwale ludowej twórczości jako forum prezentacji odrębności lokalnej przez Ukraińców deportowanych w latach 1944-1947 z Łemkowszczyzny, Nadsania, Chełmszczyzny oraz Podlasia (Фестивалі народної творчості як спосіб репрезентації етнолокальної ідентичності українців, депортованих у 1944-1947 рр. з Лемківщини, Надсяння, Холмщини та Підляшшя).....	517
Informacja o autorach	532

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I ETNICZNA

Wstęp

Bojkowie, Łemkowie, Rusini stanowili do 1918 r. wspólnotę kulturową. Po I wojnie światowej nastąpiła jednak całkowita zmiana układu sił politycznych w Europie Środkowo-Wschodniej. Ziemie „górali ruskich” podzieliły graniczne kordony. Bliscy sąsiedzi „zza miedzy” stali się nierzadko obywatelami różnych państw. W latach 1944-1947 Bojkowie, Łemkowie i Rusini przeżyli straszliwą tragedię. Ich uboga ziemia stała się areną zmagani wojennych. Duża część Łemków i Bojków, zamieszkałych w Polsce została zmuszona do wyjazdu na radziecką Ukrainę. Pozostałych deportowano na ziemie zachodnie i północne, w ramach akcji „Wisła”. Także część słowackich Rusinów nakłoniono, fałszywymi obietnicami do wyjazdu do ZSRR. Komunistyczne władze Polski i Czechosłowacji prowadziły wobec mniejszości narodowych politykę brutalnego wynaradawiania. Władze radzieckiej Ukrainy niszczyły odrębności regionalne, poprzez uniformizację społeczeństwa, w ramach totalitarnego systemu. Mimo bolesnych doświadczeń duża część Łemków, Bojków i Rusinów zachowała poczucie jedności kulturowej oraz więź z regionalną tradycją. Zamieszkują współcześnie na Ukrainie, w Polsce oraz na Słowacji.

Niniejsza praca zawiera artykuły poświęcone historii oraz kulturze materialnej i duchowej Łemków, Bojków, Rusinów. Jeden z tekstów poświęcono również Hucułom, ich bliskim pobratymcom. W wielu artykułach przewija się wątek tragicznych relacji polsko-ukraińskich w ubiegłym stuleciu. Nie mogło zatem w pracy zabraknąć tekstu poświęconego sytuacji mniejszości narodowych i etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie II wojny światowej. Umożliwia to spojrzenie na trwający wówczas konflikt polsko-ukraiński z szerszej perspektywy. Oczywiście relacje polsko-ukraińskie w tym okresie nie ograniczały się do Europy, ponieważ zarówno Polacy, jak i Ukraińcy posiadają ogromną diasporę, rozproszoną po świecie. Duża część diaspory wywodzi się z Łemkowszczyzny, Bojkowszczyzny i Zakarpacia. Dlatego w pracy umieszczono również artykuł poświęcony stosunkom polsko-ukraińskim w Kanadzie, w okresie II wojny światowej. Kwestia ta była

dotychczas niemal zupełnie pomijana przez opracowania historyczne w Polsce.

Artykuły zostały opracowane przez badaczy z Polski, Słowacji, Ukrainy i Kanady. Reprezentują różne dziedziny wiedzy: historię, politologię, etnografię, kulturoznawstwo, filologię wschodniosłowiańską, muzykologię. Część autorów to naukowcy akademicki, posiadający uznaną pozycję w świecie nauki. Inni autorzy tekstów to amatorzy, traktujący pracę naukowo-badawczą jako swoiste hobby. Ich artykuły są jednak cennym uzupełnieniem prac naukowców „zawodowych”. Artykuły zebrane w niniejszej pracy zostały opublikowane w języku polskim, ukraińskim oraz słowackim. Czytelnikom zainteresowanym problematyką „górali ruskich” nie powinno to zbytnio utrudniać lektury, ze względu na bliskie podobieństwo słowiańskich języków.

Wywodzący się z różnych krajów autorzy reprezentują różne szkoły metodyczne. Pisząc swoje artykuły zredagowali przypisy według zasad panujących w ich krajach. Redaktorzy zrezygnowali z całkowitego ujednolicania przypisów, uznając że kwestia ta ma drugorzędne znaczenie wobec merytorycznej wartości tekstów.

Микола Балагутрак

Ідентичність українців Республіки Польща

Представлені у цій статті матеріали є результатом перспективного українсько-польського проекту історико-етнографічного вивчення ідентифікаційних і етнокультурних процесів українсько-польського пограниччя, започаткованого Інститутом народознавства НАН України та кафедрою етнології Варшавського університету 2006 року. Здійснено поки що одну комплексну перехресну експедицію, у складі якої перебував автор статті та ряд українських й польських дослідників, які в один і той же час, тобто в період від 13 до 23 листопада 2006 року, проводили обстеження прилеглих пограничних територій - Старосамбірського району Львівської області (Україна), у місцях дисперсного проживання поляків та окремих теренів Підкарпатського воєводства (Республіка Польща), де на своїх етнічних територіях замешкують ті українці, котрі за певних обставин чи причин залишилися, або ж такі, хто в кінці 50-х років після вимушеного переселення під час операції „Вісла” 1947 року повернулися з північних теренів Польщі. Опитування проводилися на підставі спільно розробленої етнографічної програми та узгоджених запитальників під єдиною робочою назвою „Україна: пам'ять, ідентичність, суб'єктивність”, які містили шість орієнтовних тематичних блоків: кордон, локальна історія, спілкування й обмін, кривда і справедливість, праця й еміграція, Євросоюз-НАТО: незалежність/підпорядкованість. Фіксація даних здійснювалася шляхом записів у польові щоденники, на цифрові, аудіо- та фото-носії та аудіо касети. Після опрацювання даного польового матеріалу проходило його обговорення на спільних семінарах, що відбувалися у Львові та Варшаві у квітні - травні 2007 року. На основі зібраного і опрацьованого матеріалу планується створити єдину електронну базу даних.

Автор цієї статті разом із польськими колегами проводив етнологічне опитування українців на пограниччі (Підкарпатське воє-

водство) Республіки Польща, а точніше, дослідження відбувалися на етнічній українській території, котру до початку 1946 року та вже згадуваної операції „Вісла” 1947 року, а також до моменту виміни окремих локальних етнічних частин української території 1951 року компактно замешкували етнічні українці і лише дисперсне родини етнічних поляків. Завдання нашого дослідження полягало не лише в тому, щоб охопити всі відведені в межах проекту тематичні блоки та тематичні підрозділи питальника, а головню, враховуючи особливості і тяжіння респондента під час оповіді до більш детального висвітлення тієї чи тієї проблематики, якомога глибше зафіксувати вартісні наративи, спогади, міркування інформаторів. Потрібно зазначити, що за час експедиції через вкрай малу чисельність українців на згаданих теренах мною було опитано 14 інформаторів українського походження та зі змішаних українсько-польських родин. Через те основний акцент ставився на глибину та біографічну інформативність оповіді україномовних українців і тих, хто однаковою мірою володіє польською та українською мовами, спеціально при цьому не виокремлюючи представників етнографічних груп українського етносу - лемків чи бойків.

Основною причиною такої малочисельності українців на етнічних українських землях, які входять до складу Республіки Польща, були сплановані масові депортації українців та руйнування їх етнокультурної основи упродовж 1946-1947 років, які налічують понад шістсот тисяч осіб та сотні випалених сіл і церков (дивіться працю *Церква в руйні*)¹. Частина тих українців, які дивом уціліли і продовжують тут жити, а також ті, хто після 1956 року повернувся на рідні терени, є полонізованими і неохоче признаються про своє етнічне походження, або ж зовсім цураються такого контакту з дослідником. Через те потенційних інформаторів насправді виявилось дуже мало.

За різними документами на території Польщі 1944 року проживало близько 700 тисяч українців. 9 вересня того ж року між тодішнім керівництвом Польщі та комуністичним урядом Української РСР був укладений договір про так званий мирний обмін польської людності з українських державних теренів до Польщі і, навпаки, українців Польщі, тобто з їх етнічних українських територій до УРСР. До липня 1946 року на схід України було виселено понад 482 тисячі українців. Українська етнічна земля настільки виявилась

¹ Іванусів О., *Церква в руйні*, Hong Kong, St. Catharines 1987, с. 351.

обезлюднена, що польський уряд постав перед дилемою олюднення порубіжних територій. Решту українців, тобто понад 150 тисяч тих, хто вперто відмовлявся покидати власні домівки та рідні місця, було депортовано на західні та північні малообжиті або ж зовсім безлюдні землі Польщі під час акції „Вісла”, яка тривала від 28 квітня до 8 серпня 1947 року. Отже, метою цих депортацій було максимально звільнити українські етнічні землі від потенційного етнічного українського елементу для розвою унітарної національної політики Польщі. З огляду на 60-ти літню історію масових депортацій українців, можемо з певною гіркотою констатувати, що етнічних українців, які б сьогодні признавалися „як українці” стає дедалі важче віднайти на етнічних українських землях. Натомість більш компактно тепер українці посідають цілковито чужі терени сімдесяти одного повіту восьми воєводств: Білостоцького, Гданського, Ольштинського, Опільського, Познанського, Щецінського, Вроцлавського та Зеленогурського.

Наведені дані польського вченого Мирослава Пецуха² у збірникові „LUD”, де він, головним чином опирається на дослідження свого колеги Е. Місила у передмові до зводу документів акції „Вісла”³, корелюють з кількісними показниками депортацій українців з їх етнічних теренів у дослідженнях львівських вчених і, зокрема Юрія Сливки *Витоки і наслідки національної трагедії* (збірник „Депортації...”), хіба що за винятком кількісного уточнення числа переселенців 1946 року - з 482 тисяч українців до 482880 осіб⁴.

У тематичних рамках нашого дослідження щодо кривди і справедливості, ми запитували українців про те, як довго пам'ятатимуться кривди, заподіяні їм зі сторони поляків. Ряд інформаторів поставились до цього із належним розумінням. Зокрема, Ірина Мельничук вважає: „Вона, кривда, може ся затерти в пам'яті, але та кривда залишилась. Мої родичі довгий час жили з поляками спокійно, але мама все казала, же наша кривда колись буде нагороджена. Не знаю як то довго ждати (довга пауза). У мене не забудеться (пауза). Я мала 5 років, але пам'ятаю (пауза). Може ся затирає (пауза). Аби за то від мене якийсь одвіт був, то - ні! Я не маю такої злості,

² Pecuch M., *Wrastanie poprzez sacrum. Ukraińcy na ziemiach zachodniej i północnej*. „LUD” 1998, Poznań-Warszawa-Wrocław, T. LXXXII, s. 13-33.

³ Misilo E., *Przedmowa*, [w:] *Akcja „Wista”*. Dokumenty, Warszawa 1993, s. 13-33.

⁴ Сливка Ю., *Витоки і наслідки національної трагедії*, [w:] *Депортації. Західні землі України кінця 30-х - поч. 50-х рр. Документи. Матеріали. Спогади*, У 3-х томах, Львів 1996, Т. 1, 1939-1945 рр., с. 5-26.

але кривда залишиться кривдою⁵. Приблизно тієї ж думки інша інформаторка Стефанія Гаврилець, котра на початку 60-х років повернулася з місць депортацій (біля Гданська): *„Ви знаєте, що то ся ніколи не забуває. То тепер трошки інакше виглядає. Мої родичі то більше пам'ятали, переживали. Я думаю так, аби була написана правдива історія тих подій з обох боків”*⁶.

Оскільки коло моїх наукових інтересів складають дослідження процесів формування, розвитку та різноманітних сучасних трансформацій етнічної і національної ідентичності українців по всьому периметрові нинішніх державних кордонів України та за її межами, то цілком очевидно, що пріоритетні позиції тут належатимуть висвітленню особливостей етнічної ідентичності та самосвідомості українців, які проживають в умовах українсько-польського пограниччя. За браком відповідних польових матеріалів із західних і північних теренів Польщі, де більш компактно мешкають депортовані українці, сконцентруємося на аналізі локальної специфіки набуття, утвердження та зміни статусу етнічної ідентичності українців в умовах сучасних культурних, соціальних і політичних трансформацій українсько-польського пограниччя.

Центральним елементом етнічної ідентичності кожного народу виступає самосвідомість - усвідомлення своєї приналежності до власного етносу, ототожнення своїх психологічних процесів і станів з характерною специфікою почувань, переживань, світосприймання, мислення, мовлення, уваги, пам'яті, фантазії, характеру, волі, темпераменту та способів життєдіяльності етнічної спільноти⁷. У розмові зі Стефанією Гаврилець (м. Устрики Долішні) про причини роз'єднаності українців на теренах Польщі, вона, оглядаючись на власний життєвий досвід, без особливих роздумів і вагань, однак з гіркотою, відповіла: *„Бракує більше людей свідомих, котрі б хотіли прийти до того українства... Свідомості треба вчити змалку своїх дітей - удома і в школі”*⁸. З цієї сентенції логічно випливає за-

⁵ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 19.11.2006 р. у с. Угерці Ліського повіту від Ірини Мельничук (дівоче - Баран), 1942 р.н.

⁶ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 15.11.2006 р. у м. Устрики Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Стефанії Гаврилець, 1940 р.н.

⁷ Губко О., *Національна самосвідомість і державно-національне відродження* [у:] *Матеріали до української етнології*, Київ 1995, Вип. 1 (4), с. 235-240; Вирост Й.С., *Національна самосвідомість: проблеми визначення й аналізу*, [у:] *„Філософська та соціологічна думка*, 1989, № 7, с. 11-19.

⁸ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 15. 11. 2006 р. у м. Устрики Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Стефанії Гаврилець, 1940 р.н..

саднича теза: щоб позбавити частини народу власної ідентичності, приналежності його до великого етнічного чи національного тіла, зробити його маргіналом чи цілковито знеособити, необхідно запустити такі зовнішні механізми і важелі денаціоналізації, котрі б змогли за дуже короткий час зруйнувати його етнічну чи національну самосвідомість. У першій половині XX століття супроти українців такі механізми були успішно застосовані: масові голодомори, масові репресії та розстріли, масові депортації.

Як показали наші польові опитування українців польсько-українського пограниччя, процес набуття ними етнічної ідентичності (тобто засвоєння індивідами етнічної спільноти своєрідних способів сприймання й розуміння навколишнього світу, специфічних проявів традиційно-духовної культури народу, певних видів діяльності, особливих форм спілкування і поведінки тощо, які носять виразний етнічний характер шляхом наслідування, залучення, навчання або виховання) в умовах іноетнічного, добре сконсолідованого національного середовища, якими є поляки, є значно складнішим, ніж в сучасних умовах в Україні. Через малу чисельність та територіальну відірваність україномовних середовищ, через регулярну відсутність живого діалогізму між представниками українського етносу, брак аби якої реальної підтримки з боку України, отже, у таких вкрай непростих умовах важко формувати і закріплювати ті притаманні якості, що відображають особливості культури і духовності українського етносу. Настоятель УГКЦ Устрик Долишніх о. Іреней Кондро на запитання про те, яку допомогу ви одержуєте від України? - досить критично висловився з цього приводу на адресу України і Польщі: *„Я вам скажу. Дуже часто є така унійна співпраця між містами Польщі і України, що лише так добре виглядає на папері, на спільних знімках, у пресі, коли йде мова про якісь гранти. А дійсно там нема жодної співпраці. Навіть в питаннях відкриття недільної школи. Поляки в Україні кажуть, що їм потрібна школа, українці в Польщі не признаються. Немає координації між владами щодо такої співпраці. Наша влада до нас не звертається, чи потрібна нам така недільна школа. Часто немає координації такої співпраці, бо тим часом ми собі тут живемо, вони ся зустрічають, а ми залишаємось самі тут на маргінесі. І взагалі не знають того, що в нас ся діє. Є декларації про прекрасну співпрацю між Польщею і Україною, між Устриками Долишніми і якимсь там містом на Україні, а ми собі тут доживаємо і з того нічого не маємо, й нам нічого ніхто*

не допомагає. Така гірка правда”⁹. Із вирозумінням до такої непростої ситуації ставляться ряд інформаторів і, зокрема, вже згадувана Стефанія Гаврилець, маючи на увазі фінансову підтримку з боку України: “Україна допомоги нам не дає, бо сама не така багата”¹⁰.

Отже, як бачимо, надання гуманітарної допомоги українцям Польщі в питаннях відкриття недільних українських шкіл для української молоді та дітей, які б допомагали формувати і утверджувати ідентичність та самосвідомість в українців і були, таким чином, відчутним опертям асиміляційним процесам не відбувається ні з боку уряду Польщі, ні від України. А тим часом асиміляційні тенденції (полонізація) у Польщі охоплюють все більшу кількість української молоді, підлітків та дітей, котрі поміж собою часто спілкуються польською мовою, тією ж державною мовою вони навчаються у середніх та вищих закладах Республіки Польща. Асиміляційні процеси щодо етнічних українців набрали такого розмаху, на думку Гаврилець, що „...вже то тяжко зупинити. Родичі говорять до дітей українською, а діти до них польською. Як іде дитина до школи, то там вона говорить польською мовою. Повірте, то є дуже тяжко в такій ситуації втримати дітей, заставити їх говорити українською мовою постійно”¹¹. Маємо аналогічне свідчення українця Івана Столиці з с. Жолобок, Устрицького повіту про те, що „він часто помічає у своїх дітей, як вони між собою вдома розмовляють польською”¹².

Упродовж тривалого процесу самовизначення української нації рідна мова виступала одним із основних чинників формування етнонаціональної ідентичності та консолідування української нації. Власне рідна мова народу є тим неоціненним і повнокровним джерелом етнонаціональної самосвідомості українців, яка стимулює подальші процеси пізнання представниками спільноти свого історичного минулого, культури народу тощо, які стимулюють вироблення спільної шкали цінностей в етнічних українців. Ще в другій половині XIX ст. видатний український вчений-лінгвопсихолог О. Потебня зазначав про ідентифікаційні особливості мови народу, яка майже

⁹ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 19.11.2006 р. у м. Устрики Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від о. Іренія Ковдро, 26.05.1976 р.н.

¹⁰ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 15.11.2006 р. у м. Устрики Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Стефанії Гаврилець, 1940 р.н..

¹¹ Там само.

¹² Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 16.11.2006 р. у с. Жолобок Устрицького повіту від Івана Столиці, 1965 р.н..

завжди виступає основним чинником етнічної та національної ідентифікації. Вчений виходив з того, що українська нація насамперед є мовною, етнокультурною спільнотою. Втративши мову як один з найбільш репрезентативних елементів етносу, українська національна спільнота втрачає своє ідентифікуюче та етноконсолідуюче ядро¹³, втрачає здатність, на думку І. Франка, опиратися асиміляційним впливам інших націй¹⁴. Один з найбільших світових авторитетів у мовознавстві ХХ століття як неогумбольдтіанець Й.Л. Вайсбергер „мовну спільноту” називав народом і ставив вище її за расу, націю, державу. Мовне, тобто природне, розчленування людства, на його думку, є вище за свою вартість від державного настільки, „настільки принципи духу необхідно піднести над принципом влади”¹⁵. Саме українська мова упродовж століть забезпечувала цілісність і повнокровне функціонування етнічного організму нашої нації по всьому периметрові етнічних кордонів України. До прикладу, мова і культура українців Придністров’я на етнічних українських землях у складі Республіки Молдова ще й досі продовжує виконувати роль ідентифікуючого чинника, хоч виключно уже на побутовому рівні. Важливо підкреслити особливе значення місцевих українських елітних осередків для збереження та зміцнення мовно-культурної totoжності українців окремих міст і містечок Словаччини (Пряшів, Свидник) і Польщі (Сянок, Перемишль, Холм, Криниця, та ін.), а також на інших історичних етнічних землях близького зарубіжжя, котрі в іноетнічних умовах продовжують відстоювати культурно-духовний розвиток національної меншини українців. На території Росії, Білорусі, менше у Молдові такі осередки були ліквідовані адміністративним чином. „Історично етнічні території, що через певні політичні обставини стали частинами сусідніх держав, виявилися, згідно досліджень вченого С. Павлюка, живими лабораторіями різних етнічних процесів з різною динамікою їх тривання внаслідок різнофакторних впливів”¹⁶. Потрібно зауважити, що міжетнічні процеси, які відбуваються сьогодні на українських етнічних територіях

¹³ Потебня О.О., *Мова. Нація. Денаціоналізація*, Упор. Ю. Шевельов, Нью-Йорк 1922, с. 101.

¹⁴ Франко І., *Поза межами можливого*, Зібрані твори у 50-ти томах, Київ 1986, Т. 45, с. 404.

¹⁵ Цит. за: Радевич-Винницьким Я., *Україна: від мови до нації*, „Відродження”, 1997, с. 144.

¹⁶ Павлюк С.П., *Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції*, Львів 2006, с. 168.

часто-густо корелюють з так званими „новочасними тенденціями політичного русинства” (Словаччина), а також стають заручниками політичної ситуації, згідно якої відбувається псевдонаукове потрактування етнографічної групи українського етносу (лемків) на північних теренах Польщі як цілком окремого „народу лемків”, що спричиняє подальші сепаратистські настрої та спонукає до розколу власне у середовищі українських лемків-переселенців.

Відсутність, за винятком кількох, українських шкіл, факультативів з української мови і культури народу, формальна підтримка українських освітньо-культурних та громадських товариств і т.д. на українських етнічних теренах Республіки Польща мимоволі змушує констатувати той факт, що мовна політика польського уряду по-відношенню до національних меншин, а згодом ми будемо торкатися і проблем релігійних, потребує певного акцентування, бо зрештою, аналогічними проблемами щодо національних меншин сьогодні переймається усе європейське товариство, членом якого є Республіка Польща. Зокрема, тривожними нотами польсько-української офіційної зустрічі 2 листопада 2006 року за участю Надзвичайного і Повноважного посла України в Польщі О. Моцика і Держсекретаря Міністерства закордонних справ Польщі П. Ковалія стали: підпалення вночі з 29 на 30 жовтня Комплексу шкіл з українською мовою навчання в Бартошинцях (Вармінсько-Мазурське воєводство) та осквернення пам'ятника Тарасу Шевченкові з 27 на 28 жовтня в Білому Борі (Західнопоморське воєводство). Констатувалося про погіршення суспільно-громадської атмосфери для функціонування національних меншин у Польщі¹⁷.

Найбільш поруйнкованими на етнічних українських землях у складі Республіки Польща у повоєнний період виявилися українські греко-католицькі храми, ті духовні осередки, які не лише об'єднували українців з релігійного погляду, але й утверджували їх національну самобутність. Досить масштабно явище цілеспрямованого нищення українських церков на українських етнічних теренах описав та проілюстрував О. Іванусів у своїй монографії *Церква в руїні* (1987). О. Іреней Кондро має пояснення нинішній ситуації послідовного руйнування українських церков у Польщі, а в ліпшому випадку перетворення їх у так звані „дерев'яні костели”: *„Церква є добра, доки можна з неї користати. Часом як не мають де взяти грошей, то люди будують новий костел з боку, а церкви зостають-*

¹⁷ „Наше слово”, № 46 (2571), 12 лист. 2006 р.

ся покинуті. Не всі, правда. Але серед латинського священства є така політика. Є такі, які ремонтують церкви і вони в доброму стані. А є такі, що не хочуть зберігати церкви, через те, що то єсть українське і собі будують нові костели, а церква тим часом занепадає... То є дуже складна справа вибити кілька сот євро на ремонт церков і на все інше. А наші, в Україні, церкви, священники вважають, що в нас усе добре і ми допомоги не потребуємо. Ми навіть є ще винні в тому, так вони вважають, що у нас така ситуація з церквами"¹⁸.

Греко-католик за віросповіданням Ірина Мельничук розповідала про те, що її чоловік був очевидцем подій, коли церкву у с. Угерці Ліського повіту розбирали поляки: „Як збили були хрест з церкви, як один після того себе порізав від самобуйства. Ще один помер на білачку. Було їх там п'ятеро мужчин і всі пішли в муках з того світа. На даний час тут церкви нема. Ми, українці, огородили те місце церкви, жгіби там діти не грали у футбол, щоб не ходили пасти корів, бо то є святе місце. Правда перед тим попросила я польського священника, щоб той дозволив нам огородити і ми відразу це зробили"¹⁹. У розмові про те, чи змінилося ставлення польської влади та католицької церкви до проблем української греко-католицької церкви І. Мельничук відповіла без жодного оптимізму: „То майже нічого не змінилося. Я виджу, як люди підходять до нашого священника і нічого. Як були в нас похорони моєї мами за греко-католицьким обрядом, то люди приходили до нас з того огляду, що було щось інше, щось було цікаве, але не для того, що людина померла і потрібно віддати їй честь. Тільки для того, як то буде виглядати. Я маю тут сусідів - українців, але перекінчиків. Вони, як і ми святкуємо свята. Але ми святкуємо і польське свято, бо я розумію, же то є свято, чи то Великдень чи інші свята, а вони наші свята не святкують. Тут є такий українець, що ми їдемо до церкви в Устрики, а він у той час іде робити до лісу або плуга тягне. Я розумію так, якщо не хочеш святкувати, то не показуй того, як ти не любиш українців, бо є багато поляків, які у великі українські свята не працюють. Та ж він не розуміє того, що у першу чергу зневажає себе, бо він не знає попросту, ким він є"²⁰.

¹⁸ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 19.11.2006 р. у м. Устрики Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від о. Іреня Кондро, 26.05.1976 р.н.

¹⁹ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 19.11.2006 р. у с. Угерці Ліського повіту від Ірини Мельничук (дівоче - Баран), 1942 р.н.

²⁰ Там само.

Майже усі інформатори-українці і навіть ті, що зі змішаних польсько-українських родин, котрі амбівалентне ставились до мовних проблем, серйозно переймаються такою непростою ситуацією з українськими церквами, бо, як ми уже зазначали, що церква відігравала і продовжує відігравати велику роль у зміцненні національної самосвідомості українців на чужині: *„Чим є для мене УГКЦ... То є моє переказання, моїх родичів, моїх батьків, же я ся маю того тримати, - стверджує І. Мельничук. - Батьків моїх віра для мене є моя віра. Найбільше переказання маю від баби. Баба мене вчила від маленького молитися, хреститися, жити в греко-католицькому обряді і все це передавати своїм дітям”²¹.*

Факти все частішого змішування шлюбів поміж етнічними українцями та поляками Польщі, можуть бути теж підставовими для того, аби стверджувати про певні трансформації етнічної свідомості у таких сім'ях, про існування у комунікативному та світоглядному сенсі проявів чи тенденцій маргінальної ідентичності українців. Українці, зокрема батьки, на цих теренах не створюють якихось перешкод для своїх дітей у виборі судженої чи судженого, проте ж і не бачать особливої перспективи від помішаних шлюбів. *„Як не прикро, але дві мої сестри вийшли теж за поляків. Діти їх ходять до костелу і розмовляють лише по-польськи. Мало користі від такого шлюбу, - наголошує І. Мельничук. Від українського у мішаній родині нічого не залишається. Як наша мама померла, то одна сестра приїхала на похорон і побачила, як виглядає похорон по-українськи. А ще раніше як вона приїжджала, то ми пішли до церкви, але то для неї було якесь таке чуже, хоч сама була хрещена в церкві”²².*

Етнічних українців пов'язує щонайменше шість об'єктивних чинників (етнічна територія, самоназва, етнічна історія, культура, мова етносу, а також самосвідомість)²³, які відіграють важливу ідентифікуючу роль як в Україні та на пограниччі. У розмові з українцями польсько-українського пограниччя ми запитували про досить чільний, на нашу думку, чинник етнічної і національної ідентичності і, зокрема про те, чим є для них ця земля, маючи на увазі українські етнічні терени? Відповіді були практично суголосні, хоча їх зміст виявився дещо суперечливий: *„Живу на*

²¹ Там само.

²² Там само.

²³ Сміт Ентоні Д., *Націоналізм: теорія, ідеологія, історія*, (Пер. з англ.), Київ, „КІС”, 2004, с. 170.

тій землі більше 50 років, -розповідає Ірина Мельничук. Ми себе вже називаємо діаспорою, але що поробиш. Це вже не та земля, що була колись. Нас, українців, тут небагато. Маю гадку купити собі помешкання на Україні, хоч це наші українські терени, де я мешкаю тепер...(засмутилась)"²⁴. Інша оповідачка Анастасія Мастолю з с. Хміль Ліського повіту українські етнічні терени, на яких мешкає, так міркує: „Ця земля для нас є рідна... (мовчання), але й не рідна,- уже не та"²⁵. Причиною такого скептицизму є та важлива обставина, що відбувається все частіше нехтування думкою меншості - українців Польщі з боку ж самих поляків, що українці сьогодні є практично усунуті від вирішення різного роду суспільно-громадських завдань як на місцевому, так і на регіональному рівнях: „Як щось треба вирішити в громаді села, щось зробити, то нас, українців, не беруть до уваги. Наш голос нічого не вартий,- свідчить І. Мельничук"²⁶. Через те перспективні горизонти для українців Польщі, на думку багатьох респондентів, є сьогодні доволі неоптимістичними. Дехто мріє про постійне проживання в Україні, про українське громадянство, бо Україна для них є тим „усім, до чого признаюся. То є моє, - щиро зізнається Мельничук і далі продовжує. - Я ся чую цілий час українкою. Для мене Україна є так як мама"²⁷. Окремі не бажають полишати рідні терени, однак серйозно переймаються тією обставиною, що після них нікому буде відстоювати інтереси українства на власних етнічних землях. „Поляк тут має доступ до всього... (довга пауза, зажурилась)"²⁸; „Українці наразі тут жадної перспективи не мають..."²⁹. Отже, як бачимо, ціла низка об'єктивних і суб'єктивних чинників істотно впливають на формування і зміцнення етнічної та національної ідентичності українців в умовах польсько-українського пограниччя.

Непроста етнокультурна ситуація і в сучасній Україні, де за умов реального домінування етнічних українців, вони, як не відродно, од-

²⁴ Особовий архів автора. Інтерв'ю записане 19.11.2006 р. у с. Угерці Ліського повіту від Ірини Мельничук (дівоче - Баран), 1942 р.н.

²⁵ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 17.11.2006 р. у с. Хміль (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Анастасії Мастолю 1937 р.н.

²⁶ Особистий архів автора. Інтерв'ю записане 17.11.2006 р. у с. Хміль (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Анастасії Мастолю 1937 р.н.

²⁷ Особовий архів автора. Інтерв'ю записане 9.11.2006 р. у с. Угерці Ліського повіту від Ірини Мельничук (дівоче - Баран), 1942 р.н..

²⁸ Там само.

²⁹ Там само.

нак ще не спроможні цілковито, як етнічні поляки у Польщі, впливати на етнокультурну ситуацію по всьому периметрові українських кордонів. Навпаки, розвиток українства, я б сказав істотно гальмують ряд об'єктивних чинників: регіональні особливості, зокрема мовно-культурна відмінність (схід, південь) в межах одного регіону; присутність інтересів так званого „гніздового” етносу – кримських татар та деяких інших малочисельних корінних народів (караїмів), етнічних та національних меншин майже по всьому периметрові українського кордону. У постійних трансформаціях сьогодні перебуває найчисельніша національна меншина індустриальних південних та східних областей України – росіяни, які, виходячи із сучасних завдань української нації, категорично не бажають миритися з окресленням їх дійсного, реального – соціального, політичного і культурного статусу, наявність значної частини змаргіналізованого, а значить із межовим, низьким рівнем етнічної і національної самосвідомості населення, яке живе, як показують сьогоднішні соціально-політичні й культурні реалії, не перспективою, а головно ностальгією за комуністичним минулим тощо. За таких обставин в Україні відбувається постійне, я б сказав, нехтування значенням історичних, культурних і природних маркерів чи їх свідоме фізичне знищення, які зазвичай активно впливають на формування і зміцнення локальної (місцевої) ідентичності, що є невід'ємною складовою етнічної та національної ідентичності українців. Як наслідок, складні сучасні етнокультурні й етносоціальні трансформації в Україні, привели до тотальних змін новочасного комунікативного міського середовища, динаміки його традиційного ритму, конфігурації соціальних верств, місцевих еліт, груп, їх завдань та інтересів тощо. Отже, питання пошуку пріоритетів подальшого формування і зміцнення національної ідентичності українців і, насамперед, у молоді сучасних міст різних частин України є першочерговим завданням на шляху розбудови української національної держави.

Дослідження складних процесів формування і розвитку етнічної та національної ідентичності українців в сучасних умовах польсько-українського пограниччя (на основі польових опитувань) у цілому свідчать про зниження рівня етнічної й національної самосвідомості, про збільшення проявів маргінальної ідентичності в етнічних українців. Нинішню ситуацію з розвитком українства у Республіці Польща важко окреслити як оптимістичну чи таку, що слугує на перспективу українцям. Можемо лише висловлювати сподівання,

що певні, часом поверхові акценти у гуманітарній політиці польського уряду щодо українців будуть успішно подолані. Українська національна меншина здобуде підтримку і додаткові стимули для повноцінного функціонування на теренах Польщі.

Magdalena Dembińska

Strategie narodotwórcze Ślązaków i Rusinów

W rezultacie zmieniających się granic w Europie Środkowo-Wschodniej, na przestrzeni dziejów tożsamość narodowa niektórych grup ludności tego regionu jest nieukształtowana. Takimi grupami są m.in. Ślązacy w Polsce i Rusini na Ukrainie. Nigdy nie mieli własnego państwa. Ich języki są uważane za dialekty lokalne, a za czasów komunizmu podlegali polityce asymilacji. Dziś obie grupy domagają się uznania za odrębną narodowość.

Porównywalna przeszłość i tożsamości graniczne

Zarówno obszar Śląska, jak i Podkarpacie podlegały w przeszłości licznym przemieszczeniom granic, w związku ze zmianami ich podległości państwowej. Śląsk przynależał do państwa polskiego, Czech, monarchii Habsburgów, Niemiec, aby ponownie powrócić do Polski po II wojnie światowej. Historia Rusinów jest pod wieloma względami podobna¹. Na przestrzeni wieków region karpacki podlegał: Rusi Kijowskiej, Królestwu Węgier, monarchii Habsburgów, Czechosłowacji, ZSRR, państwu ukraińskiemu. Obecnie ziemie Rusinów są podzielone pomiędzy Polskę (Łemkowszczyzna), Słowację (Preszowszczyzna) i Ukrainę (Podkarpacie).

Z poplątanych dziejów tych regionów zrodziły się tożsamości „niejasne”, nieskonsolidowane². Wśród Ślązaków spotykamy ludzi identyfikujących się jako Niemcy-Ślązacy, Polacy-Ślązacy, lub po prostu Ślązacy³. Podobnie na Ukrainie niektórzy Rusini identyfikują się jako

¹ J. Batt (2000), *Transcarpathia – The Centre of Europe*, tekst konferencyjny, CEES, 16-18 czerwiec, www.crees.bham.ac.uk/research/transcreees.pdf; P. Magocsi (1992), *Carpatho-Rusyns: Their Current Status and Future Perspectives*, „The Polish Quarterly of International Affairs”, 1:1/2, s. 95-111; E. Michna (1995), *Czy nowy nacjonalizm? Ruch Rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, „Przegląd Polonijny”, 21:1, s. 71-81.

² P. Thaler (2001), *Fluid Identities in Central European Borderlands*, „European History Quarterly”, 31:4, s. 519-548.

³ W trakcie badania, przeprowadzonego na Górnym Śląsku w 1996 r. miejscowa ludność deklarowała się następująco pod względem narodowościowym: 63,8% Polacy, 12,4% Śląza-

część narodu ukraińskiego, inni jako grupa etniczna bliższa raczej Rosjanom, a jeszcze inni jako odrębny naród⁴.

W niniejszym tekście interesuje mnie jedynie kategoria „po prostu” Rusinów i Ślązaków. Obie te grupy podkreślają swą odrębność i ubiegają się o jej uznanie przez Ukrainę i Polskę. Obydwu grupom jest to stale odmawiane, na podstawie kryteriów przyjętych przez państwo, rozstrzygających kwestię, kto jest mniejszością narodową, a kto nią nie jest. Nie jest moim zamiarem obrona określonego stanowiska. Dowodzę raczej, iż uznanie odrębności narodowej jest aktem politycznym, niezależnym od subiektywnego poczucia tożsamości. Proces ten jest przede wszystkim efektem interakcji pomiędzy grupami społecznymi, w których zachodzą procesy narodotwórcze.

„Obiektywne” kryteria (nie)uznania

Spis ludności z 2002 r. ujawnił, że Ślązacy to największa mniejszość w Polsce⁵. Znowu pojawiło się pytanie: „Kim oni właściwie są?”. „Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym” z 2005 r. ma za zadanie rozwiązywanie niejasności, co do statusu mniejszości, ustanawiając kryteria „bycia lub nie bycia”. Ślązacy statusu żadnego nie otrzymali. W przeciwieństwie do „subiektywnej” definicji narodowości, zawartej w dokumentacji spisu powszechnego⁶ wspomniana ustawa wprowadza definicję „obiektywną”. Aby zaistnieć publicznie, jako mniejszość etniczna trzeba posiadać odrębny język, kulturę lub tradycję oraz zamieszkiwać na terytorium Polski, od co najmniej 100 lat. Aby być mniejszością narodową trzeba ponadto spełniać warunek posiadania państwa-pokrewnego, tj. identyfikować się z narodem posiadającym własne państwo⁷. Dodatkowo, grupa zamieszkująca terytorium, na którym tradycyjnie jest używany jej odrębny język może być uznana za mniejszość języka regionalnego.

cy, 1,1% Niemcy, 18,1% Ślązacy-Polacy, 2,4% Ślązacy-Niemcy, 2,2% inni (M. Bieda (2006), *Naród czy polityczna gra? Kształtowanie się tożsamości regionalnej na przykładzie Górnego Śląska*, tekst konferencyjny, www.socjologia.ath.bielsko.pl/prace/mbieda_slask.pdf).

⁴ F. Michna, *op. cit.*

⁵ *Największa mniejszość – Ślązacy*, „Gazeta Wyborcza”, 16 czerwiec 2003.

⁶ W raporcie GUS czytamy, że „narodowość jest deklaratywną (opartą na subiektywnym odczuciu) cechą indywidualną każdego człowieka, wyrażającą jego związek emocjonalny (uczuciowy), kulturowy lub genealogiczny (ze względu na pochodzenie rodziców) z określonym narodem” (www.stat.gov.pl).

⁷ Kryteria te są również podważane przez Romów, Tatarów i Łemków, skategoryzowanych jako grupy etniczne i w ten sposób wykluczonych np. z przywilejów elektoralnych, przyznanych mniejszościom narodowym.

Ustanowione kryteria „zamykają” możliwość uznania Ślązaków za mniejszość narodową. Aby zostać mniejszością etniczną, lub regionalną ich gwara musiałaby być ogłoszona językiem, nie dialektem języka polskiego. Takie uznanie osiągnęli w końcu Kaszubi. W uzasadnieniach władze polskie podkreślają istnienie literatury po kaszubsku, tłumaczenia Biblii, słownika kaszubsko-polskiego. Wynikałoby z tego, iż brak standardyzacji języka i literatury śląskiej stanowi główną przeszkodę uznania Ślązaków za mniejszość etniczną⁸.

Na jakiej podstawie Ukraina odmawia uznania Rusinów za odrębny naród? W obowiązującej w tym kraju ustawie o mniejszościach narodowych z 1992 r. (art. 3), „mniejszość” jest określona jako grupa obywateli nieukraińskiego pochodzenia, która ma poczucie wspólnoty i wspólną tożsamość⁹. Państwo ukraińskie stoi na stanowisku, że Rusini są częścią składową narodu ukraińskiego, posługującą się dialektem języka ukraińskiego¹⁰. Nie mogą, więc być uznani za mniejszość.

Tak, więc na podstawie „obiektywnych” przesłanek, przyjętych przez państwo polskie i ukraińskie odrębność narodowa Ślązaków i Rusinów pozostaje nieuznana. Napięcia wokół używania kryteriów „obiektywnych” versus „subiektywnych” rosną, a impas wydaje się nie do przełamania. Powstaje pytanie. Czy istnieją instrumenty zewnętrzne, które mogłyby być użyte przez obie grupy do wywierania presji na władze państwowe, w celu uznania ich odrębności zbiorowej?

Mało użyteczne normy europejskie

Od początku lat dziewięćdziesiątych organizacje międzynarodowe ustanowiły wiele aktów prawnych, mających zapewnić ocalenie i rozwój kultur mniejszościowych. Żaden nie formułuje jednak precyzyjnej definicji mniejszości narodowej. „Karta Europejska” (1992, część I, art. 2, par. 2) stanowi np., że przepisy zawarte w dokumencie dotyczą: „wszystkich języków wymienionych w momencie ratyfikacji, akceptacji lub zgody”. To państwa ratyfikujące decydują zatem, kogo uznają za mniejszość narodową¹¹. Nie ma w „Karcie” żadnych wskazówek, co do kryteriów uznania określonej grupy za taką mniejszość.

⁸ Wypowiedź eksperta parlamentarnego Lecha Nijakowskiego, stenogram z 16 czerwca 2004 r. (<http://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/wgskmr/ASW-155>).

⁹ F. Michna, *op. cit.*

¹⁰ D. Arcl (2001), *Recreating Majorities: The Use of Nationality and Language in the First Post-Soviet Censuses*, The National Council for Eurasian and east European Research (NCEEER), Washington, D.C., www.ucis.pitt.edu/nceer/2001-815-01g-Arel.pdf, s. 14-15.

¹¹ S. Deets (2002), *Reconsidering East European Minority Policy: Liberal Theory and European Norms*, „East European Politics and Society”, 16:1, s. 35.

W 1997 r. sąd w Katowicach zarejestrował Związek Ludności Narodowości Śląskiej, uznając, że narodowość jest wyborem osobistym¹². Sąd Apelacyjny stwierdził jednak, że śląska identyfikacja z regionem („małą ojczyzną”) nie stanowi tożsamości narodowej. Sąd Najwyższy potwierdził orzeczenie, powołując się ponadto na aneks do Europejskiej Konwencji Ramowej, stwierdzający, że narodowość jest związana z kryteriami „obiektywnymi” (nie wymienionymi jednak w dokumencie), a identyfikacje „subiektywne” nie stanowią automatycznie o powstaniu narodu czy mniejszości narodowej. Odwołanie się Związku do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka nie pomogło. Trybunał orzekł, iż państwo polskie, odmawiając rejestracji Związku Ludności Narodowości Śląskiej nie podjęło nielegalnych działań¹³. Precedens Ślązaków może zniechęcić Rusinów, popieranych w tym przez Organizację Narodów i Ludów Niereprezentowanych (UNPO), do wniesienia ich sprawy do Trybunału¹⁴.

Nie ma jednoznacznej definicji narodu. Obserwując, kto jest kim w różnych państwach trzeba pogodzić się z faktem, że jest to kwestia polityki, nie teorii.

W odpowiedzi na „obiektywne” kryteria

Poczucie odrębności nie wystarcza do publicznego zaistnienia. Niezbędna wydaje się strategia, formułowana w odpowiedzi na politykę mniejszościową państwa. Jego instytucje i prawa określają obszar wyboru (*context of choice*) grup mniejszościowych. Aby być uznanym za odrębny naród Ślązacy wzmacniają odrębność kulturową, a Rusini dowodzą odrębności pochodzenia. Obie grupy kodyfikują języki i rozwijają ich formy literackie.

W celu zrozumienia procesów kształtowania i umacniania poczucia odrębności zbiorowej, warto odwołać się do teorii etnosymbolizmu historycznego Anthony’ego Smitha¹⁵. Autor tłumaczy więzi pomiędzy członkami wspólnot etnicznych poprzez odwołanie się do mitów, tradycji, pamięci i symboli, które są stale odkrywane i na nowo interpretowane.

¹² J. Kranz (1998), *A National Minority of Silesians?*, „The Polish Quarterly of International Affairs”, 7:4.

¹³ Ibidem.

¹⁴ N. Belitsker, *Political and Ethno-Cultural Aspects of the Rusyns’ Problem: A Ukrainian Perspective*, Programme on European Security, <http://dex.eurac.edu:8085/mugs2/do/blob.pdf?type=pdf&serial=1036425198529>

¹⁵ A. I. Smith (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press.

Mity są narracją historii wspólnoty przez tę wspólnotę¹⁶. Niekoniecznie jest to prawda historyczna¹⁷. Mity są częścią składową wspólnot, ponieważ to one stwarzają poczucie przynależności i dumy; służą zdefiniowaniu „naszego” terytorium, różnicy pomiędzy „nami” a „nimi”; uzasadniają roszczenia praw, należności, samostanowienia, mobilizują do działań zbiorowych¹⁸. W ten sposób stwarzają oraz podtrzymują podziały społeczne. Jednocześnie Smith i Schöpflin zauważają, że mity są elastyczne. Będąc konstrukcją społeczną i „wspólnotą wyobrażoną”¹⁹ narody podlegają przemianom. Mity dostosowują się do potrzeb chwili (zagrożeń zewnętrznych, zmian strukturalnych). Poszczególne mity posiadają różną wagę, w zależności od istniejącego wyzwania. Politycy, pisarze, artyści, historycy, lingwiści pełnią specyficzną rolę w tym procesie adaptacji. To oni kontrolują mity. Nie wymyślają ich jednak. Mity kształtują się w pamięci zbiorowej wspólnot²⁰.

Mity wysuwane przez państwo polskie i ukraińskie, zakładające że Ślązacy są Polakami a Rusini Ukraińcami kolidują z odczuciem przynajmniej części członków tych grup. Aby „odbić” argument „państwowy” Ślązacy i Rusini przedstawiają mity przeciwstawne, legitymizujące ich odmienną narodową²¹. Są one odnawiane, kształtowane i promowane przez osoby publiczne. Szczególną rolę odgrywają historycy. Rusini mają Magociego i Benedeka, a Ślązacy Szczepańskiego i Szoltyśka²².

Warunek odrębności kultury, lub tradycji w polskiej „Ustawie o mniejszościach” powoduje nasilenie się procesu rozwoju „wyobrażonej wspólnoty” śląskiej, z jej własnymi mitami składowymi. Ślązacy przedstawiają się jako lud europejski z historią nierozłączną od dziejów Europy²³. Podkreślana jest różnica w rozwoju cywilizacyjnym Śląska i pozostałych regionów państwa polskiego. Śląsk „jak dobrze wiadomo” należał do uprzedmiotowionej Europy, wolnej od tradycji absolutyzmu, podczas gdy reszta

¹⁶ G. Schöpflin (2000), *Nations, Identity, Power*, New York University Press, Washington Square, New York, s. 80.

¹⁷ A. D. Smith (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, s. 16.

¹⁸ *Ibidem*, s. 62-70.

¹⁹ B. Anderson (1991), *Imagined Communities*, London; New York: Verso.

²⁰ G. Schöpflin (2000), *Nations, Identity, Power...*, s. 87-98.

²¹ Podkreślam, iż słowo „mit” nie jest, w tym wypadku pejoratywne. Nie chodzi o „fikcję”, lecz o historię grupy widzianą jej oczami, tak jak ta grupa ją interpretuje.

²² Jego krótką historię Śląska można zobaczyć na stronie www.szoltysek.com.pl/historia.html.

²³ L. Białasiewicz (2002), *Upper Silesia: Rebirth of a Regional Identity in Poland*, (w:) J. Biał, K. Wiczuk (red.), *Region, State and Identity in Central and Eastern Europe*, Frank Cass, London, Portland, OR, s. 121-122.

terytorium Polski należała do części rolniczej i zacofanej. Z tego podziału cywilizacyjnego wynikają różnice kulturowe: etyka pracy, kultura polityczna, odpowiedzialność społeczna, czystość i gorliwość.

Nacisk państwa ukraińskiego na jedność pochodzenia powoduje wysuwanie przez Rusinów „kontra-mitu”. Uważają się oni za osobną grupę narodową Słowian wschodnich, obok Ukraińców, Białorusinów i Rosjan²⁴. Związek Karpato-Rusinów, na swej stronie internetowej²⁵ przyznaje, że pochodzenie i wczesna historia ludów słowiańskich nie jest jasna i podlega wielu przeciwnym narracjom. Niemniej okienko „Kim są Rusini?” zawiera tekst, w którym stwierdzono, że Karpato-Rusini są bezpośrednimi potomkami plemion słowiańskich – „Białych Chorwatów”, zamieszkających w regionie karpackim już od VI wieku. Dopiero począwszy od X wieku przybyli ze wschodu potomkowie współczesnych Ukraińców. Ciekawe jest odniesienie do „Białych Chorwatów”, tj. do Słowian południowych. W swej „prawdziwie naukowej” historii Rusinów Benedek²⁶ także odwołuje się do tez, wysuniętych wcześniej przez Istavana Kiszelnego, utrzymującego, że Karpato-Rusini są z antropologicznego i genetycznego punktu widzenia inni od Ukraińców²⁷. Inny tekst, umieszczony na stronie Związku, autorstwa M. Shargi i M. Makara (przetł. na angielski m.in. przez Magocsiego), zatytułowany „Argumenty za uznaniem na Ukrainie narodowości autochtonicznego ludu Rusinów Podkarpaccy” jest równie znamieny. Autorzy twierdzą, że Rusini Podkarpaccy wywodzą się ze specyficznego plemienia słowiańskiego, do którego przyłączyli się Słowianie z innych regionów (s. 2). Odwołując się do wywodów V.O. Kliuczewskiego utrzymują, że Karpaty były kołyską wszystkich Słowian, którzy później rozprzestrzenili się na różne strony, tak więc: „konsolidacja ludu Rusinów w centrum Europy odbywała się równolegle do formacji ludów wschodnio-słowiańskich i innych” (s. 2-3).

W ten sposób Makara i Sharga odpierają oficjalny, ukraiński mit wspólnego pochodzenia, a pośrednio kształtują i podtrzymują mit na-

²⁴ Nt. rywalizujących koncepcji słowiaństwa wschodniego patrz: A. Wilson (2004), *Rival versions of the East Slavic Idea in Russia, Ukraine and Belarus*, (w:) W. Slater i A. Wilson (red.), *The Legacy of the Soviet Union*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, rozdz. 3, s. 39-61.

²⁵ www.carpatho-rusyn.org/cong2

²⁶ A. S. Benedek (2001), *Gens Fidelissima: The Rusyns*, Matthias Corvinus Publishing (też wersja elektroniczna) s. 21-22.

²⁷ Inną tezę wysuwał Aleksei Petrov. Pierwsi Rusini – jego zdaniem – osiedlili się na Podkarpaciu dopiero w XIII wieku, co znaczy, że nie mogli być częścią Rusi Kijowskiej (H. Lane (2001), *Rusyns and Ukrainians Yesterday, Today, and Tomorrow: The Limitations of National History*, „Nationalities Papers”, 29:4, s.690).

rodu poszkodowanego przez kolejne mocarstwa. Ponadto autorzy podkreślają, iż w wyniku geograficznego rozdzielenia i przynależności do różnych państw Rusini nie mogli brać udziału w kształtowaniu się ukraińskiej nacji (s. 1). Wręcz przeciwnie, Rusini mieli swój własny ruch narodotwórczy w XIX wieku, równoległy do ruchu ukraińskiego. Był Luchkai-Po, autor „*Historii Karpato-Rusinów*”; był Duchnowycz, autor hymnu rusińskiego. Problem polega na tym, że Rusini podlegali wielu nieprzyjaznym reżimom, a każdy naukowo udowadniał swe historyczne prawo do panowania na rusińskiej ziemi (s. 1). Makara i Sharga wysuwają też mit ciągłej walki o narodowe wyzwolenie Rusinów. Ta walka, przerwana przez reżim sowiecki została w sposób naturalny wznowiona po jego upadku²⁸.

Ubiegając się o uznanie za odrębny naród, tak Ślązacy jak Rusini odpowiadają na „obiektywne” kryteria, ustanowione przez państwa, w których żyją. Jedni podkreślają odrębność własnej kultury, drudzy pochodzenia. Obie grupy kształtują i umacniają swe zbiorowe mity, w opozycji do narodów tytularnych państwa. Ciągła odmowa uznania śląskiej gwary i rusińskiego za osobne języki stwarza „potrzebę” ich kodyfikacji i wykazania ich wersji literackiej w postaci literatury pięknej.

Łatwo jest dostrzec związek między „obiektywnym” kryterium języka a procesem standaryzacji gwary śląskiej²⁹. Z upadkiem komunizmu gwara zaistniała publicznie na festiwalach muzycznych, w przedstawieniach teatralnych i księgarniach. Po uchwaleniu „Ustawy” z 2005 r. ujednolicanie gwary wpisało się jednak w szerszą strategię polityczną. Miesiąc po ogłoszeniu ustawy „Telewizja Katowice” wprowadziła do „ramówki” programy po śląsku. Programy radiowe się mnożą. Powstało Stowarzyszenie Radia Piekary (radio śląskie), które wydaje gazetę po śląsku³⁰. Dużo wysiłku poświęcono spisywaniu poezji i legend, do tej pory przekazywanych ustnie, jak również tłumaczeniu tekstów literackich na gwarę³¹. Ponadto podjęto próbę kodyfikacji pisowni, tworząc śląski alfabet. Obecnie można ko-

²⁸ E. Michna, *Institutionalization of Carpatho-Rusyn Community Life and Its Subjection to Political Conditions*, <http://lgi.osi.hu/ethnic/csdb/doc/Amichna.doc>, s. 2-6.

²⁹ O kształtowaniu języka śląskiego: A. Czesak (2004), *Ślązacy w poszukiwaniu języka*, „Przegląd Polonijny”, 30:3, s. 105-112; T. Kamusella (2004), *Standaryzacja języka górnośląskiego i jej implikacje społeczno-polityczne*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 24-25, s. 113-131.

³⁰ J. Gębusia (2006), *Walka o autonomię: Baskowie i Ślązacy*, (w:) A. Dziewulska (red.), *Współczesna wojna*, Centrum Europejskie UW, Warszawa, s. 160.

³¹ Szoltysek, na przykład podjął się tego dzieła. Część można zobaczyć na stronie www.szoltysek.com.pl

rzyszać ze słownika polsko-śląskiego, udostępnionego w internecie³². Praca nad śląskim programem edycji tekstów dosłownie „wrze”.

Rusini mają dużą przewagę nad Ślązakami. Wersja „literacka” ich języka, aczkolwiek bez jednolitej kodyfikacji istnieje od wieków. The Carpatho-Rusyn Knowledge Base³³ deklaruje na wstępie, że rusiński nie jest wyłącznie językiem potocznym, ale również pisany językiem kultury i edukacji. W dowód tego przedstawiona jest ciągłość pisanej formy języka rusińskiego, poczynawszy od XII wieku „a nawet wcześniej”. Podobnie Benedek³⁴ pisze o wczesnych tekstach religijnych, poezji, książkach modlitewnych, a także o zbiorach legend, bajek, historyjek, składających się na specyficzny światopogląd Rusinów. Najbardziej znany autor rusiński, Aleksander Duchnowicz nie tylko zorganizował rusińskie towarzystwo literackie w 1850 roku³⁵, ale jego prace przysłużyły się rozwojowi świadomości i tożsamości narodowej.

Obecny problem językowy wiązany jest z mitem poszkodowania. Częste zmiany graniczne spowodowały zróżnicowania językowe. Pod wpływem języków państwowych rozwinęły się osobne dialekty rusińskiego na Ukrainie, Słowacji, w Polsce i Jugosławii. W 1992 r. Światowy Kongres Rusinów podjął się kodyfikacji formy pisemnej na podstawie tych dialektów, kreując Instytut Języka i Kultury Rusińskiej w Preszowie. Rezultatem tego wysiłku są cztery kodyfikacje rusińskiego, z docelowym ujednoliceniem jednej wersji³⁶. Standaryzacja języka przez Rusinów na Ukrainie jest niewątpliwie wzmocniona współpracą z uznanymi Rusinami z państw sąsiednich. Niemniej sukces zależy od jego zastosowania w praktyce³⁷.

Postulaty samostanowienia

Maíz i Requejo³⁸ stwierdzają, że coraz więcej grup definiuje się jako narody, w celu wzmocnienia żądań o samostanowienie. Jest to konsekwencją ogólnie przyjętej zasady, przyznającej prawo do samostano-

³² Patrz www.punasymu.com

³³ Na www.carpatho-rusyn.org/

³⁴ A. S. Benedek (2001), *Gens Fidelissima...*, s. 45-50.

³⁵ Natychmiast zlikwidowane jednak przez władze węgierskie.

³⁶ Model zapożyczony z języka romansz w Szwajcarii (P. R. Magocsi (1996), *Another Slavic Language in Making*, „Slavonic and East European Review”, 74:4, s. 684).

³⁷ Patrz Carpatho-Rusyn Knowledge Base, op.cit.

³⁸ R. Maíz, F. Requejo red. (2005), *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, Frank Cass Publishers, s. 5.

wienia wyłącznie narodom³⁹. Określanie się mniejszości w kategoriach narodowych natychmiast wywołuje, więc obawy większości o suwerenność i integralność terytorialną państwa, a tym samym opór przeciw uznaniu tych grup.

Ruch Autonomii Śląska (RAŚ) powstał w 1990 r. Oficjalnie domaga się przywrócenia regionalnej autonomii z lat międzywojennych⁴⁰. Postulaty te, kojarzone w Polsce z separatyzmem spotkały się z silną opozycją polskiej większości i władz państwowych. W 2000 r. tajny raport Urzędu Ochrony Państwa jednoznacznie wskazał RAŚ jako potencjalne zagrożenie dla Polski⁴¹. W niektórych tekstach, pojawiających się na łamach „*Jaskółki Śląskiej*” (miesięcznika RAŚ) wysuwano zresztą koncepcję utworzenia niezależnego, śląskiego państwa narodowego. Postulat autonomii i rejestracji „narodowości” śląskiej wywołuje, w tej sytuacji podejrzenia władz polskich o złe zamiary. Nie sprzyja to rozwiązaniu obecnego impasu.

Bardzo podobną sytuację mamy w stosunkach Rusinów z państwem ukraińskim. Na Podkarpaciu, do referendum o niepodległość Ukrainy w 1991 r. dodane było pytanie o specjalny status samorządu regionu. 78% głosujących opowiedziało się za tym rozwiązaniem. Kijów nie uznał wyniku referendum, z powodu niejasności zadanego pytania. Postulaty autonomii regionu, od tej pory konsekwentnie ignorowano⁴². Wraz z rozpadem Czechosłowacji upadła również koncepcja, wysuwana przez Związek Podkarpackich Rusinów, zakładająca unifikację regionu z państwem czechosłowackim, podobnie jak miało to miejsce w okresie międzywojennym⁴³. Podjęto również próbę utworzenia Tymczasowego Rządu Podkarpackiej Rusi, deklarującego wolę ustanowienia niepodległości i niezależnego wejścia do Wspólnoty Niepodległych Państw⁴⁴.

³⁹ Zauważmy jednak, że Gagauzi w Mołdawii otrzymali status autonomii, mimo że nie są oficjalnie uznani za grupę narodową. Otrzymali ją w kontekście konfrontacji niemal zbrojnej i równoczesnego konfliktu z Naddniestrzem, ale był to rezultat polityki a nie stosowania praw i norm.

⁴⁰ Program RAŚ na www.raslaska.pl

⁴¹ Dokument na stronie www.videofact.com/mark/uop/uop1.html

⁴² T. Kuzio (2005), *The Rusyn Question in Ukraine: Sorting Out Fact From Fiction*, „Canadian Review of Studies in Nationalism”, no. 32, s. 1-15.

⁴³ N. Belitsker, *Political and Ethno-Cultural Aspects of the Rusyns' Problem...*, s. 8.

⁴⁴ A. Niewiadomski (1995), *Rusini walczą o niepodległość*, „Rzeczpospolita”, www.lemko.org/rzeczpospolita9.htm;

R. J. Pozun (2000), *Multi-Ethnic Outpost*, „Central Europe Review”, 2:40, www.ce-review.org/00/40/pozun40.html;

O. Protsyk (2006), *Majority-Minority Relations in Ukraine* (w:) Waller Marc (red.), *An Ever*

Z braku masowego poparcia tej koncepcji Rusini powrócili do żądań autonomii regionalnej, w ramach Ukrainy. Postulat ten postrzegany jest zresztą przez władze ukraińskie jako zagrożenie bezpieczeństwa i nie-naruszalności granic państwa⁴⁵. W 1996 r. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Ukrainy opracowało „Plan środków rozwiązujących problem Ukraińsko-Rusiński”, w którym zawarta została strategia likwidacji „politycznego rusinizmu”⁴⁶.

Transformacja postulatów

Poza strategiami dostosowującymi się do „obiektywnych” kryteriów państwa, Ślązacy i Rusini odpowiadają również na bodźce z Europy. Proces integracji europejskiej i jej instytucje nie tylko przedstawiają korzyści ekonomiczne, ale również oferują dodatkową arenę polityczną oraz środki przetrwania dla nieuznawanych grup mniejszościowych⁴⁷.

W obliczu zarzutów o wrogie zamiary i separatyzm⁴⁸ Ślązacy zmienili ton, w „duchu europejskim”. Obecnie podkreślają, że nie chodzi o autonomię dla Ślązaków, lecz dla regionu, w całej jego wielokulturowej kompozycji. Miesięcznik RAŚ nosi teraz tytuł „Jaskółka śląska – Europa 100 flag”⁴⁹. Razem ze Szkotami, Bretończykami, Katalończykami i in. Ślązacy popierają koncepcję „Europy regionów”, gdzie historyczne regiony miałyby większość kompetencji w sprawach kulturalnych, gospodarczych i politycznych, bez podważania jednakowoż struktur państwowych (program RAŚ). „Region historyczny” nie jest wiązany wyłącznie z „narodowością” śląską, lecz z regionem geograficznym, nieodzownie wielokulturowym⁵⁰. RAŚ podkreśla, iż chodzi o region autonomiczny w Polsce, a zarazem region Europy. Oczywiście, niektóre

Diverse Union?, Palgrave Macmillan, s. 28.

⁴⁵ D. Arel (2001), *Recreating Majorities...*, s. 15; O. Protsyk (2006), *Majority-Minority Relations in Ukraine...*, s. 27-29.

⁴⁶ Dokument na stronie www.lemko.org/rusyn/kurasen.html; N. Belitser, *Political and Ethno-Cultural Aspects of the Rusyns' Problem...*, s. 2.

⁴⁷ J. Anderson, I. O'Dowd, T. M. Wilson (2002), *New Borders for Changing Europe*, „Regional and Federal Studies”, 12:4, s. 9; N. G. Jesse, K. P. Williams (2005), *Identity and Institutions*, State University of New York Press, s. 126.

⁴⁸ Lech M. Nijakowski przekonywał w 2005 r., na łamach „Gazety Wyborczej”, że żądanie autonomii przez RAŚ jest niewłaściwą strategią gdyż niepotrzebnie wzmacnia poczucie zagrożenia polskich władz – „Gazeta Wyborcza – Katowice”, 4 sierpień 2005.

⁴⁹ Odwołując się do idei Yanna Fouere'go, nacjonalisty bretońskiego.

⁵⁰ A. Cybula i T. Majcherkiewicz (2005), *Wielokulturowość regionu Środkoeuropejskiego a narody i państwa narodowe: przykład Górnego Śląska*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 26, s. 150.

wypowiedzi samego prezesa RAŚ, p. Gorzelika, który mówił o stolicy w Brukseli i zbędnym pośrednictwie stolic państwowych podważają oficjalne deklaracje⁵¹. Ślązacy są jednak reprezentowani w Parlamencie Europejskim i mają sprzymierzeńców poza granicami⁵². Zyskali głos, a ich żądania są usankcjonowane przez struktury europejskie. Kwestia uznania odrębności Ślązaków i przyznania regionalnej autonomii rozgrywana jest równocześnie na dwóch dopełniających się arenach politycznych. Nie cele, ale strategie a przede wszystkim ton działań dostosował się do zewnętrznego obszaru wyboru i uległ transformacji.

Korzystanie z Europy nie jest tak oczywiste w przypadku Rusinów. Przyszłość Ukrainy w Europie pozostaje na razie w sferze możliwości. Mimo to, pewne podobieństwa w sposobie działania są zauważalne. Wraz z zawieszeniem działalności Tymczasowego Rządu w 2000 r., z braku społecznego poparcia⁵³ postulaty autonomii zostały zepchnięte na dalszy plan, a Podkarpacie coraz częściej ukazywane jest jako region wielokulturowy⁵⁴.

Impas w stosunkach Rusinów z Ukrainą został przełamany pod koniec 2004 r. „Pomarańczowa rewolucja” i zwycięstwo opcji proeuropejskiej wywołały optymizm, co do ewentualnej zmiany stosunku rządu do Rusinów. Bardziej otwarta Ukraina, dążąca do integracji z Europą byłaby bardziej skłonna do uznania odrębności narodowej Rusinów. Można zaobserwować pewną zmianę postawy państwa ukraińskiego wobec Rusinów. Kilka inicjatyw kulturalnych Rusinów otrzymało wsparcie ze strony państwa. Język rusiński pojawił się w telewizji. Otwarto 26 rusińskich szkół niedzielnych. Rusin – Viktor Baloha został szefem sztabu Prezydenta Juszczenki. Pewna przestrzeń polityczna została, zatem dla Rusinów otwarta.

Europejskie aspiracje Ukrainy są wykorzystywane, acz nieśmiało przez liderów rusińskich. Wiedzą oni, że można wywołać presję ze wewnętrzną na państwo ukraińskie, poprzez stworzenie na forum międzynarodowym negatywnego obrazu Ukrainy, związanego z faktem nieuznawania narodowości rusińskiej. W ten sposób, nowy kontekst

⁵¹ M. Bieda (2006), *Naród czy polityczna gra?* s. 11-12.

⁵² M. Keating (2003), *European Integration and Nationalities Question*, tekst konferencyjny, APSA, Durban, 29 czerwiec – 4 lipiec, www.umich.edu/~iinet/cuc/PDFs/2005%20Papers/Keating%20IPSA%20paper.pdf, s. 11.

⁵³ Zawieszenie było niemal niezauważone przez Rusinów.

⁵⁴ Gdzie mniejszości (np. węgierska) popierają uznanie Rusinów za oficjalną mniejszość. W marcu 2007 r., Podkarpacki Oblast uznał Rusinów za zbiorowość odrębną od Ukraińców. To znaczący akt symboliczny, nawet jeśli prawnie niezobowiązujący.

proeuropejskiej polityki Ukrainy stwarza zewnętrzną przestrzeń polityczną dla działalności Rusinów.

Biorąc pod uwagę aktywną diasporę i uznanych Rusinów w krajach sąsiednich zewnętrzna arena może się okazać nawet bardziej skuteczna dla Rusinów niż dla Ślązaków. Poza ideą wielokulturowości regionu Podkarpacia mamy dodatkowo koncepcję większego historycznego regionu „spokrewnionych” ludów z Łemkowszczyzny i Preszowszczyzny. Można powiedzieć, że stosunki Rusinów z tych trzech regionów odtwarzają (sporną) węgierską koncepcję Europy (poza-terytorialnych) narodów, „Europy rodów”, a nie państw⁵⁵.

Zmieniając rolę granic zjednoczona Europa oferuje znaczne korzyści dla podzielonych granicami państwowymi grup etnicznych: umocnienie współpracy przygranicznej, umożliwienie wspólnego głosu na dodatkowej arenie politycznej. Takie korzyści są postrzegane i brane pod uwagę w działalności grup mniejszościowych. Michna obserwuje taki proces w przypadku redefinicji celów przedstawicieli Łemków i Rusinów z Preszowszczyzny, w kontekście integracji europejskiej Polski i Słowacji⁵⁶. Na podstawie wywiadów autorka utrzymuje, że liderzy rusińscy w tych krajach porzucili aspiracje narodowe i wizje niepodległości, w wyniku spodziewanych korzyści płynących z wejścia do Europy. Potwierdza tę tezę Bartkus (1999), iż mniejszości dokonują rachuby kosztów i zysków (ekonomicznych, politycznych, kulturowych), związanych z ewentualną secesją⁵⁷. Dzisiejsze aspiracje europejskie Ukrainy mogą mieć podobny wpływ na koncepcje Rusinów Podkarpackich. Zacierające się granice w Europie są korzystne dla ich sprawy. Już obecnie, dzięki Rusinom z Polski i Słowacji Rusini z Ukrainy są już „jedną nogą” w Europie, a tym samym mają tam głos.

W obu przypadkach, Ślązaków i Rusinów wydaje się potwierdzony argument Keatinga⁵⁸, że „europejski wątek” jest podnoszony przez mniejszości jako substytut secesji.

⁵⁵ S. Deets (2004), *The Hungarian Status Law and the Specter of Neomedievalism in Europe*, tekst konferencyjny, APSA, Chicago, 1-4 wrzesień, www.allacademic.com/meta/p72487_index.html; O. Ieda (2004), *Post-communist Nation Building and the Status Law Syndrome in Hungary* (w:) Z. Kántor et al., *The Hungarian Status Law: Nation Building and/or Minority Protection*, 21st Century COE Program Slavic Eurasian Studies, Slavic Research Center, rozdz. 1, str. 3-57, http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no4_ses/contents.html

⁵⁶ E. Michna (2004), *Od „euroentuzjazmu” do „europragmatyzmu”*. Karpatorusińscy liderzy etniczni wobec jednoczącej się Europy (w:) K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t. 2, Instytut Socjologii, Białystok, s. 143-156.

⁵⁷ V. Q. Bartkus (1999), *The Dynamic of Secession*, Cambridge University Press.

⁵⁸ M. Keating (2003), *European Integration and Nationalities Question...*, s. 5.

Uznanie odrębności i kształtowanie dopełniających, wspólnych identyfikacji

Ciągłe nieuznawanie odrębności narodowej Ślązaków i Rusinów powoduje nasilenie odtwarzania elementów tożsamości tych grup w opozycji do Polaków, z jednej strony, a Ukraińców z drugiej. To z kolei pogłębia podziały, prowadzi do umacniania wrogości i uniemożliwia prowadzenie dialogu na temat wspólnych rozwiązań politycznych. Stivell słusznie stwierdza, że tożsamości mniejszościowe potrzebują po prostu uznania ich istnienia. Brak tego czynnika wywołuje zrozumiałe frustracje⁵⁹. Uznanie odrębności narodowej nie oznacza przyznania szczególnych praw danej grupie etnicznej. Jest raczej formą zaproszenia do wspólnego działania⁶⁰. Ponieważ procesy „tożsamościowo-twórcze” są dynamiczne i dostosowują się do zmiennego obszaru wyboru, uznanie grupy społecznej, jako należącej do danej kategorii nie jest konieczne *a priori*. Kwestia „Kto jest kim?” i „Co komu?” jest kwestią polityki. Oczywiście, zachodzące procesy polityczne muszą mieć odzwierciedlenie w pamięci zbiorowej. Narodów nie wymyśla się z niebytu. Uznanie odrębności, bez kategoryzacji pozwala na wszczęcie dialogu na sam temat kategorii, a przede wszystkim na temat podziału środków na rozwój regionu (polityka językowa, edukacyjna), podziału władzy (reprezentacja, autonomia), na temat potrzeb⁶¹.

Wspólnoty dostosowują się do różnych i zmiennych sytuacji zewnętrznych. Ponieważ Europa stanowi obszar wyboru dla grup mniejszościowych możemy wyobrazić sobie dalszy rozwój procesów kształtowania się wspólnot. Ślązacy i Rusini przedstawiają się jako zbiorowości odrębne w państwie polskim i ukraińskim, ale również jako grupy europejskie. Tak też prezentują się Polacy i Ukraińcy – jako narody europejskie. To jest polityczny obszar ich spotkania. Według Jesse i Williams⁶² taki dodatkowy obszar jest szansą dla procesu pojednania między nieprzyjaźnie nastawionymi grupami, poprzez zmniejszenie obrazu wrogości, dylematu bezpieczeństwa i rozluźnienie ścisłego pojęcia „nas”

⁵⁹ A. Stivell (2003), *Besoins et enjeux de la reconnaissance* (w:) R. Le Coadic (red.), *Identité et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Presses universitaires de Rennes, s. 197.

⁶⁰ A. Schaap (2005), *Political Reconciliation*, Routledge, Taylor & Francis Group, London i New York.

⁶¹ M. Gurpreet (2002), *The Multicultural Path*, Sage Publications, New Delhi, Thousands Oaks, London, s. 187-189; M. Walzer (2004), *Politics and Passion*, Yale University Press, New Haven i London, s. 45.

⁶² N. G. Jesse, K. P. Williams (2005), *Identity and Institutions...*, s. 113.

i „ich”. Tak tworzy się tożsamość europejska, identyfikacja dodatkowa, współistniejąca z identyfikacjami kulturowymi, umożliwiająca pojednanie bez jedności.

Problemy tożsamości narodowej Łemków

Ponieważ przedmiotem moich rozważań, w niniejszym tekście są Łemkowie niezbędne wydaje się wyjaśnienie tego pojęcia. Do 1947 r. mianem tym określano ruskich mieszkańców Łemkowszczyzny, regionu położonego w Beskidzie Niskim, przy granicy ze Słowacją. Łemkowszczyzna obejmuje obszar długości około 140 km, a szerokości 20–30 km¹. Na zachodzie sięga po rzekę Poprad², a na wschodzie po dolinę rzeki Osławy³. W latach trzydziestych XX wieku liczbę ludności łemkowskiej szacowano na około 100–150 tysięcy. Zamieszkiwała 170 wsi⁴. Ludność łemkowska posługiwała się dialektami, przynależnymi do języka ukraińskiego⁵. Niemniej zawierają one wiele słów, zapożyczonych z języka słowackiego i w mniejszym stopniu polskiego. Najbardziej charakterystyczną cechą dialektów łemkowskich jest posługiwanie się słowem „łem” (lecz, ale), zapożyczonym ze słowackiego „lem”, „len”. Łemkowie wykazują wiele cech zbliżonych z Rusinami, zamieszkującymi na słowackiej Preszowszczyźnie (Szaryszu) i Rusi Zakarpackiej, a także z sąsiadującymi z nimi od wschodu Bojkami.

W latach 1944–1947 nastąpiły na terenie Łemkowszczyzny przemieszczenia ludności o tragicznym charakterze. Około 2/3 Łemków opuściło Polskę, w latach 1944–1946, w ramach akcji wymiany ludności między Polską a Ukraińską Socjalistyczną Republiką Radziecką. Wyjazdy te miały najczęściej charakter wymuszony. Pozostałą część ludności łemkowskiej (około 30–40 tysięcy) władze komunistyczne de-

¹ W. Grzesik, T. Traczyk, *Beskid Niski. Od Komańczy do Bartnego*, Warszawa 1997, s. 222.

² Dalej na zachód, w Pieninach znajdowała się przed 1947 r. także niewielka „wyspa” ludności łemkowskiej, obejmująca cztery wsie (tzw. Rusini Szlachtownscy).

³ Kwestia wschodniej granicy Łemkowszczyzny jest przedmiotem kontrowersji. Niektórzy badacze sądzą, że zasięg oddziaływania dialektów i zwyczajów łemkowskich sięgał po rzekę Solinkę (J. Rieger, *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie*, Warszawa 1995, s. 10).

⁴ W. Grzesik, T. Traczyk, *Beskid Niski...*, s. 222.

⁵ J. Rieger, *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie...*, s. 268.

portowały, w 1947 r., w ramach akcji „Wiśła” na Ziemi Odzyskane⁶. Mimo dużego rozproszenia i nasilających się procesów asymilacyjnych ludność ta zachowała częściowo poczucie tożsamości. Niektóre elementy tradycji łemkowskiej są kontynuowane. W Polsce Łemkowie zamieszkują przede wszystkim na Dolnym Śląsku i Ziemi Lubuskiej (okolice Legnicy, Lubina, Chocianowa, Głogowa, Wołowa, Przemkowa, Szprotawy, Nowej Soli, Zielonej Góry, Świebodzina, Międzyrzecza, Skwierzyny, Strzelec Krajeńskich, Gorzowa Wielkopolskiego). Na Ukrainie Łemkowie zamieszkują w większości w okręgach: lwowskim, tarnopolskim, iwano-frankowskim (stanisławowskim)⁷. Istnieją również skupiska łemkowskiej diaspory w Kandzie, USA, krajach bałkańskich (Serbia, Chorwacja) oraz w innych państwach.

Współcześnie trudno jednoznacznie zdefiniować pojęcie Łemkowie. W ukraińskiej tradycji Łemkami określano najbardziej wysunięty na zachód obszar osadnictwa ukraińskiego, zarówno po polskiej, jak i słowackiej stronie Karpat. Współcześnie, na Słowacji pojęcie Łemkowie, jako nazwa własna jednak nie występuje. Ukraińska ludność Preszowszczyzny określa siebie mianem Rusinów⁸. Łemkami natomiast nazywa się na Słowacji całą mniejszość ukraińską po polskiej stronie. Podobna tendencja istnieje na Ukrainie. Tymczasem większa część mniejszości ukraińskiej w Polsce, wywodząca się z Podlasia, Chełmszczyzny i Nadśania z Łemkami się nie utożsamia. Rozważania zawarte w mojej pracy dotyczą przede wszystkim ludzi, którzy mają łemkowskie „korzenie” i utożsamiają się z łemkowską tradycją.

We wszystkich niemal opracowaniach naukowych, poświęconych problematyce łemkowskiej podejmowana jest kwestia przynależności narodowej Łemków. Autorzy zajmują przeciwstawne stanowiska, niekiedy kuriozalne⁹. Temat ten jest również często przedmiotem dyskusji (czasem gwałtownych), w trakcie prywatnych rozmów towarzyskich w środowisku łemkowskim. Można mówić o istnieniu „dylematu łemkowskiego”.

⁶ K. Pudło, *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947-1985*, Wrocław 1987, s. 24; M. Pecuch, *Wpływ szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekulturacji Łemków*, „Rocznik Lubuski” tom XXX, część I, Zielona Góra 2004, s. 133.

⁷ M. Pecuch, *Wpływ szkolnictwa...*, s. 133.

⁸ Pojęciem „Rusini” określa się na Słowacji zarówno ludność posiadającą ukraińską świadomość narodową jak i separatystów rusińskich.

⁹ Krystyna Pieradzka, w opublikowanej w 1939 r. książce przekonywała, że Łemkowie są pochodzenia rumuńskiego (K. Pieradzka, *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Kraków 1939, s. 90-93). Nie zmienia to faktu, iż praca ta, dosyć rzetelnie przygotowana stanowi cenne źródło dla badaczy łemkowszczyzny w okresie międzywojennym.

Dyskusja nad przynależnością narodową Łemków trwa dosyć długo, od XIX stulecia. Wcześniej kwestie narodowe nie odgrywały większej roli w tej części Europy. Na przełomie XIX i XX w. wytworzyły się wśród Łemków dwie orientacje polityczne – ukraińska i „moskalofilska”. Zwolennicy pierwszej uważali Łemków za część składową narodu ukraińskiego. „Moskalofile” byli zorientowani na Rosję carską¹⁰. Wpływy ukraińskiego ruchu narodowego ograniczały się do wschodniej Łemkowszczyzny. Orientacja „moskalofilska” znacznie przeważała. Potęgą państwa carów imponowała Łemkom. W Rosji postrzegali swego naturalnego sojusznika. Propagandę prorosyjską prowadziła intensywnie część księży greckokatolickich. Szerzenie nastrojów „moskalofilskich” było tym łatwiejsze, że ludność łemkowska nie знаła rzeczywistych realiów życia w państwie carów. Orientacja „moskalofilska” była zresztą powszechna wśród ludności ruskiej w Galicji, w drugiej połowie XIX w. W miarę rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego wpływy „moskalofilów” zaczęły jednak dosyć szybko zanikać. Wśród Łemków okazały się dosyć trwałe.

Dopiero wydarzenia lat I wojny światowej podważyły wiarę Łemków w potęgę Rosji. Początkowo Rosjanie odnosili sukcesy. Podjęta w 1914 r. ofensywa w Galicji doprowadziła do zajęcia całej niemal Łemkowszczyzny przez wojska carskie. Spotkały się one z entuzjastycznym powitaniem Łemków. Jednak już w 1915 r. kontrofensywa austriacko-niemiecka doprowadziła do wyparcia Rosjan z Galicji. W okresie późniejszym wojska carskie ponosiły kolejne porażki. Uświadomiły one Łemkom, że Rosja nie jest bynajmniej niezwyciężona. W 1917 r. Rosja pogrążyła się w wojnie domowej. Władzę w dawnym imperium carów zdobyli bolszewicy.

Nowi władcy Rosji nie wzbudzali entuzjazmu u łemkowskich „moskalofilów”. Nie mieli oni złudzeń, co do charakteru rządów bolszewickich. W 1915 r., podczas odwrotu armii carskiej z Galicji pokaźna liczba „moskalofilów”, w obawie przed represjami austriackimi udała się, wraz z rodzinami na emigrację do Rosji. Zostali osiedleni w różnych miejscowościach rozległego państwa. Po roku 1917 r. byli świadkami wojny domowej i przejmowania władzy przez bolszewików. Powracali pospiesznie w rodzinne strony, przynosząc straszliwe wieści o barbarzyńskim terrorze „bezbożnych” bolszewików. Wywołało to konsternację wśród łemkowskich „moskalofilów”, którzy byli na ogół zdecydo-

¹⁰ J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997, s. 17-32.

wanymi konserwatystami. Czołowymi propagatorami tej orientacji byli zresztą niektórzy księża greckokatolicy. Łemkowszczyzna weszła ostatecznie w skład państwa polskiego (II Rzeczypospolitej).

Upadek Rosji carskiej nie spowodował masowego zwrotu orientacji Łemków w kierunku „ukraińskim”. Nastroje „moskalofilskie” nadal pozostały w tym regionie silne. Rządy bolszewickie uważano za przejściowe. W miarę upływu czasu okazywały się one jednak trwałe. Niewielki odłam „moskalofilów” łemkowskich ewoluował w stronę komunizmu. Większość skłaniała się stopniowo w stronę orientacji „rusińskiej”¹¹. Nazywana jest ona również „karpatorusińską”.

Idea „rusinizmu” ukształtowała się na Rusi Zakarpackiej, skąd przeniknęła na Preszowszczyznę i Łemkowszczyznę¹². Poważne wpływy zdobyła również w środowiskach emigracyjnych w Kanadzie i USA. W myśl tej idei Rusini nie są ani Ukraińcami, ani Rosjanami, lecz odrębnym narodem. Do „narodu rusińskiego” zalicza się polskich Łemków, Rusinów ze słowackiej Preszowszczyzny oraz ludność Rusi Zakarpackiej. Ruch „rusiński” został stworzony przez działaczy związanych z Węgrami, pod panowaniem których znajdowała się Ruś Zakarpacka i Słowacja do 1918 r. Także w okresie międzywojennym był wspierany przez państwo węgierskie, które dążyło do rozkładu wewnętrznego Czechosłowacji i odbudowy granic sprzed I wojny światowej¹³. Również Czesi wykorzystywali konflikt między orientacją „rusińską” oraz „ukraińską” na Rusi Zakarpackiej dla własnych celów.

„Rusinizm” wspierała Rzeczpospolita Polska, postrzegając w tym ruchu środek na ograniczenie rozwoju ukraińskiej świadomości narodowej. Państwo polskie, w okresie międzywojennym wspomagało ruch „rusiński” w Czechosłowacji. Popierało także orientację „rusińską” na Łemkowszczyźnie¹⁴. Natomiast powstała po II wojnie światowej Polska Rzeczpospolita Ludowa, rządzona przez komunistów nie uznawała formalnie Łemków za odrębny naród. Niemniej – jak możemy wnioskować z ujawnionych współcześnie akt służb specjalnych – komunistyczna Służba Bezpieczeństwa inspirowała spory w środowisku mniejszości ukraińskiej w Polsce, na tle „łemkowskiego separatyzmu”¹⁵.

¹¹ J. Moklak, *Łemkowszczyzna...*, s. 45-90.

¹² D. Dąbrowski, *Rzeczpospolita Polska wobec kwestii Rusi Zakarpackiej (Podkarpackiej) 1938-1939*, Toruń 2007, s. 22.

¹³ Op. cit., s. 63-148.

¹⁴ J. Moklak, *Łemkowszczyzna...*, s. 45-90.

¹⁵ J. Symyk, *Zagadnienie ukraińskie w powiecie lubińskim (1947-1989)*, Lubin-Wrocław 2007, s. 74-78.

W okresie międzywojennym, w ruchu „rusińskim” silne były tendencje prorosyjskie¹⁶. Po II wojnie światowej głównym ośrodkiem propagowania idei „rusińskich” wśród Łemków w Polsce była organizacja „Łemko-Sojuz”, działająca na terenie USA¹⁷. Stamtąd działacze łemkowscy, w rządzonej przez komunistów Polsce byli inspirowani do wystąpień publicznych, deklarujących odrębność narodową Łemków od Ukraińców¹⁸. Utrudniały one funkcjonowanie środowiska mniejszości ukraińskiej. „Łemko-Sojuz” separował się od organizacji ukraińskich w Ameryce. Pozytywnie odnosił się natomiast do Związku Radzieckiego¹⁹. Korzenie tej organizacji sięgały okresu międzywojennego, lecz po II wojnie była prawdopodobnie, przynajmniej w pewnym zakresie kierowana z Moskwy.

Niewątpliwie, zatem ruch „rusiński” był w przeszłości inspirowany przez przeciwników ukraińskiego nacjonalizmu – Węgrów, Czechów, II Rzeczypospolitą i komunistyczne służby specjalne. Kwestię obcej inspiracji w procesie kształtowania się i rozwoju „rusinizmu” silnie akcentuje historiografia ukraińska, sprowadzając nierzadko jego rolę do obcej „dywersji”, wymierzonej przeciwko narodowi ukraińskiemu. Pogląd ten wydaje się jednak dużym uproszczeniem. Niezależnie od intencji przywódców ruchu oraz ich, niejasnych niekiedy powiązań politycznych, „rusinizm” wyrósł z rzeczywistego zapotrzebowania społecznego. Stanowi odzwierciedlenie przekonań, tkwiących głęboko w świadomości Łemków, chociaż nie zawsze realnych.

Podział wśród Łemków na orientację „ukraińską” i „rusińską” przetrwał czasy II wojny światowej oraz tragiczne wydarzenia lat 1944-1947.

¹⁶ Zdaniem Jarosława Mokłaka, znawcy problematyki „rusini” oraz „moskalofile” działali w okresie międzywojennym w tych samych organizacjach. Trudno ich rozgraniczyć (J. Moklak, *Łemkowszczyzna...*, s. 45-100).

¹⁷ Jej główny ośrodek mieścił się w Nowym Jorku, w dzielnicy Yonkers, gdzie funkcjonuje silne środowisko emigrantów z Łemkowszczyzny. Po rozpadzie ZSRR organizacja faktycznie zaprzestała działalności.

¹⁸ J. Syrnyk, *Zagadnienie ukraińskie...*

¹⁹ W wydany przez „Łemko-Sojuz” w 1949 r. kalendarzu umieszczono wiersz na nowy rok:

*„Ej ty, rocze srok dewiatyj
Tebe serdeczno witajem,
Jak masz siły, tohi my skażem,
Czoho ot tebe żelajem.*

(...)

*А ветыкой Руси Совітской
І вей Савітской дерзаві
Вypoтніты дай пiатилітку
В'poтномo obіemi і славі.”*

(S.S. Pyż, *Karpatoruskij kalendar Łemko-Sojuza na 1949, Yonkers 1948*, s. 16).

Trwa do dnia dzisiejszego. Poważnie utrudnia on funkcjonowanie małej i bardzo rozproszonej społeczności, która powinna raczej dążyć do konsolidacji wysiłków w celu ocalenia resztek swojej tradycji. Po obu stronach barykady nagromadziło się wiele żalu i urazów.

Czy istnieje, zatem możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia, poprzez badania naukowe jakiej narodowości są Łemkowie? W naukach biologicznych łatwo stosunkowo można stwierdzić do jakiego rzędu należy określony gatunek. Najpierw analizuje się specyficzne cechy danego gatunku, a później definicje poszczególnych rzędów i stwierdza, czy gatunek jest ssakiem, gadem czy płazem. Jednak nauki społeczne nie posługują się tak precyzyjnymi definicjami jak biologia czy chemia. Funkcjonujące w historii, politologii czy socjologii definicje, dotyczące tego samego zjawiska często różnią się poważnie, a nawet są sprzeczne.

Dotyczy to również pojęcia „naród”. Nauka nie potrafi jednoznacznie zdefiniować narodu, jako zjawiska społecznego²⁰. Funkcjonuje wiele definicji narodu, ale żadna z nich nie określa precyzyjnie tego zjawiska i każdą można zakwestionować. Podstawowa trudność w zdefiniowaniu narodu wynika z faktu, że zjawisko to jest rozmaicie pojmowane w różnych częściach świata. Poza tym ulega ciągłej ewolucji. W XIX w. inaczej pojmowano naród niż współcześnie. Definicje ulegają więc szybkiej dezaktualizacji.

Brak jednoznacznej definicji narodu uniemożliwia jednoznaczne rozstrzygnięcie „dylematu łemkowskiego”. Nie można stwierdzić czy określona grupa społeczna jest narodem, lub nim nie jest, jeżeli nie dysponuje się precyzyjną definicją narodu. Spór o przynależność narodową Łemków dotyczy w istocie pojmowania narodu. Uczestnicy sporu nie mogą się porozumieć, ponieważ odwołują się do różnych definicji tego pojęcia, często zresztą nie zdając sobie z tego sprawy.

Chociaż nauka nie jest w stanie stwierdzić definitywnie przynależności narodowej Łemków refleksja naukowa nad tą kwestią wydaje się niezbędna. Przede wszystkim „dylematu łemkowskiego” nie można rozstrzygnąć w oderwaniu od realiów regionu, w którym Łemkowie żyją. Punktem wyjścia do rozważań nad tą kwestią musi być zatem ustalenie, jak pojmowany jest naród w Europie Środkowo-Wschodniej.

²⁰ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 14-16; A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 41; J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 359; J. Topolski, *Pojęcie narodu jako kategoria metodologiczna w badaniach historycznych (w:) Pojęcia „Volk” i „Nation” w historiografii Niemiec*, Poznań 1980; M. Waldenberg, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje. Idee*, Warszawa 1992, s. 14.

Zdaniem Ernesta Gellnera – wybitnego, angielskiego badacza problematyki narodowościowej można współcześnie wyróżnić dwa rodzaje definicji narodowych. Pierwszą określa jako „kulturową”. Zgodnie z tymi definicjami: „Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uczestniczą w tej samej kulturze”. Drugi rodzaj definicji określa jako „woluntarystyczne”, gdyż: „Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu”²¹. W tym przypadku zatem, o przynależności narodowej jednostek i grup społecznych decyduje ich wola. Ten rodzaj pojmowania narodu przeważa przede wszystkim we Francji, a także w świecie anglosaskim. Jednak nawet pobieżna znajomość dziejów Europy Środkowo-Wschodniej pozwala stwierdzić, że „woluntarystyczne” pojmowanie narodów jest tej części świata obce.

Czołowy teoretyk i przywódca polskiego nacjonalizmu – Roman Dmowski (1864-1939) stwierdził w swoim najwybitniejszym dziele „Myśli nowoczesnego Polaka”²²: „Jestem Polakiem (...) to znaczy, że czuję swą ścisłą łączność z całą Polską; z dzisiejszą, która bądź cierpi prześladowanie, bądź cieszy się strzepami swobód narodowych, bądź pracuje i walczy, bądź w ciemnocie swej nie ma nawet poczucia narodowego istnienia.”²³. Dmowski przyznawał więc otwarcie, że można uznać człowieka za przynależnego do narodu polskiego nawet bez jego wiedzy, a nawet wbrew jego woli, jeśli jest ona powodowana „ciemnotą”. Roman Dmowski nie był wyjątkiem w Europie Środkowo-Wschodniej XIX i XX w. Podobne poglądy głosili nacjonaści innych narodów i zgodnie z nimi postępowali, włączając duże grupy społeczne do swoich narodów, bez pytania o zgodę. Opinię grup społecznych brano pod uwagę tylko wówczas, jeśli były one na tyle silne militarnie, aby zmusić innych do uznania swej odrębności narodowej. Istniejące współcześnie narody Europy Środkowo-Wschodniej wywalczyły prawo do istnienia drogą zbrojnej walki.

Można twierdzić, że moje rozważania dotyczą przeszłości, a nasz region już „ucywilizował się”, po dwóch wojnach światowych oraz dziesięcioleciach okrutnych rządów komunistycznych i przyjął standardy, obowiązujące w świecie anglosaskim. Realne fakty temu jednak przeczą. Zwracam np. uwagę na zjawisko śląskiego separatyzmu w Polsce.

²¹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm...*, s. 14-16.

²² Praca ta została wydana po raz pierwszy w 1902 r. Była później wielokrotnie wznawiana. Do dzisiaj cieszy się popularnością w wielu środowiskach społeczeństwa polskiego.

²³ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1904, s. 3-4.

Część ludności Śląska nie utożsamia się z narodem polskim i dąży do uzyskania statusu mniejszości narodowej, czego państwo polskie konsekwentnie odmawia. Nie powiodły się również, podejmowane przez liderów ruchu śląskiego próby odwołania do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który uznał postępowanie władz polskich za zgodne z prawem.

„Woluntarystyczne” pojmowanie narodu jest nadal zjawiskiem dosyć egzotycznym w Europie Środkowo-Wschodniej. „Dylemat łemkowski” wynika – moim zdaniem – w dużej mierze z faktu, iż czołowi teoretycy „rusinizmu” żyją w Ameryce Północnej²⁴. Formułując swoje idee usiłują przenieść anglosaskie pojmowanie narodu na obszar Europy Środkowo-Wschodniej, co wydaje się poważnym błędem. Tutaj deklarowanie własnej odrębności narodowej to zdecydowanie zbyt mało, aby stać się narodem.

Co zatem decyduje o przynależności narodowej w naszym regionie? Czy jest to wspólna przeszłość historyczna? To w dużej mierze mit. Nie ma dwóch ludzi o wspólnej przeszłości. Historia każdego człowieka jest niepowtarzalna. W jaki sposób wielomilionowe narody mogłyby posiadać wspólną przeszłość? Dzieje regionów, z których składają się państwa współczesnej Europy Środkowo-Wschodniej są zresztą często bardzo różne. Historia Bawarii i Brandenburgii niewiele miały ze sobą wspólnego przez stulecia, lecz mimo tego mieszkańcy tych krajów przynależą do jednego narodu niemieckiego. Wreszcie konsekwentne stosowanie zasady „wspólnej przeszłości historycznej” zmuszałoby np. do uznania Słowaków za Węgrów, ponieważ dzieje Słowacji to w dużej mierze historia Węgier.

Czy o przynależności narodowej decyduje język? To niewątpliwie istotny czynnik w naszym regionie. Jednak historia polityczna Europy Środkowo-Wschodniej wskazuje, że bynajmniej nie decydujący. Problemy językowe można „uregulować”, narzucając mniejszości własny język, co w naszym regionie było wielokrotnie praktykowane. Można również nad kwestiami językowymi „przejsć do porządku dziennego”. Społeczeństwo polskie, w XIX w. powszechnie odmawiało uznania Litwinów za odrębny naród. Język litewski traktowano jako regionalną gwiarę języka polskiego, chociaż nie należy on nawet do języków słowiańskich. Z kolei w niepodległym państwie litewskim, w latach 1918-

²⁴ Za czołowego teoretyka „rusinizmu” jest współcześnie uznawany kanadyjski historyk Paul Robert Magocsi (A. Ksienicz, *Możliwości wykorzystania elementów literatury łemkowskiej w polskiej szkole*, „Rocznik Lubuski” tom XXX, część I, Zielona Góra 2004, s. 77).

1940 odmawiano uznania praw dosyć licznej polskiej mniejszości²⁵. Na nic zdał się fakt, iż ludność ta posługiwała się językiem polskim. Nacjonaliści litewscy uznali ich po prostu za „spolszczonych Litwinów”²⁶. Poza tym we wszystkich narodach funkcjonują dialekty lokalne, często bardzo odbiegające od oficjalnie obowiązującego „języka literackiego”. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w Niemczech, gdzie „literacka” wersja języka jest wykorzystywana głównie w życiu oficjalnym. W życiu prywatnym ludność posługuje się natomiast zróżnicowanymi dialektami²⁷. Również nie wszyscy Polacy posługują się w życiu prywatnym językiem „literackim”. Mowa Kaszubów bardziej różni się od języka polskiego niż język słowacki, ale Kaszubi uważani są za Polaków i taką narodowość deklarują.

Jedynym w praktyce, w miarę precyzyjnym wskaźnikiem przynależności narodowej w Europie Środkowo-Wschodniej jest to, za kogo określona grupa społeczna jest uważana przez inne narody. Pragnąc rozstrzygnąć „dylemat łemkowski” należy zatem – moim zdaniem – nie tyle postawić pytanie o to, za kogo uważają się sami Łemkowie, lecz za kogo są uważani przez inne narody. Decydujące znaczenie posiadają oczywiście opinie polskie i ukraińskie. Stanowisko ukraińskie, w kwestii łemkowskiej pozostaje niezmiennie od XIX w. Uświadomieni narodowo Ukraińcy uważają po prostu Łemków za część swojego narodu. „Rusini” to swego rodzaju „bracia błędzacy”.

Politykę państwa polskiego wobec ludności łemkowskiej, w XX stuleciu trzeba uznać za niekonsekwentną. W okresie międzywojennym, w latach 1918-1939 państwo polskie wspierało orientację „rusińską” wśród Łemków²⁸. Jednak w okresie „Polski Ludowej” władze komunistyczne uznawały Łemków oficjalnie za część narodu ukraińskiego. Współcześnie można dostrzec w Polsce tendencję do traktowania Łemków jako odrębny naród, chociaż formalnie nie posiadają statusu mniejszości narodowej²⁹.

²⁵ Oficjalne statystyki litewskie oceniały odsetek ludności polskiej w państwie litewskim na około 3%, lecz wg niektórych szacunków mogła ona sięgać nawet 10% obywateli (K. Buchowski, *Polacy w niepodległym państwie litewskim 1918-1940*, Białystok 1999, s. 12).

²⁶ K. Buchowski, *Polacy w niepodległym państwie litewskim...*, s. 35-42.

²⁷ Osobiście byłem świadkiem sytuacji, kiedy niemiecki nauczyciel prowadził zajęcia w szkole w języku „literackim”, ale w trakcie przerwy między lekcjami porozumiewał się z uczniami miejscowym dialektem.

²⁸ J. Moklak, *Łemkowszczyzna...*, s. 45-90.

²⁹ Łemkowie posiadają status „mniejszości etnicznej” czyli wyróżniającej się pod względem etnicznym, lecz stanowiącej część większego narodu. Niemniej w wydawanych na terenie Polski pracach o charakterze naukowym i publicystycznym są często traktowani jako odrębny naród.

Moim zdaniem rzeczywiste stanowisko jednego narodu wobec drugiego poznaje się w trudnych, przełomowych momentach dziejów. Takim okresem były niewątpliwie dla Łemków tragiczne lata 1944-1947. Polityka, rządzonego przez komunistów państwa polskiego była wówczas wobec Łemków identyczna, jak w stosunku do zdeklarowanych narodowo Ukraińców z Nadsania (Bieszczad) czy Chełmszczyzny. Najpierw starano się wymusić ich wyjazd na „radziecką Ukrainę”, a później wysiedlono pozostałych, w ramach akcji „Wisła” na Ziemię Odzyskaną.

Oficjalnym celem akcji była likwidacja zaplecza ukraińskiej partyzantki. W świetle współczesnej wiedzy wydaje się to mało prawdopodobne. Dziwi np. fakt, że wysiedlano również ukraińskich działaczy komunistycznych, żołnierzy Wojska Polskiego narodowości ukraińskiej, milicjantów, funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa, czynnie zaangażowanych w walkę z UPA³⁰. Nie tylko nie ułatwiało to walki z podziemiem, ale ją utrudniało. Dziwi również objęcie deportacją Łemkowszczyzny, gdzie aktywność UPA (zwłaszcza w zachodniej części) była niewielka, a postawa ludności wobec partyzantów niechętna. Fakt ten przyznają w swoich wspomnieniach nawet byli żołnierze polscy oraz funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa³¹. Wysiedleniem i deportacją objęto także ludność Podlasia, gdzie również aktywność ukraińskiego podziemia była ograniczona³². Ludność tego regionu przypominała Łemków. Posługiwała się językiem ukraińskim, lecz posiadała słabo rozwiniętą świadomość narodową. Los mieszkańców Podlasia był jednak nieco inny niż Łemków. Deportowano jedynie południowe Podlasie, nazywane również Lubelskim. Północne Podlasie uniknęło akcji „Wisła”. Na południu aktywność podziemia ukraińskiego była silniejsza. Jednak UPA pojawiała się także na północy, a władze wojskowe obawiały się, że po akcji „Wisła” powiaty Bielsk i Sokołów Podlaski mogą stać się nowym zapleczem dla niektórych oddziałów partyzanckich³³. Logika akcji „Wisła” nakazywałaby więc wysiedlić także tę ludność, lecz nie zrobiono tego. Można takie postępowanie uznać za przejaw humanitaryzmu, godny pochwały.

³⁰ S. Dudra, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960*, Głogów 1998, s. 20 ; J. Lovell, *Polska jakiej nie znamy*, Kraków 1970, s. 73 ; K. Pudło, *Łemkowie...*, s. 31.

³¹ A. Bata, *Bieszczady w ogniu*, Rzeszów 1987, s. 212-215 ; S. Wałach, *Był w Polsce czas...*, Kraków 1971, s. 93-94.

³² G. Motyka, *Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943-1948*, Warszawa 1999, s. 352-354.

³³ E. Misiło (opr.), *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa 1993, s. 298.

Jednak natychmiast pojawia się pytanie dlaczego nie postąpiono podobnie z Łemkami? Można było ograniczyć deportację do wschodniej Łemkowszczyzny, gdzie ukraińskie podziemie dysponowało silniejszym zapleczem. Z całą pewnością nie stanowili żadnego zagrożenia dla państwa mieszkańcy Rusi Szlachtowskiej. Jednak akcja „Wisła” objęła także tę maleńką enklawę łemkowską. Postępowanie władz komunistycznych na północnym Podlasiu było odmienne, ponieważ ludność ruską tego regionu tradycyjnie uważano za Białorusinów³⁴. Ze współczesnej perspektywy trzeba stwierdzić, że władze komunistyczne dopuściły się swoistej „fuszerki”, bowiem w latach pięćdziesiątych wśród części mieszkańców tego regionu zaczęła rozwijać się ukraińska świadomość narodowa.

Nie ulega wątpliwości, że akcja „Wisła” miała „rozwiązać ostatecznie problem ukraiński w Polsce”³⁵. Jedynym kryterium deportacji była narodowość ukraińska. To, czy deportowani współdziałali z ukraińskim podziemiem czy też walczyli z nim nie miało większego znaczenia dla władz komunistycznych. Łemków wysiedlono, ponieważ uznawano ich za Ukraińców. Trzeba przyznać, że władze komunistyczne nie dopuściły się na Łemkowszczyźnie podobnej „fuszerki”, jak na północnym Podlasiu. Z ich punktu widzenia, dążąc do likwidacji „problemu ukraińskiego” w Polsce należało również zlikwidować „problem łemkowski”. Każdy „Rusin” może bardzo łatwo, w sprzyjających okolicznościach przekształcić się w „ukraińskiego nacjonalistę”.

Akcja „Wisła” została przeprowadzona przez władze komunistyczne, nie posiadające poparcia większości społeczeństwa polskiego. Niemniej żaden odłam społeczeństwa polskiego nie protestował przeciwko deportacji Ukraińców. Milczały w tej sprawie polskie władze emigracyjne w Londynie. Nikt nie protestował również przeciwko objęciu Łemków deportacją. Dla społeczeństwa polskiego byli oni również Ukraińcami. Akcja „Wisła” przesądziła ostatecznie kwestię przynależności narodowej Łemków.

Trzeba zresztą stwierdzić, że ukraińska świadomość narodowa rozwijała się wśród Łemków już w okresie międzywojennym. W latach

³⁴ R. Wysocki, *Dylemat wyboru tożsamości narodowej. Ludność ukraińska na północnym Podlasiu w warunkach demokratyzacji w warunkach demokratyzacji systemu politycznego w Polsce w latach 1989-2004*, „Rocznik Lubuski”, tom XXX, część I, Zielona Góra 2004, s. 177.

³⁵ Tym sformułowaniem posłużono się w dokumencie „Projekt organizacji akcji specjalnej „Wschód”, podpisanym 15.04.1947 r. przez ministrów bezpieczeństwa publicznego i obrony narodowej (F. Miśło, *Akcja „Wisła”...*, s. 93).

1944-1947 część Łemków działała aktywnie w ukraińskim podziemiu. Łemkowie walczyli w UPA, gdzie pełnili nawet funkcje dowódcze³⁶. Niemniej do dzisiaj pewna grupa Łemków w Polsce uparcie odmawia uznania się za Ukraińców. Uważają się za odrębny naród. Ten kierunek reprezentuje w Polsce „Stowarzyszenie Łemków”³⁷. Podobną tendencję można dostrzec na Słowacji, gdzie część Rusinów z Preszowszczyzny także uważa się za odrębny naród. Słowacja uznała zresztą oficjalnie istnienie narodu „rusińskiego”³⁸. Także na Ukrainie Zakarpacie podejmowane są próby wyodrębnienia mniejszości „rusińskiej”³⁹. „Rusinizm” stanowi problem w życiu Europy Środkowej. Może przyczynić się do destabilizacji sytuacji politycznej w regionie. Zwraca się zarówno przeciwko Polsce, Słowacji oraz Ukrainie. Warto, zatem zastanowić się nad źródłami „rusinizmu”. Nie jestem w stanie wypowiadać się na temat tego zjawiska na Słowacji, jak i na Zakarpaciu. Jednak „rusinizm” w łemkowskiej odmianie jest mi dobrze znany.

Trzeba, więc stwierdzić, że ludność zamieszkująca tereny pogranicza, gdzie ścierają się wpływy różnych kultur często ma problemy z własną tożsamością narodową. Można wspomnieć np. Ślązaków z pogranicza polsko-niemieckiego czy Alzackich z pogranicza niemiecko-francuskiego. W przypadku Łemkowszczyzny trudności te wzmagają znaczne oddalenie od ośrodków ukraińskiego życia kulturalnego. Po deportacji Łemków w 1947 r. ich więzi z Ukrainą zostały niemal całkowicie zerwane. Społeczność ta żyła w swoistej izolacji.

„Rusinizm” jest także konsekwencją polskiej polityki wobec Łemków. W okresie międzywojennym państwo polskie – jak wspominałem – bardzo wyraźnie wspierało orientację „rusińską” wśród Łemków. Po II wojnie światowej, w ramach akcji „Wisła” Łemków osiedlono w oddaleniu od innych skupisk ludności ukraińskiej, natomiast w bezpośrednim sąsiedztwie polskich repatriantów z Wołynia oraz Galicji. Była to ludność bardzo wrogo odnosząca się do Ukraińców. Ujawnianie na-

³⁶ B. Halczak, *Działalność oddziału UPA „Smyrny” w zachodniej Łemkowszczyźnie w latach 1945-1948* (w:) *Materiały V Bukowińskiej Międzynarodowej historyczno-krajoznawczej konferencji poświęconej 130-riczyznicy założenia Czerniweckiego uniwersytetu imienia Jurija Fedkowycza*, 25 września 2005 r., Czerniwecka 2005, s. 264-270.

³⁷ Nazwa ta jest nieco kuriozalna bowiem organizacja reprezentuje orientację „rusińską”. Powinno zatem określać się jako „Stowarzyszenie Rusinów”.

³⁸ M. Mušinka, *Rusini-Ukrajinci na Slovensku po páde komunistického režimu v roku 1989* (w:) *Mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu*, Zielona Góra 2006, s. 303-308.

³⁹ D. Pop, *Rusyny na Ukrajinie po oranzowej rewolucii* (w:) *Rusini-história, súčasnosť a perspektívy*, Prešov 2006, s. 40-42.

rodowości ukraińskiej mogło nawet wywołać fizyczną agresję ze strony polskiego otoczenia. Bezpieczniejsze było deklarowanie narodowości „łemkowskiej”.

Już w okresie międzywojennym zlikwidowano stopniowo na Łemkowszczyźnie ukraińskie szkolnictwo, zastępując je polskim. Po akcji „Wisła” tylko nieliczne dzieci łemkowskie uczęszczały do szkół dla mniejszości ukraińskiej. Od dziesięcioleci kolejne pokolenia młodych Łemków pobierają naukę w polskich szkołach. W ramach procesu edukacji nie otrzymują nawet elementarnej wiedzy na temat historii oraz kultury Ukrainy. Nie sprzyja to kształtowaniu ukraińskiej świadomości narodowej. Jest swoistym fenomenem, że mimo tak niekorzystnych warunków spora część Łemków zachowała poczucie odrębności. Duchową ojczyzną jest dla nich jednak przede wszystkim Łemkowszczyzna. Ukrainy często nie znają.

Nie można jednak obciążać wyłącznie polityki polskiej odpowiedzialnością za „rusiński separatyzm” wśród Łemków. Do rozwoju tego zjawiska przyczyniły się także, w dużym stopniu błędy polityki ukraińskiej wobec Łemków. Już na początku XX w. księża grekokatolicycy usiłowali na Łemkowszczyźnie propagować ukraińską świadomość narodową. Nierzadko spotykali się z niechętną postawą ludności łemkowskiej. Wywoływało to irytację duchownych i ostre słowa pod adresem parafian. Zostały one dobrze zapamiętane przez lokalną społeczność. Do dzisiaj są niekiedy wspominane.

W latach 1944-1947 przenikały na Łemkowszczyznę oddziały Ukraińskiej Powstańczej Armii. Spotykały się często z nieufnym, a nawet niechętnym przyjęciem miejscowej społeczności. Nie zawsze postawa ta wynikała z braku ukraińskiej świadomości narodowej. Łemkowie zdawali sobie jednak sprawę, że nawet jeśli UPA zwycięży i powstanie niepodległa Ukraina to położona daleko na zachodzie Łemkowszczyzna pozostanie w granicach Polski. Wobec braku wsparcia ze strony łemkowskiej społeczności partyzanci UPA starali się niekiedy wymusić posłuszeństwo terrorem. Nie przysparzało to zwolenników Ukrainie.

W latach 1944-1946 duża liczba Łemków wyjechała na Ukrainę. Na „Radzieckiej Ukrainie”, wyniszczonej wojną zastali nędzę i głód. Samodzielni gospodarze z Łemkowszczyzny musieli podjąć pracę w kołchozach. Zostali zdegradowani do pozycji najemnych robotników rolnych. Nie takie życie obiecywali im radzieccy agitatorzy. Czuli się oszukani. Miejscowa ludność ukraińska na Wołyniu, w Galicji czy na Połtawszczyźnie przyjęła często przybyszów z „Zakerzonii” niechętnie. Nie na-

leżały do rzadkości drwiny z łemkowskiego dialektu czy regionalnych obyczajów. Wyzywano ich od „Polaczków”. Wywoływało to w świadomości uchodźców z łemkowszczyzny poczucie silnego upokorzenia.

Ze współczesnego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że ówczesne położenie Łemków na Ukrainie nie różniło się od sytuacji innych repatriantów. Także w Polsce, po 1945 r. repatrianci powracający z dawnych terenów wschodnich Rzeczypospolitej spotykali się często z nieprzychylnym przyjęciem ze strony ludności Polski centralnej czy zachodniej. Również Niemcy „wschodni”, z byłej Niemieckiej Republiki Demokratycznej, po zjednoczeniu kraju spotykali się często z nieprzychylnym przyjęciem ze strony rodaków z zachodu („Wessis”). Zresztą, po krótkim stosunkowo okresie Łemkowie dosyć dobrze zaaklimatyzowali się w nowym środowisku⁴⁰. Niemniej pewna grupa Łemków powróciła z Ukrainy do Polski⁴¹. Ich opowieści o realiach życia na Ukrainie jeszcze bardziej zniechęciły Łemków do „Ukraińców”. Trzeba jednak stwierdzić, że postawa Łemków nie jest konsekwentna. W kontaktach z Ukraińcami domagają się na ogół, aby traktowano ich jako „swoich”. Z drugiej strony często nie chcą uznać się za przynależnych do narodu ukraińskiego.

Ukraina może zjednać sobie Łemków, jeśli przekona ich, że pragnie zachować i ochronić ich regionalną tradycję, do której są silnie przywiązani. Sądzę, że zbliżenie Łemków z Ukrainą byłoby korzystne dla wszystkich. Zapobiegłoby upowszechnianiu się „rusinizmu”, ideologii niebezpiecznej zarówno dla Ukraińców jak i Polaków czy Słowaków. „Rusinizm” to droga do nikąd... Może doprowadzić swoich zwolenników do tragedii. Jeśli do tego dojdzie konsekwencje poniosą przede wszystkim prości ludzie. Czołowi ideolodzy „rusinizmu”, osiadli w Kanadzie i USA, daleko od Europy Środkowo-Wschodniej będą bezpieczni.

Zbliżenie Łemków z Ukrainą utrudnia jednak, rozpowszechnione wśród Ukraińców przekonanie o „łemkowskim separatyzmie”. Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że zjawisko takie nie istnieje. Pewne wpływy w środowisku łemkowskim posiada natomiast „separatyzm rusiński”. Główny ośrodek tego ruchu funkcjonuje na Zakarpaciu. Celem sepa-

⁴⁰ M. Pecuch, *Wpływ szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekulturacji Łemków* (w:) „Rocznik Lubuski” tom XXX, część I, Zielona Góra 2004, s. 137.

⁴¹ Łemkowie wracali, podając się za Polaków, lub nielegalnie, przez „zieloną granicę”. Nie wiadomo jak liczna była to grupa, ale w każdej niemal rodzinie łemkowskiej był taki przypadek. Powrót do Polski oznaczał początek nowego dramatu. W ich chatach na łemkowszczyźnie nie mieszkali już bowiem Polacy, a w 1947 r. wszyscy pozostali w Polsce Łemkowie zostali deportowani, w ramach akcji „Wiśła”.

ratystów nie jest jednak stworzenie „narodu łemkowskiego”, lecz włączenie części Łemków do hipotetycznego „narodu rusińskiego”. „Naród łemkowski” z całą pewnością nie istnieje. Zarówno w tradycji ukraińskiej, polskiej oraz słowackiej Łemkowie są traktowani jako regionalna grupa ukraińska. Nawet w przypadku uznania Rusinów z Zakarpacia za odrębną nację kwestia przynależności Łemków do tego hipotetycznego narodu nie jest bynajmniej przesądzona. Gwary łemkowskie różnią się od mowy, którą posługują się mieszkańcy Rusi Zakarpackiej. Inaczej układała się także historia obu regionów. Podobieństwo między Łemkami i Bojkami (orientacji zdecydowanie ukraińskiej) jest natomiast na tyle widoczne, że przed II wojną światową etnografowie różnili się w opiniach dotyczących wschodniej granicy Łemkowszczyzny⁴².

Separatyści „rusińscy”, działający w Polsce posługują się – moim zdaniem – w sposób nieuprawniony nazwą Łemkowie. Jest ona na tyle silnie związana z tradycją ukraińską, że jeśli ktoś nie uważa się za Ukraińca nie powinien jej używać.

⁴² J. Rieger, *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie...*, s. 10.

Andrzej Ksenicz

Literatura jako forma zachowania odrębności grupowej i etnicznej Łemków

Zainteresowanie Łemkowszczyzną, jej kulturą materialną i duchową ma już swoją historię, sięgającą pierwszej połowy XIX wieku. Dziejowe zawirowania sprawiały, że zawsze poddawało się ono naciskowi danej chwili. Kwestia zaanonsowana w tytule, a dotycząca roli łemkowskiego słowa pisanego w procesie kształtowania się poczucia jedności grupowej i przynależności narodowej właściwie nie pojawiała się w opracowaniach naukowych do połowy XX wieku, a jeżeli nawet miało to miejsce, to nadawano temu zwykle pseudo polityczny charakter. Sama literatura natomiast spełniała istotną rolę integracyjną od zarania jej pojawienia się, a zatem spróbujmy naszkicować rozwój tego procesu.

Już na początku poczynimy zastrzeżenie, że z uwagi na długi okres historyczny, jaki stoi przed nami i bardzo utrudniony dostęp do źródeł, ograniczymy się, jeżeli chodzi o teksty wydawane do połowy XIX wieku, jedynie do wskazania na nie, bez ich analizy. Tym zajmiemy się w swoim czasie.

Sytuacja Łemków po 1947 roku, zaplanowane i konsekwentnie przeprowadzone rozproszenie ruskiego etnosu doprowadziło do nieodwracalnych strat, jakie spowodowała asymilacja, przyspieszona często strachem i nierzadko przekonaniem o niższym statusie kulturowym, jaki prezentowali jakoby byli mieszkańcy Beskidów. Odwołam się tu do ważnej wypowiedzi Marka Dziewierskiego, zawartej w tomie *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, w której trafnie, z pozycji socjologa, ocenił on aktualny stan tej – jego zdaniem – grupy etnicznej. Badacz stwierdza, że: „praktycznie rozbite zostały takie formy więzi społecznej jak: wyznaniowa, terytorialna, sąsiedzka, a w skrajnych przypadkach nawet rodzinna”¹. Dlatego pisze o pełnej marginalizacji życia duchowego, o poczuciu obcości i rozdwojenia. Czy z takimi skrajnymi ocenami

¹ Zob. M. Dziewierski, *Kilka uwag na temat marginalizacji grupy etnicznej*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, T. V, pod red. A. A. Zięby, Kraków 1997, s. 273-274.

można się zgodzić? Wydaje się, że nie do końca. Istnieją przecież takie dowody trwania grupy jak język, wyznanie, kultura, literatura, zespoły artystyczne i „mała ojczyzna”, które poświadczają trwanie grupy i jej łączności z przeszłością. Przejawem najbardziej dobitnym takiego stanu rzeczy są doroczne „Watry”, z największą z nich w Żdychu, z jej ponad dziesięcioma tysiącami uczestników.

Interesująca nas kwestia roli literatury w procesie trwania grupy i jej identyfikacji wymaga na początek ustalenia czym właściwie jest literatura łemkowska. By zarysować możliwe do przyjęcia dla nas stanowisko w tej sprawie, przywołam tu wypowiedzi m.in. Zbigniewa Siatkowskiego i Heleny Duć-Fajfer. Pierwszy z wymienionych pisał w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych ub. wieku, że literatura łemkowska to nie tylko literatura o Łemkach i tworzona na Łemkowszczyźnie. *„Jeśli zaś literaturę łemkowską uzna się – jak czyni to również wielu – za zjawisko odrębne (a to oznacza: równouprawniająco wyodrębnione z tego, co postrzegano wcześniej potocznie jako generalną ruskość czy ukraińskość), wtedy nie będzie nikogo, kto ważyłby się łemkowski firmament literacki pozbawić jego gwiazdy najświeższej”*², którą dla Siatkowskiego jest Antonycz. Duć-Fajfer mocno podkreśla czynnik językowy, ale przyjmuje, że piszący po ukraińsku autor *Zielonej ewangelii*, też tworzył literaturę łemkowską³. Zarówno ta autorka, jak i inni badacze początków piśmiennictwa łemkowskiego, czy raczej ruskiego szukają w XV-XVI wieku, w twórczości takich łacińskojęzycznych poetów jak Grzegorz z Sanoka (1406-1477), Paweł Rusin z Krosna (1470-1517) czy np. Stanisław Orzechowski (1513-1566), który powiadał: *„Jestem Rusinem i dumny jestem z tego”*⁴. Można by więc odnotować, że początki literatury, umownie nazwanej łemkowską, związane są z wybitnymi postaciami epoki Odrodzenia. Był to czas, kiedy łacina, jako język literatury dominowała, co tylko podkreśla sens opowiedzenia się przez takie postacie za ruskością Podkarpacia. Kolejne dziesięciolecia i okresy, aż do XX wieku, kiedy zabłyśnie tak nagle i na krótko gwiazda B. I. Antonycza nie zapiszą się w dziejach literatury równie wielkimi zgłoskami. Nie będą to jednak czasy pozbawione swoich wyrazicieli, ponieważ tak po północnej, jak i po południowej stronie Karpat działali na literackiej niwie autorzy godni przypomnienia. Przekonanie takie wyrażają m.in.

² Zob. Z. Siatkowski, *Antonycz i klasyfikatory*, [w:] *ibidem*, s. 103-111.

³ Zob. H. Duć-Fajfer, *Literatura łemkowska – zagadnienia badawcze*, [w:] *ibidem*, s. 87-97.

⁴ Cyt. wg I. Красовський, *Лемківщина в літературі, мистецтві та музейних збірках*, [w:] *Лемківщина у двох томах*, т. 2, Львів 2002, s. 405.

tacy badacze jak Ołeksa Myszanycz, Ołena Rudłowczak, Jurij Bacza, Josif Sirka, Orest Ziłyńskijs⁵. Istotnym dopełnieniem procesu, o którym mówimy, a właściwie jego prapoczątkiem na terenie ruskich Karpat, są ludowe ballady z początku XVI wieku z terenu Preszowszczyzny *Пісня про Штефана Воєводу і Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш?*⁶

Nie tylko z kronikarskiego obowiązku przypomnijmy kilka nazwisk, bez oceny dokonań ich nosicieli, co pozwoli nam wypełnić czas historyczny od początków ruskiego słowa pisanego do wieku XIX. A zatem niech to będą: Symeon Młynarski, Iwan Bradacz, Arsenij Kocar, Petro Łodij, Josyf Jaryna. Wypada zapewne wspomnieć też, że w tamtych czasach z terenu Łemkowszczyzny wyszli znakomici uczeni i twórcy kultury. Dość wspomnieć wybitnego kompozytora Dmytra Bortniańskiego (1751-1825) czy pierwszego rektora uniwersytetu w Sankt Petersburgu Mychajła Bałudiańskiego⁷.

Od połowy XIX wieku w Karpatach, podobnie jak w całej Słowiańszczyźnie, Polska i Rosja były pewnym wyjątkiem, zaczęło się odrodzenie narodowe. W Beskidach, z uwagi na brak szerszej wykształconej warstwy i arystokracji, było ono nieco spóźnione i ograniczone. Nie znaczy to, że pozostał ten rejon poza ogólnym procesem kształtowania się nowych słowiańskich narodów. Najmocniej odczuli Rusini karpaccy działalność budzicieli z Galicji Wschodniej i Słowacji.

Trudno, jak sądzę, przecenić rolę literatury w kwestii, o jakiej mówimy, ponieważ była to właściwie jedyna forma prezentacji nowego sposobu myślenia i kreowania postawy narodowej. Można by powiedzieć, że już Paweł z Krosna, nazywający siebie Rusinem, na przełomie XV-XVI wieku zapoczątkował i ukierunkował sposób patrzenia przyszłych twórców literatury ruskojęzycznej w Karpatach. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują dwaj autorzy ze słowackiej strony Karpat, a mianowicie Ołeksander Duchnowycz (1813-1865) i Ołeksander Pawłowycz (1819-1900). Pierwszy z nich, ksiądz i działacz społeczny, dokonał rzeczy na miarę swoich czasów. Zdołał skupić wokół siebie mieszkańców Preszowszczyzny, został wybrany do parlamentu, ale nie dane mu było w nim zasiąść. Przede wszystkim jednak tworzył. Jego poezja, nieco przestarzała z uwagi na swą formę oraz leksykę, zrozumiała wszak była dla mieszkańców po obu stronach Karpat. Poeta określił siebie w najbardziej chyba znanym czterowierszu:

⁵Zob. m.in. ibidem, s. 405-412.

⁶Zob. ibidem, s. 405.

⁷Zob. m.in. I. Красовський, *Діячі науки культури Лемківщини*, Торонто-Львів 2000.

Я русин бил єсьм і буду.
Я родился русином.
Честний мой род не забуду,
Останусь его сином⁸

Duchnowycz doskonale rozumiał, że zachowanie świadomej postawy grupowej i narodowej może zapewnić Rusinom karpackim tylko wpojenie jej następnym pokoleniom poprzez właściwe wychowanie i wykształcenie. To dlatego napisał on oryginalny elementarz dla początkujących, *Книжица читальная для начинающих*, w którym mówił o obowiązkach ucznia, o zasadach dobrego wychowania itp. sprawach. Można wypomnieć Duchnowyczowi, podobnie jak Pawłowyczowi, że nie uznawał języka i literatury ukraińskiej, ale zdaje się, że tylko z powodu ich nieznajomości. Wspierany był natomiast przez stronę rosyjską, co uznał za coś normalnego, szczególnie po wkroczeniu wojsk rosyjskich na Węgry w burzliwym okresie Wiosny Ludów. Pawłowycz, który o wiele lat przeżył swego nauczyciela, mógł prześledzić w kolejnych dziesięcioleciach, po śmierci Duchnowycza w 1865 roku, rozwój literatury w Karpatach i efekty jej oddziaływania na swoich współbraci. Jako pedagog i działacz stał na stanowisku jedności wszystkich Słowian, ale zarazem wielką rolę w ich zjednoczeniu przewidywał dla Rosji. W wierszu *Дума об отамане Подкове* wyrażał życzenie, aby „rzeki słowiańskiego życia zlały się w jedno morze”, pamiętał jednak przede wszystkim, że urodził się w Beskidach:

Я син Бескидів, думи прадідів думаю,
Тобі, родиню, руська дружино, співаю. (...)
Руський барвінок на руський вінок подаю.
Що одчуваю, чого бажаю, то пою.
Руська родиню, співай дружино, зо мною⁹

Po północnej stronie Karpat za największego literata XIX wieku należy uznać Wołodymyra Chylaka. Jak większość wykształconych do końca XIX wieku Rusinów był duchownym. To określało jego zainteresowania i działanie, nakierowane przede wszystkim na to, by jego czytelnicy zrozumieli kim są, by nie wstydziли się tego. Wprawdzie nie wyzwolił się do końca z pewnych panslawistycznych iluzji, ale tworzył

⁸ О. Духнович, *Твори*. Том 1, Пряшів 1968, с. 252.

⁹ О. Павлович, *Я – син Бескидів*, „Загорода” № 4, 1999, с. 38.

w języku zrozumiałym dla mieszkańców Beskidów, tzw. jazycziju, ze zdecydowaną przewagą leksyki rusińskiej w nim. Jego powieść *Szubieniczny wierch* pokazywała czytelnikowi, że polska szlachta, polskie wojsko, konfederaci wrogo odnoszą się do Łemków z uwagi na ich język, wyznanie, na ich ruskość. W wielu opowiadaniach pisarz pokazywał i nawoływał do zachowania tradycji, języka, kultury. W opowiadaniu *Wielki przechrzta w małym wymiarze*, z podtytułem *Opowieść z wiejskiego bytowania*, wyśmiewał młodych ludzi, którzy bardzo szybko, np. po odbyciu służby wojskowej, zapominają kim są, wstydzą się swego języka. Pokazywał również pozytywne przykłady bohaterów, np. w opowiadaniu *Opowieść na czasie*. We wszystkich jego utworach, może z wyjątkiem *Polskiego patrioty*, rysuje Chylak podobieństwo doli galijskiego chłopca, zależnego od woli swego pana i zarządcy¹⁰.

Przełom XIX i XX wieku przyniósł dość istotne zmiany w postawie autorów, a może przede wszystkim w świadomości mieszkańców Beskidów. Musiała to zaakcentować i pokazać również literatura. Sytuacja przed i po pierwszej wojnie światowej doprowadziła do znacznej kryształizacji postaw. Obok tzw. starorusińskiej coraz mocniej dawała znać o sobie narodowa, proukraińska. Kwestię tę, co rozumiałe, pomijamy, by zarazem odnotować, że znajdowało to wyraz w literaturze. Ten nowy etap w jej rozwoju dobrze oddaje charakter twórczości Wasyla Grendży-Dońskiego, pochodzącego z Zakarpacia, który najpierw związany był ze środowiskiem Użhorodu, a następnie Bratysławy. Nie przeszkodziło mu to trwać w przekonaniu, że zasadniczym wątkiem jego twórczości są problemy ludzi żyjących w Karpatach. W jego utworach odnajdziemy dzieje tych terenów od czasów zbójnictwa w Beskidach aż do lat po drugiej wojnie światowej. Utwory prozatorskie i poetyckie pisał on po ukraińsku, właściwie jako pierwszy na tym terenie, z pełnym przekonaniem, iż wiąże go to z autorami tworzącymi nad Dnieprem¹¹.

Podobnie ewoluowało piśmiennictwo Hryhorija Hanulaka, który zaczynał tworzyć w języku łemkowskim, by następnie, po recenzjach, m.in. Iwana Franka przejść na język literacki. Pochodził spod Sanoka, dlatego też najbliższa była mu problematyka życia Łemków po północnej stronie Karpat. W zbiorze opowiadań *Za górami, za lasami* dawał wyraz z troską losami swych rodaków, którzy często nie potrafili dokonać właściwego wyboru. Ci pracowici, ufni ludzie jadą za chlebem za ocean, ale umieją też dochować wierności pamięci i tradycji przod-

¹⁰ Zob. X. Аноним, *Повести и рассказы*, Т. I-IV, Львов 1881-1887.

¹¹ Zob. B. Гренджа-Донський, *Шляхом терновим*, Пряшів 1964.

ków. W niewyszukanych strofach wyrażał Hanulak czym jest dla niego kraj ojczysty:

Ой, тут бы ся вічно жыло,
Тут так любо, тут так мило,
Всюди гей бы рай!
-Чому скажеш – не коротко,
Тут так легко і солодко?
-Бо тут рідний край!¹²

Wyjątkową, choć różną rolę w życiu Łemków, odegrali dwaj poeci: Iwan Rusenko i Bohdan Ihor Antonycz. Pierwszy z nich, to bajkopisarz, ludowy poeta, popularny w okresie międzywojennym, drugi natomiast, to wybitny twórca, porównywany z najznamienszymi autorami europejskimi pierwszej połowy XX wieku. Rusenko był nauczycielem, który w pracy pedagogicznej wykorzystywał swój poetycki talent. Pisał po łemkowsku do momentu przesiedlenia na Ukrainę, żywym, zrozumiałym językiem, który pod jego ręką przestawał być gwarą tej czy innej części Łemkowszczyzny, a stawał się językiem ruskojęzycznych mieszkańców Karpat:

„Учте ся, учте, Руснакы,
Як іншы вчат ся народы”.
Тож шануйте наше слово
Од велика, аж до мала,
Вшытко інше мы стратили,
Лем бесіда нам остала¹³

Ocena poetyckich dokonań Antonycza w takim zarysie problemowym jest oczywiście niemożliwa. W jego pięciu księgach, jak nazywał swoje niewielkie zbiorki poezji jest piękno świata i bezmiar kosmosu, jest przyroda i człowiek, jest Europa i jej kultura, i są Beskidy; żywe, zielone, dzikie i tańczące. Jest bezmiar goryczy i szczęścia, i to, czego nie wyrazi słowo. Jest też prostota, zwyczajność, wszystko to, co bliskie było i jest rodakom poety: radość dni zwykłych i odświętnych:

¹² Г. Гануляк, *Рідний край*, „Загорода” № 4, 1999, с. 14.

¹³ І. Русенко, *Учте ся, учте Руснакы*, „Загорода” № 1, 2001, с. 27.

Народився Бог на саях
 В лемківськiм містечку Дуклі.
 Прийшли лемки у крисаях
 І принесли місяць круглий.
 Ніч у сніговій завії
 Крутиться довкола стріх.
 У долоні, у Марії
 Місць – золотий горіх¹⁴

W takich utworach jak *Elegia o śpiewnych drzwiach* pojawia się konkret; codzienność, wieś, dom, góry, las- coś, co powinno być wieczne:

(...) літа плывуть, мов гірські води,
 і про опришків дощ осінній
 вже тільки спомини виводить.
 Чимало бур так прогуло.
 Лиш ти однакове й незмінне,
 Далеке лемківське село. (...)
 Широкий світ, від серця ширший
 і ширший вітер на селі.
 Не помістити в цьому вірші
 Ні зір, ні неба, ні землі¹⁵

Przywołuję tu tylko niektórych autorów. Myślę, że nie jest to wybór nader subiektywny, dlatego sądzę, że nie powinno zabraknąć tu jednego z bardziej popularnych po roku 1956 autorów, publikującego często w gazecie „Nasze Słowo”. Wiersze Jakowa Dudry pisane były nierzadko pod wpływem chwili, ale mimo to część z nich zachowuje nadal aktualność. Bolała go dola jego Łemkowyny, o której wyrażał się m.in. tak:

Ты Лемковино, зелена країно,
 Твої річеньки, твої потоки,
 Як они шумлять і як черкотят,
 Я не забуду за долги роки¹⁶

¹⁴ Б. І. Антонич, *Поезії*, 1989, с. 120.

¹⁵ Ibidem, s. 99-100.

¹⁶ Я. Дудра, *Зьвізды на скихбах*, Gorlice 2002, s. 67.

I jeszcze:

Ой нещастна Лемковино,
Бідних лемків мати,
За што пришло Тобі в жыттю
Так гірко страдати¹⁷

W naszym „marszu” od początków twórczości Rusinów-Łemków dotarliśmy do współczesności. Pozostaje zatem odnotować, że ostatnie dziesięciolecia wskazują na wyraźne odradzanie się piśmiennictwa łemkowskiego w takim rozumieniu, jak to przyjęliśmy na początku. Możemy bowiem mówić o pojawieniu się całej plejady autorów piszących po łemkowsku, ukraińsku czy rzadziej po polsku, dla których istnieje tylko jeden temat: Łemkowszczyzna. Przywołać tu możemy zaledwie kilku spośród wielu, takich choćby jak z południowych stoków: Fedir Łazoryk, Iwan Macyńskij, Anna Hałczak; z Ukrainy: Iwan Żełem, Mychajło Dzindzio, Iwan Hołowczak, Wasyl Chomyk, Wołodymyr Barna, Marija Janko; z Polski: Paweł Stefanowski, Piotr Trochanowski, Władysław Graban.

Nawet nie wszystkich wymienionych „obdarujemy” jedną choćby czy dwoma zwrotkami. Piszą też autorzy ciekawą prozę. Najczęściej ma ona memuarny charakter. Wymieńmy tu choćby Teodora (Fecka) Gocza czy Teodora Kuziaka. Pozostaniemy jednak przy poezji i zacznijmy może od J. Macyńskiego, który postrzegał los Rusinów-Łemków szerzej niż wielu jego współziomków. W wierszu *Łemkowie* zauważa on z niepokojem, że jego rodaków nie docenia się również na Ukrainie. Dodajmy, iż pisał to w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy myślenie takie było zabronione:

Ми лемки, карпатські лемаки чи лемки,
Доволі в нас всього, лиш долі нема.
Розпродані оптом, ми всі помаленьки
Вже знаєм: усе в нас горить недарма¹⁸

Mówi poeta o „łemkowskiej ranie”, która nikogo nie boli tam nad Dnieprem. Ale „у лемківських грудях і гордих і хворих” rośnie z tego powodu ból „jak kwiat w maju”¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 72.

¹⁸ І. Мацинський, *Лемки*, „Загорода” № 4, 1999, с. 18.

¹⁹ Ibidem, s. 18.

Anna Hańczak dumna jest z tego, że zna język swoich przodków. To on jest tym może najmocniejszym spoiwem łączącym ją z rodakami:

Люблю тебе, рідне слово, бо ты – моя сила.
Мене мати рідним словом перша оловила. (...)
Люблю тебе рідне слово, бо ты – моя пыха.
Од колыскы по гріб самий душа тобом дыхат²⁰

Młodszy od Anny Hańczak autor ze Słowacji, Paweł Tyrko w wierszu *Pocałunek z Karpataми* pisze o pięknie rodzinnych Beskidów, porównując je do szwarnej dziewczki i kończy go tak:

Не підю я вера тым швітом,
Якусі надію глядати,
Бо моїм любым животом,
Нашы лемківскы Карпаты²¹

W Ukrainie mamy bodaj najwięcej i najciekawszych, piszących przeważnie po ukraińsku twórców. Ich widzenie i pamięć o Karpataх są tym bardziej przejmujące, że dla nich góry zostały za granicą, którą dopiero teraz łatwiej jest przekroczyć. Beskidy żyją w pamięci dziadków, rodziców, a u młodych wywołują chęć powrotu do wspólnych korzeni. Starsi, jak Hołowczak, Chomyk chcą przywołać, ożywić to, co zniszczyli ludzie i czas. U Hołowczaka czytamy:

Три смереки	Де колиси
Коло хати,	Лемки жили. (...)
Ніби птахи	Ой, вернийте,
Три крилати,	Наши діти,
Шепчут пісню	В наши гори
Лемківщини	З нами жити.
Про потоки,	І будеме сой співати
Про долини,	Вічно серцьом
Та про хижи	Край кохати ²²
Спорожніли	

²⁰ А. Галчак, *Рідне слово*, „Загорода” № 1, 2001, с. 29.

²¹ П. Тирко, *Цілування з Карпатами*, „Загорода” № 2-4, 2004, с. 11.

²² І. Головчак, *Туза смереків*, „Загорода” № 2-4, 2004, с. 38.

W. Chomyk w 1993 roku wydał zbiorek zatytułowany *Łemkowska modlitwa*, który otwiera wiersz pod takim właśnie tytułem. Można go zapewne nazwać sublimacją tego, o czym myślą i do czego nawołują ludzie, którym bliskie jest wszystko, co kojarzy się z małą ojczyzną:

О, сохрани нас, Боже милий,
Од огня, мору і війни,
Священні прадідів могили,
Хати і храми сохрани.

І дай зело нам на спожиток,
А всі хвороби одверни,
І душі наших милих діток
Од злої скверни сохрани.

Тебе благаєм кожду днину:
Порви загради з днів війни,
Верни нас в рідну Лемківщину
І самотність сохрани!²³

Poeta wie, że tylko sztafeta pokoleń może zapewnić trwanie pamięci, tradycji i całości narodu, dlatego zwraca się do syna:

Не забудь, мій любий сину,
Наш куточок – Лемківщину:
Там коріння твого роду
Й сила рідного народу.
Без коріння й терня кволе
З часом – перекотиполе²⁴

Urodzony już w Ukrainie W. Barna, jeden z wyróżniających się twórców średniego pokolenia, kontynuujących beskidzką tematykę i młodszą od niego M. Janko widzą te problemy niejako podwojone, tzn. poprzez wspomnienia swoich rodziców i powroty w góry, najczęściej przy okazji Łemkowskiej „Watry” w Żdźni, która od 25 lat zwołuje i jednoczy raz w roku tysiące byłych i aktualnych mieszkańców Beskidów. W *Rodowodzie* Barna stwierdza:

²³ В. Хомик, *Лемківська молитва. Поезії*, Львів 1993, с. 8.

²⁴ Ibidem, s. 77.

У моїй Лемківщині древній
так було завше:
через віки передався
РОДУ ЗАПОВІТ -
від батька і до сина...
І він дійшов до мене,
до онука, від пращурів моїх! (...)
Дасть Бог дожити -
передам вже через сина - внукам
священний РОДУ ЗАПОВІТ:
жити і ніколи не забути,
що ти - лемко!²⁵

Marija Janko odkrywa Beskidy wprost, oglądając je, dotykając niejako, ale nie znajduje tego, co zostawili rodzice w 1945 roku:

О, мамо, мамо,
О, якби Ви знали,
Я Ваше село
Вчера відвідала. (...)

По траві ступала -
Стежечку шукала,
По котрій ходили
Моя рідна мама.

Стежечку шукала,
Стежечку я найшла,
Тільки серце мліло:
Село опустіло²⁶

Ograniczenia narzucone przez czas i miejsce nie pozwalają przywołać nieco szerzej jeszcze dwóch-trzech przedstawicieli łemkowskiego słowa pisanego z Polski, bez których obraz tego o czym mówię byłby więcej niż niepełny. A zatem najkrócej jak można odnotujemy, że niektórzy z nich żyją w rodzinnych Beskidach, ale ich radość zmacona jest faktem inności tych gór dziś. Nie ma tu ruskiego słowa i pieśni, są natomiast

²⁵ В. Барна, Бескиди, Збараж 1992, с. 10.

²⁶ М. Янко, О мамо - мамо, „Загорода” № 3, 2002, с. 26.

zdziczałe góry i puste miejsca po wsiach. Czy żyją one jeszcze? Zapewne w jakiejś mierze tak, ponieważ wiosną-latem jest zielono, a nawet gdzieś niegdzie można usłyszeć ruską mowę i zobaczyć cerkiewkę. P. Stefanowski wierzy, że Łemkowie przetrwają w swoich górach:

Боже, Боже Буде, буде
 мій єдиний!край лемківскій
 Жебы лемвільний
 п'яний вітери буде
 не подуврозмовляв
 з лемківскоїз лемками
 сторони,и тулив їх
 то ани смертдо себе
 лемків не зможепо вічны часи
 творитисилом їх
 ліпшу долюрозуму
 людови своїому. (...) и рук,²⁷(...)

Wtórjuje mu piszący po łemkowsku i po polsku Graban. W wierszu *Zie-mia woła* namawia rodaków do powrotu w rodzinne strony, do gniazd:

Łemku
 rodzinna ziemia woła
 gdzie dzikie chaszcze
 gdzie ślady domostw
 pozostały
 siedliska nowe wznosicie
 Na wzgórzach płonie ogień święty
 pradziadów naszych
 na połoniny skrzydłach śpiewnych
 jest miejsce tam dla żywych
 w muzyce słowa
 powroty
 Woła was ziemia bracia
 w siną obręcz lasów
 w zielone
 podniebne Karpaty²⁸

²⁷ П. Стефановскій, ХХХ, „Загорода” № 3, 2003, с. 13-14.

²⁸ W. Graban, *Rozsypane poezje*, Krynica 1995, s. 37.

W dwujęzycznym zbiorze *Na kotłaku gór* poeta maluje obecne Beskidy, w których wciąż trwają ślady przeszłości:

Ото хыжа повалена
Несповнений ковчег
В глибині коприв
Без порога²⁹

Zaprezentowany materiał dowodzi, jak zakładamy, że autorzy tych tekstów i ich odbiorcy są przekonani i w pełni świadomi tego, co łączy byłych – tych jest więcej – i obecnych mieszkańców Beskidów po obu ich stronach. Język, kultura, tradycja, religia – to spoiwo na tyle mocne, iż po 60. latach od deportacji po polskiej stronie, i tyluż latach słowakizacji po stronie północnej gór, zachowało się żywe jądro Rusinów-Łemków, dla trwania którego słowo pisane pełni rolę nie do przecenienia. Dlatego zakończę zawołaniem, jakie kieruje M. Dzindzio z Ukrainy do wszystkich Łemków:

До братів-лемків

Браття-лемки з-під Бескида,
Словом рідним злиті,
Розогнала з гнізд нас біда
По широкім світі.

І пропадат наша мова,
Што все нас єднала,
Нашы строї гоноровы
Бо віра пропала.

Єднайтеся, браття мої,
Жебы разом стати
За бесіду, звычай, строї
Й внукам їх передати!³⁰

²⁹ W. Graban, *Na kotłaku gór*, Kraków 1991, s. 23.

³⁰ M. Дзіндзьо, *До братів-лемків*, „Загорода” № 4, 1999, с. 30.

Jurij Makar

Kwestia Bojków, Huculów, Łemków, Rusinów wobec problemu jedności narodu ukraińskiego

Każdy z istniejących współcześnie, na naszym kontynencie narodów powstał w wyniku jednoczenia różnych plemion. Decydującą rolę w procesie jednoczenia odgrywało podobieństwo kulturowe plemion (język, obyczaje, mentalność). Ukraińcy ukształtowali swoją narodową tożsamość później od innych narodów europejskich. Trudno zresztą uniknąć refleksji, że proces ten nie zakończył się jeszcze. Można wskazać wiele przyczyn tej sytuacji. Główne znaczenie ma niewątpliwie fakt, że niepodległe państwo ukraińskie powstało stosunkowo niedawno. Podejmowane w przeszłości próby utworzenia ukraińskiego państwa narodowego, mimo przejściowych sukcesów kończyły się niepowodzeniem.

Nie zachowało niepodległości Państwo Kozackie, które ukształtowało się w połowie XVII w. Krótkotrwały był również niepodległy byt Ukraińskiej Republiki Ludowej i Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej, które powstały na gruzach imperiów Romanowych i Habsburgów, na początku XX w. Niepowodzeniem zakończyła się próba stworzenia ukraińskiego państwa, podjęta w okresie II wojny światowej. Z perspektywy czasu trzeba stwierdzić, że każda z tych prób skazana była na niepowodzenie, bowiem nie dojrzały wówczas jeszcze odpowiednie warunki w społeczeństwie ukraińskim dla realizacji idei niepodległości.

Obecna niepodległość Ukrainy nadeszła zbyt późno, w porównaniu z sąsiednimi narodami, które wcześniej wykształciły jednolitą tożsamość narodową i stworzyły narodowe państwa. Przeobrażanie plemion ukraińskich w jednolity naród było poważnie utrudnione, ze względu na pozostawanie ich ziem etnicznych pod obcym panowaniem. W XVIII w. większa część tych ziem znalazła się pod panowaniem Rosji, a mniejsza Austrii, przeobrażonej później w Austro-Węgry. Po I wojnie światowej przeważająca część ziem ukraińskich została przyłączona do ZSRR, jako „równa wśród równych republik”, co zresztą

niewiele miało wspólnego z rzeczywistością. Inne ukraińskie ziemie etniczne dostały się pod panowanie Polski, Czechosłowacji, Rumunii, Węgier. Władze tych państw starały się oderwać niektóre szczepy od narodu ukraińskiego, poprzez wzbudzanie lokalnych separatyzmów. Była to jedna z istotnych przyczyn faktu, iż proces jednoczenia plemion ukraińskich w naród postępował z dużymi trudnościami.

Nie można jednak wyolbrzymiać roli czynnika zewnętrznego. Moim zdaniem najfatalniejszą rolę w dziejach Ukrainy odgrywał i odgrywa, niestety nadal czynnik wewnętrzny. Jako Ukraińcy możemy mieć żal do sąsiadów, ale musimy przyjąć wreszcie do wiadomości, że za nasze kłopoty odpowiedzialność ponosimy przede wszystkim sami. Trudno wymagać od sąsiednich narodów, aby dążyły do kształtowania ukraińskiej tożsamości narodowej i stworzenia ukraińskiego państwa narodowego. Każdy troszczy się przede wszystkim o własny interes narodowy.

Pozostawanie ziem ukraińskich pod obcym panowaniem poważnie utrudniało formowanie się jednolitej ukraińskiej tożsamości narodowej. W przypadku ziem pod panowaniem rosyjskim trudno mówić o jakichś odrębnych cechach miejscowej ludności ukraińskiej, ponieważ cały jej ogół był uważany za „Małorusów” czyli Rosjan. Również współcześnie, jak dowiodły badania socjologiczne ponad połowa społeczeństwa rosyjskiego uważa Ukraińców za Rosjan, z jakimiś „zboczeniami” na tle narodowościowym.

Obecnie trudno mówić o regionalnych odrębnościach na wschodniej Ukrainie, chociaż lokalne gwary i obyczaje nie zaniknęły całkowicie. Polanie, Podolanie czy też Słobożanicy nie posiadają jednak regionalnej tożsamości. Podziały regionalne są natomiast dosyć silnie ugruntowane na zachodzie Ukrainy oraz w środowisku mniejszości ukraińskich, w państwach sąsiednich (Polska, Słowacja, Rumunia, Węgry). Szczególnie widoczną odrębność zachowali Łemkowie, Bojkowie, Huculi i Rusini.

Bojkowszczyzna rozciąga się na całe Bieszczady Wyokie, wschodnią część Bieszczad Środkowych, zachodnią część Gorganów, część Środkowych Karpat, przylegającą do nich od południa. Region ten obejmuje około 8 tys. km², zamieszkałych przez około 400 tys. ludności. Większość Bojków zasiedla region Karpat Środkowych (miejscowości: Turka, Borynia, Nyżni Wereczky, Wołowe), a poza tym Skole i Syniowydne. Na pograniczu z Podgórzem skupiskiem Bojków jest Sambor, Stary Sambor, Borysław, Drohobycz, Bołechiw, Dołyna, Kałusz. Do niedawna Bojkowie wyróżniali się specyficzną gwarą, ubiorem, stylem budownictwa,

obyczajami. W pewnym stopniu odrębności te zachowały się do dnia dzisiejszego, lecz nie odgrywają już współcześnie dużej roli. Od wieków Bojkowie zajmowali się hodowlą bydła i uprawą ziemi. W okresie późniejszym podejmowali pracę w zakładach przemysłowych. Ze środowiska bojkowskiego pochodziło wiele postaci zasłużonych dla Ukrainy, jak hetman Petro Konaszewicz Sahajdaczny. Warto wspomnieć również Jurija Drochobycza, profesora Akademii Krakowskiej, a następnie rektora Uniwersytetu Bolońskiego oraz Iwana Franko – wybitnego pisarza ukraińskiego oraz działacza społeczno-politycznego.

Huculszczyzna, z niewielkim wyjątkiem znajduje się współcześnie w granicach Ukrainy. Skupisko osiedli huculskich istnieje również w Rumunii. Huculi graniczą na południowym wschodzie z Rumunami, na zachodzie z Bojkami, na północy, czyli na Podkarpaciu z Podgórzanami, a na południowym zachodzie z ukraińską ludnością Zakarpacia. Granice Huculszczyzny na północy i południu są wyraźnie określone grzbietami Karpat i wąskimi dolinami rzek. Na zachodzie Huculi zasiedlają całą dolinę Prutu po Delatyn i dolinę Bystrycy Nadwiriańskiej, a na Zakarpaciu dolinę Tysy po Trybuszczany i wieś Kosiwska Polana.

Przed II wojną światową prawie 90% ludności Huculszczyzny stanowili Ukraińcy, 7,5% Żydzi, 2% Polacy, nikły odsetek Rumuni i Czesi. 95% ludności zamieszkiwało wiejskie osiedla. Podobnie jak w przypadku Bojków charakteryzują Huculów specyficzne cechy kulturowe, odmienne od reszty Ukraińców – gwara, obyczaje. Głównym zajęciem Huculów zawsze była hodowla bydła i trzody chlewnej, połączona z letnim wypasem na połoninach. Tradycyjną huculską gospodarkę cechuje niemal zupełny brak uprawy ziemi. Tradycyjnym zajęciem Huculów jest również rzemiosło artystyczne, którego wytwory znane są na całym świecie. Wiele wytworów huculskiego rękodzieła zgromadzono w muzeach Lwowa, Czerniowiec, Wiednia, Budapesztu, a zwłaszcza w regionalnym muzeum w Kołomyi. Współcześnie na Huculszczyźnie postępują procesy urbanizacyjne, a dużą rolę w życiu gospodarczym regionu odgrywa turystyka. Na Ukrainie i poza jej granicami istnieje obszerna literatura naukowa, publicystyczna i beletrystyczna, poświęcona Huculszczyźnie oraz jej mieszkańcom. Autorami niektórych prac są także wybitni polscy pisarze: Franciszek Karpiński, Juliusz Słowacki, Józef Korzeniowski, Stanisław Wyspiański.

Łemkowie (Łemky) zamieszkiwali do 1947 roku po obu stronach grzbietu karpackiego. Kraina Łemków stanowiła swoisty „półwysep” między polskim a słowackim terenem etnograficznym, o długości około

140 km i szerokości od 25 do 50 km. Łemkowie zamieszkiwali po obu stronach granicy państwowej (do 1772 r. polsko-węgierskiej, a od 1919 r. polsko-czechosłowackiej). W latach 1944-1947 r. Łemkowie polscy zostali w większości przesiedleni do ZSRR. Pozostałych polskie władze komunistyczne deportowały na ziemie zachodnie i północne, w 1947 r., w ramach akcji „Wisła”. Na ziemiach swoich przodków pozostali Łemkowie w granicach Słowacji, na Preszowszczyźnie. Mała grupa zamieszkuje w powiecie Welykyj Bereznij na Zakarpaciu.

Historyczna Łemkowszczyzna zajmuje większą część Niskich Bieszczad, zachodnią część Środkowych Bieszczad oraz skrawki Bieszczad Zachodnich. Osiedla Łemków w granicach Polski obejmowały, do czasów wysiedlenia południowe tereny powiatów: nowosądeckiego, gorlickiego, jasielskiego, krośnieńskiego, sanockiego, południowo-zachodnie leskiego i kilka wiosek nowotarskiego. Według danych z roku 1939 obszar 3,5 tys. km² zamieszkiwało, w 300 wioskach około 200 tys. ludności, w tym 160 tys. Ukraińców. Region łemkowski, znajdujący się obecnie w granicach Słowacji obejmuje większość Preszowszczyzny oraz szereg wysp etnograficznych – około 3 tys. km². Na Słowacji zamieszkuje od 100 do 140 tys. Łemków.

Tradycyjnym zajęciem Łemków pozostawała zawsze gospodarka wiejska o charakterze samowystarczalnym. U schyłku XIX i na początku XX w. rozpowszechniony był wśród tej ludności wypas wołów i owiec, które kupowano na wiosnę od Hucułów i Bojków a jesienią odsprzedawano z zyskiem w okolicznych miejscowościach. Zajmowano się także uprawą ziemi oraz rzemiosłem. W poszukiwaniu środków do życia wielu Łemków udawało się na prace sezonowe do sąsiednich krajów. Wielu wyemigrowało na stałe (głównie do Ameryki Północnej).

Jako grupa etniczna Łemkowie stanowią odrębną jednostkę w etnosie ukraińskim. Ich kultura materialna oraz duchowa posiadają wiele specyficznych cech. Gwara łemkowska, pod wpływem kontaktów z językiem polskim i słowackim nieco oddaliła się od „literackiego” języka ukraińskiego. Łemkowie posiadają również nieco odmienną mentalność od innych ukraińskich grup etnicznych. Są niezmiernie silnie przywiązani do swej „małej ojczyzny” i tradycji regionalnej. Wykazują też dużą solidarność plemienną. Ta cecha jest bardzo widoczna wśród Łemków, zarówno w Polsce jak i na Ukrainie, w Ameryce Północnej czy w innych miejscach osiedlenia. Swoisty łemkowski konserwatyzm uczynił tę ludność stosunkowo odporną na wpływy zewnętrzne i uchronił przed asymilacją narodową.

Łemkowie, podobnie jak inne ukraińskie grupy etniczne posiadają bogaty folklor. Cenione przez znawców są zwłaszcza ich pieśni. Część tych utworów jest własnym wytworem Łemków (głównie żartobliwe pieśni weselne czy biesiadne). Większość to „złemkizowane” wersje popularnych pieśni ukraińskich. Z Łemkowszczyzny wywodziło swoje korzenie wiele wybitnych jednostek, głównie duchownych i działaczy cerkiewnych. Łemkami byli: kardynał Josyf Sembratowycz; kompozytor Mychajło Werbyckij – autor muzyki do hymnu Ukrainy; pisarze i poeci – Jeronim Anonim (właściwie W. Chylak), Bohdan Antonycz; malarze i rzeźbiarze – Andy Warhol (właściwie Andrej Warchola), Nikifor Krynicki (właściwie Epifaniusz Drowniak), śpiewaczki – siostry Marija, Nina i Danyła Bajko. Listę tę można przedłużać w nieskończoność.

Rusini (Rusyny) to dawna nazwa własna Ukraińców. Jak uważają ukraińscy naukowcy, już od końca XVI w. na terenach centralnych oraz wschodnich przyszłego państwa ukraińskiego pojawiło się pojęcie Ukraińcy. Stopniowo wyparło ono etnonim Rusini. W niektórych regionach ukraińskich, wchodzących do I wojny światowej w skład Austro-Węgier określenie Rusini przetrwało do czasów współczesnych. Jest stosowane jako nazwa własna, przez lokalną społeczność. Do niedawna pojęciem tym określano często Bojków, Hucułów i Łemków. Z własnych przeżyć pamiętam zresztą, że podczas deportacji mojej rodziny z Polski, w 1945 r. Komisja Ewakuacyjna zapisała nas jako „Rusinów”, chociaż wywodziliśmy się z Chełmszczyzny czyli województwa lubelskiego. Praktyka ta była wówczas powszechna, chociaż określenie Ukraińcy było powszechnie akceptowane przez ludność Chełmszczyzny. Legitymowano się zresztą dawnymi, niemieckimi „Kenkartami”, w których wpisywano Ukraińcom literę „U”, a Polakom „P”.

Współcześnie społeczności określające się jako Rusini funkcjonują na Ukrainie, na Słowacji, w Polsce, w Rumunii, a także w USA i w skupiskach emigracji ukraińskiej na Bałkanach (Serbia, Chorwacja, Bośnia i Hercegowina). Najczęściej pojęcie to jest stosowane w obwodzie zakarpackim na Ukrainie, na terenach historycznej Rusi Zakarpackiej. To specyficzny region, długo pozostający pod panowaniem węgierskim. Był izolowany od reszty ziem ukraińskich, chociaż pewne kontakty zawsze oczywiście istniały.

Miejskowa ludność ukraińska, madziaryzowana przez Węgrów postrzegała naturalnego sojusznika w carskiej Rosji. Rusiński działacz Iwan Zejkań przebywał przez ponad 30 lat na dworze cara Piotra I. Iwan Orłaj był rektorem gimnazjum w Niżynie, następnie profesorem uni-

wersyteckim w Petersburgu i członkiem honorowym Akademii Nauk. Pierwszym rektorem Petersburskiego Uniwersytetu był także Rusin M. Bałudiański. Rektorem Uniwersytetu Charkowskiego był A. Dudrowicz. Funkcje profesorskie w Petersburgu i Charkowie pełniło także wielu innych Rusinów.

Z kolei z Rosji, na tereny Zakarpacia kierowano emisariuszy, którzy propagowali idee pansławistyczne wśród miejscowej ludności. W Wiedniu, przy ambasadzie rosyjskiej działał specjalny ośrodek propagandowy, którym kierował przez 40 lat (od 1842 r.) Michaił Rajewski. Rozpowszechniał rosyjskie idee polityczne wśród wszystkich Słowian austriackich, lecz szczególną troską otaczał Ukraińców. W pobliżu Budapesztu działał inny rosyjski emisariusz – Konstanty Kustodziejew, który bardzo interesował się Zakarpaciem. Pisał o tym regionie w rosyjskich periodykach. Utrzymywał bliskie kontakty z miejscowymi działaczami rusińskimi. Działalność tych ludzi oraz wielu innych działaczy przyczyniała się do dalszego wzrostu sympatii prorosyjskich na Zakarpaciu. Nadal są one w tym regionie dosyć silne.

W XX wieku nastąpił proces jednoczenia ziem ukraińskich. Doprowadził on do powstania niepodległego państwa ukraińskiego, pod koniec tego stulecia. Poza granicami tego państwa nadal żyją jednak miliony Ukraińców. Liczbę ludności ukraińskiej na świecie szacuje się na 50-60 mln. W państwie ukraińskim żyje około 37 mln Ukraińców. Mimo powstania niepodległej Ukrainy proces przekształcania ludności ukraińskiej w nowoczesny, jednolity naród nie zakończył się. Społeczeństwo ukraińskie cechuje pewna niedojrzałość. Zadecydowały o tym zarówno czynniki zewnętrzne jak i wewnętrzne. Decydujące znaczenie mają jednak – moim zdaniem – czynniki wewnętrzne. Krytyczne uwagi muszę skierować pod adresem polityków na Ukrainie. Wykorzystują oni niedojrzałość naszego społeczeństwa dla własnych, partyjnych celów. Przede wszystkim wykorzystują istniejące podziały społeczne w swojej propagandzie. „Rozdzierają” społeczeństwo na części. Utrudnia to kształtowanie poczucia jedności narodowej. Nasi politycy kompromitują niekiedy swój kraj w oczach międzynarodowej opinii publicznej. Obawiam się, że w tej sytuacji wielu ludzi wstydzi się przyznać do ukraińskiej tożsamości.

Nie można jednak lekceważyć roli czynnika zewnętrznego, w procesie utrudniania rozwoju ukraińskiej świadomości narodowej. Szczególnie widoczny jest on w przypadku środowisk mniejszości ukraińskiej, w państwach sąsiednich. Na początku obecnego stulecia przeprowa-

dzono spisy powszechne w Rosji, Rumunii, Polsce i na Słowacji. Wykazały one, że odsetek ludności tych państw, deklarujących narodowość ukraińską drastycznie się zmniejszył. Jednocześnie obserwujemy tendencję do dzielenia miejscowych społeczności ukraińskich. W Polsce, oprócz narodowości ukraińskiej wyróżnia się także „łemkowską”, a na Słowacji „rusińską”. W Rumunii traktuje się Huculów jako odrębny naród. W Rosji – trzeba przyznać – nowych podziałów nie wprowadzono. Tam po prostu „zniknęło” od 1,5 do 2 mln Ukraińców.

Także na Ukrainie kwestia rusińska przeobraziła się w problem polityczny. Około 15 lat temu ukształtowały się na Zakarpaciu ruchy separatystyczne. Najbardziej aktywne jest Towarzystwo Karpackich Rusinów. Przywódcy tej organizacji twierdzą, że Rusini nie mieszczą się w „koncepcji ukraińskiej”, ponieważ nie są ani Ukraińcami, ani „dodatkiem do Ukraińców”, lecz Europejczykami. Silne wsparcie otrzymują separatyści ze strony, działającego w USA „Karpatorusińskiego Centrum Badawczego”, którym kieruje znany historyk Paul Magocsi. Organizacja „opiekuje się” także separatystycznymi ruchami rusińskimi w Polsce, na Słowacji i w krajach bałkańskich.

Miejmy jednak nadzieję, że z upływem czasu państwo ukraińskie „okrzepnie”, poczucie ukraińskiej tożsamości narodowej utrwali się, a Ukraińcy, wspólnie z mniejszościami narodowymi przystąpią do rzetelnej pracy nad rozwojem swojej Ojczyzny. Jeśli chodzi o Ukraińców w krajach sąsiednich, to powinni być lojalnymi obywatelami swoich państw, zachowując jednak własną tożsamość. Do tego zachęca ich Ukraina.

Bibliografia

1. Бача Ю., Ванат І., Маркус В., Мишанич О., Чучка П. „Карпаторусинство”: історія і сучасність. – Київ, 1994.
2. Грабовецький В. Ілюстрована історія Прикарпаття. Тисячолітній літопис Гуцульщини. Т. 3. – Івано-Франківськ, 2004.
3. Депортації. Західні землі України кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади у трьох томах. Т. 2. 1946–1947 рр. – Львів, 1998.
4. Депортації. Західні землі України кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади у трьох томах. Т. 3. Спогади. – Львів, 2002.
5. Енциклопедія українознавства. Словникова частина в 10 томах. – Париж – Нью-Йорк, 1955–1984.
6. Етнонаціональні процеси в Україні. Історія та сучасність / За ред. Всеволода Наулка. – Київ, 2001.

7. Євтух В. Етносуспільні процеси в Україні. Можливості наукових інтерпретацій. – Київ, 2004.
8. Зарубіжні українці. Довідник / Ред. Лазебник С.Ю., Лещенко Л.О., Макар Ю.І. та ін. – Київ, 1991.
9. Кабузан В.М. Украинцы в мире. Динамика численности и расселения. 20-е годы XVIII века – 1989 год. Формирование этнических и политических границ украинского этноса. – Москва, 2006.
10. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000.
11. Макар Ю. Українці в постсоціалістичних країнах Центрально-Східної Європи: чисельність, організоване життя, проблема збереження національної ідентичності // Політологічні та соціологічні студії. Т.III. – Чернівці, 2005. – С. 103–112.
12. Моцок В., Макар В., Полик С. Українці та українська ідентичність у сучасному світі. – Чернівці, 2005. – 400 с.
13. „Наше слово” Український тижневик – Варшава, 2000 – 2007.
14. Перемишль і перемиська земля протягом віків / Ред. Степан Заброварний. – Перемишль – Львів, 1996.
15. Тархов С.А. Население Украины: итоги переписи 2001 года // География. – 2003. – Ноябрь. № 43 (722). – С. 4–11.
16. Drozd R., Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944 – 1989, Warszawa 2001.
17. Hałagida I., Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947 – 1957, Warszawa 2002.
18. Michna E., Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce, Kraków 2004.
19. Piwtorak H., Ukraińsko-polskie relacje etniczne i językowe na przestrzeni wieków // „Studia polsko-ukraińskie”, T. 1, Przemyśl 2006, s. 13–18.

Jarosław Moklak

Fenomen tożsamości Łemków – uwarunkowania historyczne (do 1945 r.)

Uwarunkowania historyczne tożsamości narodowej Łemków można wyodrębnić w zagadnienia polityczne, religijne i gospodarcze. Chociaż przeplatają się one między sobą na każdym etapie dorastania Łemkowszczyzny do życia politycznego, to jednak każde z nich mogłoby być tematem odrębnej analizy naukowej. W niniejszym szkicu skoncentruję uwagę na wybranych aspektach politycznych.

Na wstępie należy stwierdzić, że Łemkowszczyzna jako region bardzo późno weszła w obręb polityki galicyjskiej, nastąpiło to dopiero w latach 90. XIX w. Stopień jej izolacji od centrów życia społeczno-politycznego Lwowa, Przemyśla czy Kołomyi, można mierzyć znacznym jej oddaleniem od tych ośrodków. Zapóźnienie w rozwoju politycznym nie oznaczało jednak, że w ciągu XIX w. kraj ten nie wydał wybitnych postaci, odgrywających ważną rolę w instytucjach galicyjskich. Wystarczy wspomnieć o Josyfie Sembratowyczu i Sylwestrze Sembratowyczu, zajmujących najwyższe stanowiska w hierarchii Cerkwi greckokatolickiej we Lwowie lub o Tomie Polanśkim, biskupie przemyskim. Jednak ci wybitni mężowie stanu duchownego po uzyskaniu wykształcenia traktowali rodzinne strony w ten sam sposób jak inne galicyjskie regiony prowincjonalne, tj. nie wyodrębniali Łemkowszczyzny jako samodzielnej jednostki/wartości kulturowej, wpisując ją w ogólny obraz życia społecznego-politycznego i religijnego Rusinów galicyjskich – dzięki takiej postawie poświęcili się wartościom ponadregionalnym.

U schyłku XIX i na początku XX w. Łemkowszczyzna stała się obiektem oddziaływania różnych ośrodków politycznych, które dla własnych celów podejmowały próby wyrwania jej z izolacji. Przed I wojną światową usiłowały tego dokonać np. koła rosyjskie, a w latach 30. XX w. władze II RP. Zasadniczo jednak formowanie się tożsamości narodowej Łemków zarówno pod względem politycznym, kulturalno-oświatowym czy gospodarczym związane było z oddziaływaniem czynników we-

wewnętrznych – z modelem tożsamościowym uformowanym na obszarze Galicji Wschodniej. Łemkowszczyzna od północy wciśnięta klinem w osadnictwo polskie i rzymskokatolickie teoretycznie miała możliwości rozwoju innej drogi niż Bojkowszczyzna czy Huculszczyzna, leżała bowiem stosunkowo blisko Krakowa, silnego ośrodka politycznego i kulturalnego, który przyciągał wielu Łemków. Niektórzy z nich zdołali uzyskać uznanie w środowisku polskim (np. Emilian Czyrniański, rektor UJ), jednak większą siłę oddziaływania na Łemków w ciągu całego okresu istnienia Łemkowszczyzny historycznej miał Lwów i Wiedeń.

Aspekty polityczne formowania się tożsamości Łemków można ująć w następujących etapach:

- druga połowa XIX w. – 1914;
- 1914-1918;
- 1918-1939;
- 1939-1945.

Galicja i Łemkowie

Życie polityczne Łemków ogniskowało się wokół trzech rywalizujących między sobą orientacji politycznych: filoruskiej¹ (staroruskiej), ukrajinofilskiej (narodowej) i prorosyjskiej (moskwofilskiej). Orientacja filoruska była prądem ideowym nawiązującym do tradycji Rusi średniowiecznej, skłaniała się w stronę tradycji kijowskich – nie moskiewskich czy suzdalskich, i odgrywała w Galicji znaczącą rolę polityczną od połowy XIX w. Natomiast ruch *stricte* rosyjski, tzw. moskwofilstwo galicyjskie rozwijało się jako jego pochodna, by w latach 80. XIX w. wyraźnie zaznaczyć swe istnienie (proces Olhy Hrabar – 1882). Cechą charakterystyczną obu orientacji było słabe rozróżnianie ich przez Rusinów, dlatego można było obserwować swoiste współistnienie starorusinów i moskwofilów w tych samych organizacjach społeczno-politycznych, nie zawsze zdających sobie sprawę z różnic dzielących obie orientacje. Łączyło je natomiast przywiązanie do idealizowanej Rusi i niechęć do wrogo postrzeganej kultury polskiej, traktowanej jako zagrożenie dla rodzimych tradycji. Z kolei ruch ukrajinofilski, zwany narodowym, nawiązywał do tradycji „Ruskiej Trójcy” i Hołownej Rady

¹ Świadomie nie używam pojęcia „rusofilstwo”, które w obecnej polszczyźnie częściej oznacza orientację prorosyjską. Tymczasem orientacja filoruska (staroruska), o której jest mowa w niniejszym artykule, nie była politycznym ruchem prorosyjskim. Zob. J. Moklak, *Moskwofilstwo (moskalofilstwo) i rusofilstwo. Uwagi o terminologii. W związku z artykułem Andrzeja A. Zięby*, „Studia Historyczne”, nr 4, Kraków 2000, s. 701-712.

Ruskiej z 1848 r., a jako dobrze zorganizowany rozwijał się od początku lat 60. XIX w. Charakteryzował się zbliżeniem do polskich elit politycznych, co było polityką realną obliczoną na uzyskanie w sejmie lwowskim koncesji na rozwój życia narodowego. Na Łemkowszczyznę ukrajinofile dotarli na przełomie XIX i XX w. Wymienione wyżej orientacje polityczne wyznaczyły drogi formowania się tożsamości wszystkich Rusinów galicyjskich, nie tylko Łemków.

Ogólna sympatia do Rusi historycznej była wśród Rusinów galicyjskich pierwotna w stosunku do ukrajinofilstwa i moskwofilstwa, ale w ciągu XIX w. stopniowo traciła na znaczeniu. Ruch staroruski słabł systematycznie ponieważ nie potrafił odpowiadać na coraz to nowe pytania wynikające z oczekiwań społeczno-politycznych młodego pokolenia. Polaryzacja nastrojów politycznych koncentrowała się wokół nowych idei, coraz to radykalniejszych, rozstrzygających o obliczu kulturowym Rusinów, którzy z jednej strony stanęli przed koniecznością określenia swego położenia wobec kultury polskiej, a z drugiej wobec rosyjskiej. Ponadto rodzące się w tym układzie dylematy tożsamościowe umocowane były na płaszczyźnie relacji rusko/ukraińsko-austriackich i uzależnione od Wiednia, co jeszcze bardziej utrudniało samoidentyfikację.

Konfrontacja wewnętrzna

Rywalizacja ukrajinofilów z tworzącymi przez jakiś czas wspólny obóz starorusinami i moskwofilami (granice tego związku, zarówno terytorialne jak i czasowe, ulegały zmianom) rozwinęła się w latach 70. XIX w. W 1868 r. narodowcy założyli we Lwowie Towarzystwo kulturalno-oświatowe „Proswita”, a w 1874 r. ks. Iwan Naumowycz założył w Kołomyi Obszczestwo im. Michaiła Kaczkowskiego, po dwóch latach przeniesione do Lwowa. Należy stwierdzić, że obie instytucje postawiły sobie za cel krzewienie tożsamości narodowej wśród Rusinów galicyjskich, „Proswita” oczekiwała tożsamości wolnej od wpływów rosyjskich, a Obszczestwo im. Kaczkowskiego od polskich. Dla obu instytucji dziedzictwo Rusi Kijowskiej było dziedzictwem wspólnym, natomiast inaczej wyobrażano sobie stosunki bieżące. Narodowcy utrzymywali związki z politykami polskimi obawiającymi się ewoluowania tożsamości ruskiej w rosyjską, a starorusini, rozczarowani postawą polityków polskich w latach 70. (blokowanie postulatów ruskich w sejmie galicyjskim) świadomie nawiązywali do wzorców bliskich kulturze rosyjskiej, np. promowali słownictwo cerkiewnosłowiańskie używane także w Rosji. Konfrontacja ta znalazła ujście w tzw. ugodzie ukraiń-

sko-polsko-austriackiej z 1890 r., która odsunęła zarówno tradycyjnych starorusinów, jak i tych ewoluujących w stronę tożsamości rosyjskiej od wpływów w centralnych ośrodkach galicyjskich. Narodowcy wygrali walkę w stolicy kraju, ale ich pozycja na prowincji była słabsza. Był to bowiem moment zwrotny dla Łemkowszczyzny, która odtąd stała się obiektem oddziaływania usuniętych ze Lwowa emisariuszy moskwo-filskich, dysponujących – dodajmy – wsparciem rosyjskich instytucji słowianofilskich, powiązanych z dyplomacją carską. Zaangażowanie tych emisariuszy zdecydowanie wzmocniło nastroje prorosyjskie na Łemkowszczyźnie i utrudniło tam pracę ukraińskim budzicielom narodowym.

Obie instytucje założyły szereg filii w pobliżu Łemkowszczyzny. Na ich siedziby wybierano miasta takie jak Sanok, Krosno, Gorlice i Nowy Sącz. Trzeba przyznać, że Obszczestwo Kaczkowskiego pokryło Łemkowszczyznę gęstszą siecią organizacyjną niż „Proswita”. Już na początku XX w. czytelnie Obszczestwa Kaczkowskiego znajdowały się niemal w każdej wsi łemkowskiej, a narodowcy nawiązali rywalizację dopiero po założeniu filii „Proswity” w Nowym Sączu i Sanoku (kolejno w 1902 i 1903 r.).

Rusini czy Ukraińcy?

Przełom XIX i XX w. charakteryzował się ogromnymi emocjami, które narastały w następstwie działań zmierzających do zmiany nazwy własnej Rusinów. Był to pomysł narodowców (ukrainofili), którzy uznali, że utrzymywanie dotychczasowej nazwy „Rusin/Rusini” narażało na asymilację do kultury polskiej lub rosyjskiej. Obawy te wynikały z tradycji polskiej myśli politycznej, nawiązującej do narodu politycznego Rzeczypospolitej Obojga Narodów (Rusinów uważano za Polaków) oraz z ekspansywnej polityki rosyjskiej (Rusinów uważano za Rosjan). Na prowincji narodowcy prowadzili tę akcję dość nieudolnie, nie uwzględniając konserwatywnego charakteru Łemków. Próbowali wymóc na nich akceptację nazwy „Ukrainiec” w sytuacji, gdy prosty Łemko nie tylko nie był do tej zmiany przygotowany, ale działania w tym kierunku uważał za zamach na jego rodzimą tradycję. Zamiast sukcesów narodowcy ponosili porażki, ponieważ Łemkowie instynktownie lgnęli do starej nazwy. W tym czasie określenie „Łemko”, które karierę polityczną zrobiło dopiero w okresie międzywojennym kryło w sobie głównie etnograficzną treść, pojawiało się w literaturze, a nawet w tytułach prasowych, ale nie było w powszechnym użyciu.

W miarę eskalacji życia politycznego Rusin z Beskidów, tak jak Rusin spod Sokala czy Tarnopola musiał dokonać wyboru, albo zachować nazwę tradycyjną, albo ulegnie emisariuszom ukrajinofilskim. Rusin, który nie chciał być Ukraińcem, miał do wyboru identyfikację z nurtem staroruskim (tradycja Rusi Kijowskiej) lub z nurtem prorosyjskim posiadającym już swe agendy w stolicy Galicji (oprócz Obszczestwa Kaczkowskiego, moskwofile opanowali też Instytut Staupigijjski) – mógł zatem zostać Rosjaninem (!). Podobnie narodowcy, najpierw umocnili się we Lwowie, a na początku XX w. rozpoczęli walkę o prowincję galicyjską. Wydaje się, że rozstrzygnięcie tej wewnątrzruskiej konfrontacji nastąpiło w następstwie wojny polsko-ukraińskiej z lat 1918-1919. Na terenach objętych działaniami zbrojnymi następowało szybkie upowszechnianie się nowej nazwy własnej i Rusini stawali się tam Ukraińcami. Lecz wojna objęła tylko wschodnią część Łemkowszczyzny i dlatego tylko Łemkowie z powiatu sanockiego, którzy opowiedzieli się za przystąpieniem do Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej (ZURL), walcząc w obronie swych tradycji, zasilali szeregi ukraińskiego ruchu narodowego. Inaczej było na Łemkowszczyźnie zachodniej, która pozostała poza teatrem działań tej wojny. Tam starorusini i moskwofile, nadal słabo rozróżniani przez Łemków, utrzymali swoje wpływy.

Wojna generowała odmienne tożsamości. Łemkowie kultywujący tradycję tzw. Republiki Komańczańskiej są dziś Ukraińcami. Natomiast opowiadający się za tradycją tzw. Republiki Florynckiej, reprezentują przeciwstawne orientacje. Ale patrząc z szerszej perspektywy powyższa klasyfikacja jest uogólnieniem, wyznacza jedynie trend dominujący, ponieważ zarówno na Sanoczczyźnie, dopóki istniała historyczna Łemkowszczyzna, nie zabrakło sympatyków moskwofilstwa, czy szerzej – filorusinów, tak jak na Łemkowszczyźnie zachodniej nie zabrakło skupisk reprezentujących ruch ukraiński (np. Gładyszów, Pętna).

Casus Thalerhofu

Napięcie między starorusinami/moskwofilami a ukrajinofilami wzrosło w pierwszej wojnie światowej, w której Rosja i Austro-Węgry wyraźnie zaznaczyły swój negatywny stosunek do Rusinów/Ukraińców/Łemków. Szczególnie ważne było doświadczenie nabyte w austriackich obozach dla internowanych, w których znalazło się wielu prostych Łemków niezaangażowanych w politykę. Więźniowie tych obozów nabierali szczególnej niechęci do Habsburgów czemu towarzyszyło sympatyzowanie z kulturą rosyjską, tym bardziej że aresztowań dokonywano na

podstawie podejrzeń o szpiegostwo na rzecz Rosji. Nie znając Rosji, ale cierpiąc w obozach za rzekomą z nią współpracę idealizowali jej obraz i stawali się gorącymi jej wielbicielami². Zwłaszcza martyrologia budowana na pamięci o obozie w Thalerhofie (Styria) wpłynęła na formowanie się prorosyjskiego i zarazem antyukraińskiego kierunku w tożsamości Łemków. Ukraińców oskarżano bowiem o denuncjacje przed władzami austro-węgierskimi. Czcząc pamięć osadzonych w obozach i więzieniach austro-węgierskich, przedstawiano je jako ofiary ukraińskie i z tym przesłaniem w wielu wsiach łemkowskich stawiano tzw. krzyże thalerhowskie. Ponieważ pamięć o Thalerhofie kreowała tożsamość budowaną na niechęci do kultury ukraińskiej, w niektórych regionach Łemkowszczyzny wzrosły wpływy instytucji staroruskich i moskwofilskich.

Fiasko polityki narodowościowej II RP

W okresie międzywojennym pojawił się jeszcze jeden czynnik wpływający na rozwój tożsamości Łemków – zaangażowanie państwa polskiego, co miało miejsce w latach 30. Dotąd władze nie wykazywały szczególnego zainteresowania kwestią łemkowską, traktując ją jako pochodną od ukraińskiej. Wyodrębnienie jej w osobne zagadnienie polityczne zmierzało nie tylko do integracji Łemków ze społeczeństwem polskim, ale także miało zwiększyć obronność Polski w pasie przygranicznym. Charakteryzując w największym skrócie działania władz, wypada stwierdzić, że miały one doprowadzić do przyjęcia przez Łemków polskiej świadomości narodowej, a realizację tego zadania rozłożono na dwa etapy: (1) najpierw promowano lokalną kulturę Łemków, aby wzbudzić w nich poczucie inności wobec Ukraińców, (2) a następnie podjęto działania zmierzające do usunięcia elementów kultury łemkowskiej z życia publicznego i zastąpienie jej elementami kultury polskiej. Pierwszy etap działań odpowiadał zasadom koncepcji asymilacji państwowej, a drugi asymilacji narodowej.

Ilustracją tych działań mogą być przemiany w sferze oświaty. Najpierw usunięto z programów nauczania elementarz ukraiński i wprowadzono tzw. *Bukwar* Metodego Trochanowskiego, a następnie ten łemkowski elementarz zastąpiono podręcznikami polskimi. Podjęto także szereg innych działań zmierzających do wypchnięcia tożsamości ukraińskiej z Łemkowszczyzny. Jednym z najważniejszych był udział

² Jednak Rosjanie nie mieli zaufania do galicyjskich działaczy moskwofilskich i niechętnie obsadzali nimi stanowiska w administracji okupacyjnej (1914–1915).

władz w wyodrębnieniu z greckokatolickiej diecezji przemyskiej 9 dekanatów, co pozwoliło utworzyć Administrację Apostolską Łemkowszczyzny (AAŁ) podległą Watykanowi, ale finansowo uzależnioną od rządu polskiego. Władze w Warszawie uzyskały wpływ na stosunki wewnętrzne w nowej prowincji, włącznie z obsadą stanowiska administratora i wyborem seminarium duchownego dla alumnów. Dopóki rząd realizował program asymilacji państwowej, AAŁ dobrze wpisywała się w realizację tego zadania. Natomiast gdy rząd przeszedł do realizacji koncepcji asymilacji narodowej i celem stało się propagowanie tożsamości polskiej wśród Łemków, zdecydowano się na wzmocnienie kontroli nad AAŁ przez wysunięcie kandydata Polaka na stanowisko administratora, który przeszedłby na obrządek wschodni. Realizacja tego celu oznaczała wejście na drogę asymilacji narodowej Łemków. U schyłku lat 30. podobną politykę prowadzono także na innych obszarach pogranicza polsko-ukraińskiego, np. na Chełmszczyźnie czy w powiatach będących pomostem do Lwowa. Działania te nie przyniosły rządowi RP spodziewanego rezultatu. Stopień asymilacji Łemków do kultury polskiej utrzymywał się na niskim poziomie.

W okresie międzywojennym nurt filoruski (staroruski) mimo poparcia rządowego stopniowo tracił na znaczeniu. Wzrosły natomiast wpływy orientacji moskwofilskiej, która uzyskała wsparcie rosyjskiej emigracji politycznej w Polsce. Ta pierwsza orientacja uformowała się w organizację o nazwie Łemko-Sojuz, a druga w Russką Selanską Organizację³. Jednocześnie mimo barier stawianych przez władze rządowe systematycznie rosły wpływy ukraińskie zwłaszcza na Łemkowszczyźnie wschodniej, utrzymującej ściśle związki z Przemyślem i Lwowem. Zatem niezależnie od następstw wojny z lat 1918-1919 i polityki narodowościowej II RP, związki utrzymywane przez Łemkowszczyznę z miastami dawnej Galicji Wschodniej (polityczne, religijne i gospodarcze) sprzyjały sukcesywnemu rozwojowi zarówno tożsamości ukraińskiej, jak i staroruskiej czy moskwofilskiej. Decydowała o tym ciągłość tradycji politycznej kultywowanej przez Rusinów, mającej swe korzenie w dziewiętnastowiecznej Galicji.

Nazwa „Łemko”

Nowym i trwałym zjawiskiem była natomiast chętnie wykorzystywana przez elity łemkowskie koncepcja nawiązująca do tradycji lokalnej i gwary łemkowskiej. W okresie międzywojennym, Łemkowie, którzy –

³ Prości Łemkowie najczęściej nie dostrzegali różnic między tymi organizacjami.

przypomnijmy – nazywali się Rusinami, przyjmowali nazwę „Łemko”, co początkowo korespondowało z polityką władz polskich, forsujących tę nazwę w celu osłabienia akcji prowadzonej przez emisariuszy ukraińskich, promujących z kolei nazwę „Ukraińcy”. Łemkowie dość dobrze odnajdywali się w swej nazwie etnograficznej, ponieważ dawała im ona poczucie bezpieczeństwa. Była promowana przez władze i powszechnie sądzono, że jako oficjalna uwolni Łemków od różnorodnych nacisków administracyjnych. Zatem Łemkowie chętnie współpracowali z władzami, gdy te wspierały ich lokalne interesy, jednak działania polonizacyjne prowadzone w drugiej połowie lat 30. wywołały rozczarowanie do polityki narodowościowej II RP. Łemkowie nie przyjęli tożsamości polskiej i nadal balansowali na pograniczu tradycyjnych orientacji politycznych.

W Generalnym Gubernatorstwie

Okupacja hitlerowska wywołała nowe uwarunkowania polityczne na Łemkowszczyźnie. W następstwie akcji prowadzonej przez Wołodymyra Kubijowycza, który stanął na czele Ukraińskiego Komitetu Centralnego w Krakowie i współpracował z gubernatorem Hansem Frankiem, idea ukraińska otrzymała wsparcie, natomiast prześladowaniom poddano działaczy reprezentujących kierunek filoruski (staroruski i moskwofilski). W Kielcach internowano czołowych działaczy tych orientacji. Trudno jednak przesądzić czy działalność Kubijowycza doprowadziła do umocnienia idei ukraińskiej na Łemkowszczyźnie. Sądzę, że skutek jego oddziaływania nie był zbyt daleko idący, chociaż trzeba wskazać na inicjatywy kreujące postawy proukraińskie wśród młodzieży łemkowskiej w szkołach ukraińskojęzycznych, np. w seminarium nauczycielskim w Krynicy. Ponadto ukraińskiego charakteru nabrała AAE, która otrzymała administratora o ukraińskiej tożsamości narodowej (ks. Małynowski). Zasadniczo okupacja niemiecka, chociaż faworyzowała ruch ukraiński przed staroruskim czy tym bardziej prorosyjskim, nie zmieniła dotychczasowych uwarunkowań formowania się tożsamości Łemków. Nadal decydował podział na linii narodocy-starorusini-moskwofile, z tą różnicą, że dominanta przesunęła się na stronę ukraińską. Okupacja hitlerowska pogłębiła zatem tradycyjne podziały wśród Łemków. Spleciony ze sobą obóz starorusko-moskwofilski, prześladowany przez hitlerowców, podobnie jak po doświadczeniach thalerhowskich, odpowiedzialności szukał w proniemieckiej postawie swoich rodaków i jeszcze bardziej umocnił się w niechęci do obozu ukraińskiego.

Konkluzje

Niezależnie od politycznego oddziaływania państwowości, w ramach których pozostawała Łemkowszczyzna, na uwagę zasługuje fakt, że w procesie rozwoju tożsamości Łemków istotną rolę odegrały czynniki wewnętrzne – nurty polityczne wyłonione z dziewiętnastowiecznego ruchu filoruskiego. Łemkowszczyzna jako region zawsze powiązana była więzami politycznymi, kulturalno-oświatowymi i gospodarczymi z pozostałą częścią Galicji historycznej. Innymi słowy, te same procesy tożsamościowe zachodziły na obszarach położonych na wschód, jak i na zachód od Sanu. Podejmowane przez koła rosyjskie, rządy II RP czy władze Generalnego Gubernatorstwa próby wyodrębnienia Łemkowszczyzny nie przyniosły pożądanego skutku. Łemkowie w naturalny sposób przechodzili tę samą drogę rozwoju politycznego co pozostali Rusini galicyjscy chociaż nigdy nie zarzucili swych lokalnych tradycji – budowali swą tożsamość w trwale towarzyszących im warunkach rywalizacji kultury ukraińskiej z polską.

Spór o tożsamość Łemków trwa nadal w warunkach ich rozproszenia. Obserwujemy jedynie przesunięcia w obszarach tego procesu, np. idea moskwofilska ewoluowała w radianofilstwo i zanikła, a idea staroruska przekształciła się w ruch karpatoruski zorganizowany w Światowy Kongres Rusinów. Czy zatem istnieje dziś idea łemkowska jako zjawisko politycznie samodzielne? Wydaje się, że została pochłonięta przez rywalizujące orientacje karpatoruską i ukraińską. W sytuacji, gdy Ukraina jest obiektem w międzynarodowym systemie państw, a nie ma państwowości karpatoruskiej, większą szansę na sukces ma idea ukraińska. Z drugiej strony w poszczególnych państwach zamieszkiwanych przez Karpatorusinów panują sprzyjające uwarunkowania społeczno-polityczne. W niektórych krajach (Polska, Słowacja, Węgry) inicjatywy regionalne otrzymują wsparcie rządowe i dlatego nie sposób przewidzieć jakie będą dalsze polityczne losy łemkowskich Karpatorusinów.

Miroslaw Pecuch

Tożsamość kulturowa a etniczna. Łemkowie w zachodniej Polsce i na Ukrainie

Przedmiotem niniejszego opracowania jest charakterystyka tożsamości kulturowej i etnicznej na przykładzie Łemków zamieszkałych w zachodniej Polsce i na Ukrainie. Opierając się przede wszystkim na badaniach terenowych oraz analizie publikacji naukowych dotyczących Łemków i łemkowskich wydawnictw etnicznych postaram się wykazać zmienność i wariantywność tożsamości kulturowej pod wpływem czasu i otoczenia oraz wykazać, że tożsamość kulturowa może być różna od etnicznej. Badaniami nie objąłem Łemków, którzy pozostali na Łemkowszczyźnie bądź powrócili z wygnania, bowiem interesuje mnie głównie sytuacja tych Łemków, którzy zamieszkują poza swoją etniczną ojczyzną. Badania porównawcze nad tożsamością kulturową Łemków wysiedlonych na ziemie zachodnie Polski i na Ukrainę nie były dotąd prowadzone.

Główny materiał badawczy pozyskano w wyniku własnych badań terenowych. Badania prowadzono jednoosobowo, za wyjątkiem wsi Rychtyczi k. Drohobycza, której eksplorację prowadziłem razem z Natalią Klasztorną, dziennikarką z Kijowa, oraz wsi Wasyliwka w obwodzie Mykołajewskim, gdzie w zbieraniu materiału badawczego pomagała mi Ołesia Szerba, socjolog ze Lwowa. Przeprowadzone przeze mnie badania objęły wybrane miejscowości województwa lubuskiego w zachodniej Polsce, wybrane miejscowości we Lwowskim, Tarnopolskim i Iwanofrankowskim obwodach w zachodniej Ukrainie oraz obwodach Donieckim, Ługańskim i Mykołajewskim wschodniej Ukrainy. Dotyczyły teraźniejszości z koniecznymi odniesieniami do przeszłości.

Czynnikiem mającym pewien wpływ na proces badawczy jest zapewne fakt, iż sam wywodzę się z omawianego środowiska i wiele problemów jest mi znanych z autopsji. Uznanie mnie przez informatorów za „swego” bardzo ułatwiało badania – tym bardziej, iż większość wywiadów było przeprowadzonych w dialekcie łemkowskim. Ułatwiało

to kontakt z respondentami oraz czyniło sytuację badawczą bardziej naturalną. Często jednak fakt bycia „swoim” utrudniał przejście do meritum sprawy. Dotyczyło to zwłaszcza badań na Ukrainie, gdzie często najpierw musiałem zaspokajać ciekawość respondentów na temat życia dawnych sąsiadów w zachodniej Polsce. Wszędzie jednak zostałem obdarzony życzliwością i zaufaniem. Należy jednak również zasygnalizować, iż bycie „swoim” powoduje ponadto pewne emocjonalne utrudnienia wynikające przede wszystkim ze świadomości tego, że działalność badawcza, a zwłaszcza opisane później refleksje z niej wypływające, mogą wpływać na procesy zachodzące wśród badanej społeczności. Nie mogę również ukryć, iż badania wywoływały osobiste przeżywanie problematyki, w pewnym sensie są również autoprezentacją prywatnej tożsamości badacza.

Kluczowym pojęciem dla mojego wystąpienia jest tożsamość kulturowa, którą rozumiem jako wartość mającą źródło w dziedzictwie kulturowym i społecznym, w inności danej kultury w stosunku do pozostałych, umożliwiającą zachowanie przez zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości. Funkcjonuje ona w świadomości jednostkowej i zbiorowej jako coś, co łączy, a jednocześnie odróżnia. Podstawą tożsamości kulturowej jest wspólnota tradycją przekazanych i zaakceptowanych społecznie wzorów kulturowych. Mimo tego tożsamość kulturowa jest wartością ukierunkowaną przede wszystkim na przyszłość – elementy kulturowe z przeszłości są ciągle weryfikowane celem umożliwienia trwania grupy w zmieniającym się świecie. Przejawia się ona w działaniach odnoszących się do wartości o znaczeniu wspólnym dla członków danej grupy, które J. Smolicz nazwał „wartościami centralnymi”¹. Jednocześnie staram się oddzielić tożsamość kulturową od etnicznej.

Rozróżnianie tożsamości kulturowej i etnicznej jest niebywale trudne. Z. Benedyktowicz i D. Markowska zauważyli, że identyfikacja kulturowa była dawniej prawie równoznaczna z identyfikacją etniczną². Dla tożsamości etnicznej podstawowym jest akt identyfikacji, może się on pojawiać nawet przy daleko idącej redukcji tożsamości kulturowej. Zdaniem A. Posern Zielińskiego nawet zaawansowana akulturacja nie zawsze prowadzić musi do asymilacji, bowiem akceptacja obcych treści kulturowych nie jest warunkiem koniecznym zmiany etnicznej toż-

¹ Na temat „wartości rdzennych”, „wartości centralnych” szerzej zob.: J. Smolicz, *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa 1990, s. 77; *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 1, 1992, s. 60-61.

² Z. Benedyktowicz, D. Markowska, *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się*, „Etnografia Polska”, t. 23, z. 2, Warszawa 1979, s. 220.

samości, a tylko czynnikiem tę decyzję ułatwiającym³. Dlatego też nie wystarczy sama wiedza przy akceptacji tożsamości, lecz potrzebna jest również jej ocena oraz uznanie pewnych faktów za szczególnie ważne, własne, bo jak przekonuje G. Babiński: „można świetnie znać historię czy kulturę jakiegoś narodu i nawet bardzo ją cenić, a mimo to wiedza nie oznacza posiadania tożsamości tego narodu⁴. Ponadto niezbywalną, immamentną częścią tożsamości jest kategoria dystansu społecznego. Badania nad kształtowaniem się świadomości i tożsamości narodowej wskazują na częste sytuacje, gdy tzw. tożsamość negatywna – „wiem, kim nie jestem” – poprzedza tworzenie się tożsamości pozytywnej – „wiem, kim jestem”.

9 września 1944 roku między PKWN a Rządem USRS została podpisana umowa o ewakuacji ludności polskiej do Polski, ukraińskiej, ruskiej i rusińskiej na Ukrainę. W rezultacie umowy do 5 lipca 1946 r. wysiedlono z Polski na terytorium Ukrainy ponad 480 tys. osób, w tym ok. 70 tys. Łemków⁵. Natomiast w wyniku rozpoczętej 28 kwietnia 1947 r. akcji „Wisła” na „ziemie odzyskane” deportowano ok. 150 tys. osób, w tym 30-40 tys. Łemków⁶. Obecnie Łemkowie na Ukrainie zamieszkują głównie zachodnią jej część, tzn. Obwody Lwowski, Tarnopolski i Iwano-Frankowski (Stanisławowski). Wymienić tu należy przede wszystkim rejon miasteczka Monastyrzysk, zwanego wśród miejscowej ludności Łemkohradem, Czortków wraz z okolicami, okolice Trembowli, Chorostkowa, Brzeżan (zwłaszcza wieś Hutysko) w Tarnopolskiem, we Lwowskim okolice Sambora (zwłaszcza wsie Nahirne i Czukwa), Stryja, Drohobycza (zwłaszcza wieś Rychtycz) i samego Lwowa (Pustomyty, Sokolniki, Sołonka, Zimna Woda, Rudna) zaś w Iwano-Frankowskim głównie miasta Kałusz, Dolina i sam Iwano-Frankiów. Natomiast na wschodzie i południu Ukrainy do najliczniejszych skupisk łemkowskich należą wieś Miczurino w Obwodzie Donieckim, rejon

³ A. Posern-Zieliński, *Akulturacyja i asymilacyja – dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii*, (w:) *Procesy akulturacyjne/asymilacyjne na pograniczu polsko-ukraińskim w XIX i XX wieku*, pod red. W. Molika i R. Traby, Poznań b.d. wyd., s. 61-62.

⁴ G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – różnicowanie religijne – tożsamość*, Kraków 1997, s. 84.

⁵ Szerzej nt. przesiedleń na wschód zob.: E. Misiło, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*. Tom 1, Dokumenty 1944-1945, Warszawa 1996; *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*. Tom 2, Dokumenty 1946, Warszawa 1999.

⁶ Szerzej na temat akcji „Wisła” zob.: *Akcja „Wisła” Dokumenty*. Oprac. E. Misiło, Warszawa 1993; R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997.

Nowoajdaru w Obwodzie Łużańskim (głównie wsie Trudowe i Pere-możne), okolice Hadziacza i Zinkowa w Obwodzie Połtawskim (głównie Lutenśki Budyszczyna i Szyliwka k. Zinkowa), wsie Wasyliwka i Krasno-pole w Obwodzie Mykołajewskim oraz wieś Owidiopol i okolice Bere-ziwki w Obwodzie Odeskim.

Natomiast po akcji „Wisła” Łemkowie znaleźli się na terenie około 50 powiatów – 25 w województwach zachodnich i około 25 w woje-wództwach północnych. W powiatach północnych znaleźli się głów-nie Łemkowie wschodni pochodzący z powiatu sanockiego, częściowo krośnieńskiego. Na miejscu przeznaczenia znaleźli się oni w sąsiedz-twie przesiedleńców ukraińskich pochodzących z innych regionów. Deportowani z Łemkowszczyzny środkowej i zachodniej trafili głównie na Dolny Śląsk i Ziemię Lubuską, gdzie stanowili około 80% przesied-leńców. Obecnie w zachodniej Polsce najwięcej Łemków zamieszkuje okolice Legnicy, Lubina, Chocianowa, Głogowa, Wołowa, Przemkowa, Szprotawy, Nowej Soli, Świebodzina, Międzyrzecza, Skwierzyny, Strze-lec Krajeńskich, Gorzowa i Zielonej Góry.

Łemkowie przed przesiedleniami żyli wewnątrz własnej kultury, która była kulturą typu ludowego ściśle powiązaną z wyznawaną reli-gią. Stanowiła ona o nie zawsze uświadamianej tożsamości kulturowej. Dopiero po przesiedleniu w nieznane strony i zamieszkaniu wśród ob-cych i dystansujących się ludzi, Łemkowie znaleźli się w sytuacji, gdy opozycja „swój-obcy” stała się szczególnie istotna dla tworzenia tożsa-mości kulturowej – do podobnych wniosków doszła Bożena Beba ba-dając Ukraińców na Warmii i Mazurach⁷. Według moich obserwacji sytuacja taka występowała zarówno wśród przesiedleńców w Polsce, jak i na Ukrainie, z tym, że dystans między Łemkami i Polakami miał znacznie większą siłę, choć właśnie trwające wciąż poczucie dyskom-fortu przesiedleńców z lat 1944-1946 było jednak istotną przyczyną pie-lęgnowania pamięci o regionie pochodzenia.

Cechą charakterystyczną tożsamości kulturowej Łemków jest re-zygnacja po przesiedleniach z jej uzewnętrzniania. Polegała ona na ukrywaniu cech wyróżniających. W Polsce wymuszał takie postępo-wanie stosunek władz polskich w pierwszych latach po przesiedleniu, które każdy przejaw odrębności traktowały jako element ukraińskiego nacjonalizmu. Podejście władz potęgowało negatywne ustosunkowanie polskiej większości. Na Ukrainie, mimo głoszenia, iż „twórczość Ukra-

⁷ B. Beba, *Kierunek przemian tożsamości kulturowej Ukraińców na Warmii i Mazurach*, [w:] *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, pod red. B. Domagały i A. Saksona, Olsztyn 1998, s. 96-108.

inców-Łemków pełnym głosem zabrzmiała w nowych socjalistycznych warunkach, nie traci charakterystycznych cech wypracowanych stuleciami", Łemkowie starali się upodobnić do nie całkiem obcej większości, która jednak przez długi czas nie chciała uznać nowych sąsiadów za całkiem swoich.

Polityka dyskryminacyjna, wbrew zamierzeniom jej twórców, przyczyniła się do podtrzymania tożsamości kulturowej Łemków w Polsce. Stworzyła bowiem warunki izolacji, rodzaj getta, w którym przesiedleńcy zmuszeni byli żyć na poziomie kultury rodzimej. Była ona jednak zubożona o istniejące na dawnych ziemiach instytucje i organizacje, jak cerkiew, szkoły, spółdzielnie, czytelnice, których funkcjonowanie w nowym środowisku było zabronione, a po 1956 roku ograniczone.

Życie Łemków na Ukrainie natomiast charakteryzuje się gorszą jakością niż „polskich” Łemków przede wszystkim z przyczyn ekonomicznych. Jak stwierdza Iwan Szerba, do 2007 r. przewodniczący Światowej Federacji Ukraińskich Łemkowskich Organizacji, „gnany ze swych odwiecznych praojcowskich ziem do Ukrainy wydawało się, że w te straszne czasy ta ziemia stanie się dla nich rodzoną matką. Ale w spichlerzu Europy czekał ich głód, chłód i jeszcze straszniejsza z tych bied – moskiewsko-bolszewicka maszyna, jaka do cna niszczyła duszę. (...) Dla odnowienia sprawiedliwości trzeba nam jeszcze dołożyć starań, aby nie została żadna biała plama o niezłomnym duchu tych skromnych, niewymagających i pracowitych, bezgranicznie zakochanych w Beskidach ludzi”⁸. Obecnie natomiast materialne zubożenie znacznej części mieszkańców Ukrainy jest poważniejsze, niż w Polsce⁹.

W tradycyjnych społeczeństwach wytwory materialne stanowiły, przez swoją konkretność, wyróżnik danej grupy etnicznej (oczywiście decyduje tu nie tylko ich specyfika, lecz przede wszystkim ich społeczne funkcjonowanie). W początkowej fazie akulturacji są czynione starania o wymianę charakterystycznych dla grupy wytworów na inne, zmniejszające dystans. Jednocześnie w przypadku procesów rekulturyzacji zauważalne są zabiegi o utrzymanie takich tradycyjnych wytworów i sporządzenie nowych, które w świadomości grupy wyznaczają jej odrębność. Przesiedlenia postawiły Łemków przed koniecznością przy-

⁸ I. Szerba, *Perednie słowo*, [w:] M. Babij, O. Iwan Ziatyk, Lwów, 2003, s. 3.

⁹ Minimalna płaca na Ukrainie wg stanu na 2000 r. wynosiła 110 hryweń (18 dolarów) na miesiąc, minimalna emerytura – 70 hryweń, średnia płaca – 220 hryweń na miesiąc. Najwyższą średnią zarobiono w Kijowie – 400 hryweń na miesiąc, najmniej w Tarnopolskiem – 145 hryweń, Mihus S. *Bida ne maje nacionalnosti*, „Nasze Słowo”, nr 17, Warszawa 2000, s. 1. Obecnie średnia płaca na Ukrainie wynosi 1244 hrywnie, www.mc.kmu.gov.ua.

stosowania się do zmienionych warunków środowiska przyrodniczego i gospodarczego. Ponadto Łemkowie bardzo często nie chcieli wyróżniać się w nowym otoczeniu, by uniknąć wyobcowania, stąd stopniowo pozbywali się przywiezionych z Łemkowszczyzny sprzętów i mebli, starając się dostosować do zastanych wzorów. Mimo tego wytwory materialne, zwłaszcza strój i przedmioty sakralne, wciąż są jednak wyróżnikiem tożsamości kulturowej Łemków, zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie. Wyznaczają ją natomiast nieprzerwanie takie elementy kulturowego dorobku pokoleń, jak język, pieśń i religia.

Zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie dialekt łemkowski¹⁰ powoli zanika. W Polsce jednak mowa Łemków i język polski są na tyle różnymi systemami, że nie następuje to bezboleśnie, Łemkowie mniej lub bardziej czują, że tracą swoje „ja”. Odrzucanie łemkowskiego języka powoduje konflikt wartości. Poza tym Łemko w Polsce to zawsze „obcy”. Nawet gdy zmienia się stosunek społeczeństwa, w podświadomości samych Łemków występuje poczucie obcości. Łemkowie na zachodniej Ukrainie, mimo znaczących różnic dialektu łemkowskiego od literackiego języka ukraińskiego, nie znaleźli się jednak w obcym morzu językowym. Dialekt łemkowski ma wciąż bardzo ważne znaczenie dla konsolidacji Łemków, zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie, mimo że różnice między literacką formułą języka ukraińskiego (nie mówiąc o jego regionalnych odmianach) i dialektem łemkowskim są mniejsze niż językiem polskim i mową Łemków. Warto zaznaczyć, że na wschodzie Ukrainy dialekt łemkowski bywa obecnie uważany przez miejscowych Ukraińców za praosnowę języka ukraińskiego.

W tym kontekście trzeba wspomnieć o religii¹¹ – Łemkowie na zachodniej Ukrainie w większości chodzą do cerkwi, modlą się więc „po swojemu” i również korzystają w ten sposób ze swojego dziedzictwa. W Polsce uczęszczanie do cerkwi wymaga jednak pewnego samozaparcia, czego przyczyną jest rozproszona sieć parafialna.

Korzystanie ze spuścizny religijnej jest obecnie wśród Łemków zachodniej Ukrainy czymś oczywistym, naturalnym, po prostu jest ona pielęgnowana przez „wszystkich”. Poprzez swoją oczywistość nie sprzyja

¹⁰ Przyjęto się uważać, że mowa, którą posługują się Łemkowie, przynależy do obszaru języka ukraińskiego. Jest jednym z trzech góralskich dialektów ukraińskich (do których zalicza się narzecza Huculów, Bojków i Łemków) należących do grupy językowej zwanej południowo-zachodnio-ukraińskim zespołem dialektycznym. Poza tym nie jest wewnętrznie jednolita. Obecnie część łemkowskich elit dąży do kodyfikacji łemkowskiego języka, zob.: H. Fontański, M. Chomiak, *Gramatyka języka łemkowskiego*, Katowice 2000.

¹¹ Tradycyjnymi dla Łemków wyznaniem są grekokatolicyzm i prawosławie.

natomiast kultywowaniu innych wartości centralnych, zwłaszcza rodzimego dialektu. Jedynie działalność łemkowskich liderów poprzez wybudowanie łemkowskiej cerkwi we lwowskim skansenie¹² oraz pomoc w pracy duszpasterskiej księdza Anatola Dudy¹³ doprowadza do tego, iż religijność okazynie wspiera pozostałe komponenty łemkowskiej tożsamości kulturowej.

W Polsce Cerkiew Greckokatolicka również wpisuje Łemków w kontekst ogólnoukraiński. W ten sposób jednoczy ona Łemków z innymi przesiedleńcami z akcji „Wisła”. Jednakże w związku z rozproszeniem sieci parafialnej oraz faktem, że na Dolnym Śląsku i Ziemi Lubuskiej Łemkowie stanowią zdecydowaną większość wyznawców wschodniego obrządku, uczestnictwo w życiu religijnym przyczynia się do wzmocnienia żywotności łemkowskiego dialektu. Podobna sytuacja występuje na wschodzie Ukrainy, gdzie zewnętrzne oznaki łemkowskiej religijności są tożsame z religijnością innych przesiedleńców z zachodu.

Z życiem religijnym powiązane jest pielęgnowanie tradycyjnej obrzędowości i kultury tradycyjnej w ogóle. Tradycja wciąż wzmacnia więzi rodzinne – tutaj uzewnętrznia się podstawowa funkcja integracyjna. Obrzędowość tradycyjna zarówno w Polsce, jak i Ukrainie ewoluowała w ten sposób, że obecnie zawiera wiele elementów „ogólnoukraińskich”. Różnica jest jednak zasadnicza. Zapożyczenia „ogólnoukraińskie” w obrzędowości łemkowskiej w Polsce równoważą polskie wpływy, które pojawiły się w wyniku selekcji kultury tradycyjnej – pielęgnowano przede wszystkim te elementy, z którymi nie trzeba było się „afiszować”. Natomiast na Ukrainie przyjmowanie elementów „ogólnoukraińskich” związane jest z tworzeniem się „ogólnoukraińskiego” modelu tradycji i w ten sposób jednoczy Łemków z większością społeczeństwa. „Łemkowskość” w obrzędowości na Ukrainie przejawia się najbardziej w tradycjach kulinarnych.

Ważnym elementem tożsamości kulturowej Łemków jest pieśń. Zarówno w Polsce, jak i Ukrainie Łemkowie śpiewają „swoje” pieśni. Jako

¹² Najdonioślejszym wydarzeniem dla Łemków Ukrainy było poświęcenie w dniu 13 września 1992 r. we lwowskim skansenie cerkwi p.w. św. Włodzimierza i Olgi. Cerkiew jest kopią istniejącej do dziś świątyni we wsi Kotań na łemkowszczyźnie. Tego samego dnia otwarto również sąsiadujące z cerkwią Muzeum Historii i Kultury Łemków, które umieszczono w zagrodzie pochodzącej z „łemkowskiej” części Zakarpacia. Wydarzenia poświęcono rocznicy przyłączenia w 992 r. Białych Chorwatów; legendarnych przodków Łemków, do Rusi Kijowskiej.

¹³ Arcybiskup większy Lwowa Myrośław kardynał Lubaczewski wyznaczył kapłana dla posług duszpasterskich wśród Łemków – jest nim ks. mitrat Anatolij Duda. Do jego obowiązków należy odprawianie nabożeństw w większych skupiskach Łemków w zachodniej Ukrainie – kazania wówczas wygłasza w łemkowskiej gwarze z okolic Krynicy.

swoje traktowane są zarówno pieśni charakterystyczne tylko dla Łemków, jak i właściwe dla innych regionów ukraińskiego obszaru kulturowego. Wyróżnia się tutaj wschodnia Ukraina, na której Łemkowie za „swoje” uznają również polskie pieśni. W każdym razie pieśń w sposób bardzo istotny wyznacza kształt tożsamości kulturowej Łemków.

Szczególnie istotne miejsce w teraźniejszej tożsamości Łemków posiada stara ojczyzna. Przy każdym niemal wywiadzie rozmówcy wspominali Łemkowszczyznę i wysiedlenie. Ze szczególnymi emocjami wspominano stary kraj i wysiedlenie na wschodniej i południowej Ukrainie. Zawsze przed opuszczeniem przeze mnie łemkowskiego domostwa w odwiedzonych przeze mnie miejscowościach mówiono mi „pozdorow naszy Hory”, „pozdorow Łemkiwsczynu”. Wiele osób chociaż raz było odwiedzić swoją ojcowiznę, a najbardziej znany jest przykład Emilii Dyczko z Wasyliwki, kobiety po 4 klasach podstawówki, która zawsze pracowała jako dojarka w kołchozie, samotnie odwiedziła jednak rodzinną miejscowość Wysową. Są również pojedyncze przykłady powrotów pokolenia urodzonego już po wojnie. W Wasyliwce jest wspominany przykład Łemkini, która będąc w latach 80. XX wieku w Polsce poznała Łemka, który wrócił z zachodniej Polski w góry i wyszła za niego za mąż.

Wysiedlenie jest tematem twórczości literackiej i plastycznej. W tym kontekście należy wspomnieć o próbach tworzenia na nowych terenach takich miejsc, które mają zrekompensować utraconą ojczyznę. Szczególnym przykładem jest postać Jana Romaniaka z Michałowa w Legnickim, który w swojej stodole namalował rodzinną wieś Florynkę, natomiast w swoim ogrodzie wykonał przestrzenną miniaturę wioski. Podobnym przykładem jest „Łemkiwska Switłycja” w Czortkowie w Tarnopolskiem, której wnętrza ozdobiono naściennymi malunkami Łemkowszczyzny. Warto również wspomnieć osobę Michała Warchiła z Legnicy, który konsekwentnie i z dbałością o szczegóły tworzy miniatury łemkowskich cerkwi.

Po wysiedleniach lat 1944-1947 Łemkowie znaleźli się w trzech różnych strefach kulturowych: zachodnia Polska, zachodnia Ukraina i wschodnia Ukraina. Najtrudniejsze warunki dla zachowania i rozwoju łemkowskiej tożsamości kulturowej panowały w zachodniej Polsce i wschodniej Ukrainie. Wiązało się to przede wszystkim ze znaczącą odmiennością kulturową przesiedleńców na wspomnianych terenach oraz negatywnym na początku stosunkiem do nich miejscowych władz i ludności. Na wschodniej Ukrainie duży wpływ miały ponadto znaczne od-

ległości izolujące Łemków od dawnej ojczyzny oraz kontaktów z innymi Łemkami. Badania wykazały jednak, że dystans kulturowy wpływa na zachowanie rdzenia tożsamości kulturowej – z tą różnicą, iż na wschodniej Ukrainie jest ona zakonserwowana przed zmianami, natomiast w zachodniej Polsce, w związku z poszerzonymi kontaktami z innymi Łemkami, wartości rdzenne ewoluują w kierunku dostosowania ich do potrzeb współczesności. Na zachodniej Ukrainie wartości centralne tożsamości kulturowej Łemków przeważnie ujednoliciły się z modelem halickim. W związku jednak z tym, że na tym terenie zamieszkuje największa ilość Łemków, zauważalne są tendencje do rekulturacji.

Uważam, iż mimo ponad półwiecza życia w odmiennych warunkach, można wciąż mówić o wspólnej tożsamości kulturowej Łemków w Polsce i na Ukrainie. Nie pozostawia wątpliwości, że łemkowska tożsamość kulturowa wciąż jest silnie zakorzeniona w tradycji. Wyróżnikiem tejże tożsamości nadal są tradycyjne wytwory materialne, natomiast wyznaczają ją nieprzerwanie takie elementy kulturowego dorobku pokoleń, jak język i pieśń. Stopień łemkowskiej tożsamości kulturowej jest najsilniej związany z uwarunkowaniami genealogicznymi (*Jestem Łemkiem, bo moi rodzice są Łemkami*) i znajomością dialektu łemkowskiego oraz pozostaje wprost proporcjonalny do wieku badanych. Ponadto łemkowska tożsamość kulturowa zawiera się w ukraińskiej tożsamości kulturowej, wyraża się to zwłaszcza w życiu religijnym oraz pieśni. Natomiast tożsamość etniczna, mimo wspólnoty kultury, jest zróżnicowana.

Po przesiedleniu na zachód Łemkowie odczuwali wspólnotę wewnątrzgrupową, wyraźny był również dystans wobec Polaków. Dystans ten wzmacniał poczucie jedności „naszych ludzi”, którym to określeniem obejmowano ogół wysiedleńców z akcji „Wisła”. Przejawia się to w większości wspomnień z tego okresu, zwłaszcza dotyczących odradzania się życia religijnego oraz ważnych wydarzeń dla funkcjonowania mniejszości (ukraińskie festiwale, koncerty). Szczególnie uczuciowo oddał ten stan wspólnoty Seman Madzelań opisując w swym „Smaku doli” pierwsze nabożeństwo prawosławne w Michałowie na Dolnym Śląsku: „Pośród zgromadzonych wokół niewielkiego krzyża, postawionego na stole pośrodku podwórek dwóch gospodarzy, nie ma Rusinów ani Ukraińców, nie ma unitów ani prawosławnych, są tylko ludzie, którzy mówią jednym językiem, którym droga jest tradycja przodków”¹⁴.

Z biegiem czasu, zwłaszcza wśród pokolenia urodzonego po wysiedleniu, dystans wobec Polaków zaczął maleć, w wielu przypadkach uległ

¹⁴ S. Madzelań, *Smak doli*, Nowy Sącz 1986, s. 7.

niwelacji. Jednocześnie zaczął narastać dystans do różnie rozumianej „ukraińskości”. Ciągłe jednak etniczną tożsamość Łemków wyznacza dystans wobec Polaków, jest on podstawowym komponentem grupy. Wśród Łemków, którzy nie ulegli całkowitej asymilacji, wygenerowany został rozdział między poczuciem więzi z innymi Ukraińcami, a dystansem wobec ukraińskości. Oczywiście szeroki zasięg obejmują postawy pośrednie, głoszące m.in.: „My to nie całkiem Ukraińcy, bo my to Łemkowie, ale Ukraińcy to też nasi, bo mamy podobny język i modlimy się w tej samej cerkwi”. W każdym razie tożsamość etniczna Łemków charakteryzuje się swoistym rozbiciem polegającym na rozdźwięku między poczuciem więzi z ukraińskością, a dystansem wobec niej (na Ukrainie zjawisko dystansu Łemków wobec ukraińskości jest obecnie zjawiskiem marginalnym).

Miroslav Sopoliga

K problematike etnogenézy ukrajinskej menšiny na Slovensku

Územie strednej Európy vďaka svojim geografickým danostiam a mimoriadne zložitým historickým procesom patrí k multietnickým regiónom. Neustále migračné prúdy, kolonizácie a s tým súvisiace etnické a kultúrne faktory prispeli k tomu, že aj vo východnej časti slovensko-poľského pohraničia, v oblasti Nízkych Beskýd, vznikol zaujímavý región, ktorý až do r. 1945 viac-menej kompaktné obývala početná etnická skupina známa pod rôznymi názvami: Rusíni (Rutáni), Rusnáci, Rusi, Malorusi, Karpatorusi, Uhrorusi, Podkarpatskí Rusíni, Zakarpatskí Rusíni, Lemkovia, Rusíni-Ukrajinci, Ukrajinci.

Počet príslušníkov tejto etnickej skupiny na Slovensku sa odhaduje na viac ako 150 tisíc obyvateľov, aj keď oficiálne štatistiky z posledných sčítaní ľudu vykazujú iba 30 až 35 tisíc občanov rusínsko-ukrajinskej národnosti¹. Pri sčítaní ľudu v r. 1991 po prvýkrát v histórii tohto etnika došlo k jeho umelému (štatistickému) rozdeleniu na dve samostatné národnosti – ukrajinskú a rusínsku. Udialo sa tak za významnej ideovej a materiálnej podpory zo zahraničia v rámci tzv. programu de-ukrainizácie východného Slovenska². Žiaľ, v tomto absurdnom delení jednotného etnického spoločenstva na dva akési odlišné samostatné národnostné celky sa pokračuje dodnes.

V rôznych masovokomunikačných prostriedkoch sa už vyše pätnásť rokov hovorí prevažne o Rusínoch, pričom sa termín Ukrajinec (ukrajinský) používa najčastejšie iba s cieľom spochybniť a zdiskreditovať túto národnosť³.

¹ Štatistická ročenka Slovenska, 1991, Slovenský štatistický úrad, Bratislava; Štatistická ročenka Slovenska, 2001, Slovenský štatistický úrad, Bratislava.

² V. Fedynyšynec', *Naša mierová rusínska cesta*. Vydala Rusínska obroda v Prešove 1992; *Rusín*, 3/1991. Vydáva Rusínska obroda. Prešov.

³ I. Jackanin, *Ukrajina na storinkach slovac'koi presy*. In.: Slovensko-ukrajinské vzťahy v oblasti národnostných menšín. Zborník materiálov z medzinárodnej vedeckej konferencie K otázkam jazyka, vzdelávania a kultúry ukrajinskej národnostnej menšiny žijúcej na Slovensku a slovenskej národnostnej menšiny na Ukrajine. Prešov 28. – 29. december 1998, Prešov 1999, s. 140-177.

Žiaľ, aj v odbornej literatúre začali sa objavovať mnohé dezinformácie týkajúce sa ukrajinského etnika na Slovensku⁴.

Uvedené aktivity, ako aj snahy o vytvorenie akéhosi samostatného rusínskeho národa a „štátu Rusínia“ a s tým súvisiace požiadavky na prerozdelenie hraníc, majú zjavne politický charakter. Vyriešením „rusínskej otázky“ sa podmieňuje dokonca „vstup do novej Európy“⁵.

Po r. 1990 na Slovensku z iniciatívy a pod bezprostredným patronátom zahraničných exponentov boli založené antiukrajinsky orientované „rusínske“ organizácie. Obdobné organizácie s tým istým programom a pod spoločným patronátom vznikli aj v Poľsku, v Zakarpatskej oblasti Ukrajiny, v Maďarsku a v ďalších postsocialistických krajinách. Ich predstavitelia odštartovali celý rad aktivít smerujúcich k diskreditácii a likvidácii profesionálnych ukrajinských inštitúcií a všetkého, čo s tým súvisí.

Prvoradou úlohou bolo za každú cenu dosiahnuť rozdelenie príslušného etnika na dva samostatné celky. Na Slovensku sa to podarilo už pri spomínanom sčítaní ľudu, domov a bytov v r. 1991, keď štatisticky bolo vykazovaných 17 197 obyvateľov rusínskej národnosti a 13 291 osôb ukrajinskej národnosti. Využívajúc poskytnutú možnosť národnostnej prezentácie prostredníctvom synonymických názvov tej istej národnostnej menšiny, väčšina obyvateľstva ani netušila, čo sa za tým skrýva. Obdobne 49 099 občanov (medzi nimi minimálne 20 tisíc takých, ktorí sa hlásili k slovenskej národnosti) využili možnosť vybrať si v sčítacích hárkoch oficiálne neexistujúci rusínsky jazyk (dialekt) ako materinský. Aj to zrejme dalo podnet k neveriteľne rýchlej „výrobe“ a „kodifikácii spisovného rusínskeho jazyka“ v r. 1995. Tým sa „problém“ ešte viac skomplikoval.

Sme však toho názoru, že iba seriózny prístup na základe dôkladného poznania etnogenézy a etnických procesov na Slovensku a v priľahlých oblastiach môže pozitívne ovplyvniť riešenie problémov národnostných menšín, ich postavenia v majoritnej spoločnosti a integrácie do politického, spoločenského a kultúrneho života v rámci spoločnej vlasti a štátu. Preto cieľom nášho príspevku je aspoň stručne poukázať na niektoré problémy súvisiace s interpretáciou etnickej histórie východoslovenských Ukrajincov a ich národnostnou identifikáciou.

⁴ M. Sopoliga, *Encyklopédia ľudovej kultúry z hľadiska prezentácie Rusínov- Ukrajincov*. In.: Slovenský národopis, roč. 43, č. 4, Bratislava 1995, s. 503-506; *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, Veda, vydavateľstvo SAV, Bratislava 1995.

⁵ V. Fedynyšynec, *Naša mierová rusínska cesta...*; P. R. Magocsi, *Karpatskí Rusíni. Súčasný stav a perspektívy v budúcnosti*. In.: „Slovenský národopis“ 1992, 40, 2, s. 183 - 192; P. R. Magocsi, *Nova slovianska narodnosť?* In.: Rusín, 1-2, Prešov 1998, s. 27-30.

K problematike pôvodu a historického vývoja Ukrajincov na Slovensku existuje množstvo prác od autorov rôzneho zamerania a úrovne. Žiadna z nich však nepodáva komplexný pohľad na dejinný vývoj tohto nesmierne zaujímavého a často zámerne problematizovaného etnika. Strategicky a ekonomicky atraktívny karpatský región, kde žijú Ukrajinci, ešte stále je objektom rôznych politických špekulácií a teritoriálnych záujmov. Preto aj s príslušnou literatúrou je žiaduce narábať veľmi opatrne a kriticky, nakoľko mnohé diela sledujú úplne iné ciele, než by sme to očakávali od spoločenskovedných disciplín. Existujú však aj pomerne solídne a objektívne vedecké práce týkajúce sa genézy a etnokultúrneho vývoja východoslovenských Ukrajincov⁶.

Predmetom dlhotrvajúcich sporov v súvislosti s výskumom Ukrajincov (Rusínov, Lemkov) na Slovensku a v Poľsku sú najmä otázky etnogenézy a autochtónnosti, respektíve obdobia príchodu tohto živlu do oblastí Karpát. Diskusia okolo týchto otázok ešte aj v súčasnosti sa vyvíja v dvoch základných rovinách. Ukrajinskí historici jednoznačne zdôrazňujú východoslovenský pôvod skúmaného etnického spoločenstva. Nezaujatí českí, slovenskí a poľskí bádatelia rešpektujú tieto skutočnosti⁷. Niektorí však pod vplyvom rôznych ideologických a geopolitických vízií v príslušnom karpatskom regióne sa snažia presadiť pseudoteórie spochybňujúce východoslovenský alebo ukrajinský pôvod etnografických skupín Rusínov (Lemkov), ktoré sa podľa nich sformovali z autochtónneho slovenského, respektíve poľského obyvateľstva pod vplyvom pastierskej (valašskej) kolonizácie z Rumunska, Sedmohradska a pod.⁸. Žiaľ, tieto teórie pretrvávajú napriek tomu, že už dávno boli veľmi fundovane a objektívne vyvrátené⁹. Aj mnohí slovenskí historici dospeli

⁶ Ľ. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*. Vydavateľstvo SAV, Bratislava 1961; O. Myšanyč, *Karpaty nas ne rozlučat'*, Užhorod 1991; I. Vanat, *Narysy novit'hoji istoriji ukrajinciv Schidnoji Slovaččyny*, I (1918 – 1938), II (1938 – 1948), Prešov 1985; I. Vanat, *Volyň's'ka akcija*, Prešov 2001; *Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku* (VZ MUK), č. 1 – 23.

⁷ V. Chaloupecký, *Staré Slovensko*, Bratislava 1923; *Etnografický atlas Slovenska* (EAS), Bratislava 1990; O. Halaga, *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*, Košice 1947; L. Niederle, *Rukověť slovanských starožitností*, Praha 1953; H. Olszański, *Budownictwo chłopskie na pograniczu polsko-ruskim na Podkarpaciu. Wzajemne powiązania i różnice*. In.: *Tradície staviteľstva a bývania na Slovensku*. Bratislava – Svidník 1999; J. Podolák a kol., *Zamagurie Národopisná monografia oblasti*, Košice 1972.

⁸ J. Czajkowski, *Studia nad Łemkowszczyzną*, Sanok 1999; R. Reinfuss, *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok 1998; F. Uličný, *Dejiny osídlenia Šariša*, Košice 1996.

⁹ D. Czajkala, *Rumunské vlivy v Karpatech*, Praha 1938; J. Hoško, *Naselenia ukrajinských Karpat XV – XVIII st.*, Kyjiv 1976; J. Langer, *Jurij Hoško: Obyčejové právo v ukrajinských Karpatech a Prikarpatí*. In.: „Ethnologia Europae Centralis“. Časopis, 2001/5.

k záveru, že v rámci tzv. valašskej kolonizácie na území dnešného východného Slovenska už prevažoval ukrajinský živel a že dobový termín „valach“ mal sociálno-právny a nie etnicko-kultúrny obsah¹⁰.

Až donedávna mali v rôznej literatúre svoje miesto teórie, v zmysle ktorých príslušný karpatský región, včítane severovýchodného Slovenska, bol v dávnej minulosti ľudoprázdnny a tento stav pretrvával až do obdobia kolonizácie v 13. storočí. Mnohé archeologické a historické skutočnosti však dosvedčujú, že osídlenie väčšej časti východnej a strednej Európy, vrátane územia súčasnej západnej Ukrajiny a východného Slovenska, sa začalo už v staršej dobe kamennej¹¹.

Existuje taktiež množstvo dôkazov, že začiatky formovania sa ukrajinského etnika v skúmanej oblasti súvisia s príchodom východných Slovanov do našich karpatských končín v 6. – 7. stor. Na príčine boli tlaky a nájazdy kočovníkov z oblasti Dnestra, Prutu a Čierneho mora¹². Diskutabilnou zostáva azda iba otázka intenzity a teritoriálneho rozšírenia východoslovenského etnického substrátu v starších historických obdobiach, najmä v smere na západ.

Na teritóriu terajšieho západoukrajinského etnika žili ľudia juhozápadnej skupiny východných Slovanov. Od 5. stor. nazývajú sa Venedi, Anti a Sclavini. Mnoho historikov za priamych predchodcov zakarpatských, t. j. aj dnešných východoslovenských Ukrajincov považuje Bielych Chorvátov, ktorí prenikli do týchto končín z podneprovských oblastí v 7. – 8. storočí. Časť z nich sa neskôr presťahovala na juh a vytvorila základ dnešného južnoslovenského etnika Chorvátov. Ostatní však splynuli s inými staroslovenskými kmeňmi a spolu začali sa označovať ako Rusi (Rosi, Rusíni), ruskí ľudia. Od polovice 9. storočia termín „ruský“ nadobudol všeobecného rozšírenia. Termín „ruský“ až do 10. stor. sa výlučne vzťahoval na predkov dnešných Ukrajincov.¹³

Prvé písomné správy o štátnom zriadení týchto kmeňov, čiže Kijevskej Rusi, sú z prvej polovice 9. stor. V 10. stor. rozdrobené slovenské kmene sa spájajú do spomenutého jednotného štátno-politického

¹⁰ V. Chaloupecký, *Staré Slovensko...*; P. Ratkoš, *Rozvoj valašského ovčiarstva a jeho prírodné podmienky v 14. – 17. st. In.: Nové obzory*, r. 26, Košice 1984.

¹¹ B. Varsák, *Osídlenie košickej kotliny*, I. Bratislava 1964.

¹² L. Niederle, *Rukověť slovanských starožitností...*

¹³ V takomto význame sa dodnes používa v západoukrajinských etnických oblastiach. Od 10. stor. Moskovití (príslušníci Moskovského kniežactva) si termín „ruský“ postupne privlastnili, čo dodnes spôsobuje mnohé komplikácie pri vysvetľovaní etnickej histórie Ukrajincov. Navyše spisovná slovenčina na rozdiel od iných jazykov nemá adekvátny termín na rozlišovanie jednotlivých etnonymov, ako to je napríklad v poľštine: ruski – ukrajinský; rosijski – „moskovský“, t. j. dnešný ruský.

organizmu. Preto sa kmeň Chorvátov posledný raz spomína v r. 992¹⁴. Pod Kijevskou Rusou sa postupne zjednotili všetky vyššie spomenuté kmene, a tak sa začína formovať staroruska (rusínska) etnická skupina, z ktorej sa neskôr vyvinul svojbytný ukrajinský národ. No otázka západnej hranice Kijevskej Rusi je ešte dodnes predmetom mnohých diskusií, zjednotenie ktorých si vyžaduje veľmi úzku interdisciplinárnu spoluprácu najmä historikov, archeológov, filológov a taktiež etnológov.

Podľa niektorých starších bádateľov sa nevelké skupiny ruského (rusínskeho, ukrajinského) obyvateľstva ocitli v oblasti terajšieho východného Slovenska v 8. storočí ako príslušníci uhorských vojenských a strážnych družín v dobe Arpádovcov¹⁵. V známej Anonymovej kronike sa uvádza, že staroukrajinské obyvateľstvo (Rutheni) v ešte väčšej miere prichádza na dnešné územie Zakarpatskej Ukrajiny a východného Slovenska v 10. storočí z oblasti Dnepra spolu s Maďarmi. Je evidentné, že v 11. a 12. storočí staroukrajinskí (ruskí, rusínski) strážcovia plnili pre uhorských kráľov podobné úlohy ako Pečenegovia, Polovci a neskôr Jazygovia a Kumáni. Strážcov panovníckeho dvora volali Ruthenmi ešte v 16. storočí, keď už medzi nimi etnických Rusínov nebolo¹⁶. Teda už v 10. a 11. storočí vznikali v oblasti dnešného východného Slovenska ruské (staroukrajinské) osady obývané spomínanými strážcami a ich príbuznými, o čom svedčia aj dnešné názvy niektorých lokalít v južnej zemplínskej časti Slovenska (Ruská, Ruskov) a Maďarska (Göncz-ruszká). Tieto osady vznikali pôvodne v pohraničnom pásme, respektíve na dôležitých cestných križovatkách¹⁷.

Po rozpade Kijevskej Rusi v druhej polovici 12. storočia na samostatné drobné kniežactvá a zvlášť po prepade a veľkom spustošení tohto územia Tatármi (r. 1241) začína sa intenzívnejšie osídľovanie severozápadných Karpát, vrátane územia severovýchodného Slovenska, už pevne sformovaným ruským, t. j. staroukrajinským etnickým žvlom. Súčasne aj Uhorsko v 11. stor. posúva svoje hranice na severovýchodné hrebene Karpát (Zakarpatsko). Podobný osud stihol aj ďalšie západné

¹⁴ V. M. Mel'nyk, E. V. Šyškina, *Ranňaja etničeskaja istorija južnych slavjan*, Zaporozie 1979, s. 32.

¹⁵ F. Čada, *Jazyková otázka na Slovensku a Podkarpatské Rusi v historickém vývoji*, Brno 1929, s. 32.

¹⁶ M. Gajdoš, S. Konečný, M. Mušínska, *Rusíni / Ukrajinci v zrkadle polstoročia. Niektoré aspekty ich vývoja na Slovensku po roku 1945*, Prešov - Užhorod 1999, s. 8.

¹⁷ L. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*, s. 14; B. Varsík, *O pôvode a etymológii niektorých miestnych názvov na východnom Slovensku*. In.: Sborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, IX. Bratislava 1958, s. 143 - 151.

oblasti s rusínsko-ukrajinským obyvateľstvom. Poľsko si za pomoci Uhorska podmanilo Halič a Severná Bukovina bola pripojená k Moldavskému kniežatstvu.

Proces osídlenia severovýchodného Slovenska sa v podstate završuje v 15. – 16. stor., a to ďalším prílivom roľníckeho obyvateľstva, ktorý bol vyvolaný predovšetkým ekonomickými a politickými faktormi: hľadáním nových možností obživy na území dnešného východného Slovenska v dôsledku zosilnenia feudálnej exploatacie v Haliči a v zakarpatskej časti Ukrajiny, ako aj únikom obyvateľstva, zvlášť rebelantov a zbojníckych živlov, pred trestom vrchnosti a neustálymi tatárskymi vpádmi¹⁸.

Miestni feudálni zemepáni v záujme prosperity svojich majetkov všestranne podporovali tento kolonizačný proces poskytovaním rôznych úľav a výhod (koncesií), v dôsledku čoho ukrajinský etnický element sa vo veľkej miere dostáva do svojich dnešných sídel na východnom Slovensku. Tak tu vzniklo vyše 300 dedín, ktoré prevažne obývali Ukrajinci. Sformovali sa tu rozsiahle panstvá (makovické, stropkovské, čičavské, humenské).

Príchod staroukrajinského (rusínskeho) roľníckeho a pastierskeho živlu do oblasti dnešného severovýchodného Slovenska položil pevné základy trvalému ukrajinskému osídleniu v tomto regióne, ktoré sa postupne dotváralo. Nové osady s ukrajinským obyvateľstvom vznikali takmer do 16. storočia¹⁹.

Vďaka dhodobej teritoriálnej a ekonomickej izolovanosti si toto ukrajinské obyvateľstvo dodnes udržalo svoju etnicitu vo forme jazyka, tradičnej ľudovej kultúry a vierovyznania. Svedčí o tom nespočetné množstvo vedeckých prác, najmä z pera slovenských bádateľov²⁰.

Preto akékoľvek pokusy eliminovať ukrajinský charakter tohto osídlenia v zmysle spomínaných vykonštruovaných teórií súvisiacich s tzv. valašským právom a pod. sú prinajmenšom neseriózne a zavádzajúce.

Ako ukazujú mnohé etnografické výskumy, pastierstvo v podstatnej časti severovýchodného Slovenska nikdy nebolo hlavným zamest-

¹⁸ J. Hoško, *Naselenia ukrajinských Karpát XV – XVIII st.*, s. 11; J. Podolák, *Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti*. In.: *Ľudová kultúra v Karpatoch*, Bratislava 1972, s. 35.

¹⁹ L. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867...*, s. 20.

²⁰ EAS; *Krajeznáučný slovník rusyniv – ukrajinciv Prjašivščyny*, Prešov 1999; V. Latta, *Atlas ukrajinských hovoriv Šchidnoji Slovaččyny*, Prešov – Svidník 1991; J. Podolák, *Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti...*; J. Podolák a kol., *Horná Čirocha. Vlastivedná monografia zátopovej oblasti*, Košice 1985; M. Sopoliga, *Perly ľudovej architektúry*, Prešov 1996; VZ MUK.

naním. Navyše pojem „valasi“ nevyjadroval etnickú príslušnosť, ale iba zamestnanie vykonávané podľa valašských zvyklostí. Teda ani valasi na východnom Slovensku nemali povedomie rumunskej etnickej príslušnosti. V Šariši a na Zemplíne v prvej polovici 15. storočia sú síce zmienky o valachoch, no z registrov cirkevných desiatkov vyplýva, že to boli valasi „ruskej viery“ a teda aj takej etnickej príslušnosti²¹. Rumunský etnický prvok v rámci spomínaných kolonizačných prúdov sa nedostal ďalej na západ ako do Užhorodskej stolice²². Je len prirodzené, že určité vplyvy rumunskej kultúry v skúmanom ukrajinskom etnickom prostredí sú, najmä v tradičnom salašníctve a jeho terminológii. Avšak tieto vo svojej podstate nie sú o nič väčšie ako v iných, teda aj v slovenských a poľských horských pastierskych oblastiach. Prirodzene aj ruská (ukrajinská) kolonizácia pokračovala ďalej na západ, no v slovenskom a moravskom prostredí jej etnický efekt je už menej výrazný.

Na východnom Slovensku sa usadzoval takmer výlučne roľnícky, respektíve roľnícko-pastiersky živel. Preto v tomto etniku sa nesformovala ani šľachta, ani výraznejšie mestské sociálne vrstvy. Nevznikla tu ani početnejšia vrstva slobodných roľníkov.

Prirodzene, že aj táto skutočnosť výraznou mierou poznačila mentalitu tohto obyvateľstva, ktorá sa prejavuje najmä v nízkej miere sebavedomia, bezbrehej poslušnosti, podradenosti, prispôsobivosti a skromnosti. Tieto vlastnosti u väčšiny dedinských obyvateľov pretrvávajú dodnes a majú značný vplyv aj na jeho etnokultúrne formovanie.

Ukrajinské etnikum na dnešnom území východného Slovenska nikdy netvorilo nejaký samostatný alebo politický celok. Na uvedenú oblasť sa vzťahoval všeobecný oficiálny názov hornej časti vtedajšieho Uhorska, „Felvidék“. Ukrajinská etnická oblasť v Uhorsku bola najčastejšie označovaná ako Podkarpatská Rus, Karpatská Rus, Uhorská Rus. Medzi obyvateľstvom boli rozšírené geografické pomenovania Zakarpatsko, Podkarpatsko. Tieto názvy v podmienkach cudzej nadvlády boli preferované a zámerne pestované. Predstavitelia vládnuccich národov nikdy nemali záujem na podporovaní národnostno-vedomovacieho procesu zakarpatských Rusínov-Ukrajincov a preto aj takýmito spôsobmi živili separatistické tendencie v rámci tohto etnika. Myšlienka zjednotenia všetkých Rusínov-Ukrajincov vyvolávala u nich nevôľu. Etnonym Ukrajinec a vôbec ukrajinská idea v tomto karpatskom regióne

²¹ V. Hadžega, *Dodatky do istoriji rusyniv i rus'kych cerkvej v buvšej župi zemplinskoj*. In.: Naukový zbirnyk tovarystva „Prosvita“, Užhorod 1932, s. 5-20, 58-62; L. Haraksim, *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867...*, s. 18.

²² D. Czánjala, *Rumunské vlivy v Karpatech...*

bola z hľadiska mocenských a teritoriálnych záujmov panujúcich národov neprijateľná²³.

Teda aj korene dnešného politického rusinizmu siahajú už do obdobia maďarizácie v rámci uhorského štátu a rakúsko-uhorskej monarchie. Na protiváhu takto podporovaného separatizmu, ako súčasť asimilačnej politiky, sa v polovici 19. storočia medzi západoukrajinským obyvateľstvom veľmi silne zakorenilo rusofilsky orientované národnostno-obrodenecké hnutie iniciované zase ruskými (moskovskými) vládnucimi kruhmi a nacionalistami. Hoci rusínske obyvateľstvo, žijúce na severnej strane Karpát, v rámci tolerantnejšieho Rakúska pod vplyvom vyspelej inteligencie, predovšetkým ľvovskej, si veľmi rýchlo uvedomilo svoj spoločný pôvod s ukrajinským národom, národní buditelia Rusínov v Uhorsku (A. Duchnovič, A. Dobrjanskij a iní) napriek tomu, že uznávali etnickú jednotu uhorských (podkarpatských) a haličských Rusínov, ukrajinskú orientáciu považovali za škodlivú. Naivne očakávali totiž záchranu od ruského národa. Možno aj nevedomky podporovali názory, ktoré neuznávali svojbytnosť ukrajinského národa a Ukrajincov považovali iba za vetvu „veľkého ruského národa“, t. j. za Malorusov. V spásonosnú misiu Ruska voči malým slovanským národom verili vtedy aj predstavitelia iných slovanských národov, včítane slovenských národovcov, napríklad štúrovcov²⁴. Preto akékoľvek snahy stotožňovať národnostno-obrodenecké hnutie z obdobia 19. storočia so súčasným tzv. rusínskym hnutím je neopodstatnené a voči národným buditeľom znevažujúce. A. Duchnovič vo svojej kultúrno-osvetovej, publicistickej a najmä literárnej činnosti používal cirkevnoslovenský jazyk, ktorý sa snažil obohatiť o niektoré prvky miestnych nárečí, avšak lexikálne a gramaticky sa orientoval na ruštinu. Vplyv rusofilskej orientácie v zakarpatsko-rusínskej komunite sa prejavoval aj po prvej svetovej vojne. Súbežne s tým sa však postupne rozmáha idea zjednotenia Podkarpatskej Rusi s Ukrajinou. Táto idea sa stala aktuálna najmä v súvislosti s rozpadom Rakúsko-Uhorska. Už vtedy veľká časť Zakarpatských Rusínov, podľa vzoru svojich haličských súkmeňovcov, inklinuje k ukrajinskému národu a čoraz častejšie používa aj termíny Podkarpatská Ukrajina, Karpatská Ukrajina, Zakarpatská Ukrajina²⁵.

²³ O. Myšanyč, *Karpaty nas ne rozlučať...*, s. 197-250.

²⁴ M. Sopoliga, *Do pytaň etničnoji identyfikaciji ta sučasnych etničnych procesiv urkajinciv Prjašivščyny*. In.: Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry, č. 22. Prešov – Svidník 2001, s. 225.

²⁵ M. Beleň, *Karpaty ka Ukrajina u portretach*, Užhorod 1998; *Narysy istoriji Zakarpatťa*, tom II (1918 – 1945), Užhorod 1995; I. Vanat, *Materialy do Ukrajins'koji narodnoji rady*

Po prvej svetovej vojne, v zmysle záverov Parížskej mierovej konferencie, bolo v r. 1919 zakarpatské územie pričlenené k Československej republike, kde tvorilo samostatnú politicko-administratívnu jednotku pod názvom Podkarpatská Rus, ale väčšia časť ukrajinského obyvateľstva žijúceho na východnom Slovensku sa už spravuje v rámci Slovenska.

Aj naďalej tu prebieha zložitý národnostno-vedomovací proces, ktorý sa ubera rôznymi smermi v závislosti od toho, ku ktorému štátnemu útvaru inklinovali predstavitelia rôznych hnutí. Samozrejme, že okrem zástancov autonómie v rámci Československa, boli tu sily, inšpirované najmä maďarskou národnostnou menšinou, usilujúce sa o pripojenie Zakarpatska k Maďarsku. Aj naďalej pretrvávala rusofilská orientácia a boli tu aj snahy o vytvorenie samostatného karpatoruského národa a následne aj štátu.

Národnostno-vedomovací proces v medzivojnovom období usmerňovala inteligencia najmä z radov gréckokatolíckych kňazov a učiteľov cirkevných škôl. Ako vyučovacia reč dominovalo tzv. „jazyčije“ – zmiešanina miestnych ukrajinských nárečí, cirkevnej staroslovienčiny a ruštiny. Mládež bola vychovávaná v duchu presvedčenia, že Rusíni sú súčasťou ukrajinského či ruského národa. Čisto rusínska orientácia bola iba nevýznamná. V štatistických údajoch toto obyvateľstvo bolo uvádzané v jednom stĺpci pod názvami Malorusi (Ukrajinci) a Rusi.

Napriek zložitosti prebiehajúcich etnokultúrnych procesov, väčšina Podkarpatských Rusínov si však čím ďalej, tým viac uvedomovala, že svojím pôvodom, svojou kultúrnou, rečou a vierou patrí do veľkej rodiny ukrajinského národa. Ukrajinská idea na Zakarpatsku mala veľmi silné dimenzie, čo napokon kulminovalo aj vo vyhlásení samostatnej Karpatskej Ukrajiny (1938-1939)²⁶. Z vôle ľudu, ako to dosvedčujú najnovšie výskumy, v medzivojnovom období na Zakarpatsku vzniklo množstvo ľudových rád, ktoré na početných masových zhromaždeniach jednoznačne deklarovali ukrajinskú národnostnú príslušnosť zakarpatských Rusínov a ich želanie pripojiť sa k Ukrajine²⁷.

V r. 1945 bola podstatná časť zakarpatského ukrajinského etnického územia pripojená k Ukrajine v rámci Zväzu sovietskych socialist-

Prjašivščyny, Prešov 1993.

²⁶ M. Beleň, *Karpats'ka Ukrajina u portretach...*; Š. Hostyňák, *Deržavnotvorči namahanňa zakarpats'kykh ukrajinciv u „Ščodennyku“ Vasyl'a Hrendži-Dons'koho*. In.: Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry, č. 19. Prešov – Svidník 1992, s. 393 – 403; *Vozzjednanňa. Zbirnyk archivnych dokumentiv i materialiv (traveň 1944 – siceň 1946 rr.) pro vozjednanňa Zakarpats'koji Ukrajiny z Rad'ans'koju Ukrajinu*, Užhorod 2000.

²⁷ *Narysy istoriji Zakarpatt'a...*, s. 46-53.

tických republík. Iba najzápadnejšia časť rusínsko-ukrajinského obyvateľstva zostala súčasťou Československa a od r. 1993 samostatnej Slovenskej republiky. V tejto súvislosti treba uviesť, že už v marci 1945 vznikla v Prešove Ukrajinská národná rada, ktorá sa stala reprezentantom rusínsko-ukrajinského obyvateľstva žijúceho na Slovensku²⁸. Bol to významný akt, ktorým sa východoslovenskí Rusíni oficiálne a jednoznačne prihlásili k ukrajinskej národnosti. A je zaujímavé, že v tomto rozhodujúcom období už nikto nepresadzoval ideu svojbytného rusínskeho národa, respektíve samostatnej rusínskej národnosti. Rozhodne to nebolo iba z politických dôvodov. Veď väčšina obyvateľstva, ktorá sa označovala historickým názvom Rusíni, sa už dávno pred tým prihlásila k ukrajinskej národnosti. Ide o obyvateľstvo v bývalej Haliči, Bukovine a vo Volyni, ktoré predstavovalo okolo 90% tejto „problematizovanej“ skupiny. A aj obyvateľstvo bývalej Podkarpatskej Rusi sa identifikovalo ako Ukrajinci a dobrovoľne sa pričlenilo k Ukrajine.

Spolupatričnosť Rusínov s ukrajinským národom veľmi čestne a pokojne prijala podstatná časť rusofilsky zameranej inteligencie.

Tieto skutočnosti rozhodne popierajú všetky vyhlásenia o „násilnej ukrajinizácii“ Rusínov v 50-tych rokoch. Rozhodnutie o ukrajinskej spolupatričnosti tohto obyvateľstva bolo prijaté oveľa skôr a bol to výsledok dlhodobého národnostno-obrodzovacieho procesu. Toto rozhodnutie vyjadrovalo vôľu väčšiny obyvateľstva. Bolo to jediné správne rozhodnutie, aj keď teoreticky existovali ešte ďalšie možnosti – prihlásiť sa k ruskej, rusínskej alebo slovenskej národnosti.

V povojnovom období ruská národnostná orientácia v skúmanej oblasti stratila nielen svoje vedecké, ale aj politické opodstatnenie. Aj samotní ruskí predstavitelia dali jasne najavo, že považovať obyvateľstvo tohto regiónu za Rusov by bolo absurdné. A práve preto došlo aj k zmene vyučovacieho jazyka na ruských školách. Teda ukrajinčina vystriedala ruštinu a nie rusínštinu, ako to poniektorí vyhlasujú.

Totožnosť rusínskej a ukrajinskej národnosti bola akceptovaná aj v medzinárodných vedeckých kruhoch. Česká akadémia vied už v roku 1919 prehlásila, že reč obyvateľov Podkarpatskej Rusi je tá istá ako reč obyvateľov Haliče, čiže ukrajinská a že nie je tu dôvod vytvárať ďalší spisovný jazyk.

Teda vzhľadom na uvedené skutočnosti nie je možné spochybňovať správnosť rozhodnutia vtedajších rusínskych politických predstaviteľov. Prihlásenie sa Rusínov k ukrajinskej národnosti malo definitívne skon-

²⁸ I. Vanat, *Volyns'ka akcija...*

covať s nezmyselnými spormi týkajúcimi sa národnostnej identity tohto nesmierne ťažko skúšaného ľudu, ktoré ho len ďalej oslabovali a viedli k urýchleniu asimilácie.

Je však otázne, či sa toto rozhodnutie o ďalšej národnostnej orientácii Rusínov-Ukrajincov na východnom Slovensku realizovalo správnym spôsobom a dôsledne, a či sa vôbec mohlo naplno realizovať v podmienkach totalitnej spoločnosti, ktorá sa budovala na smutne známych internacionálnych princípoch. Je až zarážajúce, že sa predstavitelia súčasného politického rusinizmu o týchto otázkach nezmieňujú. A už vôbec nechcú počuť o tom, že práve v dôsledku politických rozhodnutí v povojnovom období došlo k čiastočnému vysídleniu ukrajinského obyvateľstva z východného Slovenska, že práve v dôsledku politického rozhodnutia v r. 1952 došlo k likvidácii Ukrajinskej narodnej rady Prjaševščiny²⁹, že mnohí predstavitelia Ukrajincov v týchto kritických rokoch boli obvinení z tzv. buržoázneho nacionalizmu³⁰, že boli utlmené všetky pokusy riešiť problémy národnostno-kultúrneho života, že následkom tzv. internacionálnej politiky bolo úplne zdecimované ukrajinské školstvo na Slovensku, že mnohí ďalší ukrajinskí kultúrni a verejní činitelia sa stali obeťami tzv. normalizačného procesu v 70-ých rokoch atď. Nazdávame sa, že práve tieto skutočnosti by sa mali stať predmetom väčšieho záujmu odborníkov v súvislosti s „riešením“ tzv. rusínsko-ukrajinského sporu. Vyžaduje si to však seriózne výskumy a nie politikárčenie.

Ukrajinci na Slovensku patria k historickým národnostiam, sídlia-
cim na danom území celé stáročia. Obývajú viac-menej súvislú oblasť v slovensko-poľsko-ukrajinskom pohraničí, kde ešte aj dnes predstavujú väčšinu obyvateľstva. No skutočnosť, že so svojim materským národom nikdy nežili v jednom spoločnosť štátnom celku, podmienila vznik tendencií, ktoré ich brzdili v národnom vývoji. Formovanie národného povedomia a vôbec národnostné konštituovanie prebiehalo tu v porovnaní s pôvodným národom v oveľa zložitejších podmienkach, a teda aj značne oneskorene a viac-menej izolované od neho. Preto napríklad termín „Ukrajinec“ („ukrajinský“), ktorý vznikol už v 12. storočí³¹, sa v tejto oblasti začína rozširovať až na začiatku 20. storočia. Národnostná nevyhranenosť a regionálne vedomie tohto obyvateľstva sú výsledkom a svedectvom dlhotrvajúceho sociálneho a národnostného útlaku v podmienkach rôznych režimov.

²⁹ I. Vanat, *Materiály do Ukrajins'koji narodnoji rady Prjašivščyny...*

³⁰ M. Barnovský, *K otázke takzvaného ukrajinského buržoázneho nacionalizmu na Slovensku*. In.: Historický časopis, 44, 1, Bratislava 1996.

³¹ M. J. Marčenko, *Istoriya ukrajins'koji kul'tury*, Kyjiv 1961, s. 68.

Termíny Rusín a Ukrajinec sú z hľadiska etnickej či národnostnej príslušnosti rovnoznačné. Etnonym Rusín sa vzťahuje na všetkých Ukrajincov. Je to historické pomenovanie Ukrajincov, ktoré sa traduje od čias Kyjevskej Rusi. Aj iné národy majú rozličné synonymické pomenovanie a nikoho ani nenapadne zneužívať ich na separatistické ciele. Zneužívanie historických názvov na destabilizáciu a dezorientáciu národnostných menšín je prinajmenšom nezodpovedné a už vonkoncom nevedecké.

Tzv. rusínske hnutie na Slovensku po roku 1989 má jednoznačne politický charakter, ktorý v neposlednej miere má za cieľ narušiť aj doterajší priaznivý vývoj slovensko-ukrajinských vzťahov.

Aj podľa najnovších výskumov Slovenskej akadémie vied umelo udržiavaný spor „medzi ukrajinským smerom reprezentovaným Zväzom Rusínov-Ukrajincov Slovenska a rusínskym smerom zastúpeným organizáciou Rusínska obroda nadobúda politické dimenzie. Daný stav vytvára predpoklady pre urýchlenie asimilácie, ktorá je i tak pomerne značná... V porovnaní s inými národnostnými menšinami došlo k zjavne paradoxnému stavu, keď v celkovom úsilí o integráciu v rámci jednotlivých minorít sa táto menšina vnútorne rozkladá. Klesá tým nielen jej percentuálny podiel na počte obyvateľov Slovenska, ale súbežne s tým klesá aj významnosť jej postavenia v spoločnosti na Slovensku³².

Autori výskumu jednoznačne konštatujú, že „v prípade Rusínov, Rusnákov, Ukrajincov, Karpatorosov... na Slovensku ide o jedno etnikum v rámci ktorého v súčasnosti prebieha zápas medzi dvoma národnostnými orientáciami“. Diferenciáciu predmetného etnika na Rusínov a Ukrajincov nie je však možné uskutočniť ani na základe teritoriálneho kritéria, ani na základe historického alebo kultúrneho vývoja, včítane konfesionalnej príslušnosti. Podľa autorov, „ostáva jediným v plnom rozsahu akceptovateľným kritériom a to prihlásenie sa k určitej národnosti podľa vlastného rozhodnutia jednotlivca“³³. Sme toho názoru, že ani toto kritérium v danom prípade vonkoncom nemôže byť určujúcim, pretože, ako sami konštatujú, existujú skutočnosti, ktoré vedú jednotlivcov k tomu, aby odpovedali tak, „ako sa od nich očakáva“³⁴.

Nikto z nás nemôže spochybňovať demokratické právo občanov prihlásiť sa k národnosti a materinskému jazyku podľa vlastného želania

³² M. Gajdoš, *Otázky identity Rusínov (Ukrajincov) v 90. rokoch*. In.: Slovensko-ukrajinské vzťahy..., s. 98-105.

³³ Ibidem, s. 101-102.

³⁴ Ibidem, s. 98-99.

a výberu. Lenže práve možnosti výberu pri sčítaní ľudu, domov a bytov v r. 1991, v prípade rusínsko-ukrajinského etnika, podľa nášho názoru, boli zjavne špekulatívne s cieľom dosiahnutia toho, čoho sme sa stali svedkami. Takto sme ho mohli rozdrobiť aj na ďalšie celky – Rusnáci, Karpatorusi, Lemkovia atď. Napokon takýmto spôsobom sa dá umelo rozčleniť akékoľvek etnické spoločenstvo. Formuláre sčítacích hárkov v podmienkach multietnickej spoločnosti by sa rozhodne mali pripravovať za úzkej spolupráce s predstaviteľmi príslušných etnických skupín a najmä s odborníkmi, ktorí sa nielen dokonale vyznajú v tak zložitých kategóriách ako sú národ, národnosť, etnická skupina, etnografická skupina, národnostná príslušnosť, občianska príslušnosť, jazyk, nárečie atď., ale poznajú taktiež dejiny jednotlivých minorít. V opačnom prípade môže nastať prinajmenšom chaos, ak nie závažná krivda vo vzťahu k takto „monitorovaným“ bezbranným menšinám. Prostí, t. j. neškolení ľudia, sú najmä v národnostných a konfesijných otázkach veľmi citliví a ľahko manipulovateľní. Najlepšie svedčia o tom krvavé udalosti na území bývalej Juhoslávie a v iných krajinách.

Sčítanie ľudu nemôže byť objektívnym odrazom etnickej skladby obyvateľstva. Prihlásenie sa k tej či onej národnosti je determinované mnohými historickými, psychologickými, sociálnymi a najmä politickými faktormi. Výsledky sčítania ľudu nemôžu byť teda ani základným kritériom štátnej politiky vo vzťahu k národnostným menšinám. Zvlášť v prípade rusínsko-ukrajinskej národnostnej menšiny, keď jej značná časť využila možnosť zapísať si rusínsku národnosť kvôli citovej viazanosti k historickým etnonymom Rus, Rusnák, Rusín, rus'kyj, a nie preto, aby sa odlišila od ukrajinskej národnosti. Drvivá väčšina Rusínov nemá záujem na takomto separovaní.

Nezanedbateľnou skutočnosťou v danom prípade je aj to, že časť obyvateľstva na východnom Slovensku sa hlási k Rusínom s vedomím príslušnosti k slovenskému národu (podobne ako Šarišania, Spišiáci, Goralí), respektíve ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu.

Azda najzávažnejším je však ten fakt, že drvivá väčšina východoslovenských obyvateľov rusínsko-ukrajinského pôvodu (vyše 100 tisíc) svoju národnosť z rôznych dôvodov stotožňuje s občianskou, respektíve štátnou príslušnosťou.

HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Dariusz Dąbrowski

**Rusińska karta w Karpatach. Z zagadnień tajnych działań
polskiej dyplomacji i wywiadu na Rusi Podkarpackiej
i wschodniej Słowacji, przed wybuchem II wojny światowej**

Ruś Podkarpacka (Zakarpacie), stosunkowo niewielki region, należący w okresie międzywojennym do Czechosłowacji był istotnym obiektem zainteresowania polityki władz Rzeczypospolitej. Świadczy o tym fakt, że w końcu lat trzydziestych strona polska postanowiła zaangażować nie tylko swoją dyplomację, ale również siły zbrojne i wywiad w celu zmiany statusu państwowego kraju za Karpatami. Jego znaczenie wynikało w dużej mierze z położenia geopolitycznego. Po 1918 roku Ruś przeszła spod panowania Budapesztu pod władzę Pragi i stanowiła najbardziej na wschód wysuniętą część państwa czechosłowackiego, graniczącą z Polską, Rumunią i Węgrami. Powierzchnia kraju wynosiła prawie 12.700 km², a liczba obywateli przekraczała 600 tysięcy. Ponad 372 tys. stanowili Rusini¹, powyżej 100 tys. Węgrzy, 80 tys. Żydzi, prawie 20 tys. Słowacy i Czesi, ponad 10 tys. Niemcy. Pozostałą część ludności stanowili Rumuni, Romowie, Jugosławianie, Bułgarzy, oraz Polacy (około 300 osób)².

Włączenie Zakarpacia w skład powstałego w 1918 roku państwa czechosłowackiego było nieprzychylnie odbierane przez polskie środowiska rządzące, które optowały za funkcjonowaniem Rusi w ramach Węgier. Na takie stanowisko Polski wpływało kilka czynników. Głównym z nich była obawa przed ewentualną zgodą strony czeskiej na przyłączenie Rusi do niezależnej Ukrainy, względnie Rosji. Przypominano,

¹ Użyty w artykule termin *Rusini* ma charakter etniczny, nie polityczny. Chodzi zatem o bliską Łemkom ludność zamieszkującą głównie Ruś Podkarpacką i wschodnią Słowację. W omawianym okresie mieszkańcy tych terenów wykazywali bardzo niski stopień uświadomienia narodowego. Miejscowa inteligencja, poszczególni liderzy i działacze uważali się za przedstawicieli osobnego, czwartego po Rosjanach, Ukraińcach i Białorusinach narodu wschodnich Słowian – Rusinów (Rusnaków). W latach trzydziestych XX w. w kręgach tych przewagę zyskała ukraińska świadomość narodowa. W całym okresie międzywojennym pewną rolę odgrywała idea rusofilską, której przedstawiciele uważali się za członków narodu rosyjskiego.

² P. Švorc, *Zakletá zem. Podkarpatska Rus 1918-1946*, Praha 2007, s. 59.

że zajęcie przez Czechów Zaolzia w 1919 roku nastąpiło w momencie, gdy Rzeczpospolita zaafierowana była walkami w Galicji Wschodniej. Podobnie odbierano w Polsce fakt internowania wojsk Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej oraz przyjęcie szerokiej fali emigracji rosyjskiej i ukraińskiej w Czechosłowacji. Pamiętano również o popularnych nad Wełtawą ideach panslawistycznych. Wszystko to powodowało, że wśród polityków polskich dominowało przekonanie, że Zakarpacie jest dla Czechów jedynie depozytem, który zostanie w odpowiedniej chwili oddany Rosjanom bądź Ukraińcom. Z biegiem lat i w związku ze wzrostem znaczenia Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów obawiano się, że Ruś stanowi centrum wrogiej Polsce irredenty ukraińskiej.

Niechęć do Czechosłowacji była jedną z przyczyn zbliżenia Rzeczpospolitej z Węgry. Okrojone po I wojnie światowej Węgry straciły na rzecz Pragi, oprócz Rusi Podkarpackiej również Słowację. Węgrzy nie uznawali nowych granic i dążyli do powrotu do sytuacji, jaka panowała przed 1918 rokiem. Zarówno nad Wisłą, jak i nad Dunajem, z niepokojem spoglądano na wschód. Zagrożenie ze strony Sowietów było istotnym czynnikiem spajającym interesy obu państw. Z tym wiązała się, lansowana w latach trzydziestych przez ministra Józefa Becka idea Międzymorza, oparta na projekcie utworzenia bloku państw położonych między Bałtykiem, Morzem Czarnym a Adriatykiem. Planowany sojusz, w którym przewodnią rolę rezerwowano Rzeczpospolitej, w swoim zamierzeniu chronić miał jego uczestników od zagrożenia ze strony Moskwy i Berlina. W planach szefa polskiej dyplomacji Czechosłowacja nie była uwzględniona, a Ruś Podkarpacka znalazłaby się w składzie Węgier. W ten sposób oba państwa połączyłaby wspólna granica państwowa.

Zainteresowanie Rusią Podkarpacką spowodowało utworzenie w jej głównym mieście Użhorodzie polskiej placówki konsularnej (początkowo jako wicekonsulatu). Do jej otwarcia doszło 1 lipca 1928 roku³. Od 1931 roku zakres działania konsulatu rozszerzył się o część wschodniej Słowacji⁴. Na jego czele stali kolejno: Zygmunt Zawadowski (do końca września 1930 r.), Michał Świerżbiński (do końca stycznia 1934 r.) oraz Mieczysław Chałupczyński (do jesieni 1938 r.)⁵.

³ J. Bestry, *Służba konsularna II Rzeczypospolitej w Czechosłowacji*, Wrocław 2005, s. 93.

⁴ Obejmował: Sobrance, Snina, Veľké Kapušany, Kráľovský Chlumeč, Michalovce, Humenne, Trebišov, Medzilaborce, Vranov nad Topľou, Stropkov, Giraltovce, Bardejov, Koszyce powiat i miasto, Preszów, Sabinov, Moldava nad Bodvou, Gelnice.

⁵ W listopadzie 1938 roku, po arbitrażu węgierskim Użhorod znalazł się w granicach Węgier. Konsulat stał się placówką na terytorium węgierskim (Ungvár). Przez jakiś czas kierował nim

Otwarcie konsulatu ułatwiało wywieranie wpływu na działalność nieprzychylnych Pradze ugrupowań rusińskich. Jednym z nich była, powstała w 1935 roku Rosyjska Partia Narodowo-Autonomiczna (Rus-skaja Nacjonalno-Avtonomnaja Partija – RNAP). Na jej czele stał Stiepan Fencik, wszechstronnie wykształcony ksiądz greckokatolicki, działacz oświatowy i publicysta⁶. RNAP podkreślała swój rosyjski charakter, domagając się zapewnienia dominującej pozycji kulturze rosyjskiej w prowincji.

Konkurencję dla RNAP stanowił Włościański Związek Autonomiczny (Avtonomnyj Zemledelskij Sojuz – AZS), któremu przewodził Andrej Brodij. Oba ugrupowania nie ukrywały swojej niechęci do władz w Pradze. Różnił je natomiast stosunek do Budapesztu. Brodij i jego stronnictwo nie ukrywało swoich sympatii do władz węgierskich, które udzielały mu wsparcia nie tylko politycznego, ale i finansowego. Stiepan Fencik znajdował pomoc wśród dyplomatów polskich, jeszcze zanim założył własną partię. Pierwsze kontakty zostały nawiązane prawdopodobnie na przełomie 1930 i 1931 roku⁷. W 1932 r. otrzymał wsparcie finansowe od polskiego konsulatu na wydawanie własnej gazety. Swoje teksty anonimowo zamieszczał w niej konsul Michał Świerzbiniński. Sytuacja taka skończyła się dla niego protestem władz w Pradze i koniecznością odwołania go z placówki w Użhorodzie⁸.

Wygórowane ambicje Fencika i Brodija powodowały częste starcia na linii AZS – RNAP. Wzajemne animozje wywoływały zaniepokojenie zarówno Polaków, jak i Węgrów. W Warszawie i Budapeszcie słusznie obawiano się, że konflikt wpływał na spadek poparcia dla obu ugrupowań. W tej sprawie próbował interweniować konsul Chałupczyński. Jego rozmowy z Fencikiem, jesienią 1937 roku nie przyniosły efek-

nał konsul Chałupczyński, który jeszcze w 1939 roku objął stanowisko chargé d'affaires w Bratysławie. Na stanowisku konsula w Użhorodzie zastąpił go Jerzy Szczeniowski. Zamknięcie polskiego konsulatu w Ungvárze nastąpiło dopiero w lipcu 1940 r.

⁶ Szerzej: J.J. Bruski, J. Pisuliński, *Stiepan Fencik i Rosyjska Partia Narodowo-Autonomiczna. Karta z działań polskiej dyplomacji na Rusi Podkarpackiej*, [w:] *Od poznania do zrozumienia. Polacy, Czesi, Słowacy w XX wieku* (red. F. Orłó), Rzeszów 1999; M. Jarnecki, *Portret oportunisty. Polityczne wybory i meandry posta Stefana Fencika. Kartka z dziejów Rusi Zakarpackiej w okresie międzywojennym*, „Studia Historica Slavo-Germanica” (Poznań), T. XXV, 2003 (2004).

⁷ J.J. Bruski, J. Pisuliński, op. cit., s. 140.

⁸ M. Koźmiński, *Polska i Węgry przed drugą wojną światową (październik 1938 – wrzesień 1939). Z dziejów dyplomacji i irredenty*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 91; M. Jarnecki, op. cit., s. 136.

tów⁹. W lokalnych wyborach, wiosną 1938 roku RNAP i AZS odniosły porażkę. Konsekwencją niepowodzenia wyborczego Fencika była decyzja polskiego poselstwa w Pradze o rozwiązaniu z nim współpracy i „przekazaniu” go Węgrom¹⁰.

Jak wiadomo celem polityki Budapesztu wobec Rusi Podkarpackiej było ponowne włączenie tego regionu w skład państwa węgierskiego. By osiągnąć ten cel nie wystarczała ingerencja w sprawy wewnętrzne kraju, ale również zakrojone na szeroką skalę działania dyplomatyczne. Sprzyjającą dla sprawy węgierskiej była sytuacja, w jakiej znalazła się Czechosłowacja jesienią 1938 roku. W końcu września rząd w Pradze został zmuszony przyjąć postanowienia konferencji monachijskiej. Na tej podstawie dokonano rewizji granic czechosłowackich na rzecz Niemiec. Idąc śladem III Rzeszy Budapeszt również zażądał zwrotu swoich dawnych ziem, zamieszkałych zresztą, w dużej mierze przez ludność węgierską. Dnia 9 października 1938 roku doszło do rozpoczęcia czechosłowacko – węgierskich rokowań w Komární. Udział w rozmowach brali udział, między innymi przedstawiciele Rusi Podkarpackiej.

Podczas obrad strona węgierska przedstawiła zawarte w specjalnym memorandum żądania, dotyczące przeprowadzenia plebiscytu na Słowacji i Rusi Podkarpackiej. Referendum w sprawie przyszłej przynależności krajów nie miało dotyczyć części południowej, zamieszkałej w przeważającej mierze przez ludność węgierską. Tereny te, leżące na linii miast Děvín – Bratysława – Nitra – Lučenec – Rožňava – Koszyce – Užhorod – Mukaczewo – Kráľovo (włącznie z tymi miejscowościami) miały wejść w skład Węgier. W ten sposób poza Słowacją znalazłaby się jej stolica Bratysława oraz drugie pod względem wielkości miasto – Koszyce. W przypadku Rusi Zakarpackiej do Węgier planowano przyłączyć terytorium zamieszkałe przez 125 tys. osób ze stolicą Užhorodem oraz głównymi ośrodkami miejskimi – Mukaczewem i Berehowem. Węgrzy, używając terminu Ruś Podkarpacka nie kierowali się jego administracyjną granicą. Za jej część uważali również tereny wschodniej Słowacji, czyli skrawki Spiszu, Zemplina oraz Szarysz (zwany czasami Rusią Preszowską)¹¹.

⁹ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Wydział Wschodni, sygn. 5459. Sprawozdanie konsula Chałupczyńskiego do Poselstwa RP w Pradze, 7 XII 1937.

¹⁰ AAN, Konsulat RP Užhorod, sygn. 11. Mieczysław Chałupczyński do Pana Dr. Kazimierza Papée Posła R.P. 13 VII 1938.

¹¹ *Memorandum maďarskej delegácie o územných požiadavkách voči Česko-Slovensku a návrhu na plebiscit na Slovensku a Podkarpatskej Rusi, 9 X 1938*, [w:] *Viedenská arbitráž – 2. no-*

Węgierskie żądania uznane zostały przez czechosłowackich negocjatorów za niemożliwe do spełnienia. Wobec takiego stanowiska Węgrzy jednostronnie zawiesili rozmowy¹². W Budapeszcie zdawano sobie sprawę, że kwestię rewizji granic nie da się uzyskać bez wsparcia Niemiec. Właśnie przy udziale przedstawicieli Berlina oraz Rzymu, w obecności delegacji czechosłowackiej i węgierskiej, na początku listopada 1938 r. doszło do zwołania konferencji arbitrażowej w Wiedniu. Należy zwrócić uwagę, że rządy Wielkiej Brytanii i Francji zgłosiły swoje *désinteressement* w kwestii sporów terytorialnych na linii Praga – Budapeszt¹³. W dniu 2 listopada ministrowie spraw zagranicznych Włoch i Niemiec – Galeazzo Ciano i Joachim Ribbentrop ogłosili decyzję o rewizji granicy. Na mocy tak zwanego I arbitrażu wiedeńskiego Czechosłowacja utraciła około 12 tys. km² swych terenów na Słowacji i Rusi Podkarpackiej (przy czym ponad 1,5 tys. km² terenów Rusi). Po stronie węgierskiej znalazło się ponad milion mieszkańców (z czego na Rusi ponad 173 tys. obywateli)¹⁴. Koszyce, Użhorod i Mukaczewo ponownie weszły w skład Węgier. Według danych czechosłowackich, spośród ponad 173 tys. mieszkańców Rusi Podkarpackiej, którzy znaleźli się po stronie węgierskiej tylko 83,5 tys. było narodowości węgierskiej. Prawie 89,5 tys. osób stanowiło ludność niewęgierską (prawie 33,5 tys. Rusinów, 25,5 tys. Żydów, 16,5 tys. Czechów i Słowaków, ponad 4,5 tys. Niemców)¹⁵.

Ruś Podkarpacka została pozbawiana swojej bogatszej, nizinnej części, wraz z największymi miastami – Użhorodem i Mukaczewem. Stolica kraju przeniesiona została do miasteczka Chust. Tam też zaczął urzędować, powołany jeszcze w październiku 1938 roku rząd Rusi. Na

vember 1938. Dokumenty I. (10. september – 2. november 1938), (zost. I. Deák), Martin 2002, s. 76-78. Szerzej na temat negocjacji czechosłowacko – węgierskich między innymi: J.K. Hoensch, *Der ungarische Revisionismus und die zerschlagung der Tschechoslowakei*, Tübingen 1967; Adamová M., *Mnichovská krize a Maďarsko: rozpad Versailleské smlouvy ve střední Evropě „Střední Evropa“* (Praha), /I. Část/, č. 92, 1999, /II. závěrečná část/, č. 94/95, 1999; M. Romportlová, *Mnichov – Komárno – Viedeň. Maďarský revizionismus a Československo od Mnichova k první vídeňské arbitráži*, [w:] *Z dějin visegrádského prostoru*. Richardu Pražákovi k pětasedmdesátinám, V. Gonč, R. Vlček (ed.), Brno 2006, s. 225-232.

¹² *Vyhlasenie maďarskej vládnej delegácie o jednostrannom ukončení rokovaní s česko-slovenskou vládou v Komárne, 13 X 1938*, [w:] *Viedeňská arbitráž...*, s. 129.

¹³ M. Romportlová, op. cit., s. 232.

¹⁴ *Záznam o výstupení česko-slovenského ministra zahraničných vecí F. Chvalkovského na zasadnutí ministerskej rady, v ktorom zhodnotil priebeh arbitrážnych rokovaní vo Viedni a dôsledky rozhodnutia Nemecka a Talianska pre Česko-Slovensko, 4 XI 1938*, [w:] *Viedeňská arbitráž...*, s. 206-211.

¹⁵ Ibidem.

jego czele stał, reprezentujący nurt ukraiński ksiądz greckokatolicki Augustyn Wołoszyn. Był on znanym pedagogiem i działaczem kulturalno – oświatowym. Początkowo nie był związany z ruchem ukraińskim, jednak jeszcze przed I wojną występował przeciw madziaryzacji Rusinów.

Dnia 22 listopada 1938 roku Ruś Podkarpacka otrzymała autonomię. Był to istotny krok w kierunku niepodległości. W grudniu oficjalnie została zmieniona nazwa kraju na Ukrainę Karpacką¹⁶. W tym czasie przeważające wpływy w kraju uzyskały środowiska nacjonalistyczne i proniemieckie, w których istotną rolę odgrywali członkowie Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów. Stanowiły one cichą opozycję wobec premiera Wołoszyna, starającego się utrzymywać w miarę poprawne stosunki z Pragą. Głównym przedstawicielem tego nurtu był minister Julijan Revay. Należał on do zwolenników jak najszybszego ogłoszenia niepodległości przez Ukrainę Karpacką i związania jej z III Rzeszą. W grudniu 1938 roku podpisał w Berlinie porozumienie, na mocy którego Niemcy uzyskali wyłączność na prowadzenie badań dotyczących złóż naturalnych kraju. Umowa otwierała drogę ekspansji ekonomicznej Rzeszy na Zakarpaciu oraz de facto zezwalała na infiltrację kraju przez służby niemieckie. Revay wzywał ponadto Pragę do przyłączenia się do paktu antykominternowskiego¹⁷.

Po zmianie granic Rusi Podkarpackiej polski konsulat w Użhorodzie stał się placówką na terytorium węgierskim. Polskie zainteresowanie tym regionem zmuszało do utworzenia nowej placówki. Nowy konsulat został otwarty w Sewlusz, miejscowości położonej nieopodal Chustu. Konsulem powołany został Piotr Kurnicki¹⁸. Głównym zadaniem placówki była obserwacja sytuacji w regionie. Chodziło głównie o ruchy wojsk, działalność środowisk ukraińskich, w tym Organizacji Ukraiń-

¹⁶ Szerzej: J. Morávek, *Zákon o autonómii Podkarpatské Rusi z listopadu 1938 – jeho příprava, projednávání a realizace*, „Východočeské listy historické” (Hradec Králové), č. 17-18, 2001.

¹⁷ Ibidem, s. 237; L. Suško, *Nemecká politika voči Slovensku a Zakarpatskej Ukrajinie v období od septembrovej krízy 1938 do rozbitia Československa v marci 1939*, „Československý časopis historický”, r. XXI, 1973, č. 2, s. 187.

¹⁸ J. Bestry, op. cit. s. 102, podaje nieprawdziwą informację, że konsulem został mianowany Andrzej Waligórski, który w jako pracownik konsulatu w Użhorodzie był zaangażowany w organizację nowej placówki. Od lutego lub marca 1939 roku miał być zatrudniony na stanowisku referenta Ambasady RP w Berlinie. W istocie był on pracownikiem wywiadu polskiego. Nieprawdziwą jest też informacja podana przez J. Bestrego, jakoby nie jest możliwe wydanie opinii na temat placówki w Sewlusz, ze względu na znikomą liczbę materiałów. Szerzej na temat Konsulatu RP w Sewlusz: D. Dąbrowski, *Rzeczpospolita Polska wobec kwestii Rusi Zakarpackiej (Podkarpackiej) 1938-1938*, Toruń 2007, s. 280-287.

skich Nacjonalistów oraz paramilitarnej organizacji Siczy Karpackiej¹⁹ i jej kontaktów z przebywającymi tam przedstawicielami administracji i wywiadu III Rzeszy oraz niemieckimi instruktorami wojskowymi. Były to zatem zadania o charakterze wywiadowczym. Skuteczniejsze wykonywanie wyżej wymienionych zadań, poprzez stworzenie odpowiedniej siatki agenturalnej miała wypełniać umieszczona w konsulacie, w marcu 1939 roku komórka polskiego wywiadu o kryptonimie „LVG”. Na jej czele stanął kapitan Józef Robak, wcześniej między innymi kierownik Podreferatu Czeskiego przy Referacie Wschodnim Oddziału II Sztabu Głównego²⁰.

Z punktu widzenia wspólnych, polsko – węgierskich interesów wyniki I arbitrażu wiedeńskiego nie były zadowalające, gdyż nie uzyskano wspólnej granicy między obydwoma państwami. Budapeszt protestował przeciwko odrzuceniu przez arbitrów możliwości przeprowadzenia plebiscytu na pozostałych, spornych terenach. Warszawa nie ukrywała swojego niezadowolenia z faktu braku zaproszenia jej przedstawicieli na obrady. Pomimo to dyplomaci polscy zachowywali umiarkowany optymizm co do utworzenia wspólnej granicy w Karpatach. Leon Orłowski, poseł RP w Budapeszcie w swoim raporcie do Ministerstwa Spraw Zagranicznych stwierdził, iż biorąc pod uwagę dotychczasową postawę Węgier należy uznać wyniki decyzji wiedeńskich za sukces. Polski dyplomata uważał, że droga do przyłączenia całego terytorium Rusi do Węgier nie jest zamknięta²¹. Opinię tę podzielało również kierownictwo polskiej dyplomacji²².

Wyniki arbitrażowe były natomiast dyplomatycznym sukcesem Niemiec, które wzmocniły swoją pozycję w tej części Europy i pokazały, że bez ich zgody zmiany w regionie nie są możliwe. W związku z tym uzależniały od siebie Węgry. Kolejny raz III Rzesza osłabiła Czechosłowację, zwiększając jednocześnie swoje wpływy na Słowacji i Rusi Podkarpackiej. W tym miejscu należy zaznaczyć, że Berlin sprytnie wykorzystywał dotychczasową zachowawczą politykę Budapesztu.

Rząd węgierski zdecydowanie opowiadał się za rewizją granic w jak najszerszym rozmiarze. Nie był jednak w stanie, w ultimatywnym to-

¹⁹ Dla nacjonalistów ukraińskich stanowić miała ona załączek armii ukraińskiej. W jej skład wchodziło wielu Ukraińców zbiegłych z terenów Rzeczypospolitej.

²⁰ Ibidem, s.293-295. P. Kołakowski, *Między Warszawą a Pragą. Polsko-czechosłowackie stosunki wojskowo-polityczne 1918-1939*, Warszawa 2006, s. 588-592.

²¹ Instytut Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku, Archiwum Leona Orłowskiego, zesp. 78, t. 16, Poseł Orłowski do MSZ, 3 XI 1938.

²² IJP, Archiwum Leona Orłowskiego, zesp. 78, t. 16, Szembek do Poselstwa RP w Budapeszcie, 5 XI 1938.

nie przedstawić swoich roszczeń wobec Pragi, jak uczyniła to Polska w przypadku Zaolzia. Osłabione geopolitycznie i militarnie, po I wojnie światowej Węgry nie mogły zagrozić swoim sąsiadom bez wsparcia krajów trzecich. Stąd też Budapeszt wielokrotnie zwracał się z prośbą do rządów w Niemczech i Polsce nie tylko o polityczne, ale również militarne wsparcie dla swoich dążeń. Temu między innymi służyły wizyty w Berlinie i Warszawie, w czerwcu 1938 roku pułkownika Rezső Andorki, szefa Oddziału II Węgierskiego Królewskiego Sztabu Generalnego. W stolicy Rzeczypospolitej spotkał się między innymi z szefem Sztabu Głównego Wojska Polskiego generałem Wacławem Stachewiczem oraz stojącym na czele Oddziału II Sztabu Głównego (czyli wywiadu) pułkownikiem Tadeuszem Pełczyńskim. Starał się od nich dowiedzieć, czy w przypadku ataku Niemiec na Czechosłowację Węgrzy mogą liczyć na polskie zbrojne wystąpienie przeciw temu państwu i co byłoby celem ewentualnego ataku polskiego²³. Pomimo że pułkownik Andorka nie otrzymał jasnej odpowiedzi, co do polskiej akcji militarnej przeciw Czechosłowacji wywiózł z Warszawy przekonanie o otwarciu Rzeczypospolitej na współpracę z Budapesztem w tej dziedzinie²⁴.

Węgierski wojskowy ponownie przybył do stolicy Polski w połowie września 1938 roku. Po tej wizycie Andorka tym razem mniej optymistycznie informował, że strona polska opowiedziała się zdecydowanie za wspólną granicą z Węgrami, ale wykluczyła swój udział w konflikcie wojennym przeciw Czechosłowacji²⁵. Polacy natomiast namawiali stronę węgierską do zaatakowania Czechosłowacji na odcinku Zakarpacia. W przypadku jeśli miałyby dojść do rozwiązań militarnych Polska miała zawrzeć z Budapesztem układ wojskowy²⁶.

Jeszcze przed rozpoczęciem rozmów w Komarnie Węgrzy przystąpili do realizacji swoich planów dywersji wojskowej na terenie Rusi Podkarpackiej. W Budapeszcie liczone, że akcja ta wzmocni stronę węgierską

²³ M. Koźmiński, op. cit., s. 105; *Hlasení vedúceho VI/2 odd. Maďarského Ministerstva obrany šéfovi generálneho štábu, 27 VI 1938*, [w:] *Československá otázka v diplomatických spisoch horthyovského Maďarska*, „Historický časopis” (Bratislava), R. XV, č. 1, 2, 1967, s. 100-101.

²⁴ *Bericht des Leiters der Abteilung 2 im Generalstab, Generalstabsobersst Andorka, an den Generalstabschef Keresztes-Fischer, 27.6.1938*, [w:] *Allianz Hitler-Horthy-Mussolini. Dokumente zur Ungarns Außenpolitik (1933-1944)*, (red. M. Ádám, G. Juchász, I. Kerekes), Budapest 1966, s. 177-183.

²⁵ *Hlasení vedúceho VI/2 odd. Maďarského Ministerstva obrany Andorku šéfovi generálneho štábu, 12 IX 1938*, [w:] *Československá otázka...*, s. 112-113.

²⁶ *Šifrovaný telegram varšavského maďarského vyslanca Horyho ministrovi zahraničia Kányovi, 16 IX 1938*, [w:] *Československá otázka...*, s. 116-117.

w negocjacjach z Czechami i stanowić będzie uzupełnienie dla działań dyplomatycznych, które prowadzono przy wsparciu III Rzeszy. Licząc na rychłe i korzystne rozstrzygnięcie negocjacji Węgrzy postanowili nie informować strony polskiej o wszczęciu akcji. W Budapeszcie liczone, że Polacy przystąpią do działań, po rozpoczęciu własnych ataków²⁷. Nie odrzucano też nadziei, na otwartą interwencję wojsk polskich. Jeszcze 5 października 1938 roku węgierscy dyplomaci zabiegali o to u ministra Józefa Becka²⁸. Oczywiście było to życzenie niemożliwe do spełnienia, ponieważ zgoda na nie oznaczałaby formalne polskie przystąpienie do wojny z Czechosłowacją. Tym niemniej, na wieść o rozpoczęciu przez Węgrów działań dywersyjnych, dnia 7 października 1938 roku pułkownik Jan Ciastoń, zastępca szefa Oddziału II Sztabu Głównego wydał rozkaz o przystąpieniu Rzeczypospolitej do akcji dywersyjnej na Rusi Podkarpackiej. Podkreślał w nim jego niezwykłą pilność i bezwzględną wykonalność²⁹. Polskim działaniom nadano kryptonim „Łom”³⁰. Miały one polegać na niszczeniu obiektów komunikacyjnych (drogi, mosty, wiadukty) oraz budynków użyteczności publicznej. Poprzez szerzenie informacji, że za aktami dywersji stoją miejscowi Rusini, próbowano wywołać wrocie wobec władz praskich wystąpienia ludności miejscowej i przekonać ją co do konieczności przyłączenia zamieszkałego przez nią regionu do Węgier. Niezwykły pośpiech w wydaniu decyzji o organizacji akcji dywersyjnej na Rusi Podkarpackiej po raz kolejny dowodzi braku odpowiedniej koordynacji ze stroną węgierską. Nagłe przystąpienie do niej Polski świadczyło o obawach Warszawy, przed tym że wspólna granica zostanie osiągnięta na warunkach określonych przez III Rzeszę. Należy pamiętać, że decyzja została powzięta po przerwaniu rozmów w Komárnie, a jeszcze przed ogłoszeniem arbitrażu w Wiedniu. Szybkie obsadzenie przez Węgrów Zakarpacia, bez zgody Hitlera mogło stanowić o sile przyszłego bloku związanego z koncepcją Międzymorza, tak

²⁷ *Chiffretelegramm des ungarischen Militärattachés in Warschau an den Generalstabschef, 10 X 1938*, [w:] *Allianz Hitler-Horthy-Mussolini...*, s. 197-198.

²⁸ *Misja hr. Csakyego w Warszawie 5-6 paźdz. 1938*, [w:] *Węgry i Polska w okresie kryzysu czechosłowackiego (niepublikowane dokumenty)* (red. J. Jurkiewicz), „Sprawy Międzynarodowe”, R. XI, zes. 7-8 (76-77), 1958, s. 72; L. Orłowski, *Spawa wspólnej granicy z Węgrami, „Niepodległość”* (Nowy Jork – Londyn), t. XX, 1979, s. 180.

²⁹ *Referat o działaniach dywersyjnych na Rusi Karpackiej*, [w:] *Zbiór dokumentów ppłk. Edmund Charaszkiewicza*, (red. A. Grzywacz, M. Kwiecień, G. Mazur), Kraków 2000, s. 106-108.

³⁰ Szerzej na temat samej akcji: Badziak K., Matwiejew G., Samuś P., *Powstanie na Zaozi 1938. Polska akcja specjalna w świetle dokumentów Oddziału II Sztabu Głównego WP*, Warszawa 1997; P. Kołakowski, op.cit. s. 544-572; D. Dąbrowski, op. cit., s. 148-234.

mocno lansowaną przez polską dyplomację. Ewentualne przyłączenie Rusi na zasadach jakie określiłby Adolf Hitler powodowałoby porażkę idei współpracy państw środkowej Europy pod przewodnictwem Polski, gdyż oznaczałoby wzmocnienie wpływów niemieckich w tym regionie.

Przystąpienie do działań dywersyjnych wiązało się z koniecznością usprawnienia współpracy o charakterze wojskowym z Węgrami. W związku z tym do Budapesztu została wysłana misja łącznikowa, złożona z oficerów wywiadu polskiego. Na jej czele stał podpułkownik dypl. Józef Skrzydlewski³¹. Strona węgierska, do połowy października 1938 roku zwlekała jednak z rozpoczęciem poważniejszych działań militarnych. Węgrzy nadal liczyli, że dzięki Niemcom i Włochom zajmą Ruś Podkarpacką bez użycia wojska³². Pod koniec października działania dywersyjne przybrały na sile. Na skutek złego przygotowania okazały się jednak nieskuteczne i łatwe do opanowania przez siły czechosłowackie³³. Dopiero w związku z tym władze węgierskie postanowiły użyć dodatkowo regularnych jednostek wojska. Sprzeciw III Rzeszy zniwelował ten plan³⁴. Ostatecznie, na skutek protestu Berlina Węgrzy zmuszeni zostali do zawieszenia działań na Zakarpaciu. Dnia 23 listopada 1938 r. polskiemu wywiadowi przekazany został meldunek z Budapesztu o przerwaniu węgierskiej akcji zbrojnej³⁵. W związku z powyższym, z rozkazu generała Stachewicza, dnia 28 listopada 1938 roku przystąpiono do likwidacji polskich działań dywersyjnych na Rusi Podkarpackiej³⁶. Przy ich przygotowaniu i w bezpośredniej akcji było zaangażowanych około 1000 osób, wojskowych i ochotników. Pomimo że polskie działania dywersyjne były bardziej skuteczne niż węgierskie nie odniosły spodziewanych efektów. W ich wyniku zginęło sześciu obywateli czechosłowackich (cełników, żandarmów, leśników). Kilkunastu

³¹ AAN, Instytucje Wojskowe, Oddział II Sztabu Głównego (dalej: Instytucje Wojskowe, O II SG), sygn. 196 II/28, Pismo szefa Ekspozytury 2 Oddz. II Szt. Gł. Mjr Charaszkiewicza do dyr. Departamentu Konsularnego Ministerstwa Spraw Zagranicznych (W.T. Drymmera), październik 1938 r.

³² L. Orłowski, op. cit., s. 69.

³³ AAN, Instytucje Wojskowe – O II SG, sygn. 196 II/28, Raport kierownika ekipy na Węgrzech ppłk. dypl. J. Skrzydlewskiego do Szefa Oddziału II Sztabu Głównego, Vasaros Name-ny (Vásárosnamény) 30 X 1938.

³⁴ IJP, Archiwum Leona Orłowskiego, zesp. 78, t. 16, Poseł Orłowski do MSZ, 9 XI 1938.

³⁵ Radiotelgram szyfrowy Józefa Skrzydlewskiego do Tadeusza Pęcznińskiego o posunięciach Węgrów w sprawie Rusi Zakarpackiej, 23 XI 1938, [w:] P. Samuś, K. Badziak, G. Matwiejew, *Akcja „Łom”. Polskie działania dywersyjne na Rusi Zakarpackiej...* s. 236.

³⁶ Referat o działaniach dywersyjnych na Rusi Karpackiej, [w:] *Zbiór dokumentów ppłk. Charaszkiewicza*, s. 129.

Polaków zginęło, lub zaginęło. Dane polskie mówiły o zniszczeniu lub uszkodzeniu kilkunastu mostów kolejowych i drogowych, zapory wodnej, budynku poczty, przerwaniu torów kolejowych oraz linii wysokiego napięcia³⁷.

Akcja „Łom” nie przyniosła jej organizatorom zamierzonego skutku politycznego, jakim było osiągnięcie wspólnej granicy z Węgrami. Cel nie został osiągnięty w głównej mierze z powodu węgierskiej rezygnacji z kontynuowania akcji dywersyjnej. Niepowodzenie to nie osłabiło jednak polskiego zainteresowania sytuacją po drugiej stronie Karpat. W Warszawie wciąż żywiono nadzieję na niezależną od Niemiec współpracę polsko – węgierską i osiągnięcie wspólnej granicy państwowej, bez dyplomatycznego wsparcia przez Berlin. Cel ten, według dyplomacji polskiej mógł być osiągnięty praktycznie jedynie dzięki przekonaniu Budapesztu do konieczności kontynuacji wspólnych działań dywersyjnych w Karpatach. Zwolennikiem takiej opcji był między innymi Kazimierz Papée – poseł RP w Pradze oraz konsul Mieczysław Chałupczyński.

Pomimo że na przełomie 1938 i 1939 roku stosunki polsko-węgierskie znalazły się w impasie, a dyplomaci polscy zdawali sobie sprawę z węgierskiego podporządkowania się polityce Niemiec do Budapesztu wysyłano z Warszawy zapewnienia o niezmiennej życzliwości i chęci kontynuowania współpracy³⁸. W związku z tym, już 5 stycznia 1939 roku opracowany został w poselstwie RP w Pradze projekt wznowienia działań o charakterze polityczno-dywersyjnym³⁹. Nowy plan zakładał prowadzenie dwóch równoległych akcji. Pierwsza z nich, o charakterze polityczno-agitacyjnym, prowadzona miała być w Preszowie na wschodniej Słowacji. Akcją o charakterze dywersyjno-terrorystycznym kierować miano z należącego już do Węgier Użhorodu (Ungvár)⁴⁰. Właśnie rozszerzenie obszaru działań o wschodnią Słowację, której przyłączeniem Węgrzy byli również zainteresowani, miało przekonać Budapeszt do kontynuowania tajnej współpracy z Polską. Zgoda na inkorporację części Słowacji do Węgier świadczy pośrednio o desperacji polskich władz w kwestii prób przekonania Węgrów do swojej koncepcji współdziałania. Dotychczas Rzeczpospolita uważana była za rzecznika

³⁷ D. Dąbrowski, op. cit., s. 220-226.

³⁸ *Diariusz i teki Jana Szembeka (1935-1945)*, (oprac. J. Zarański), t. IV, Londyn 1972, *Rozmowa z dyr. Kobylańskim*, 4 I 1939, s. 459, ibidem, *rozmowa z pos. Orłowskim*, s. 461.

³⁹ Centralne Archiwum Wojskowe (dalej: CAW), Ekspozytura 2 Oddziału II Sztabu Głównego (dalej: Ekspozytura 2 O II SG), sygn. I 303.4.5756. Wydział Wschodni Departamentu Politycznego Ministerstwa Spraw Zagranicznych do Szefa Oddziału II SG, 12 I 1939 r.

⁴⁰ Ibidem.

interesów słowackich. Zmiana prośłowackiego stanowiska świadczyła, że dla polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych sprawy węgierskie odgrywały większe znaczenie. Ponadto w Warszawie zdawano sobie sprawę z uzależnienia słowackich liderów politycznych od III Rzeszy. Stąd ewentualne przyłączenie części podtatrzańskiego kraju do Węgier było w zgodzie z polskimi interesami, a w konsekwencji oznaczałoby wydłużenie granicy z sojusznicznym państwem.

Część wschodniej Słowacji, która nie została przyłączona do Węgier na mocy postanowień arbitrażu węgierskiego, czyli region Szarysza⁴¹, Zemplina oraz Spiszu zamieszkały był głównie przez Słowaków oraz ludność rusińską. Ze względu na brak precyzyjnych i rzetelnie przeprowadzonych spisów mieszkańców, określenie dokładnej liczby ludności rusińskiej zamieszkującej tereny słowackie wydaje się niezwykle trudne. Według oficjalnych szacunków, na początku XX wieku na terenie Słowacji mieszkało około 100 tysięcy Rusinów (na prawie 450 tysięcy zamieszkujących wszystkie tereny należące do Węgier), co stanowiło ok. 3,5% mieszkańców całej Słowacji⁴². Pamiętać należy, że zamieszkała te tereny ludność była, obok polskich Łemków najbardziej wysuniętą na zachód grupą Słowian wschodnich. Postępy ukraiinizacyjne nie były tu tak silne jak na Rusi Podkarpackiej, a rusińskie elity polityczne regionu miały charakter rusofilski i zajmowały często stanowisko prowęgierskie.

Dużym problemem dla państwa czechosłowackiego była kwestia ustalenia granicy pomiędzy przyszłymi autonomicznymi krajami – Słowacją i Rusią Podkarpacką⁴³. Sprawę uregulowała ostatecznie ustawa z lutego 1920 roku⁴⁴. Według spisu z 1921 roku w żupach (województwach): spiszskim Rusini stanowili ponad 6% społeczeństwa, w zemplińskim prawie 23%, w szaryszskim ponad 16%⁴⁵.

Wśród radykalnych środowisk, zarówno rusińskich jak ukraińskich pomysł oderwania części Słowacji pozostawał aktualny przez cały okres międzywojenny. Gdy na mocy I arbitrażu wiedeńskiego w 1938 roku

⁴¹ W materiałach polskich region ten nazywano Preszowszczyzną lub Rusią Preszowską. Nazwy te związane są z głównym miastem regionu – Preszowem.

⁴² S. Konečný, *Rusini na Slovensku a rozpad Rakúsko-Uhorska*, [w:] P. Švorc, I. Harbul'ová (ed.), *Stredoeurópske narody na križovatkách novodobých dejín 1848-1918*, Prešov-Bratislava-Wien 1999, s. 290.

⁴³ Szerzej na ten temat: P. Švorc, *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919-1939)*, Prešov 2003, s. 158-182.

⁴⁴ Ibidem, s. 298.

⁴⁵ P. Švorc, *Stanovenie krajinskej hranice medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919-1921)*, Zakarpatská Ukrajina v rámci Československa (1919-1939). Zborník materiálov zo 6. Vedeckej karpatistickej konferencie Prešov 2-4.9.1998, Prešov 2000, s. 44.

część ziem zamieszkałych przez Rusinów słowackich (Zemplin) została przyłączona do Węgier, tracący poparcie na Rusi Podkarpackiej działacze Autonomicznego Związku Ziemskiego Andrieja Brodija i Rosyjskiej Partii Narodowo-Autonomicznej Stiepana Fencika rozpoczęli działania na rzecz przyłączenia Preszowszczyzny do Rusi Podkarpackiej.

Wspomniany projekt kontynuacji polsko – węgierskiej współpracy na rzecz uzyskania wspólnej granicy zakładał działania o charakterze propagandowym, jak i dywersyjnym. Pierwsza forma odnosiła się do wschodniej Słowacji. Wydawanie gazety, ulotek, kolportowanie materiałów propagandowych, agitacja słowna oraz organizowanie biernego oporu ludności na Preszowszczyźnie poprzez akcje strajkowe i demonstracje miała przekonać do konieczności włączenia tego regionu do Rusi Podkarpackiej (a w konsekwencji do Węgier). W działania te planowano zaangażować ludzi współpracujących już z wywiadem polskim. Do sztabu akcji wskazano między innymi Pawła Kosseya oraz Petra Żydowskiego, rusofilskich działaczy związanych z Stiepanem Fencikiem. Na czele akcji miał stanąć Petr Żydowski. On też odpowiedzialnym był za organizację działań na wschodniej Słowacji. Za przygotowania na Zakarpaciu odpowiadał Kossey. Obaj natomiast mieli sondować nastroje panujące w grekokatolickiej kurii biskupiej w Preszowie i szukać współpracowników w środowiskach miejscowego kleru. Temu celowi miało służyć nawiązanie współpracy z księdzem Juliusem Mariną z Użhorodu, który już wcześniej został wyróżniony za pomoc udzielaną stronie polskiej podczas akcji „Łom”⁴⁶.

Równolegle do działań prowadzonych na terenie wschodniej Słowacji przebiegać miała akcja z Użhorodu. Według przedstawionego planu, kierownictwo i inicjatywę nad nią sprawować miał Sztab Główny w Warszawie, przy pomocy swojego eksponenta w Użhorodzie. Zakładano jego ścisłą współpracę z konsulem w Użhorodzie i księdzem Mariną. Całość działań posiadała charakter ściśle zakonspirowany. Oparta miała być o małe grupy, tworzone na terenie nie zajętej jeszcze przez Węgry części Rusi. Według autorów planu, do zakresu zadań powołanych grup wchodziły dywersja i terror. Plan działań wskazywał, że akcja zwrócona była przeciwko Ukraińcom. Dywersja polegać miała na niszczeniu lokali organizacji ukraińskich, urzędów państwowych oraz miejsc zgromadzeń paramilitarnej ukraińskiej Siczy Karpackiej. Zakładano, że terror stosowany będzie wobec emigrantów ukraińskich z terenów Polski

⁴⁶ CAW, Ekspozytura 2 O II SG, sygn. I 303.4.5756. Wydział Wschodni Departamentu Politycznego Ministerstwa Spraw Zagranicznych do Szefa Oddziału II SG, 12 I 1939 r.

oraz ewentualnych instruktorów z Berlina. Z ewentualnych zamachów terrorystycznych wyłączano działaczy politycznych miejscowego pochodzenia. Ponadto do zadań grupy z Użhorodu należeć miało prowadzenie akcji informacyjnej w zakresie politycznym i wojskowym⁴⁷.

Odrębnym zagadnieniem była sprawa kooperacji z Węgry. W ocenie Poselstwa RP w Pradze, w związku z działaniami z Użhorodu należało nawiązać współpracę zarówno ze sztabem węgierskim, jak i z czynnikami politycznymi. Rolą Konsulatu RP w Sewluszu była obserwacja działań z Preszowa i Użhorodu, utrzymywanie kontaktów z eksponentami i łącznikami kierownictw obu grup oraz raportowanie o reperkusjach wykonanych działań w terenie⁴⁸.

Powstały w styczniu 1939 roku, w Poselstwie RP w Pradze plan akcji polityczno-dywersyjnej został przekazany do Departamentu Politycznego MSZ. Następnie, w dniu 12 stycznia 1939 roku Tadeusz Kobylański, szef Wydziału Wschodniego w tymże departamencie przekazał dokument płk. Tadeuszowi Pełczyńskiemu. Szef Oddziału II Sztabu Głównego wstępnie zaaprobował plan⁴⁹. Do początków lutego 1939 roku projekt został doprecyzowany przez wywiad polski. W planie sporządzonym przez Oddział II Sztabu Głównego, już na wstępie zaznaczono konieczność uczestnictwa w akcji strony węgierskiej i ścisłą z nią współpracę. Wnioskowano, by za akcję propagandową na Preszowszczyźnie odpowiadało Ministerstwo Spraw Zagranicznych, a za dywersję Oddział II Sztabu Głównego. W odróżnieniu od akcji „Łom” w nowych działaniach miała brać udział ludność miejscowa, wyszkolona przez polskich specjalistów i przez Polaków wyposażona. W celu wyszkolenia miejscowych dywersantów rusińskich planowano założenie na Węgrzech lotnego, zakonspirowanego ośrodka instruktażowego⁵⁰.

W zawartych na końcu projektu wnioskach zwracano uwagę między innymi na konieczność wyjazdu do Budapesztu, Użhorodu i Sewlusza przedstawicieli Oddziału II Sztabu Głównego, celem nawiązania kontaktu ze stroną węgierską, zebrania elementów potrzebnych do opracowania szczegółowego planu oraz poczynienia wstępnych przygotowań. Zalecano ponadto uzgodnienie realizacji planów z Ministerstwem

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ CAW, Ekspozytura 2 O II SG, sygn. I 303.4.5756. Wydział Wschodni Departamentu Politycznego Ministerstwa Spraw Zagranicznych do Szefa Oddziału II SG, 12 I 1939 r.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

Spraw Zagranicznych i objęcie kierownictwa politycznego nad akcją przez Mieczysława Chałupczyńskiego⁵¹.

Dnia 24 lutego 1939 roku polski attaché wojskowy w Budapeszcie, ppłk Emisarski donosił, że Węgrzy negatywnie ustosunkowali się do polskich propozycji i projektów kontynuowania akcji dywersyjnych wobec Rusi Podkarpackiej. Swoją odmowę Węgrzy tłumaczyli postawą Niemiec i Włoch⁵².

Wydaje się, że pesymistyczne informacje napływające z Budapesztu nie zrażały do końca strony polskiej do dalszych wysiłków na rzecz przekonania Węgrów do swoich projektów. O wadze problemu świadczy wysłanie około 10 marca 1939 roku mjr. Charaszkiewicza z Oddziału II Sztabu Głównego do stolicy Węgier⁵³. Jego wizyta nie przyniosła efektów. 15 marca 1939 roku, w dniu ogłoszenia niepodległości Ukrainy Karpackiej Berlin wyraził zgodę na zajęcie przez Węgrów ukraińskiego państewka. Tym samym Budapeszt całkowicie podporządkował się decyzjom Berlina.

Fakt uzyskania wspólnej granicy z Węgrami trudno zaliczyć do sukcesów Rzeczypospolitej. Okazało się bowiem, że nowy sąsiad należy do bloku państw współpracujących z III Rzeszą i jego ewentualne wsparcie podczas zbliżającego się konfliktu z Niemcami stało się wręcz niemożliwe. Tym samym upadła, tak silnie propagowana przez polski MSZ i ministra Józefa Becka koncepcja Międzymorza, a wraz z nią w sposób znaczący zostały osłabione możliwości obronne Rzeczypospolitej z kierunku południowo-wschodniego.

⁵¹ CAW, Ekspozytura 2 O II SG, sygn. I 303.4.5756. Plan działania dywersyjnego na Rusi Podkarpackiej – projekt, 4 II 1939.

⁵² J. Stolarczyk, *Próby polskich działań dywersyjnych na Rusi Zakarpackiej (listopad 1938 – marzec 1939)*, „Rocznik Wschodni” (Rzeszów), nr 7, 2001, s. 171.

⁵³ *Referat o działaniach dywersyjnych na Rusi Karpackiej*, [w:] *Zbiór dokumentów ppłk Charaszkiewicza*, s. 112-113.

Roman Drozd

Powojenne wysiedlenia Łemków polskich w latach 1944-1950

Powojenna Polska mimo przesunięcia jej terytorium ze wschodu na zachód, nadal była państwem wielonarodowościowym. Jej obszar nadal zamieszkiwali Białorusini, Litwini, Ukraińcy i Żydzi, co prawda w znacznie mniejszej liczbie niż przed wojną, oraz Niemcy, których liczebność znacznie wzrosła. Przed nową ekipą rządzącą stanął problem opracowania polityki narodowościowej. Rozważano dwie możliwości. Pierwszą – zagwarantowanie praw mniejszościom narodowym, chociaż dokładnie nie precyzowano, o jakie swobody chodzi oraz drugą – przekształcenie Polski w państwo jednonarodowe. Ostatecznie górę wzięła ostatnia koncepcja. Sprzyjało temu stanowisko władz radzieckich, które opowiadały się za wymianą ludności między Polską a radzieckimi republikami: Białoruską, Litewską i Ukraińską oraz wysiedleniem Niemców.

9 września 1944 r. z inicjatywy Kremla Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego i rząd Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej podpisały układ, zwany też umową, w którym obie strony zobowiązały się do przesiedlenia (oficjalnie użyto terminu „ewakuacja”) z Polski „wszystkich obywateli narodowości ukraińskiej, białoruskiej, rosyjskiej i rusińskiej”, jak również przystąpić do przesiedlenia z ZSRR wszystkich Polaków i Żydów będących obywatelami polskimi do 17 września 1939 roku¹. W układzie zaznaczono, że przesiedlenie ma mieć charakter dobrowolny, w związku z czym wykluczano stosowanie przymusu bezpośredniego, jak i pośredniego².

Realizacja zawartego układu postawiła ludność ukraińską przed dylematem: pozostać albo zdecydować się na wyjazd. Niektórzy opo-

¹ AAN, Główny przedstawiciel Rządu RP do Spraw Ewakuacji Ludności Ukraińskiej z Polski w Lublinie, syg. 397/1. Układ między PKWN a rządem USRR w sprawie przesiedlenia ludności z 9 września 1944 r.

² Niektóre tezy dotyczące wysiedleń do ZSRR były prezentowane na międzynarodowej konferencji naukowej: „Łemkowszczyzna w latach 1939-1947. Wojna, okupacja i wysiedlenia” Kraków, maj 2001

wiedzieli się za opuszczeniem dotychczasowej ojczyzny. Konflikt polsko-ukraiński, utrata bliskich oraz dorobku całego życia, stwarzało u nich przekonanie o niemożliwości ułożenia w przyszłości dobrosąsiedzkich stosunków z Polakami. Wyjechała także część tych, którzy nie godzili się na polską przynależność państwową ich rodzinnej ziemi. Dali temu wyraz w petycjach kierowanych na ręce I sekretarza Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii (bolszewików) Ukrainy Nikity Chruszczowa oraz Józefa Stalina jeszcze na przełomie lipca i sierpnia 1944 r., w których prosili o przyłączenie ich miejscowości do USRR³. Zaznaczyć należy, że nadsyłanie tych petycji mogło być inspirowane przez kierownictwo USRR, które opowiadało się za przyłączeniem do Ukrainy radzieckiej Chełmszczyzny, Łemkowszczyzny i Podlasia⁴. Niemniej można przyjąć, że z wymienionych powodów na początku akcji przesiedleńczej do grudnia 1944 r. wyjechało około 20 tys. osób⁵. Po przejściu frontu, wiosną 1945 r. z Łemkowszczyzny wyjechała część ludności z rejonu Przełęczu Dukielskiej i Łupkowskiej, zniszczonych działaniami wojennymi⁶. Wyjechali także niektórzy mieszkańcy wsi: Biała Woda, Czarna Woda, Jaworki i Szlachtowa (pow. Nowy Targ), którzy w marcu 1945 r. napisali petycję, w której prosili Radę Najwyższą USRR oraz N. Chruszczowa o przesiedlenie ich na Ukrainę⁷.

Większość ludności ukraińskiej zdecydowała się na pozostanie. Decydowały o tym różne względy, wśród których najważniejsze było przywiązanie do ojcowizny. Traktowano ją jak ojczyznę, utożsamianą nie tylko z miejscem urodzenia, ale ich stałej bytności, zaznaczoną licznymi śladami ich życia, kultury i działalności (cerkwie, groby bliskich, kapliczki, przydrożne krzyże, placówki kulturalno-oświatowe, sady, uprawne pola, lasy itp.). Wszystko to umacniało poczucie przywiązania do rodzinnej ziemi – swoich stron. Poza tym nadchodzące wieści o radzieckiej rzeczywistości zniechęcały do wyjazdu. Przesiedlenie do USRR mogło oznaczać tylko pogorszenie warunków bytowych. Do pozostania wzywała także Ukraińska Powstańcza Armia. Co prawda

³ *Deportacji. Zachidni zemli Ukrajinny kincia 30-ch - poczatku 50-ch rr. Dokumenty, materialy, spohady*. T. I. 1939-1945 rr., Lviv 1996, dok. 91-98, s. 272-278.

⁴ I. Kozłowski, *Wstanowlennja ukrajinśko-polskoho kordonu 1941-1951 rr.*, Lviv 1998, s. 106-107.

⁵ A. B. Szczesniak, W. Z. Szota, *Droga do nikąd. Działalność Organizacji Ukraińskich Nationalistów i jej likwidacja w Polsce*, Warszawa 1973, s. 223.

⁶ *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*. T. I. Dokumenty 1944-1945. Pod red. E. Miśiły, Warszawa 1996, s. 11.

⁷ *Ibidem*, dok. 29, s. 90-91.

na Łemkowszczyźnie zachodniej nie miała ona takich wpływów, jak na Łemkowszczyźnie wschodniej, lecz przytaczana przez nią argumentacja za pozostaniem mogła to przekonanie umacniać. W wydanej przez UPA ulotce pt. „Do mieszkańców Łemkowszczyzny” wzywano: „Nie wychodźcie z ziemi Waszych Przodków, oni te ziemie ochraniaли przed wiekami. Ochraniaли je przed Tatarami. Każdy tu kamień, krzyż, mogiła mówi językiem wielu wieków. A Wy chcecie opuścić te ziemie? Chcecie rzucić wszystkie świętości? Chcecie porzucić to piękno gór, lasów, piękno Waszych marzeń? Czy Wam tego nie żal? Chcecie zostawić Wasze cerkwie? Chcecie odejść ze Świętej Ziemi? Wy nie dajcie się okłamać. Nie ściągajcie na siebie przekleństwa, brońcie Waszej ziemi i Waszych chat. Nigdzie nie szukajcie szczęścia i zostańcie tutaj. Lepiej jest zginąć niż rzucić swoją ziemię rodzinną”⁸.

Rezygnując z wyjazdu, ludność ukraińska zaczęła organizować sobie w nowych warunkach życie kulturalno-oświatowe. Zaczęły powstawać komitety ukraińskie, które zajęły się m.in. organizacją szkolnictwa ukraińskiego. Na przełomie stycznia-lutego 1945 r. utworzono w Gorlicach Włościańsko-Robotniczy Komitet Łemkowszczyzny. Wkrótce komitety takie powstały w Nowym Sączu i prawdopodobnie w Jaśle⁹. Te dwa ostatnie nie uzyskały zgody władz na rozpoczęcie działalności. W lutym komitet gorlicki otrzymał zgodę Ministerstwa Oświaty na organizowanie szkół z ukraińskim językiem nauczania. Do końca kwietnia uruchomiono 48 takich placówek oraz podjęto starania o reaktywowanie Seminarium Nauczycielskiego w Krynicy. Poza tym komitet wzywał Łemków do wstępowania w szeregi Armii Czerwonej. W czerwcu komitet zaprzestał działalności, a we wrześniu rozwiązano wszystkie szkoły ukraińskie, co wynikało z toczącej się akcji wysiedleńczej¹⁰.

O tym, że większość ludności ukraińskiej, w tym łemkowskiej, chciała pozostać i dążyła do normalizacji życia, świadczą postulaty zgłoszone pod adresem władz przez jej przedstawicieli z województwa krakowskiego, lubelskiego i rzeszowskiego w dniu 24 lipca 1945 r. Na konferencji w Ministerstwie Administracji Publicznej Jan Andrasz, Michał Doński i Piotr Dutka, którzy reprezentowali Łemkowszczyznę, wysunęli zbieżne do pozostałych delegatów postulaty. Sprowadzały się one m.in. do zagwarantowania swobód religijnych, utworzenia szkół pod-

⁸ *Repatriacja czy deportacja...*, T. I, dok. 34, s. 102.

⁹ APK, KW PPR, syg. 821. Protokół z zorganizowanego zebrania założycielskiego Włościańsko-Robotniczego Komitetu Łemkowszczyzny na powiat Nowy Sącz z 19 marca 1945 r.

¹⁰ *Repatriacja czy deportacja...*, t. I, dok. 34, s. 100.

stawowych i średnich, umożliwienia młodzieży „ruskiej” studiowania w szkołach wyższych, zezwolenia na prowadzenie spółdzielni i otwarcia banku „ruskiego”, przeprowadzenia komasacji gruntów oraz przydzielenie ludności „ruskiej” ziemi opuszczonej przez ludność „ruską”, objęcia reformą rolną. Ponadto domagano się anulowania dekretu zabraniającego ludności „ruskiej” sprzedaży nieruchomości, amnestii dla „wrogów politycznych”, pozwolenia na założenie partii demokratycznej, nie dyskryminowania zawodowego „Rusinów” oraz zmiany stosunku niektórych organów administracji publicznej do ludności „ruskiej”¹¹.

Władze dalekie były od realizacji powyższych postulatów. Celem konferencji było bowiem uświadomienie ludności ukraińskiej, poprzez jej przedstawicieli, o nieuchronności przesiedlenia i przekonać ją do wyjazdu. Jednak mimo tych zabiegów, ludność nadal chciała pozostać na swych gospodarstwach. Nie przynosił zamierzonego efektu stosowany przymus administracyjny i ekonomiczny, co stało w sprzeczności z oficjalnie przyjętą zasadą dobrowolności przesiedlenia. Na ludność, która uchylała się od wyjazdu, nałożono oraz ściągano zaległe podatki, wyznaczano kontyngenty, zmuszano do pracy na gruntach połamkowych itp.¹². W tej sprawie miejscowe władze wydawały odpowiednie zarządzenia. Na przykład starosta nowosądecki Józef Łabuz nakazał wysiedlić Łemków z pasa nadgranicznego, ściągając świadczenia rzeczowe na rzecz państwa od nie wyjeżdżających oraz nakłaniać ich do wyjazdu. Jeżeli nie odniosłoby to rezultatu, przewidywał „zastosowanie wszelkich środków przymusu, przysługujących szefowi administracji publicznej”¹³.

Wymienione środki nacisku nie doprowadziły do całkowitego przesiedlenia się ludności. Do 15 sierpnia 1945 r., według danych głównego przedstawiciela rządu RP do spraw ewakuacji J. Bednarza (moim zdaniem można je traktować jedynie orientacyjnie) z województwa lubelskiego wyjechało 66,4% osób podlegających akcji, z rzeszowskiego – 28%, a z krakowskiego 55,6%. W niektórych powiatach zamieszkałych przez Łemków odsetek ten przedstawiał się następująco: powiat gorlicki – 70%, jasielski – 91,2%, nowosądecki – 55,6% i sanocki – 27%¹⁴.

W tej sytuacji władze zdecydowały się na deportację pozostałej lud-

¹¹ Ibidem, dok. 61, s. 155-158.

¹² Ibidem, dok. 68, s. 172-173.

¹³ AMSWiA, MAP, syg. 304. Pismo starosty nowosądeckiego J. Łabuza do Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie w sprawie przesiedlenia ludności ukraińskiej z 20 sierpnia 1945 r.

¹⁴ AAN, GPRd/sELU, syg. 397/164. Sprawozdanie z przebiegu ewakuacji ludności ukraińskiej i innej do USSR, stan na dzień 15 sierpnia 1945 r.

ności, przy użyciu oddziałów wojskowych. 3 września 1945 r. na teren południowo-wschodniej Polski zostały skierowane 3., 8. i 9. DP, celem dokonania wysiedlenia ludności. 25 września 1945 r. starosta nowosądecki J. Łabuz, powołując się na § 7, punktu 5, ustęp 2 rozporządzenia ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 22 stycznia 1937 r., nakazał Łemkom opuścić w przeciągu 14 dni strefę nadgraniczną, grożąc jednocześnie osobom, które nie zastosowałyby się do tego rozporządzenia, „usunięciem w trybie przymusowym”¹⁵. Z uwagi na bezpośrednie zaangażowanie wojska do akcji przesiedleńczej, oznaczało to wysiedlenie tych osób przez wojsko. Wysiedlano także osoby, które po wcześniejszym przesiedleniu do USRR, powróciły z polskimi transportami, podając się za Polaków. Jako ciekawostkę można podać, że powrócili niektórzy mieszkańcy wsi Jaworki, którzy wcześniej dobrowolnie wyjechali. Wysiedlono także zdemobilizowanych żołnierzy Armii Czerwonej, którzy powrócili do swych rodzinnych miejscowości, traktując ich jak obywateli obcego państwa¹⁶.

Udział wojska w akcji wysiedleńczej oznaczał dla ludności zmniejszenie szans na uniknięcie deportacji. Dlatego też chwyciła się ona wszelkich sposobów, aby pozostać na dotychczasowym terenie. Salwowano się ucieczką do lasu lub sąsiedniej wsi, a nawet przechodzono granicę Czechosłowacką, przed zbliżającym się oddziałem wysiedleńczym. Po minięciu zagrożenia powracano do swych domostw. Tak na przykład zrobili mieszkańcy wsi Wisłok Wielki¹⁷. W dokumentach zachowała się informacja o około 2,5 tys. osób, które w obawie przed wysiedleniem przeszły na słowacką stronę, jednak zostały przekazane stronie polskiej, a ta skierowała je do USRR. Poza tym przekupywano osoby przeprowadzające wysiedlenie. Zapewniano władze o swej lojalności do państwa polskiego.

Przejście na obrządek rzymskokatolicki często wykorzystywała ludność, celem uniknięcia wysiedlenia. Na terenach mieszanych narodowościowo, właśnie obrządek określał przynależność narodową danej osoby, zgodnie ze schematem: rzymokatolik – Polak, grekokatolik – Ukraińiec. Monitorowano o tym władze wyższego szczebla. Ostatecznie władze centralne nakazały, aby wyznania nie utożsamiać z narodo-

¹⁵ *Repatriacja czy deportacja...*, T.1, dok. 96, s. 231.

¹⁶ APK, UW, syg. 1082. Pismo MAP do wojewody krakowskiego w sprawie wysiedlenia zdemobilizowanych żołnierzy Armii Czerwonej i osób powracających z USRR z 31 grudnia 1945 r.

¹⁷ M. Redziński, *8 dywizja piechoty w walce z OUN-UPA (lipiec 1945-lipiec 1947)*, [w:] *W walce ze zbrojnym podziemiem 1945-1947*, Warszawa 1972, s. 66.

wością¹⁸. Władze lokalne jednak, przy określaniu narodowości nadal brały pod uwagę wyznanie oraz niemieckie kenkarty (Ukraińcy mieli wpisaną literę „U”), a także własne informacje. Najpewniejszym sposobem na uniknięcie wysiedlenia, było posiadanie obywatelstwa państw Zachodnich. Zgodnie z poleceniem władz centralnych, te osoby nie podlegały wysiedleniu¹⁹.

W odróżnieniu od pozostałej ludności podlegającej wysiedleniu, kwestia określenia jej narodowości nastroczała władzom wielu trudności właśnie wśród Łemków. Nie wymienienie w układzie przesiedleńczym z 9 września 1944 r. narodowości łemkowskiej powodowało rozbieżności interpretacyjne. Część Łemków na tej podstawie uważała, że wspomniany układ ich nie obejmuje, zatem nie podlegają wysiedleniu. Innego zdania byli przedstawiciele władz, którzy zaliczyli ich do wymienionej w układzie narodowości „rusińskiej”. Celem rozwiania tych wątpliwości starostowie na obwieszczeniach przesiedleńczych starali się umieszczać także Łemków. Znany jest przypadek z powiatu gorlickiego, gdzie starosta zaaprobował wymienienie na obwieszczeniu Łemków. Jednak już po wydrukowaniu obwieszczeń, słowo to zostało zamazane tuszem, gdyż nie było to zgodne z układem przesiedleńczym²⁰.

Z zachowanych dokumentów wynika, że szczególną gorliwość w wyzbyciu się wszystkich Łemków z podległego sobie terenu, wykazywał wspomniany już starosta nowosądecki J. Łabuz, który, wbrew nakazowi MAP, wstrzymał się od podania do publicznej wiadomości postanowień umowy polsko-radzieckiej z 6 lipca 1945 r., dotyczącej prawa do zmiany obywatelstwa polskiego narodowości białoruskiej, litewskiej, rosyjskiej rusińskiej i ukraińskiej zamieszkałej w Polsce i przesiedlenia się do ZSRR oraz zmiany obywatelstwa radzieckiego i przesiedlenia się do Polski osób narodowości polskiej i żydowskiej, zamieszkałych w ZSRR. Decyzję motywował tym, że „obywatel polski narodowości rosyjskiej czy ukraińskiej, zgodnie z umową będzie miał możliwość, lecz nie będzie musiał zmieniać swego obywatelstwa na radzieckie, to liczyć się należy, opierając się na dotychczasowej praktyce, że nikt z zaintere-

¹⁸ AAN, MAP, syg. 781. Pismo MAP do UW w Krakowie w sprawie zmiany obrządku z 10 października 1945 r.

¹⁹ APK, UW, syg. 1070. Pismo Głównego Przedstawiciela Rządu RP do Spraw Ewakuacji do Rejonowego Przedstawiciela Rządu RP do Spraw Ewakuacji w Nowym Sączu w sprawie nie wysiedlania osób posiadających obywatelstwo innych państw z 26 listopada 1945 r.

²⁰ AAN, GPRd/sEi.U, sygn. 397/164. Pismo przedstawiciela rejonowego rządu RP do spraw przesiedlenia ludności ukraińskiej w Gorlicach do J. Bednarza w sprawie naniesienia zmian w treści obwieszczenia starosty gorlickiego z 29 lutego 1946 r.

sowanych podania o zmianę obywatelstwa polskiego na radzieckie nie wniesie, a jako taki będzie miał prawo żądać pozostawienia go w granicach RP”²¹. Decyzję starosty poparł także wojewoda krakowski. 27 listopada 1945 r. Ministerstwo Administracji Publicznej zgodziło się na nie podawanie do wiadomości mieszkańców powiatu nowosądeckiego i nowotarskiego postanowień wspomnianej umowy²². J. Łabuz żądał także zwolnienia z pracy i wysiedlenia lekarza weterynarii w Krynicy Józefa Hawryluka, „gdyż jako Ukraińiec nie jest wraz z żoną na tu-tejszym terenie nadgranicznym pożądanym, tym bardziej że zupełnie wystarczy jeden lekarz wet[erynarii] na dwa obwody do urzędowego badania zwierząt rzeźnych i mięsa, tj. Krynicy i Muszyny”²³. Także nieprzychylny był starosta nowotarski Skibiński, który opowiadał się za „wysiedleniem Łemków siłą przy pomocy wojska”²⁴.

Obawa przed wysiedleniem powodowała, że zagrożona nim ludność pisała do najwyższych władz cywilnych jak i wojskowych petycje, w których domagała się pozostawienia na dotychczasowym terenie. Prośbę swą motywowano względami gospodarczymi, jak i lojalnością wobec państwa polskiego. Podkreślić należy, że w obronie wysiedlanych Łemków stanęli niektórzy przedstawiciele władz i partii politycznych szczebla lokalnego oraz duchowieństwa rzymskokatolickiego i miejscowej ludności polskiej.

Petycje ludności oraz władz lokalnych spowodowały, że 1 kwietnia 1946 r. Główny Przedstawiciel Rządu RP do Spraw Ewakuacji zwrócił się do Polskiej Akademii Umiejętności z prośbą o określenie narodowości Łemków. 16 kwietnia nadeszła odpowiedź, w której stwierdzono, że Łemkowie „są taką samą ludnością ruską, jak rdzenna ludność b. wschodniej Galicji, [...] mówią dialektem nieco odrębnym od literackiego języka ukraińskiego, ale znacznie bliższym jemu niż polskiemu. Narodowo zawsze uważali się za „Rusinów”, a kiedy przed półwieczem cała ludność ruska b. wschodniej Galicji uświadomiła się i zadeklarowała jako naród „ukraiński”, konserwatywni Łemkowie pozostali przy swojej starej nazwie Rusinów czy Rusnaków i okazywali przychyłność

²¹ APK, UW, syg. 1070. Pismo starosty nowosądeckiego J. Łabuza do UW w Krakowie w sprawie prawa do zmiany obywatelstwa z 15 października 1945 r.

²² Ibidem, Pismo MAP do wojewody krakowskiego w sprawie obwieszczeń o prawie zmiany obywatelstwa z 27 listopada 1945 r.

²³ *Repatriacja czy deportacja...*, T. I, dok. 140, s. 298.

²⁴ AAN, GPRd/sEIJU, syg. 397/162. Protokół z konferencji odbytej w gabinecie naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego UW w Krakowie w sprawie wysiedlenia Łemków z 7 maja 1946 r.

partii staroruskiej, wzdychającej do połączenia się z jednym wielkim nierozdzielnyim narodem rosyjskim. Z tego wynikało, że choć w stosunku do Polaków mniej szowinistyczni od nacjonalistycznych Ukraińców, mimo to wcale a wcale nie uważali się za Polaków, ale za część nierozdzielnego narodu ruskiego; w ostatnich czasach jednak wpływy ukraińskie rosły. Nigdy też przy wyborach Łemkowie nie głosowali na kandydatów polskich, nawet chłopskich, a w czasie okupacji hitlerowskiej nigdy się jej nie narażali. Jeżeli więc teraz „uważają się za Polaków”, to wyłącznie dlatego, że chcą zostać w Polsce. Jest to polskość najzupełniej koniunkturalna, szczerza chyba u nielicznych tam rzymskich katolików”²⁵.

16 kwietnia 1946 r. W. Gomułka, który w 1942 r. ukrywał się wśród Łemków i uczestniczył w naradach Okręgu Podkarpackiego PPR-GL w mieszkaniu Michała Dońskiego, w piśmie do wiceministra administracji publicznej Władysława Wolskiego prosił o natychmiastowe wydanie właściwym instytucjom poleceń surowo zabraniających stosowania przymusu przy wysiedlaniu Łemków. 24 kwietnia MAP nakazało wojewodzie krakowskiemu stosowanie zasady dobrowolności przy wysiedlaniu Łemków. Jednocześnie „wyraziło zgodę na pozostawienie w granicach Państwa Polskiego elementu lojalnego wobec Państwa oraz przyznającego się do narodowości polskiej”, zwłaszcza rodziny mieszane²⁶. Niemniej wojewoda krakowski informując o decyzji władz centralnych starostę nowosądeckiego i nowotarskiego, nakazał ściśle wykonanie postanowień konferencji przedstawicielom wojska, Urzędu Wojewódzkiego oraz nowotarskich i nowosądeckich władz powiatowych i przesiedleńczych z 7 maja 1946 r.²⁷. Postanowiono na niej, aby w miesiącu maju wysiedlić z powiatu nowotarskiego 370 osób, a nowosądeckiego 2 200 osób²⁸. Fakt ten świadczy niezbicie o dążeniu niektórych przedstawicieli władz lokalnych do wyzbycia się Łemków. Z zachowanych dokumentów wynika, że jednak część z tej ludności uniknęła

²⁵ AAN, GPRd/sELU, syg. 397/164. Pismo PAU do Głównego Przedstawiciela Rządu RP do Spraw Ewakuacji Ludności Ukraińskiej w Lublinie w sprawie przynależności narodowej Łemków z 16 kwietnia 1946 r.

²⁶ APK, UW, syg. 1082. Pismo UW w Krakowie do starosty nowosądeckiego w sprawie wysiedlenia ludności ukraińskiej z 7 maja 1946 r.

²⁷ Ibidem.

²⁸ AAN, GPRd/sELU, syg. 397/162. Protokół z konferencji odbytej w gabinecie naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego UW w Krakowie w sprawie wysiedlenia Łemków z 7 maja 1946 r.

wysiedlenia²⁹. Ogółem według danych oficjalnych (można je traktować tylko orientacyjnie) wysiedlono około 95 tys. Łemków, z czego z powiatu Gorlice ponad 15 tys. osób (pozostało 2 tys. osób), Jasło – ponad 7 tys. osób (pozostało – ponad 300), Krosno – ponad 11 tys. osób (pozostało ok. 100), Nowy Sącz – ponad 17,7 tys. (pozostało ponad 4,7 tys.), Nowy Targ – ponad 1,8 tys. (pozostało ok. 250 osób), Sanok – ok. 42 tys. (pozostało ponad 7,8 tys.)³⁰.

Po zakończeniu wysiedlenia na Ukrainę Radziecką, władze zorientowały się, że część ludności ukraińskiej pozostała. Z początkiem 1947 r. ich liczbę oceniano na ponad 20 tys. osób, gdy w rzeczywistości było około 200 tys. Ukraińców, w tym 30-35 tys. Łemków (według danych oficjalnych miało być ich ponad 15 tys.). Władze, kierując się dążeniem do zbudowania jednonarodowej Polski, postanowiły pozostałą ludność ukraińską wysiedlić na ziemię zachodnie i północne Polski. Przygotowania do nowej akcji deportacyjnej, która otrzymała kryptonim „akcja «Wisła»”, rozpoczęły się z początkiem 1947 roku. Akcją zaplanowano objąć „wszystkie odcienie narodowości ukraińskiej”, czyli także Łemków. Z propozycją wysiedlenia tych ostatnich wystąpił 14 lutego 1947 r. również starosta nowotarski Leon Leja, który w piśmie do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie postulował: „Aby stworzyć graniczne powiaty czysto polskimi, co leży zresztą w interesie państwa, i aby usunąć kwestię Łemków z zagadnień polityki polskiej, wskazanym byłoby przesiedlenie Łemków w głąb Polski. Takie załatwienie tej kwestii pozabawiłoby równocześnie nacjonalistyczne bandy ukraińskie baz wypadowych i moralnego oparcia przyjaznych im elementów”³¹. 6 marca z propozycją wysiedlenia Łemków z powiatu nowosądeckiego wystąpił dowódca Okręgu Wojskowego V gen. Mikołaj Więckowski³².

27 marca na posiedzeniu Państwowej Komisji Bezpieczeństwa, jak już wspomniano, powierzono S. Radkiewiczowi zadanie „poruszenia z odpowiednimi czynnikami” sprawy wysiedlenia Ukraińców³³. W tym

²⁹ *Repatriacja czy deportacja...*, T. II, dok. 87, s. 180.

³⁰ CAW, Sztab Generalny WP, sygn. IV.111.511. Sprawozdanie z przebiegu akcji ewakuacyjnej ludności ukraińskiej do USRR od 15 X 1944 r. do 5 VII 1946 r.

³¹ APKr, UW, sygn. 1081. Pismo starosty nowotarskiego Leona Leji do UW w Krakowie w sprawie przesiedlenia Łemków z 14 lutego 1947 r.

³² CAW, Sztab Generalny WP, sygn. IV.111.470. Sprawozdanie sytuacyjne Dowództwa Okręgu Wojskowego V za luty 1947 r. z 6 marca 1947 r.

³³ *Akcja „Wisła”...*, dok. 15. Protokół nr 19 posiedzenia Państwowej Komisji Bezpieczeństwa z 27 marca 1947 r., s. 59-61.

też dniu Wydział Operacyjny Oddziału III Sztabu Generalnego WP postulował „przeprowadzić energiczną akcję przesiedleńczą tych ludzi pojedynczymi rodzinami na teren Ziem Odzyskanych, gdzie mogą się szybko zasymilować”³⁴. Dzień później w zasadzce pod Jabłonką zginął, w niewyjaśnionych do dzisiaj okolicznościach, wiceminister Obrony Narodowej gen. K. Świerczewski. Jego śmierć stała się pretekstem, doskonale wykorzystanym przez władze, do usprawiedliwienia planowanych niehumanitarnych działań wobec ludności ukraińskiej. Od tego momentu rozpętało się na masową skalę antyukraińską propagandę, w której przedstawiano Ukraińców jak głównego wroga Polaków i Polski. 29 marca 1947 r. Biuro Polityczne KC PPR w składzie: Władysław Gomułka, Bolesław Bierut, Roman Zambrowski, Jakub Berman, Hilary Minc, Stanisław Radkiewicz, Marian Spychalski i Aleksander Zawadzki, postanowiło przeprowadzić akcję wysiedleńczą ludności ukraińskiej³⁵. Od tego momentu rozpoczęły się intensywne przygotowania. Ostatecznie 24 kwietnia 1947 r. Prezydium Rady Ministrów podjęło uchwałę w sprawie przeprowadzenia akcji „Wisła”. W świetle zachowanych dokumentów temu zamierzeniu przyświecały dwa cele: pierwszy doraźny – likwidację oddziałów UPA dzięki wysiedleniu ludności i drugi – perspektywiczny – ostateczne rozwiązanie problemu ukraińskiego poprzez asymilację Ukraińców w nowym miejscu osiedlenia.

28 kwietnia 1947 r. Grupa Operacyjna „Wisła” rozpoczęła deportację ludności ukraińskiej na ziemie zachodnie i północne Polski. Akcję realizowano w trzech etapach. W pierwszym objęto głównie powiaty województwa rzeszowskiego, a w następnych także woj. krakowskiego i lubelskiego. Na Łemkowszczyźnie akcję rozpoczęto 28 kwietnia. Właśnie transport z Łemkami ze stacji Szczawne-Kulaszne był jednym z dwóch pierwszych transportów jakie skierowano na ziemie zachodnie i północne Polski, a dokładnie do powiatu człuchowskiego. Masowość akcji ustalała wraz z rozwiązaniem w ostatnim dniu lipca GO „Wisła”. Wynikało to z wysiedlenia prawie wszystkich Ukraińców, czyli ponad 140 tys. osób, w tym około 30 tys. Łemków. Nie oznaczało to jednak, że zaprzestano wysiedleń. Trwały one jeszcze w następnych latach i obejmowały także rodziny, które nielegalnie powróciły. Te ostatnie do końca 1947 r. były

³⁴CAW, Sztab Generalny WP, syg. IV:111.471. Charakterystyka stanu bezpieczeństwa kraju w okresie od 1 do 25 marca 1947 r. opracowana przez Wydział Operacyjny Oddziału III Sztabu Generalnego WP z 27 marca 1947 r.

³⁵AAN, KC PPR, syg. 295/V-3. Protokół nr 3 z posiedzenia Biura Politycznego KC PPR z 29 marca 1947 r.

kierowane do Centralnego Obozu Pracy. Mimo że miano tam osadzić osoby podejrzane o współpracę z podziemiem ukraińskim, to w rzeczywistości zdecydowana większość z nich była niewinna. Ostatni znany nam transport z Łemkowszczyzny przybył do województwa szczecińskiego w kwietniu 1950 r. Znalazły się w nim 34 rodziny z miejscowości: Szlachtowa, Jaworki, Biała Woda i Czarna Woda³⁶. Nie licząc transportu z Chełmszczyzny z 1952 r., był to ostatni transport z akcji „Wisła”.

Łemków rozproszono po całych ziemiach zachodnich i północnych, przy czym najwięcej osiedlono ich na Dolnym Śląsku i Ziemi Lubuskiej. Obejmowały ich te same zakazy i obostrzenia co i pozostałą ludność ukraińską. Zakazano im organizowania życia narodowego i religijnego. Osiedlano w rozproszeniu tak, aby nie tworzyli zwartych grup i nie przekraczali 10% mieszkańców wsi. Władze zakazały rozmieszczania rodzin ukraińskich w strefach: 50 km od granic lądowych, 30 km od granic morskich i miast wojewódzkich oraz 10 km od zachodniej granicy Polski z 1939 r. MBP nakazywało, aby w jednej wsi umieszczać tylko jedną rodzinę zaliczoną do grupy „A” lub „B” i do pięciu rodzin z grupy „C”. Rodziny z kategorii „A” i „B” nie mogły być osiedlane razem oraz z rodzinami z kategorii „C”. Identyczne zasady obowiązywały przy umieszczaniu Ukraińców w majątkach państwowych i parcelacyjnych³⁷. Zasady te w praktyce były niemożliwe do realizacji ze względu na liczbę rodzin ukraińskich. Z tego powodu władze w listopadzie nieco zmodyfikowały powyższe zasady. Zakazano osiedlania w 30. km pasie nadgranicznym lądowym, 10. km morskim i 20. km strefie od miast wojewódzkich. Podniesiono jednocześnie liczbę mogących być osiedlonych Ukraińców w jednej wsi do 40% ogółu mieszkańców. Nie należało jednak przekraczać 10% odsetka Ukraińców w powiecie³⁸.

Powyższe normy osadnicze zostały następnie przesłane zainteresowanym urzędowi wojewódzkim, z poleceniem dostosowania do nich

³⁶ Ibidem, MAP, syg. 781. Pismo UW w Krakowie do MAP z 29 kwietnia 1950 r. Istnieje podejrzenie, że wśród tych rodzin były także te, które przesiedliły się do USRR, następnie nielegalnie powróciły i zostały objęte akcją „Wisła”, by znów nielegalnie powrócić i znów zostać deportowanym. Znany jest przykład malarza-prymitywisty Epifanija Drowniaka (Nikifor), który trzy razy był wysiedlany i za każdym razem powracał do swej ukochanej Krynicy.

³⁷ Archiwum Państwowe we Wrocławiu (APW), UW, syg. IX/270. Instrukcja MZO dotycząca zasad rozmieszczania osadników z akcji „Wisła” z 31 lipca 1947 r.; R. Drozd, *Zasady rozmieszczania ludności ukraińskiej na Ziemiach Odzyskanych w ramach akcji „Wisła”*, „Śląskie Studia Historyczne” 1993, nr 3, s. 104-106.

³⁸ AAN, MAP, syg. 781. Instrukcja MZO dotycząca zasad rozmieszczania osadników z akcji „Wisła” z 10 listopada 1947 r.

rozmieszczenia Ukraińców. Zastrzeżono jednak, że „dokonywanie wewnętrznych przesunięć osadników z akcji „W” może być wykonywane w zakresie najkonieczniejszym, w wypadkach szczególnie uzasadnionych i przy uwzględnieniu całokształtu niniejszych zasad”³⁹. Oznaczało to i tak konieczność ponownego przesiedlenia kilka tysięcy rodzin. Z dokumentów wynika, że takie przesunięcia planowano dokonać wiosną 1948 r. Najpełniejszy ich obraz mamy właśnie z ówczesnego województwa wrocławskiego. Przesunięć dokonano w okresie od kwietnia do lipca 1948 r. Wówczas 52 rodziny z powiatu Oława skierowano do pow. Strzelin. Z powiatu Środa Śląska przesiedlono 31 rodzin do pow. Jawor i 5 rodzin do pow. Świdnica, z pow. Oleśnica wysiedlono 56 rodzin, z czego 23 rodziny osiedlono w pow. Świdnica, 20 w pow. Złotoryja i 13 w pow. Żagań, z pow. Oleśnica przerzucono 55 rodzin do pow. Bolesławiec, do którego skierowano także 46 rodzin z pow. Trzebnica. Z tego ostatniego wysiedlono 51 rodzin, lecz nie udało się ustalić do jakiego powiatu je skierowano⁴⁰.

Podsumowując należy stwierdzić, że wysiedlenia ludności łemkowskiej, jak i wszystkich Ukraińców, były następstwem polityki narodowościowej komunistycznych władz polskich. Dążyły one do przekształcenia Polski w państwo jednonarodowe. Podstawowym sposobem na osiągnięcie tego celu było zmuszenie mniejszości narodowych do wyjazdu z Polski, a wobec tych co pozostali zastosowanie działań asymilacyjnych. W przypadku ludności ukraińskiej stwierdzono wprost: „zasadniczym celem przesiedlenia osadników «W» jest ich asymilacja w nowym środowisku polskim. Dołożyć należy wszelkich wysiłków, aby cel ten był osiągnięty. Nie używać w stosunku do tych osadników określenia «Ukraińiec». W wypadku przedostania się z osadnikami na Ziemię Odzyskane elementu inteligenckiego, należy taki bezwzględnie umieszczać osobno i z dala od gromad, gdzie zamieszkują osadnicy z akcji «W»”⁴¹.

³⁹Ibidem.

⁴⁰R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997, s. 123-124.

⁴¹AAŃ, MAP, sygn. 781. Instrukcja MZO dotycząca zasad rozmieszczania osadników z akcji „Wisła” z 10 listopada 1947 r. O polityce względem Ukraińców patrz: R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, Warszawa 2001.

Stefan Dudra

Łemkowie wobec przemian politycznych 1956 roku w Polsce

Zakres tematyczny zagadnienia wydarzeń 1956 roku i przemian politycznych wpływających na sytuację ludności łemkowskiej jest szeroki. W tym aspekcie należałoby scharakteryzować kwestie związane z następstwami akcji „Wisła”, w tym z naprawieniem krzywd (zarówno materialnych, jak i moralnych), kwestii powrotów na tereny dawniej zamieszkiwane, oświaty i kultury, w tym nauczania języka rodzimego. Zasadniczym elementem były także zagadnienia wyznaniowe. Dotyczyło to zarówno Kościoła prawosławnego, jak również greckokatolickiego, który właśnie po 1956 roku uzyskał, w ograniczonym zresztą zakresie, możliwość tworzenia własnej struktury organizacyjnej. Oddzielnym problemem była także sprawa „odradzania” się Łemkowszczyzny. Nieliczne, utrudniane przez władze powroty, odbudowa życia religijnego, stały się początkiem ożywienia tego regionu i jego dalszego rozwoju.

W niniejszym artykule pragnę zasygnalizować wątki dotyczące istotnych spraw związanych z kształtowaniem się tożsamości Łemków. Większość tej ludności została osiedlona na terenie ówczesnych województw wrocławskiego i zielonogórskiego. Na tym obszarze doszło do „zderzenia się” dwóch przeciwstawnych opcji narodowych: ukraińskiej i łemkowskiej. Wpłynęło to w zasadniczy sposób na dalszy rozwój życia społeczno-politycznego tej ludności. W przyszłości będzie to dotyczyć zarówno ziem zachodnich, jak i historycznej Łemkowszczyzny.

Rok 1956 i zmiany zachodzące w Polsce uważane są za przełomowe w stosunku państwa do mniejszości narodowych. Uznanie jednak, wąskich zresztą praw mniejszości, nastąpiło już częściowo w kwietniu 1952 roku wraz z Uchwałą BP KC PZPR¹. Wtedy to po raz pierwszy rządzący

¹ Archiwum Państwowe w Zielonej Górze (dalej: APZG), Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (dalej: PWRN), Urząd Spraw Wewnętrznych (dalej: USW), sygn. 578, Uchwała Biura Politycznego KC PZPR w sprawie środków zmierzających do poprawy sytuacji gospodarczej ludności ukraińskiej w Polsce i do wzmoczenia wśród niej pracy politycznej z kwietnia 1952 r. Należy wspomnieć, że w związku z utrzymującym się poczuciem tymczasowości wśród przesiedlonych Łemków, które wyrażało się m.in. dążeniem do powrotu na Łemkowszczyznę w 1951 r. kwestie te omawiane były na posiedzeniach Sekretariatu KC PZPR, a następnie

zaczęli zmieniać swój stosunek do zagadnień ludności etnicznie nie-polskiej. Nastąpiło zarysowanie ogólnych problemów, które wymagały rozwiązań (warunki materialne, rozwój oświaty i kultury, zagadnienia aktywizacji społeczno-politycznej)². Należy przy tym pamiętać, że stosunki te miały biec torem wyznaczonym i całkowicie kontrolowanym przez ówczesne władze. Wszelkie odstępstwa od wyznaczonej linii, czy próby wyłamania się spod kontroli uważane były za uderzenia w podstawy funkcjonowania systemu socjalistycznego. Pomimo jednak wielu ograniczeń kwestia ludności z akcji „Wisła” przestała być tematem tabu, stała się przedmiotem wielu publikacji i artykułów prasowych³.

Uchwały VII (18-28 lipiec 1956 r.) i VIII (19-21 października 1956 r.) Plenum KC PZPR w swych treściach dotyczących zagadnień narodowościowych odrzucały nacjonalizm i szowinizm narodowy. Podkreślano również dążenie do całkowitej równości praw obywateli niezależnie od narodowości, zapewnienia im warunków nieskrępowanego rozwoju oświaty i kultury w ich języku ojczystym oraz pełnego udziału w życiu państwowym, społecznym i politycznym kraju⁴. Potępione zostały jednocześnie poglądy i metody wprowadzające sztuczne linie podziału według pochodzenia narodowościowego i objawy dyskryminacji jakichkolwiek grup ludności ze względu na ich pochodzenie⁵.

Bez wątpienia rok 1956 nadał pewien impuls w dziedzinie mniejszości narodowych. Jednak główne tory zostały zarysowane i wytyczone już w 1952 roku. Demokratyzacja życia politycznego w Polsce w połowie lat 50. wpłynęła na zmianę położenia wszystkich grup narodowościowych zamieszkujących na jej obszarze. Jesienią 1955 roku z inicjatywy władz centralnych przystąpiono do tworzenia w Białymstoku białoruskiej organizacji społeczno-kulturalnej dysponującej własnym organem prasowym. 2 lutego 1956 roku odbył się I Zjazd Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Nowo utworzona organizacja została podporządkowana Ministerstwu Spraw Wewnętrznych, a jej powstanie było

w prezydiach wojewódzkich rad narodowych. W ich trakcie krytycznie oceniono politykę władz wobec tej ludności po przesiedleniu, zob.: L. Olejnik, *Problem ukraiński w polityce narodowościowej państwa polskiego w latach 1944-1957*, (w:) *Polska i Ukraina po II wojnie światowej*, red. W. Bonusiak, Rzeszów 1998, s. 117-119.

² Ibidem.

³ J. Łukasiewicz, *Dziesiąta jesień*, „Nowe Sygnały” 1957, nr 8; A. Sław, *O kwestii ukraińskiej w Polsce*, „Nowe Drogi” 1958, nr 8, J. Lovell, *Ukraiński kompleks*, „Życie Literackie” z 13 marca 1966 r.

⁴ VII Plenum KC PZPR 18-28 lipca 1956 r., (w:) *Uchwały KC PZPR od II do III Zjazdu*, Warszawa 1959, s. 162.

⁵ VIII Plenum KC PZPR 19-21 październik 1956 r., (w:) *Uchwały...*, s. 214.

formalnym krokiem do zapoczątkowania wydawania tygodnika „Niwa”, audycji radiowej w języku białoruskim oraz kalendarza⁶. Ożywiły również działalność mniejszości: żydowska, niemiecka oraz grecka⁷.

Formy organizacyjne przybrała także działalność ludności ukraińskiej i łemkowskiej. Pomimo niesprzyjających warunków Łemkowie podjęli pierwsze kroki w celu nawiązania kontaktów już na początku lat 50. Wzajemne odwiedziny rodzinne, poszukiwanie znajomych na terenie innych powiatów, a czasem także województw, wymiana poglądów na samą akcję deportacyjną, omawianie aktualnej sytuacji politycznej i materialnej zaowocowało w okresie przemian w Polsce łatwiejszym i szybszym zawiązywaniem nici organizacyjnych.

Wraz z postępującą demokratyzacją życia politycznego Łemkowie włączyli się w wir narad i zebrań partyjnych, w czasie których dyskutowano o aktualnej sytuacji w kraju. Wiązało się to z ogólną aktywnością całego społeczeństwa. Poza tematami ogólnymi (sprawa Gomułki i Spychalskiego, okoliczności śmierci Bieruta, stosunki ze Związkiem Radzieckim) poruszano sprawy lokalne wpływające na codzienne życie ludności. Odbywane zebrania gromadziły ludzi, bez względu na przynależność partyjną. Były to pierwsze, od czasu kampanii związanej z referendum i wyborami do sejmu ustawodawczego, autentyczne spotkania, nie skrepowane działaniami władz⁸.

Według sprawozdań Prezydiów Powiatowych Rad Narodowych (dalej: PRN) z terenu województwa zielonogórskiego i wrocławskiego ludność łemkowska licznie i aktywnie uczestniczyła w zebraniach i spotkaniach z lokalnymi władzami. Poruszano na nich kwestie żywotne dla tej społeczności. Przede wszystkim zwracano uwagę na występujące jeszcze przypadki wręcz katastrofalnych warunków mieszkaniowych (np. w pow. Żagań, Głogów, Nowa Sól kilka zabudowań groziło zawaleniem). Łemkowie, po raz pierwszy od 1947 roku, zaczęli głośno mówić o krzywdach doznanych od władz Polski. „W górach pomagałem członkom PPR i Armii Ludowej, sądziłem że oni rozumieją nasze potrzeby. Jak się okazało, po wojnie postąpili z nami w sposób barbarzyński i nie-

⁶ E. Mironowicz, *Uwarunkowania polityczne rozwoju życia narodowego Białorusinów w Polsce Ludowej*, (w:) Polska, Polacy, mniejszości narodowe, red. W. Wrzesiński, Ossolineum 1992, s. 284.

⁷ Szerzej zob.: H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*, Lublin 1998.

⁸ C. Osękowski, *Spółeczeństwo Polski Zachodniej i Północnej w latach 1945-1956. Procesy integracji i dezintegracji*, Zielona Góra 1994, s. 236.

zaczęli zmieniać swój stosunek do zagadnień ludności etnicznie nie-polskiej. Nastąpiło zarysowanie ogólnych problemów, które wymagały rozwiązań (warunki materialne, rozwój oświaty i kultury, zagadnienia aktywizacji społeczno-politycznej)². Należy przy tym pamiętać, że stosunki te miały biec torem wyznaczonym i całkowicie kontrolowanym przez ówczesne władze. Wszelkie odstępstwa od wyznaczonej linii, czy próby wyłamania się spod kontroli uważane były za uderzenia w podstawy funkcjonowania systemu socjalistycznego. Pomimo jednak wielu ograniczeń kwestia ludności z akcji „Wisła” przestała być tematem tabu, stała się przedmiotem wielu publikacji i artykułów prasowych³.

Uchwały VII (18-28 lipiec 1956 r.) i VIII (19-21 października 1956 r.) Plenum KC PZPR w swych treściach dotyczących zagadnień narodowościowych odrzucały nacjonalizm i szowinizm narodowy. Podkreślano również dążenie do całkowitej równości praw obywateli niezależnie od narodowości, zapewnienia im warunków nieskrępowanego rozwoju oświaty i kultury w ich języku ojczystym oraz pełnego udziału w życiu państwowym, społecznym i politycznym kraju⁴. Potępione zostały jednocześnie poglądy i metody wprowadzające sztuczne linie podziału według pochodzenia narodowościowego i objawy dyskryminacji jakichkolwiek grup ludności ze względu na ich pochodzenie⁵.

Bez wątpienia rok 1956 nadał pewien impuls w dziedzinie mniejszości narodowych. Jednak główne tory zostały zarysowane i wytyczone już w 1952 roku. Demokratyzacja życia politycznego w Polsce w połowie lat 50. wpłynęła na zmianę położenia wszystkich grup narodowościowych zamieszkujących na jej obszarze. Jesienią 1955 roku z inicjatywy władz centralnych przystąpiono do tworzenia w Białymstoku białoruskiej organizacji społeczno-kulturalnej dysponującej własnym organem prasowym. 2 lutego 1956 roku odbył się I Zjazd Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Nowo utworzona organizacja została podporządkowana Ministerstwu Spraw Wewnętrznych, a jej powstanie było

w prezydiach wojewódzkich rad narodowych. W ich trakcie krytycznie oceniono politykę władz wobec tej ludności po przesiedleniu, zob.: Ł. Olejnik, *Problem ukraiński w polityce narodowościowej państwa polskiego w latach 1944-1957*, (w:) *Polska i Ukraina po II wojnie światowej*, red. W. Bonusiak, Rzeszów 1998, s. 117-119.

² Ibidem.

³ J. Łukasiewicz, *Dziesiąta jesień*, „Nowe Sygnały” 1957, nr 8; A. Sław, *O kwestii ukraińskiej w Polsce*, „Nowe Drogi” 1958, nr 8, J. Lovell, *Ukraiński kompleks*, „Życie Literackie” z 13 marca 1966 r.

⁴ VII Plenum KC PZPR 18-28 lipca 1956 r., (w:) Uchwały KC PZPR od II do III Zjazdu, Warszawa 1959, s. 162.

⁵ VIII Plenum KC PZPR 19-21 październik 1956 r., (w:) Uchwały..., s. 214.

formalnym krokiem do zapoczątkowania wydawania tygodnika „Niwa”, audycji radiowej w języku białoruskim oraz kalendarza⁶. Ożywiły również działalność mniejszości: żydowska, niemiecka oraz grecka⁷.

Formy organizacyjne przybrała także działalność ludności ukraińskiej i łemkowskiej. Pomimo niesprzyjających warunków Łemkowie podjęli pierwsze kroki w celu nawiązania kontaktów już na początku lat 50. Wzajemne odwiedziny rodzinne, poszukiwanie znajomych na terenie innych powiatów, a czasem także województw, wymiana poglądów na samą akcję deportacyjną, omawianie aktualnej sytuacji politycznej i materialnej zaowocowało w okresie przemian w Polsce łatwiejszym i szybszym zawiązywaniem nici organizacyjnych.

Wraz z postępującą demokratyzacją życia politycznego Łemkowie włączyli się w wir narad i zebrań partyjnych, w czasie których dyskutowano o aktualnej sytuacji w kraju. Wiązało się to z ogólną aktywnością całego społeczeństwa. Poza tematami ogólnymi (sprawa Gomułki i Spychalskiego, okoliczności śmierci Bieruta, stosunki ze Związkiem Radzieckim) poruszano sprawy lokalne wpływające na codzienne życie ludności. Odbywane zebrania gromadziły ludzi, bez względu na przynależność partyjną. Były to pierwsze, od czasu kampanii związanej z referendum i wyborami do sejmu ustawodawczego, autentyczne spotkania, nie skrępowane działaniami władz⁸.

Według sprawozdań Prezydiów Powiatowych Rad Narodowych (dalej: PRN) z terenu województwa zielonogórskiego i wrocławskiego ludność łemkowska licznie i aktywnie uczestniczyła w zebraniach i spotkaniach z lokalnymi władzami. Poruszano na nich kwestie żywotne dla tej społeczności. Przede wszystkim zwracano uwagę na występujące jeszcze przypadki wręcz katastrofalnych warunków mieszkaniowych (np. w pow. Żagań, Głogów, Nowa Sól kilka zabudowań groziło zawaleniem). Łemkowie, po raz pierwszy od 1947 roku, zaczęli głośno mówić o krzywdach doznanych od władz Polski. „W górach pomagałem członkom PPR i Armii Ludowej, sądziłem że oni rozumieją nasze potrzeby. Jak się okazało, po wojnie postąpili z nami w sposób barbarzyński i nie-

⁶ E. Mironowicz, *Uwarunkowania polityczne rozwoju życia narodowego Białorusinów w Polsce Ludowej*, (w:) Polska, Polacy, mniejszości narodowe, red. W. Wrzesiński, Ossolineum 1992, s. 284.

⁷ Szerzej zob.: H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*, Lublin 1998.

⁸ C. Osękowski, *Spółeczeństwo Polski Zachodniej i Północnej w latach 1945-1956. Procesy integracji i dezintegracji*, Zielona Góra 1994, s. 236.

ludzki”⁹. Podobne nastroje uwidaczniały się także na terenie innych województw zamieszkiwanych przez Łemków.

Społeczność łemkowska z przemianami październikowymi w Polsce wiązała nadzieje na naprawienie krzywd wynikłych z akcji deportacyjnej. Poza tym wyrażano wiarę w przychyłność Władysława Gomułki odnośnie możliwości powrotu na ojczyste ziemie. „Myślałem, że Gomułka pomoże Łemkom i wrócimy w góry” – wspominał przesiedleńiec ze wsi Henryków (woj. zielonogórskie)¹⁰. Aby urzeczywistnić marzenie powrotu Łemkowie włączyli się w działalność powstałego Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Większość Łemków z województwa zielonogórskiego i wrocławskiego jako zasadniczą sprawę stojącą do rozwiązania przed Towarzystwem, stawiała właśnie podjęcie działań na rzecz powrotu na Łemkowszczyznę.

W czasie licznych zebrań wiejskich Łemkowie poddawali również krytyce politykę rolną państwa, a przede wszystkim funkcjonowanie spółdzielni produkcyjnych. „Te ruskie kołchozy u nas się nie sprawdzają. Każdy powinien mieć możliwość pracy na swoim”. I dalej „...wspólne gospodarowanie jest niedobre, jeden pracuje, a drugi nic nie robi. Po co to komu. Wszyscy widzą, że się nie sprawdza” – to często spotykane głosy z wiejskich zebrań¹¹.

Październik 1956 roku zaowocował zmianami w kilku dziedzinach aktywizacji społeczności łemkowskiej. Wpłynął na ożywienie życia kulturalno-oświatowego, religijnego, a po części także społeczno-politycznego. Wielu Łemków zaangażowało się w możliwość uruchomienia szkół i punktów nauczania dla swoich dzieci. Zwiększył się również udział w różnego rodzaju imprezach kulturalnych (zabawy, występy zespołów muzycznych, festyny). Wzrosła ilość osób sięgających po gazety i czasopisma. „Chętniej brało się gazetę do ręki, tyle się nowego działo” wspominał Piotr W. ze wsi Leszno Dolne (woj. zielonogórskie). W tym okresie zaczynają się również pierwsze wyjazdy na tereny dawniej zamieszkiwane. Część na stałe, część w celach turystycznych odwiedzała Łemkowszczyznę. Wyjazdy te uległy natężeniu w latach późniejszych.

Pomimo odejścia, w późniejszym okresie, władz od głównych wytycznych w polityce narodowościowej rok 1956 przyniósł znaczące przemiany w życiu ludności łemkowskiej. Przede wszystkim zniesione

⁹ Relacja nieautoryzowana mieszkańca wsi Krępa (woj. legnickie). Zbiory prywatne autora.

¹⁰ Relacja nieautoryzowana mieszkańca wsi Henryków (woj. zielonogórskie). Zbiory prywatne autora.

¹¹ APZG, PWRN, sygn. 576, Sprawozdanie z zagadnień ludności ukraińskiej za 1957 r.

zostały bariery administracyjno-prawne związane z możliwością swobodnego wyboru miejsca zamieszkania. Nastąpiła również bardziej ożywiona pomoc gospodarcza państwa dla osadników z akcji „Wisła”¹². Najważniejsze jednak to fakt, że zagadnienia mniejszości narodowych, w tym i ludności łemkowskiej znalazły się w sferze zainteresowań publicznych.

Jednocześnie mniejszości narodowe znalazły się od 1956 roku pod ścisłą kontrolą Wojewódzkich Urzędów Spraw Wewnętrznych. Dążyły one do objęcia ich całkowitą inwigilacją we wszystkich dziedzinach życia, zarówno politycznego, gospodarczego jak i kulturalno-oświatowego. W tym celu w październiku 1956 roku Prezydium PRN otrzymały „Tezy dla przeprowadzenia kontroli na odcinku grup narodowościowych”. Informacje o tym środowisku miały być składane dwa razy do roku w Prezydium PRN.

Władze powiatowe miały zwracać uwagę na: stan zagospodarowania, uwłaszczenia, zakup narzędzi rolnych, korzystanie z kredytów bankowych, rozwój hodowli, stan sanitarny mieszkań i obejść gospodarczych, stopień wywiązywania się obowiązkowych dostaw oraz podatków, a ponadto na ewentualne przejawy dyskryminacji. Ponadto Prezydium PRN były zobowiązane zwracać uwagę na opiekę społeczną nad osobami znajdującymi się w ciężkich warunkach materialnych, stosunek rad narodowych do tej ludności, udział nauczycieli w życiu oświatowym i kulturalnym wśród tej społeczności, udział młodzieży w szkołach zawodowych, liceach i szkołach wyższych. Władze były zainteresowane także udziałem Łemków w organizacjach masowych oraz ludowych zespołach sportowych. We wszystkich instytucjach zalecano przeprowadzanie odpowiedniej „pracy propagandowo-uświadamiającej”¹³.

Od 1960 roku Wojewódzkie Urzędy Spraw Wewnętrznych, na terenach zamieszkiwanych przez Łemków, otrzymywały coroczne sprawozdania Prezydiów PRN z zakresu spraw narodowościowych. Rozszerzony został zakres kwestii objętych nadzorem. Nowe „Tezy do sprawozdania opisowego” miały dotyczyć m.in. działalności stowarzyszeń

¹² Kwestie te omawiają m.in.: R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997; S. Duda, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960*, Głogów 1998; I. Hałagida, *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947-1957*, Warszawa 2002; J. Syrnyk, *Zagadnienie ukraińskie w powiecie lubińskim (1947-1989)*, Lubin-Wrocław 2007.

¹³ APZG, PWRN, USW, sygn. 661, Tezy do przeprowadzenia kontroli na odcinku grup narodowościowych.

narodowościowych (tzn. czy ich działalność jest zgodna z przepisami wynikającymi ze statutowych tych towarzystw i prawa o stowarzyszeniach), oceny uczestnictwa poszczególnych grup narodowościowych w życiu społeczno-politycznym powiatu (udział w pracy rad narodowych, organizacjach społecznych, stosunek do procesu przebudowy wsi – kółka rolnicze, spółdzielnie produkcyjne). Nakazywano także zwracanie uwagi na wrogą działalność, zjawiska nacjonalizmu, czytelnictwo prasy narodowościowej (w tym szczególnie z krajów kapitalistycznych o treści wrogiej budownictwu socjalistycznemu), współżycia z ludnością polską, zawierania małżeństw mieszanych, zajmowania kierowniczych stanowisk przez przedstawicieli tej ludności oraz zagadnienia konfliktów wyznaniowych.

Przedstawione powyżej działania, w które został wprzęgnięty cały aparat władzy terenowej, były charakterystyczne dla państwa totalitarnego. Każda dziedzina życia ludności łemkowskiej, jak zresztą i innych grup narodowościowych, miała być poddana ścisłej kontroli. Ograniczano i badano życie osobiste i stosunki rodzinne członków tej społeczności. Ingerowano w przekonania polityczne i religijne. Rozbudowany system indoktrynacji miał podporządkować tę ludność tworzonemu państwu, które zmierzało w kierunku państwa jednolitonarodowościowego.

Ważnym wydarzeniem w życiu ludności przesiedlonej w ramach akcji „Wisła” było utworzenie na I Zjeździe Ukraińców w Warszawie (15-17 czerwca 1956 r.) Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (UTSK). Na strukturę nowo powstałej organizacji składał się Zarząd Główny z siedzibą w Warszawie, Zarządy Wojewódzkie i Powiatowe oraz podległe im Koła. Nadzór nad UTSK był sprawowany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i podporządkowane mu organy w terenie. 239 delegatów przybyłych z całej Polski dokonało również wyboru władz naczelnych. Przewodniczącym Zarządu Głównego został Stefan Makuch, a sekretarzem generalnym Grzegorz Bojarski¹⁴.

Zjazd warszawski z czerwca 1956 roku uzewnętrznił wszystkie problemy nurtujące społeczność ukraińską i łemkowską w Polsce. Poruszano wiele zagadnień, które leżały brzemieniem na deportowanej ludności. Przede wszystkim mówiono o bezprawnym wysiedleniu, krzywdach materialnych i moralnych oraz o kwestii powrotu do dawnych miejsc

¹⁴Szerzej zob.: S. Zabrowarny, *Geneza i początki działalności Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego*, „Zeszyty Naukowe INP” 1989, nr 16; M. Truchan, *Ukrajinci w Polsce: pisma druhoji switowoji wijny 1944-1984*, Nowy York 1990, s. 65-90; R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, Warszawa 2001, s. 125-131.

zamieszkania. Zwracano również uwagę na potrzebę pomocy finansowej dla najuboższych, realizację zagadnień kulturalno-oświatowych i przemilczanie faktów dyskryminacji. Poruszano także sprawę niszczenia kultury ukraińskiej na terenach południowo-wschodniej Polski. Żądano unormowania spraw wyznaniowych, w szczególności rozwiązywania kwestii praktyk religijnych dla wyznawców Kościoła greckokatolickiego¹⁵.

Głównym zadaniem powstałej organizacji było zajmowanie się popularyzowaniem kultury ukraińskiej, organizowaniem szkół z językiem macierzystym, koncertów zespołów ludowych, szukaniem młodych talentów, rozwijaniem sieci bibliotek i czytelni oraz otaczanie opieką regionalnej kultury ukraińskiej. Minister Witold Jarosiński, reprezentujący najwyższe władze państwowe i polityczne, w swoim przemówieniu z okazji I Zjazdu Towarzystwa stwierdził m.in.: „...jesteśmy przekonani, że UTSK przyczyni się do dalszej konsolidacji całego społeczeństwa w budowie socjalizmu, do krzewienia i umacniania bogatych tradycji przyjaźni i współpracy bratnich narodów polskiego i ukraińskiego”. Ponadto zaznaczył, że „...państwo pragnie aby wszystkie mniejszości narodowe zamieszkujące Polskę, mogły rozwijać swą kulturę narodową, kultywować własny język. Gorąco chcielibyśmy stworzyć takie warunki, aby ludność ukraińska w naszym kraju mogła w pełni wykorzystywać zdobycze swego narodu, nauczać języka ojczystego dzieci i młodzież, twórczo i bez ograniczeń rozwijać własną działalność kulturalną”¹⁶.

W koncepcji władz, UTSK miało ująć w ramy organizacyjne społeczność ukraińską, przede wszystkim tę „pozytywnie ustosunkowaną” do nowej sytuacji politycznej w Polsce. Jednocześnie, w myśl założeń władz państwowych Towarzystwo miało przy pomocy „...treści polityczno-wychowawczych eliminować elementy nacjonalistyczne i demagogiczne w tym środowisku”¹⁷. Całokształt pracy w terenie miał być ko-

¹⁵ Por. postulaty z konferencji wojewódzkiej UTSK we Wrocławiu z 4 listopada 1956 r. przesłane do Biura Politycznego KC PZPR, „Nasze Słowo” nr 13, z 11 listopada 1956; „Nasze Słowo” nr 15, z 25 listopada 1956 r. O spotkaniach i postulatach poszczególnych Zarządów Wojewódzkich UTSK informowało „Nasze Słowo”, zob.: roczniki 1956-1957, m.in. nr 8 z 24 lutego 1957 r.; nr 10 z 10 marca 1957 r. Tygodnik „Nasze Słowo”, który powstał z inspiracji Wydziału Propagandy i Agitacji KC PZPR, stał się, szczególnie w początkowym okresie, trybuną licznych informacji dotyczących dyskryminacji ludności z akcji „Wisła” po 1947 r. Poza tym było to jedyne pismo w języku ukraińskim podejmujące zagadnienia dotyczące tej społeczności, zob.: S. Zabrowarny, op. cit., s. 153; R. Drozd, *Polityka władz...*, s. 141-142.

¹⁶ APZG, PWRN, USW, syg. 638, Przemówienie W. Jarosińskiego na I Zejeździe UTSK w Warszawie.

¹⁷ Ibidem, syg. 646, Ocena działalności UTSK dokonana przez Komisję Narodowościową

ordynowany przez zarządy wojewódzkie i powiatowe, których zadaniem było dążenie do skupienia całej ludności ukraińskiej. Wszelkie inne inicjatywy społeczne uważane były za „...wrogie i obciążone tendencjami nacjonalizmu”. Obawy budziła np. działalność duchowieństwa greckokatolickiego, które m.in. podjęło próby przyciągnięcia chórów UTSK do Cerkwi. Zdaniem władz doprowadziłoby to do wyizolowania Towarzystwa. Jako przykład podawano wypowiedź jednego z działaczy: „...rolnikowi, tam gdzie jest cerkiew lub kaplica, UTSK nie jest potrzebne, ponieważ jest się gdzie zebrać, wygadać, wyśpiewać, omówić różne sprawy i poradzić się księdza”¹⁸.

UTSK określiło się jako organizacja stojąca na gruncie socjalistycznego ładu i władzy ludowej, której celem jest wychowanie swoich członków i całej społeczności ukraińskiej w Polsce na świadomych budowniczych socjalizmu¹⁹. Liczono na wykorzystanie „otwierającej się furtki” w sprawach narodowościowych. Wiele zagadnień życiowych wymagało szybkiego rozwiązania, zarówno na szczeblu centralnym, jak i terenowym. Jakkolwiek by nie oceniać utworzenia i działalności UTSK, należy podkreślić, że zgoda władz na jego powstanie w pewien sposób „upaństwowiła” sprawę ukraińską w Polsce. Od tego momentu nie można już było twierdzić, że nie ma ludności ukraińskiej w granicach państwa polskiego. Jednocześnie można zaryzykować tezę, że od 1956 roku komuniści zrezygnowali z polonizacji tej ludności, a przesunęli punkt ciężkości na pozycję asymilacji państwowej. Koordynowaniem działań w stosunku do mniejszości narodowych miała zająć się powołana w styczniu 1957 roku Komisja KC do Spraw Narodowościowych. Jej przewodniczącym został Jerzy Sztachelski, a sekretarzem Aleksander Sław²⁰.

Warto podkreślić, że UTSK było organizacją, która przez cały okres swego funkcjonowania nie potrafiła skupić w swoich szeregach większości ludności ukraińskiej w Polsce. Traktowana była również niechętnie przez społeczność łemkowską, która uważała, że działalność Towarzystwa stanowi zagrożenie dla jej tożsamości narodowej. Najsilniej proces ten uwidocznił się m.in. na terenie województwa zielonogórskiego. Wiosną 1956 roku w powiatach województwa zaczęto organizo-

przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR z kwietnia 1961 r.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ „Ukraiński Kalendarz” 1960, s. 56.

²⁰ W jej skład wchodził przedstawiciel KC PZPR, MSW oraz towarzystw mniejszości narodowych. W terenie zostały utworzone analogiczne komisje przy komitetach wojewódzkich.

wać spotkania poświęcone wyborom delegatów na zjazd w Warszawie. W trakcie licznych dyskusji zebrani przedstawiciele ludności łemkowskiej „...w słowach pełnych goryczy ukazywali los tej społeczności po deportacji. Zwracano uwagę na ograniczenia w swobodnym wyborze miejsca zamieszkania, różnego rodzaju upokorzenia, brak możliwości rozwoju własnej kultury, trudności z wyjazdem w rodzinne strony”²¹.

Formy organizowania się ludności łemkowskiej na tym terenie były związane z utworzoną w kwietniu 1956 roku, przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, Komisją Kulturalno-Oświatową. Stała się ona załącznikiem późniejszego UTSK. Wcześniej jeszcze (w 1954 roku) działacze z województwa zielonogórskiego brali udział we wspólnym zjeździe z przedstawicielami ludności łemkowskiej z województwa wrocławskiego, w ramach utworzonej tam Ukraińskiej Komisji Kulturalno-Oświatowej²². Jak stwierdza Jarosław Zwoliński jeszcze przed I Zjazdem UTSK w środowisku przesiedleńców w województwie zielonogórskim ukształtowały się dwa nurty: pierwszy – łemkowski, rewindykacyjny (wysuwający żądania zezwoleń na powrót, zwrotu gospodarstw oraz wynagrodzenia krzywd); drugi – oficjalny, zgodny z polityką partii (rozwój oświaty, kultury, nauki języka ojczystego). Ten drugi był typowy dla wybranych już wtedy, przyszłych działaczy rodzającego się stowarzyszenia²³.

Po odbytych I Zjeździe UTSK w Warszawie przystąpiono do organizowania jego placówek terenowych. W Zielonej Górze został utworzony Wojewódzki Zarząd UTSK, a w ślad za tym w krótkim czasie zaczęły powstawać Zarządy Powiatowe w Szprotawie, Głogowie, Międzyrzeczu, Skwierzynie, Strzelcach Krajeńskich, Nowej Soli i Świebodzinie. Należy zaznaczyć, że przy tworzeniu ogniw powiatowych Towarzystwa dużą rolę odegrały Prezydium Powiatowych Rad Narodowych, które w zasadzie całą stronę organizacyjną przejęły na swoje ręce, zgodnie zresztą z wytycznymi władz zwierzchnich.

Zadania statutowe Towarzystwa były przedstawiane na zebraniach organizacyjnych Zarządów Powiatowych ze szczególnym wskazaniem,

²¹ APZG, PWRN, USW, sygn. 638, Protokół z narady aktywu ludności ukraińskiej z dnia 11 maja 1956 r. odbytej w Prezydium PRN w Szprotawie poświęconej wyborom delegatów na I Krajowy Zjazd Ukraińców w Warszawie. W wyniku przeprowadzonych wyborów województwo zielonogórskie było reprezentowane przez 19 przedstawicieli, ibidem, sygn. 661, Wykaz kandydatów z ludności ukraińskiej wybranych z województwa zielonogórskiego na I Zjazd w Warszawie.

²² K. Pudło, *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947-1985*, Wrocław 1987, s. 93.

²³ J. Zwoliński, *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin 1994, s. 72.

że ich zasadniczą rolą jest „...tworzenie zespołów chórally-muzycznych, bibliotek, ośrodków nauki oraz przenoszenia w teren zadań stawianych przez Zarządy Główny i Wojewódzki”²⁴.

Należy zaznaczyć, że utworzenie Towarzystwa i powołanie jego władz, centralnych i terenowych, nie znalazło dużego oddźwięku wśród ludności łemkowskiej. Świadczył o tym fakt, iż na ogólną liczbę ponad 10 tys. osób deportowanych w ramach akcji „Wisła” jedynie około 120 osób wstąpiło w szeregi UTSK bezpośrednio po Zjeździe. Również i lata następne nie przyniosły przewidywanego wzrostu liczbowego jego członków²⁵. Na taki stan rzeczy złożyło się zapewne kilka przyczyn. Przede wszystkim poczucie odrębności ludności łemkowskiej, która od samego początku akcji związanej z wyborem delegatów na I Zjazd UTSK „...podkreślała swoje odrębne narodowe pochodzenie, a nawet (np. dyskutanci z terenu Kożuchowa i Nowej Soli) występowała wrogo w stosunku do ludności określającej się Ukraińcami, dopatrując się przyczyn wysiedlenia właśnie w fakcie nie dostrzeżenia i nieuwzględnienia przez władze tych odrębności”²⁶. Niemniej jednak Jarosław Zwoliński, działacz łemkowski z województwa zielonogórskiego, oceniając I Zjazd i fakt powstania UTSK podkreślał, że „...pozwolił on Łemkom nabrać odwagi i śmiałości w wyraźnym akcentowaniu własnej odrębności”²⁷.

Czynnikiem, który hamował rozwój UTSK był także brak dużych skupisk tej ludności oraz słabe zainteresowanie samym programem działalności Towarzystwa. Był on odrzucany, gdyż niewątpliwie zmierzał do stabilizacji Łemków na nowych ziemiach. W wielu przypadkach nie uczestniczenie w strukturach UTSK było, jak to podkreślano, procesem manifestowania przez ludność łemkowską swej odrębności narodowej. Należy zgodzić się z Kazimierzem Pudło, że znaczna część Łemków była zawiedziona w swych oczekiwaniach postawą Zarządu Głównego UTSK wobec władz polskich w kwestiach społeczno-politycznych środowisk przesiedleńców. Zaczęli się oni od 1957 roku stopniowo wycofywać z popierania wszelkiej działalności UTSK, nawet

²⁴ APZG, PWRN, USW, sygn. 646, Informacja o działalności UTSK na terenie województwa zielonogórskiego.

²⁵ Trudno jest określić dokładną ilość członków UTSK w woj. zielonogórskim. Wynikało to z nieprowadzenia przez Zarządy Powiatowe lub poszczególne Koła ewidencji członków. Często znajdowały się one w stanie zdezaktualizowanym. W przybliżeniu można przyjąć, że w pierwszym okresie istnienia (lata 1956-1958) wchodziło w jego skład około 300 osób. W 1959 r. 10 kół skupiało 269 członków, APZG, PWRN, USW, sygn. 636, Informacja o działalności UTSK na terenie województwa zielonogórskiego.

²⁶ APZG, PWRN, USW, sygn. 646, Sprawozdanie z zakresu ludności ukraińskiej za 1957 r.

²⁷ J. Zwoliński, op. cit., s. 72.

kulturalno-oświatowej. Krytyce poddawano ogólne założenia programowe i cele Towarzystwa, uznając je za minimalistyczne i ugodowe w stosunku do państwa, nie uwzględniające „...rzeczywistych potrzeb narodu łemkowskiego”²⁸.

Jednocześnie władze zarzucały Zarządowi Głównemu, że „...zbyt słabo występuje przeciwko elementom nacjonalistycznym oraz wypiera ze swojej pracy treści polityczno-wychowawcze i często pracuje w oderwaniu od terenu bez znajomości rzeczywistych nastrojów ludności ukraińskiej”. Ponadto podkreślano, że „...opieranie się na pracy zarządów wojewódzkich i powiatowych zawiodło, gdyż ogniwa te nie tylko nie spełniały swych zadań statutowych w sensie koordynowania całokształtu pracy na swoim terenie, ale niekiedy wręcz stawały się hamulcem wytycznych Zarządu Głównego”²⁹. Zwracano uwagę, że „...umiejętne pokierowanie pracą aktywu może pomóc Towarzystwu przejść od „wielkiej polityki” do konkretnej pracy środowiskowej, dla podnoszenia kultury i oświaty, świadomości społecznej tych środowisk, podjęcia walki z zacofaniem i ciemnotą”³⁰.

Obarczano również Zarząd Główny winą za brak sprecyzowanych metod i form pracy poszczególnych kół UTSK. W konsekwencji doprowadziło to do sytuacji, że w pierwszym okresie wiele kół powstało żywiołowo, niekiedy dla idei „narodowo-obronnych”. Powodowało to z kolei izolację i narastanie zjawisk nacjonalistycznych. Dopiero w 1960 roku wydane zostały instrukcje w sprawie ogólnych zasad organizacji kół i treści ich pracy. Nie stworzyło to jednak sytuacji umożliwiającej w dostatecznym stopniu nawiązanie kontaktów na linii Zarząd Główny – koła UTSK. Wynikiem tego było nie orientowanie się władz centralnych Towarzystwa w życiu społeczno-politycznym ludności ukraińskiej na terenie Polski³¹.

Mimo wyraźnie nakreślonych celów statutowych działalność poszczególnych ogniw UTSK w województwie zielonogórskim, a także częściowo we wrocławskim, skupiała się w większości na propagowaniu powrotów na ziemię południowo-wschodniej Polski. Podważało to tym samym proces stabilizacji osadniczej, lansowany przez władze polityczne oraz Zarząd Główny UTSK. Stało się to przyczyną konfliktu i w konsekwencji rozwiązania Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Zielonej Górze.

²⁸ K. Pudło, op. cit., s. 95.

²⁹ APZG, PWRN, USW, sygn. 646, Ocena działalności UTSK...

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

Należy podkreślić, że konflikt jaki powstał między Zarządem Głównym UTSK a Zarząd Wojewódzkim w Zielonej Górze był w pewnym sensie konfliktem między dwiema opcjami narodowymi: ukraińską i łemkowską. Zasadnym będzie stwierdzenie, że UTSK w Zielonej Górze było w dużej mierze reprezentantem społeczności łemkowskiej, która zdecydowanie odrzucała ukraińską świadomość narodową. Działacze z województwa zielonogórskiego podkreślali, że problem ten jest bardzo istotny, gdyż przesiedleńcy pochodzą wyłącznie z terenów Łemkowszczyzny. Monitowano, iż nie należy pomijać milczeniem faktu, że część tej ludności nie wyrażała zgody na włączenie się do aktywnej pracy Towarzystwa przyjmując inną opcję narodowościową. Symptomatyczne były stwierdzenia: „...ludność ta nie uważa UTSK, odżegnuje się od Ukraińców tłumacząc, że są z Rusi Karpackiej. Literacki język ukraiński uważała za coś obcego i nawet przeciwstawiała się nauczaniu swoich dzieci tego języka”³².

W pierwszym okresie istnienia (1956-1957) Zarząd Wojewódzki UTSK domagał się przede wszystkim umożliwienia, tym którzy pragnęli, powrotów w rodzinne strony. Ponadto wysuwano postulaty swobodnego rozwoju kultury łemkowskiej (m.in. umożliwienie drukowania artykułów w „Naszym Słowie” w dialekcie łemkowskim). Poddawano również krytyce przedstawicieli kleru polskiego za szerzenie „...rasowego szowinizmu” i nienawiści do wszystkiego co niepolskie i niekatolickie³³. Również z oburzeniem przyjmowano stwierdzenia działaczy ukraińskich, pozwalających sobie nazywać Łemków, którzy podkreślali swoją odrębność narodową, mianem „mamutów”. Poza tym działalność ogniw UTSK koncentrowała się w przeważającej mierze nad przebiegiem prac związanych z akcją przyznawania kredytów na odbudowę i remont gospodarstw.

Działalność powyższa określona została przez Komisję KC PZPR do Spraw Narodowościowych mianem „nacjonalistycznej, antysocjalistycznej i antyradzieckiej” oraz napiętnowana przez Zarząd Główny UTSK jako „...niezgodna z celami Towarzystwa i wbrew interesom ludności ukraińskiej w Polsce”. Doprowadziło to w konsekwencji do zawieszenia 16 października 1957 roku Prezydium Zarządu Wojewódzkiego w Zielonej Górze³⁴. Odwołanie władz wojewódzkich spowodowało zaniecha-

³² Ibidem, syg. 640, Protokół z IV Nadzwyczajnego Plenum Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Zielonej Górze z 15 sierpnia 1957 r.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, Protokół z posiedzenia Prezydium Zarządu Głównego UTSK z dnia 15 października 1957 r.

nie jakiejkolwiek pracy pozostałych członków Zarządu. W wyniku powstałej sytuacji Zarząd Wojewódzki przestał istnieć i został formalnie zlikwidowany. Na terenie miasta Zielonej Góry zostało zorganizowane jedynie koło Towarzystwa³⁵.

Od momentu rozwiązania Zarządu Wojewódzkiego UTSK zaczęły uzewnętrzniać się, istniejące już wcześniej, tendencje do utworzenia samodzielnej i odrębnej organizacji łemkowskiej. Według sprawozdań Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych „...istniało prawdopodobieństwo działalności tymczasowego zarządu tej organizacji z ob. ob. Stefanowskim, Halczakiem i Mereną na czele”³⁶. Podkreślano także, że grupa ta utrzymuje kontakty z ośrodkami łemkowskimi w USA „...skąd otrzymuje prasę redagowaną w duchu nacjonalistycznym i faszystowskim, ośmieszającą i szkalującą zdobycze ustroju socjalistycznego”. Informowano jednocześnie Komitet Wojewódzki PZPR w Zielonej Górze, że działacze z tego regionu utrzymywali kontakty z Łemkami z województwa wrocławskiego i rzeszowskiego oraz przestali list do KC PZPR na ręce Władysława Gomułki, informujący o sytuacji ludności łemkowskiej w województwie zielonogórskim³⁷.

W 1958 roku utworzony został Tymczasowy Komitet Społeczno-Oświatowy Rusinów-Łemków. Głównym jej celem było podjęcie działań na rzecz powrotu w rodzinne strony oraz uznania ludności łemkowskiej za mniejszość narodową. Sprawę możliwości powrotu próbowano rozwiązać za pomocą petycji skierowanej do I sekretarza KC KPZR Nikity Chruszczowa. Na ręce Władysława Gomułki przesłano natomiast list i deklarację o zawiązaniu Komitetu³⁸. Podkreślano w niej, że „...Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w Polsce nie może na żadnym odcinku życia społeczno-kulturalnego reprezentować Rusinów-Łemków”³⁹.

Od 1960 roku funkcjonowanie ogniw UTSK oraz jego oddziaływanie na ludność łemkowską, pomimo odgórnych tendencji do ożywienia

³⁵ Ibidem, syg. 646, Informacja o działalności UTSK..

³⁶ Ibidem, syg. 642, Sprawozdanie z zagadnień ludności ukraińskiej za II półrocze 1958 r. O działalności poza strukturami UTSK Łemków z województwa zielonogórskiego wspomina także J. Zwoliński, op. cit., s. 75-76. Do czołowych inicjatorów ruchu łemkowskiego należeli m.in. J. Merena, P. Stefanowski, J. Czerhoniak, M. Tylińczak, M. Halczak i J. Zwoliński.

³⁷ APZG, PWRN, USW, syg. 642, Sprawozdanie z zagadnień ludności ukraińskiej za II półrocze 1958 r.

³⁸ Ibidem, syg. 642, Sprawozdanie PWRN w Zielonej Górze z zagadnień ludności ukraińskiej za I półrocze 1958 r.

³⁹ R. Drozd, *Polityka państwa...*, s. 160.

działalności, było minimalne. Z rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami tej społeczności wynikało, że „...ludzie ci nie widzą w Towarzystwie reprezentanta ich interesów” oraz „...nie widzą żadnej potrzeby jego istnienia”. Sprawozdania opisowe Prezydiów PRN z zakresu spraw narodowościowych z lat 60. określały działalność UTSK jako prawie w ogóle nieistniejącą: „Zarządy powiatowe UTSK nie przejawiają działalności. W większości są to zarządy jednoosobowe”; „UTSK nie działa” (pow. Żagań); „wśród ludności UTSK nie miała i nie ma zaufania, prawie nie działa” (pow. Sulechów); „ludność łemkowska mało przywiązuje wagi do Towarzystwa i stosunek jej jest negatywny” (Strzelce Krajeńskie); „Zarząd UTSK istnieje formalnie ale faktycznie nie pracuje” (pow. Nowa Sól); „UTSK na tutejszym terenie nie działa od 10 lat, nie istnieje też żadna inna działalność” (Świebodzin)⁴⁰.

Podsumowując działalność UTSK należy stwierdzić, że działaczom Towarzystwa zasadniczo nie udało się wciągnąć ludności łemkowskiej w jego struktury. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że Łemkowie osiedleni na tym terenie w większości odrzucali ukraińską świadomość narodową. Niechęć i sprzeciw budziła już sama nazwa „Ukraińskie Towarzystwo...”. Pomimo powołania wspomnianej już Sekcji do Spraw Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej oraz możliwości redagowania w tygodniku „Nasze Słowo” wydzielonej „Łemkiwskiej Storinki” aspiracje tej ludności nie zostały zaspokojone.

Niechęć do UTSK wpływała również ze świadomości oraz kształtującego się poczucia narodowego wśród Łemków. Trudno przyznać rację K. Pudło, który stwierdza, że „...zarysowały się w niektórych mikrośrodkach przesiedleńców sztuczne podziały etniczne na „Łemków” i „Ukraińców”⁴¹. Postawa tej grupy ludności, jej stosunek do UTSK, a także późniejsza działalność na polu kulturalnym, jak i społeczno-politycznym wykazały, że Łemkowie są społecznością o bardzo silnym poczuciu narodowościowym.

⁴⁰ APZG, PWRN, USW, sygn. 662, Sprawozdania opisowe Prezydiów PRN z zagadnień narodowościowych.

⁴¹ K. Pudło, op. cit., s. 96.

Anna Działowska

Obecność Łemków na łamach tygodnika „Polityka” w latach 1998-2007

Od lat dziewięćdziesiątych tematyka związana z tożsamością narodową i etniczną jest systematycznie obecna na łamach prasy, zwłaszcza liberalnej, w tym również „Polityki”. Jest to najdłużej ukazujący się w Polsce tygodnik społeczno-polityczny. Nawet w okresie PRL-u redakcji udawało się utrzymywać wysoki poziom, niezależnie od zawirowań politycznych, dzięki czemu nadal pozostaje on jednym z najbardziej opiniotwórczych periodyków.

W tygodniku tym, w latach 1998-2007 można wyróżnić kilka grup tekstów, dotyczących problematyki łemkowskiej. Są to m.in. artykuły (łącznie 9) ogólnie traktujące o tożsamości europejskiej, narodowej czy identyfikacji regionalnej, kwestiach językowych itp. Bardzo dużo jednak tekstów, bo ponad 20 dotyczy sytuacji różnych mniejszości na świecie (pomijam liczne informacje poświęcone konfliktom zbrojnym o podłożu etnicznym, gdzie obecność tych zagadnień jest oczywista). Część z nich to tylko krótkie akapity, przy okazji innych tematów, np. wyborów parlamentarnych. Sporo z nich dotyczy jednak tylko i wyłącznie mniejszości. Te drugie są o tyle istotne, że stanowią znakomitą podstawę do porównań położenia mniejszości w Polsce i na świecie.

W przypadku mniejszości w Polsce dominują teksty na temat Żydów (łącznie 10). Na drugim miejscu, pod względem liczbeności znajdują się artykuły dotyczące Niemców – 6. Pojedyncze teksty poświęcono mniejszościom: romskiej, rosyjskiej i litewskiej. Dwa razy na łamach „Polityki” gościli Ślązacy (z Ruchu Autonomii Śląska i Związku Ludności Narodowości Śląskiej)¹.

Zupełnie brakuje artykułów na temat Bojków (co zresztą nie dziwi ze względu na niewielką ich liczbę na terenie Polski), a jedyna wzmianka o nich znajduje się w tekście o wysiedleniu Łemków i ogranicza się do

¹ Dane liczbowe dotyczą oczywiście tylko większych tekstów. Pomijam tu pomniejsze wzmianki.

stwierdzenia, że byli ich sąsiadami. Również kwestia rusińska jest słabo obecna. Pojedyncze zdania pojawiają się tylko w artykułach dotyczących różnych wydarzeń z dziejów Polski oraz przy okazji omawiania pochodzenia znanego malarza i grafika, jednego z głównych przedstawicieli pop-artu – Andy Warhola. W tym ostatnim przypadku autor podkreśla przede wszystkim znaczenie upublicznienia wiedzy o pochodzeniu tego artysty dla świadomości rusińskiej: „Człowiek znikąd dla narodu, którego jakoby nie było, okazał się idealnym symbolem cementującym pokawałkowaną przez historię tożsamość, medium zdolnym nadać sprawie rusińskiej światowy rozgłos.”² Symbolicznym wyrazem tego jest uzupełniająca artykuł okładka czasopisma słowackich Rusinów, którą zdobi portret Warhola. Oczywiście, istotne było to przede wszystkim dla Rusinów słowackich, niemniej jednak nie mogło pozostać niezauważone również w Polsce. W tekście została podana ponadto liczebność mniejszości rusińskiej na Słowacji, a także informacja o istnieniu kilku szkół (choć dotyczy ona roku 1997, a nie okresu współczesnego tekstowi, napisanemu w 2002 r.).

Natomiast w przypadku Łemków liczba dotyczących ich artykułów jest niemała, bo 15, z czego 4 poświęcone są im w całości. Jeden z nich rozpoczyna się reportażową relacją o kłopotach z wypełnieniem ostatniej woli jednego z Łemków, Sylwestra Madzelana oraz o utrudnianiu mu przez miejscowe władze wykupu należącej niegdyś do niego ziemi w Czertyżnem. Zasadniczą kwestią jest jednak spór wokół sprzedanej przez gminę ziemi z dawnym cmentarzem łemkowskim. Mimo że obecnie zarastają go już rośliny, pamięć o nim jest żywa wśród Łemków, co spowodowało wybuch skandalu oraz pojawienie się negatywnych interpretacji: „To celowe działanie, Polacy nasze święte miejsca rozparcelują, zaorzą i wykarczują z pamięci – mówi córka pana Madzelana. – Wtedy naród zginie.”³ Co istotne, uważa tak również Stefan Hładyk, wiceprzewodniczący Zjednoczenia Łemków z Gorlic, który wskazuje, że nie jest to działanie przypadkowe i podaje też inne przykłady: „wsie Długie i Czarne – cmentarze oficjalnie wykazane jako tereny zielone. Lipna – cmentarz jako las. Czertyżne – groby sprzedane prywatnej osobie. Florynka – łąka, Ropki – prywatny nabywca, Bieliczna – cmentarz i cerkiew sprzedane na przetargu, Blechnarka – pod zalesienie. Cztery cmentarze zalane nad Soliną. Radocyna – na cmentarzu pasą się owce, Wyszowatka – cmentarz zepchnięty buldożerem do wąwozu, tam, gdzie

² E. Bendyk, *Andy Warhol, czyli Andrijo Varchola*, „Polityka”, nr 45 z 09.11.2002 r., s. 70.

³ P. Pytlakowski, *Łemko szuka grobów*, „Polityka”, nr 27 z 01.07.2000 r., s. 101.

dawniej groby, biegnie dzisiaj droga.”⁴

W tekście jest też część porządkująca wiedzę (lub uzupełniająca jej brak) o miejscu zamieszkania, genezie nazwy i pochodzeniu Łemków. Pojawiają się reminiscencje z wysiedleń w 1947 r. na tzw. ziemie odzyskane, a od 1945 r. do ZSRR (te pierwsze są w Polsce dosyć nagłośnione. Mało kto jednak wie o tych drugich. Jest więc to nowa informacja dla znacznej zapewne liczby czytelników) oraz spór o udział Łemków w akcjach UPA. Dzięki temu czytelnik może dowiedzieć się o niewielkiej aktywności UPA na terenie Łemkowszczyzny oraz o tym, że – zdaniem Łemków – pomoc miejscowej ludności dla tych oddziałów stanowiła jedynie pretekst dla wysiedleń. Interesująca i nowa dla większości odbiorców jest też informacja o zgodzie władz na powrót Łemków w 1956 r., cofniętej pod wrażeniem ogromnej liczby chętnych. Nawet jednak ci, którym udało się wrócić, musieli zapłacić nowym właścicielom odstępne, a więc za własne, nielegalnie przejęte przez państwo gospodarstwa! Powroty (już trzeciego pokolenia po wysiedleniach) miały miejsce również po 1989 r., z czego też przeciętny czytelnik raczej nie zdaje sobie sprawy. Autor podaje nawet szacunki Stefana Hładyka, według którego do 2000 r., kiedy to został opublikowany artykuł powróciło na Łemkowszczyznę ok. 15 tys. osób⁵.

Piotr Pytlakowski ukazuje również upolitycznienie kwestii religijnych, zwłaszcza po podpisaniu unii brzeskiej w 1596 r. Wówczas to zaczął szerzyć się pogląd (nie tylko wśród Łemków), że wyznawcy prawosławia są prorosyjscy, a unicy – proukraińscy, co niektórzy przypłacili nawet życiem. Od tego czasu wzrastało znaczenie religii dla oceny postaw narodowych. Artykuł informuje również o mniej znanych większości czytelników epizodach: *„Wielu Łemków uwięziono podczas I wojny światowej w austriackim obozie Talerhof, pod Grazem. Po II wojnie Polacy umieszczali ich w obozie w Jaworznie.”*⁶

Ciekawa jest informacja o istnieniu prywatnego, niemałego muzeum kultury łemkowskiej. Jego właściciel ma pretensje o brak zainteresowania ze strony władz lokalnych. I znów słyszymy interpretację:

⁴ Ibidem, s. 100. Tematyka obrony cmentarzy polemkowskich znalazła swoje odbicie już wcześniej w notatce zamieszczonej w rubryce *Tydzień w kraju* („Polityka”, nr 22 z 2000 r., s. 12), dotyczącej interwencji Zjednoczenia Łemków w związku ze sprzedażą przez AWRSP ziem wraz z nekropoliami. Ciekawe jest przypomnienie autora, że zgodnie z konkordatem decyzję o likwidacji każdego cmentarza należącego do danego kościoła może podjąć tylko biskup.

⁵ Ibidem, s. 102.

⁶ Ibidem, s. 103.

„że brak zainteresowania sprawami muzeum ze strony wojewody i jego urzędników, to wyraz wrogości politycznej. – Oni nie chcą przyznać, że na tej ziemi żyje naród lemkowski, taka dziwna mniejszość.”⁷ Oczywiście, powtarzające się narzekania można złożyć na karb przewrażliwienia, typowego dla grup mniejszościowych. Wydaje się jednak, że miejscowe władze faktycznie traktują Łemków jako swego rodzaju piąte koło u wozu. Co prawda, zgodnie z obowiązującymi zasadami poprawności politycznej promują wydarzenia takie jak „Łemkowska Watra” i dofinansowują imprezy organizowane przez Łemków. Nie wykazują jednak woli stałego, mniej widocznego zaangażowania, a czasami, jak w przypadku wspomnianego cmentarza, brakuje zwykłej wrażliwości i zrozumienia. Może to też świadczyć o lekceważeniu Łemków i zwykłej, urzędniczej niechęci, wynikającej z pojawienia się kolejnego problemu do załatwienia.

Z kolei o wątpliwościach związanych z własną tożsamością świadczą słowa jednego z Łemków: „Kim jesteśmy? Kim ja jestem? Mówią o mnie: Rusin z Bielanki. Historycznie czuję się Rusinem, ale czy to się komuś podoba, czy nie, Łemkowie czy Rusini, jak kto chce, to Ukraińcy.”⁸ Różnice na temat orientacji narodowej mają wyraz w przynależności do Zjednoczenia (uważającego Łemków za ukraińską grupę etniczną), lub Stowarzyszenia Łemków (według którego Łemkowie to część odrębnego narodu rusińskiego, nie zaś ukraińskiego). Autor artykułu nie pomija również drażliwej kwestii rywalizacji między tymi organizacjami. Wydają one osobne czasopisma (Stowarzyszenie – „Besidę”, a Zjednoczenie – „Watę”), a członkowie Stowarzyszenia oskarżani są przez swoich konkurentów o wynarodowienie itd. Wydaje się zresztą, że ci ostatni są bardziej skłonni wykazać zrozumienie dla polskich władz, które tłumaczą się głównie brakiem informacji, zwłaszcza w dokumentach Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa, na temat istnienia cmentarzy. Podają też pozytywne przykłady, np. przekazania cerkwi i cmentarza w Banicy parafii greckokatolickiej, oraz zapowiadają odkupienie cmentarza w Czertyżnem od nowego właściciela i przekazanie go gminie.

Artykuł stanowi swego rodzaju przegląd sporów polsko-łemkowskich, pokazuje stereotypy i wzajemne urazy (licytacja krzywd), uwikłanie religii w spory etniczne, a także różnice poglądów wśród samych Łemków. Obrazuje tym samym ciemniejszą stronę stosunków z tą mniejszością.

⁷ Ibidem, s. 101.

⁸ Ibidem, s. 102.

Warto podkreślić też zdjęcia, jakimi bogato uzupełniono tekst, co jest typowe dla cyklu *Na własne oczy*, w ramach którego został opublikowany. Są tu fotografie krzyża greckokatolickiego, Łemka w stroju ludowym, czy wspomnianego muzeum. Uwagę zwraca jednak zwłaszcza bulwersująca i mająca niewątpliwie podzielać na emocje fotografia grobu na zarośniętym cmentarzu we Florynce, z wałającą się w trawie czaszką. Jako przeciwagę umieszczono zdjęcie odnowionej nekropolii w Hańczowej.

Istotne zagadnienie, jakim był spis powszechny z 2002 r. podjęła Jagienka Wilczak⁹. Na tle przedstawicieli innych mniejszości, którzy wyrażali swoje obawy z nim związane pozytywnie wyróżniały się wypowiedzi Łemków. Uważali oni, że nie trzeba wstydzić się swojej przynależności narodowej. Jednak przytoczona została tylko wypowiedź przewodniczącego Rusińskiego Demokratycznego Kręgu Łemków w Polsce – Pawła Stefanowskiego, który stwierdził: „*Jesteśmy odrębnym narodem (...) My Łemkowie, Rusini.*”¹⁰ Autorka pominęła natomiast całkowicie, sporą grupę Łemków o orientacji proukraińskiej. Nie skomentowała również cytowanej wypowiedzi przedstawiciela mniejszości ukraińskiej, że łatwiej być w Polsce Łemkiem czy Bojkiem niż Ukraińcem. Fragment artykułu, dotyczący Łemków jest więc dosyć powierzchowny, a uproszczenia zbyt daleko idące. Zasięgnięcie opinii tylko jednej organizacji, przy pominięciu dwóch największych (Zjednoczenia i Stowarzyszenia) może wręcz narazić Wilczak na zarzut nierzetelności dziennikarskiej. Niestety, niekonsekwentne w stosunku do treści artykułu jest również pominięcie Łemków w tabeli z danymi statystycznymi, pokazującymi liczebność poszczególnych mniejszości.

Warto jednak podkreślić walor informacyjny tekstu. Czytelnik ma możliwość dowiedzieć się choćby o istnieniu Rusińskiego Demokratycznego Kręgu Łemków w Polsce. Ciekawe wydaje się również stwierdzenie Pawła Stefanowskiego: „*To media rozbudziły w nas poczucie wartości, pokazując Łemkowszczyznę.*”¹¹ Rzadko bowiem przyznawany publicznie (a przez niektórych przedstawicieli mniejszości nawet nieuświadamiany) jest udział czynników zewnętrznych w ożywianiu samoświadomości narodowej. Ważne jest też pokazanie aspektu ekonomicznego spisu, który nakłada się na sprawy narodowościowe: „...*jeśli spis pokaże, że Łemków nie ma, to państwo się ucieszy: przestanie istnieć problem*

⁹ J. Wilczak, *Kto ty jesteś?*, „Polityka”, nr 16 z 20.04.2002 r., s. 30-34.

¹⁰ Ibidem, s. 32.

¹¹ Ibidem, s. 32.

łemkowskich lasów"¹². Tekst został uzupełniony dość standardową ilustracją z „Łemkowskiej Watry” w Żduni.

Powyższy artykuł nie pozostał bez reakcji czytelników. Zbigniew Strzałkowski przestał list, którego obszerny fragment opublikowano. Zawierał szereg podstawowych informacji o Łemkach¹³. Niestety, wiele zawartych się w nim uwag pozostało bez odpowiedzi Wilczak. Nie wiadomo, na przykład, co ma oznaczać stwierdzenie, że Łemków nie ma w wykazie mniejszości narodowych i etnicznych zamieszkałych w Polsce. Autor listu przytacza też tylko jedną z kilku teorii na temat pochodzenia Łemków, nie wspominając nawet o istnieniu innych wyjaśnień. Sprzeciw budzi również uproszczenie, że przyjęli oni „jako religię obrządek wschodniosłowiański”. Nie można się ponadto bezkrytycznie zgodzić ze stwierdzeniami: *„Ośrodki polityczne, nie znające lub pomijające przytoczone okoliczności dotyczące pochodzenia Łemków, próbowały i usiłują nadal czynić z nich Ukraińców. (...) Autorka artykułu podkreśla, że Łemkowie nie czują się Ukraińcami. Mają nawet swoje oddzielne stowarzyszenia i dają dowody swej odrębności przy każdej okazji. Ukraińcy od dawna uznawali i nadal uznają Łemków, ze względów politycznych, za członków swego narodu. Polacy, nie orientując się w rzeczywistości, też w takim stanowisku swój udział mają.”* Pokazuje to jednoznacznie, zgodnie z przekazem artykułu odrębność narodową Łemków, co nie jest – jak zasygnalizowałam wcześniej – sprawą oczywistą i bezdyskusyjną nawet dla nich samych. Nie wiadomo również, jakiego okresu dotyczy przytoczona liczba 170 tys. Łemków na terenie Polski. Wszystkie te uwagi powinny zostać skomentowane w odpowiedzi dziennikarki, czego niestety zabrakło.

W kolejnym z tekstów Piotr Sarzyński obszernie omawia kwestie łemkowskie związane z życiem i twórczością artysty znanego jako Nikifor Krynicki. Obszerną część artykułu zajmuje zrelacjonowanie walki Łemków o uznanie jego prawdziwego imienia i nazwiska (Epifaniusz Drowniak). Łemkowie przez 6 lat, z własnej inicjatywy toczyli o to batalię sądową. Decyzja sprzed ponad 40 lat o nadaniu nazwiska Krynicki oparta była na zeznaniach popularyzatora twórczości malarza – historyka sztuki Andrzeja Banacha, który zataił informacje o odnalezionej już wcześniej metryce urodzenia Drowniaka. Takie zachowanie wynikało, według dziennikarza „Polityki” z dążenia, aby „malarz nie poja-

¹² Ibidem, s. 32.

¹³ „Polityka”, nr 25 z 22.06.2002 r., s. 35.

rzył się zbytnio z mniejszością narodową czy etniczną”¹⁴. Wpisywało się to w ogólny wizerunek jednorodnej narodowo Polski, propagowany przez ówczesne władze. Co ciekawe i podkreślone przez autora tekstu, w nowym procesie przeciw Łemkom występowało Muzeum Okręgowe w Nowym Sączu. To jednak dziennikarz „Polityki” tłumaczył nie tyle uprzedzeniami etnicznymi, co nieuzasadnioną – jego zdaniem – obawą muzeum przed utratą obrazów na rzecz Łemków czy spadkiem popularności malarza, znanego dotychczas pod innym nazwiskiem.

Nawet jednak po 1989 r. nie zakończyły się kłopoty ze spuścizną po artyście. Znamca tematyki łemkowskiej Anotni Kroh (notabene jego nazwisko zostało błędnie zapisane) był oburzony przedłużającymi się problemami z utworzeniem muzeum poświęconego Nikiforowi, co interpretował podobnie jak inni przedstawiciele mniejszości: *„To jest zdumiewające i sądzę, że to jeszcze jedna stacja łemkowskiej Golgoty, bo gdyby on się nazywał Kowalski albo Nowak i pochodził np. z Kielc, to nie byłoby żadnych problemów”*.¹⁵ Nadal zresztą odczuwamy efekty dezinformacji z okresu PRL-u. Piotr Sarzyński przytacza przykład tekstu z tygodnika „Wprost”, którego autor twierdził uparcie, że nie wiadomo nic pewnego o pochodzeniu i prawdziwym nazwisku malarza. Dziennikarz „Polityki” dostrzega w tym jednak również wyraz niechęci do przyjęcia niewygodnej prawdy o łemkowskim rodowodzie artysty.

Ważny i mało znany epizod z historii Łemkowszczyzny opisuje Artur Guzicki w artykule „Zdrada wolnego Łemka”¹⁶. Jako jeden z niewielu autorów przypomina o tym, że Łemkowie to ludność zamieszkująca po obu stronach Karpat. Rzadko w mediach pojawia się też informacja o sytuacji ok. 150 tys. Łemków przed I wojną światową, kiedy to mogli liczyć na przychylność władz Austro-Węgier. Dziennikarz ciekawie przedstawia również wpływ propagowanej wówczas idei „Wielkiej Rosji” na świadomość narodową i religijną Łemków oraz pozytywny stosunek armii rosyjskiej do ludności łemkowskiej, podczas I wojny światowej. Sympatie prorosyjskie i masowe przechodzenie na prawosławie wywołało obawy władz austriackich, co pociągnęło za sobą wiele aresztowań i wyroków śmierci. Dnia 5 grudnia 1918 r. powołano Naczelną Radę Łemkowszczyzny, która ogłosiła swoją zwierzchność nad Łemkami. Po zakończeniu wojny ożyły nadzieje na częściową choćby samodzielność

¹⁴ P. Sarzyński, *Ani Nikifor, ani Krynicki*, „Polityka”, nr 40 z 02.10.2004 r., s. 61.

¹⁵ Ibidem, s. 60.

¹⁶ A. Guzicki, *Zdrada wolnego Łemka*, „Polityka”, nr 40 z 02.10.2004 r., s. 68-71.

w ramach państwa rosyjskiego. Nawet po rewolucji październikowej, która ostudziła nastroje prorosyjskie, nie chcieli oni podporządkować się władzom polskim. Wybrali opcję czeską, rozwiązując własną radę i przyjmując zwierzchnictwo proczeskiej Karpatoruskiej Rady Ludowej. W reakcji na ten ruch policja polska zamknęła działaczy łemkowskich w obozie internowania, z którego jednak ich wypuszczono, zadowolając się pojednawczymi deklaracjami.

Do otwartego konfliktu doszło po wizycie amerykańskiego Łemka Viktora Hładyka, który znacznie zradyzalizował poglądy swoich rodaków. 12 marca 1920 r. utworzyli oni pięcioosobowy rząd, powołując na premiera adwokata Jarosława Kaczmarczyka. Domagano się opuszczenia Łemkowszczyzny przez wojska polskie i czechosłowackie do czasu przeprowadzenia plebiscytu. Wywołało to aresztowania, m.in. przedstawicieli rządu, oraz pacyfikacje wsi. Autor podkreśla, że szczególną szykaną był nakaz pokrywania kosztów utrzymania aresztowanych przez ich rodziny, czego nie stosowano wobec innych obywateli. Było to działanie bezprawne. W procesie, który odbił się szerokim echem w całym kraju Łemkowie kwestionowali nielegalność swoich działań, ze względu na brak ostatecznego uregulowania południowej granicy Polski. Najciekawsze jest jednak przytoczenie argumentacji obrońców, powołujących się na podobieństwo dążeń narodowych Polaków i Łemków oraz sposobu ich realizacji: „*Trzeba pamiętać, że w 1918 r. polska Rada Regencyjna ogłosiła wolność narodową dla Polaków, powołując się przy tym na pryncypia Wilsona. Czy zatem nam nie wolno było korzystać z tego prawa? Dziś powinniście nadać znaczenie waszemu hasłu Wolni z wolnymi, które do tego czasu było pustobrzmiącym*”¹⁷. Warto podkreślić, że omówiony artykuł nie tylko podejmuje nieznany epizod, ale też daje sporą wiedzę o wcześniejszej historii Łemków, a okazując wspólnotę dążeń Polaków i Łemków do niepodległości, tworzy też nie porozumienia i sympatii u czytelników.

Tekst uzupełnia mapka, przedstawiająca ziemie zamieszkiwane przez Łemków w II Rzeczpospolitej, a także ciekawe zdjęcia, ukazujące życie tej ludności przed II wojną światową. Dodatkowych informacji dostarczają, co nieczęste podpisy pod ilustracjami. Oglądając zdjęcie nieistniejącej już cerkwi możemy dowiedzieć się, że typowa świątynia łemkowska to trójdzielna budowla z łamanym dachem i okrągłymi kopułami. Z kolei inne ilustracje i podpisy informują nas o tym, że podstawą utrzymania Łemków było, obok rolnictwa pasterstwo oraz rzemiosło.

¹⁷ Ibidem, s. 71.

Tematyka łemkowska pojawia się również w eseju, jaki zdobył główną nagrodę w konkursie „Tolerancja. Zgoda na inność”, zorganizowanym przez redakcję „Polityki” wspólnie ze Związkiem Nauczycielstwa Polskiego, Wydawnictwami Szkolnymi i Pedagogicznymi oraz Radiem BIS. Jego autor stawia dosyć zasadnicze pytania, jak np. „Być Polakiem to już nie być Łemkiem?”¹⁸ i rozważa cenę, jaką trzeba zapłacić za inność. W jego przypadku jest to właśnie łemkowskie pochodzenie, pamięć o przesiedleniu babci w ramach akcji „Wisła” oraz obecność języka łemkowskiego w domu rodzinnym. Nastoletni autor zdaje sobie sprawę, że stanowi rzadki przypadek rodziny wielonarodowej (brat babci ożenił się z Mazurką o niemieckich korzeniach) oraz wielowyznaniowej (babcia pozostała grekokatoliczką, wnukowie są rzymskim katolikami, a dalsi krewni należą do Kościoła Protestantckiego). Świadomość łemkowskich korzeni to w jego przypadku nie tylko ciekawa tradycja. Przekłada się ona też na realne działania, jak wyjazd na Ukrainę w celu wspierania obozu Juszczunki w wyborach prezydenckich. Artykuł ten jest bardzo interesujący, ze względu na pokazanie, jak młode pokolenie traktuje własne pochodzenie.

Należy również wspomnieć o tekstach, których głównym tematem nie są Łemkowie, ale jednak ich obecność jest zauważalna. Wspomina się o nich np. w artykule o drażliwej kwestii repywatyzacji¹⁹. Przy okazji negatywnej opinii o projekcie ustawy koalicji AWS-UW dowiadujemy się np., że do Ogólnopolskiego Porozumienia Organizacji Rewindykacyjnych należą też Łemkowie. Jest to o tyle istotne, że pokazuje ich aktywną walkę o zwrot swojej własności i łączenie się w tym celu z tak różnymi grupami jak zabużanie, gdańszczanie, ziemianie itd. Walka ta jest stale monitorowana przez redakcję „Polityki”, która pół roku później, w dziale *Tydzień w kraju* odnotowała wyrok sądu nakazujący zwrot lasu oraz odszkodowanie za ziemię orną, będącą własnością wysiedlonej w ramach akcji „Wisła” babki wspomnianego już Stefana Hładyka²⁰. Przy okazji czytelnik ma możliwość zorientowania się w skali problemu dzięki informacji, że w sądach oczekuje na rozstrzygnięcie 200 podobnych spraw. Zestawienie z liczbą 30 tys. osób wysiedlonych z Beskidu Niskiego pozwala również na uzmysłowienie sobie, jak niewiele spośród Łemków stara się o odzyskanie swojej własności, lub uzyskanie rekompensaty za jej utratę.

¹⁸ M. Pieńkowski, *Z wielu głosów chór*, „Polityka”, nr 28 z 16.07.2005 r., s. 78.

¹⁹ P. Pytlakowski, *Moje, twoje, nasze*, „Polityka”, nr 39 z 25.09.1999 r., s. 4.

²⁰ „Polityka”, nr 41 z 13.10.2000 r., s. 12.

Ciekawa jest opinia, jaka pojawia się w tekście *Mniejszość i większość*, będącym recenzją z publikacji badań Instytutu Spraw Publicznych na temat sytuacji mniejszości w Polsce i stosunku Polaków do nich. Chodzi mianowicie o poczucie dyskryminacji „historycznej, związanej z nierozwiązanymi sprawami z przeszłości”, jakie jest udziałem niektórych grup etnicznych, m.in. Łemków. W ich przypadku chodzi oczywiście o akcję „Wisła”. Sądzę, że zaskakujące może być uznanie tej kwestii za przejaw dyskryminacji, ale pozwala to czytelnikowi lepiej wczuć się w sytuację tej ludności. Szkoda, że poprzestano na uwagach ogólnych o zasadniczej akceptacji swojej sytuacji przez mniejszości i przeszkadzającej im obojętności władz na wymierzone w nich sporadycznie ataki. Myślę, że pożyteczniejsze i ciekawsze dla czytelnika byłoby przytoczenie wypowiedzi przedstawicieli mniejszości czy też konkretnych danych statystycznych.

W przypadku tekstu o pracach nad ustawą o mniejszościach²¹ wskazuje się raczej na kwestie ogólne, jak rozróżnienie mniejszości narodowych i etnicznych, nawiązanie do Konstytucji i międzynarodowych aktów prawnych, utworzenie nowych instytucji zajmujących się zagadnieniami etnicznymi itp. Łemków dotyczą bezpośrednio jedynie dane liczbowe (50-60 tys.), przywołane bez podania źródła informacji oraz okresu, jakiego dotyczą, co należy uznać za sporą usterkę. Autor informuje ponadto, że Łemkowie są mniejszością etniczną, wyjaśniając przy tym różnicę pomiędzy mniejszością narodową i etniczną²².

Interesująca, a mało znana jest sprawa wydobywania starych dzwonów z cerkwi łemkowskich zakopanych w Balnicy oraz okolicznych miejscowościach podczas akcji „Wisła” (prawdopodobnie razem z innym wyposażeniem świątyń oraz świeckich gospodarstw). Warto przytoczyć słowa powojennego osadnika Kazimierza Fudały: *„Bylibyśmy bardzo wdzięczni, gdyby dzwon wrócił na ten teren. Ale zdaje mi się, że pierwsze słowo w tej sprawie powinno należeć do pierwotnych właścicieli, grekokatolików. Należałoby ich zapytać, co o tym sądzą”*²³. Świadczą one, bowiem o zmieniającej się mentalności miejscowej ludności.

Mało tekstów dotyczy działalności kulturalnej Łemków. O zorganizowaniu „Watry” nie poinformowano nawet w kronice *Tydzień w kraju*. Odnotowano natomiast konkurs Polskiego Radia „Nowa Tradycja”, *„którego głównym kryterium jest inspiracja muzyką polską oraz mniej-*

²¹ P. Winczorek, *Nasze małe mniejszości*, „Polityka”, nr 9 z 02.03.2002 r., s. 73-74.

²² Ibidem, s. 73.

²³ P. Subik, *Cisza spiżu*, „Polityka”, nr 23 z 10.06.2006 r., s. 104.

szości narodowych, które żyją lub żyły na tych ziemiach, a więc także np. Łemków czy Żydów”²⁴, jak również działalność Radiowego Centrum Kultury Ludowej – promowanie zespołów i wydawanie płyt, m.in. z muzyką łemkowską²⁵. Widać, więc pewną niekonsekwencję w polityce redakcyjnej tygodnika. O wydawaniu czasopism czytelnik dowiaduje się jedynie przy okazji poruszania innych tematów. Istnienie różnych organizacji i towarzystw odnotowuje się również tylko na marginesie tekstów dotyczących innych spraw.

Kilka pomniejszych tekstów dotyczy śladów łemkowskich w Beskidzie Niskim, w wakacyjnym przewodniku pisma²⁶. W tekście o powojennych wypędzeniach w Europie Wschodniej wspomniano o akcji „Wisła”²⁷. Informowano także o podejmowaniu tematyki łemkowskiej w przedstawieniach teatralnych²⁸. Wspomniano również Łemków w publikacji poświęconej przemianom na polskiej prowincji²⁹.

Jan Dziadul, w artykule „Rzeczpospolita dziesięciu narodów”³⁰, dotyczącym ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych, nie pisze co prawda nic o Łemkach, ale w załączonej tabeli wymienia ich jako jedną z mniejszości etnicznych, podając liczebność w różnych okresach: spisy powszechne z 1931 (1,2 mln) oraz 2002 r. (5,8 tys.) i szacunki przedstawicieli tej grupy z 2000 r. (60-70 tys.). Obrazuje to spore przeszacowanie danych przedstawicieli mniejszości z 2000 r., czego zresztą autor w żaden sposób nie komentuje. Z pewnością część osób, podczas spisu dwa lata później wołała się nie przyznawać do narodowości łemkowskiej, z powodu wciąż istniejących obaw przed szykanami. Część zapewne to Łemkowie identyfikujący się z narodowością ukraińską. Nie zmienia to jednak faktu, że Łemkowie mocno zawyżali swoją liczebność, po części z rzeczywistej niewiedzy, a po część ze względów koniunkturalnych, jak choćby zwiększenie dofinansowania ze strony państwa. Ponownie autor przypomniał też czytelnikom różnicę między mniejszością narodową i etniczną, co w przypadku Łemków jest dosyć istotne.

Trzeba wspomnieć również o artykule Grzegorza Rąkowskiego o wschodnim pograniczu Polski, gdzie omawiane są różne grupy et-

²⁴ D. Szwarcman, *Muzyka ze wsi Warszawa*, „Polityka”, nr 20 z 15.05.2004 r., s. 71.

²⁵ A. Pymaka, *Hardcore’y z obory*, „Polityka”, nr 12 z 24.03.2007 r., s. 108-113.

²⁶ J. Podgórska, *Kryminał z Uminą*, „Polityka”, nr 30 z 29.07.2006 r., s. 94.

²⁷ J. Kochanowski, *Wypędzeni*, „Polityka”, nr 16 z 26.04.2005 r., s. 80.

²⁸ A. Kyzioł, *Piąta władza*, „Polityka”, nr 39 z 01.10.2005 r., s. 72-73.

²⁹ M. Kołodziejczyk, *Z Krzywej na prostą*, „Polityka”, nr 31 z 05.08.2006 r., s. 100.

³⁰ J. Dziadul, *Rzeczpospolita dziesięciu narodów*, „Polityka”, nr 17 z 30.04.2005 r., s. 28-31.

niczne zamieszkujące ten obszar, ich kultura i religia. Autor całkowicie pomija Łemków³¹. Po części jest to usprawiedliwione skupieniem się na północnej części tego obszaru, do czego dziennikarz miał oczywiście prawo. Niemniej wybiórcze potraktowanie informacji o mniejszościach daje nieco skrzywiony obraz ich rozmieszczenia w Polsce.

Podobnie obecność Łemków pomijają autorzy tekstu omawiającego wyniki spisu powszechnego z 2002 r.³². Co zaskakujące, odnotowują oni nawet istnienie w Polsce mniejszości wietnamskiej, której spis nie ujawnił. Należy, co prawda zauważyć, że autorzy nie wymieniają wszystkich mniejszości, ale zasady ich wyboru są niejasne. Odnotowali na przykład znacznie mniej licznych Karaimów.

Wydaje się, że w dobrym kierunku idą autorzy artykułów dotyczących kwestii historycznych, podejmując wątki mniej znane niż wyeksplloatowana już i nadal budząca sporo negatywnych emocji kwestia wysiedleń. Jeśli jednak wiąże się ona z głównym tematem, dziennikarze nie uciekają od tej kwestii i piszą wprost o akcji „Wisła”.

W związku z tym, że spora część Łemków uważa się za ukraińską grupę etniczną nie można pominąć milczeniem tekstów dotyczących mniejszości ukraińskiej. Trudno na przykład założyć, że nie dotyczy Łemków wydarzenia podczas IV Światowego Zjazdu i Pielgrzymki Kresowian w Przemyślu, kiedy to złożono wieniec pod tablicą poświęconą ofiarom UPA w miejscowym kościele³³. Na tablicy tej umieszczono, bowiem odwrócony „tryzub” – godło Ukrainy. Warto podkreślić zarówno komentarz autorki, że wydarzenia te „*nie przysłużyły się dobrosąsiedzkim stosunkom polsko-ukraińskim*”, jak też fakt zdystansowania się do tej inicjatywy kard. Józefa Glempa, który wycofał się z komitetu honorowego. Mimo werbalnych deklaracji pojednania, jakie padały z ust organizatorów, podkreślano, że nie może ono odbywać się na zasadzie „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, co świadczy o istniejącej nadal przepaści między sporą grupą miejscowych Polaków a ludnością ukraińską. Szkoda, że zabrakło informacji o reakcjach przedstawicieli mniejszości, którzy zapewne poczuli się urażeni, a odnotowano jedynie protest ze strony władz Ukrainy. Znamienne dla polityki redakcyjnej tygodnika jest już jednak samo opisanie tego kontrowersyjnego zachowania części kresowian.

³¹ G. Rąkowski, *Magia pogranicza*, „Polityka”, nr 25 z 20.06.1998 r., s. 100-104.

³² M. Janicki, E. Wilk, *Wdowy, starzy kawalerowie, kaleki*, „Polityka”, nr 26 z 28.06.2003 r., s. 20.

³³ J. Wilczak, *Prawda kresowian*, „Polityka”, nr 30 z 25.07.1998 r., s. 13.

Sprawa również budząca spory, jaka znalazła swoje odbicie na łamach „Polityki”, to przekształcenie Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Przemyślu w otwartą dla studentów z Ukrainy Szkołę Wschodnioeuropejską³⁴. Pomysł ten wywołał sprzeciw środowisk kombatanckich (bardzo aktywnych, gdy chodzi o sprawy polsko-ukraińskie), według których uczelnia wspierałaby mniejszości narodowe oraz propagowała fałsz historyczny. Tygodnik odnotował również skuteczny sprzeciw pośła LPR Zygmunta Wrzodaka, któremu udało się nagłośnić tę inicjatywę i doprowadzić do wstrzymania decyzji Ministerstwa Edukacji o powołaniu szkoły³⁵. Ciekawy i nieco kąśliwy jest komentarz autora: „Ministerstwo Edukacji uznało, że lepiej się nie narażać, bo – jak stwierdził wiceminister Tadeusz Szulc – „Klimat jest nieodpowiedni.” Postawa ta została skontrastowana z opinią władz miasta i rektora PWSZ, którzy wydali wspólne oświadczenie, potępiające działania Wrzodaka jako szkodliwe zarówno dla regionu, jak również dla stosunków polsko-ukraińskich.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w tekstach zamieszczanych w latach 1998-2007 na łamach „Polityki” dominują przede wszystkim bieżące wydarzenia. Informacje o nich mają charakter wzmianek, lub pojawiają się w postaci większych reportaży. Warto podkreślić, że są one wówczas przedstawione na dobrze zarysowanym tle historycznym, a autorzy w zasadzie starają się pokazać różne punkty widzenia (zarówno jeśli chodzi o spory polsko-łemkowskie, jak też konflikty w obrębie samej mniejszości). W całej omawianej dekadzie teksty dotyczące Łemków publikowano w miarę systematycznie, bez wyraźnej przewagi w jakimś okresie. Dziennikarze „Polityki” stale monitorowali związane z tą mniejszością wydarzenia. Wynikało to przede wszystkim z ogólnej linii redakcyjnej, która zakładała obecność różnych mniejszości na łamach tego czasopisma. Na tle innych grup etnicznych tematyka łemkowska jest dość wyraźnie obecna w „Polityce”. Stanowi to po części efekt pewnej mody, jaka pojawiła się w latach 90., zwłaszcza na takie mało znane, niemal egzotyczne mniejszości, ale również świadomości czytelniczego głodu wiedzy i autentycznego zainteresowania tymi zagadnieniami. Działalność ta wychodzi, więc naprzeciw potrzebom czytelników i spotyka się z ich żywym zainteresowaniem. Świadczy o tym list nauczycielki, która postuluje, „aby spróbowano stworzyć program o mniejszościach narodowych zamieszkujących obecnie oraz dawniej te-

³⁴ *Przemyśl chce i się boi*, „Polityka”, nr 12 z 26.03.2005 r., s. 19.

³⁵ *Minister kapitułuje przed Wrzodakiem?*, „Polityka”, nr 24 z 18.06.2005 r., s. 14.

reny Polski (...). Główny nacisk należy (...) położyć na losy tych mniejszości oraz ich wkład w dzieje całego narodu i ich wkład w polską kulturę."³⁶. Trudno też nie zauważyć misji edukacyjnej, jaką starają się wypełniać niektórzy autorzy swoimi tekstami, raczej z dobrym skutkiem. Ogólnie, mimo kilku wspomnianych wcześniej uchybień, artykuły przedstawiają problematykę łemkowską w sposób rzetelny.

³⁶ Zob. list Zofii Wróblewskiej, „Polityka”, nr 23 z 09.06.2001 r., s. 85 (reakcja na artykuł A. Szostkiewicza *Powiedzcie to synom*, zamieszczony w numerze 16 „Polityki” z tegoż roku).

Ярослав Грицковян

Березка і Воля Матіяшова - історія та сучасність

Вступ

Історією Березки та Волі Матіяшової, - селами мого батька і матері, я зацікавився ще в часі моїх студій у Кракові. Під час вакацій у серпні 1958 року я в гурті студентів відвідав ці села. Побачив їх вперше після виселення¹. Опущені й зарослі травою та вільхою, без людей, будь-якого життя, викликали в мене почуття жалю за минулим і потребу залишити в людській пам'яті хоч трохи фактів, що в'язалися з їхньою історією. Від того часу я не обминав нагоди, щоб на маргінесі інших публікацій не відмітити про них таку чи іншу вістку. Вів переписку з їхніми мешканцями на еміграції, в Україні і в Польщі, розмовляв з людьми, які на власних плечах несли їхній тягар. Відмічував і записував пам'ятні відкриття істориків та етнографів². Звісно, довелося при цьому долати немалі труднощі. Але праця закінчилася успішно і у 2005 році вийшла монографія сіл: Березка та Воля Матіяшова під назвою *Осередки української долі*³.

1. Подих старовини

Серед комплексу сіл XV-XVI ст. угорських вельмож Матіяшів-Балів і їх спадкоємців, Березка з присілком Воля Матіяшова належали до найперших. Випереджували їх лиш такі села, як Жерниця,

¹ Переселення відбувалося двома етапами: до УРСР в 1945-1946 рр., на північно-західні землі в Польщі - 1947 року.

² А. Fastnacht. *Osadnictwo ziemi sanockiej w latach 1340-1650*. - Wrocław Ossolineum 1962; Ю. Бескид. *Матеріальна культура Лемківщини*. - Торонто 1972; Ю. Тарнович. *Історичні пам'ятки в західних Карпатах*. - Львів 1937; *Лемківщина. Земля-люді-історія-культура* під ред. Б. Струмінського. Т. I і II. Записки НТШ 1988; О. Кривов'яз. *Лісько - український княжий город*. - Торонто 1976; J. Budziak. *Dzieje Leska 1772-1918*. - Lesko-Wiedeń-Kraków 1995; J. Falkowski, B. Pasznyi. *Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim*. - Lwów 1935; E. Misło. *Akcja „Wista”*. - Warszawa 1984; М. Шпак. *Стежниця. До 500-річчя села Стежниці 1498-1998*. - Самбір 1999.

³ Я. Грицковян. *Осередки української долі. Історія сіл: Березка та Воля Матіяшова*. - Дрогобич - Кошалін 2005. - С. 303.

Березниця Вижня, Стежниця. Місто Лісько існувало в той час ще як село Ліська Посада, а про Балигород не було ще й мови. Перша письмова згадка про Березку припадає на 1463 рік і згадується її як село Березка-Воля⁴. З інших джерел випливає 1444 рік, коли була побудована церква. При її будові виявлено цокіл з вирізаним у дереві 1444 роком⁵. Таким чином заснування села треба датувати приблизно на 20 років раніше, тобто на час від 1420-1424 рр. В інтенсивному заселенні Березки участь бере рід українізованих волохів, згадуваних у судових актах міста Сянока з XV-XVI ст. під іменами Грицки, Грицкови, Грицковичі, Hriczkonis, іноді з додатковим означенням: Hriczko et Hodor, Iwan Hryckowycz Ruthenos, Roman frater Hriczkonis⁶. За даними Адама Фастнахта вони були засновниками Грицкової Волі (нині – село Дальйово), Пашкової Волі (нині – село Лобізва) та селища Рівня на Околиці. Вони засвідчують, що угорський вельможа Ян Баль, саме їх найняв для розбудови Березки. Перші хати Березки збудовано над потоком, що випливає з верхнього кінця званого Банею, до Березничанки – притоки Сяну. А інші – на узбіччі при дорозі, яка веде з Гічви в бік теперішньої Волкової⁷. Слід наголосити, що Балі не мали клопотів із заселенням села. Окремі мешканці з Надсяння відносно легко переносилися на нове поселення. Село було повністю заселене русинами, тобто українцями. Про етнічний склад села можна судити, виходячи з імен та прізвищ осіб, зазначених в іменних і судових реєстрах, а також за назвами полів, лісів, наприклад: Княжа, Баня, Кичера, Луг. Приналежність до етнічного українського етносу підтверджує і те, що поселенці Березки і Волі Матіяшової пов'язані зі східною Церквою. До фактичної верхівки тогочасної Березки належали: священик, війт або „князь”, як його називали раніше, і вельможа – власник села Ян Баль, що мав свою резиденцію в Гічві. Для власника селяни були тільки підданими. Піддані працювали на панщині, платили податки, сплачували чинш, данину натурою, виконували додаткові послуги. І так в основному було до скасування панщини, тобто 1848 року. Село Воля Матіяшова – це давній присілок Березки. Він розташований

⁴ A. Fastnacht. Dzieje Leska do 1772 roku. – Rzeszów 1988. – s. 39.

⁵ Шематизм всего клира руского-католического Єпархії перемишльської 1879. – Перемишль 1879. – С. 73.

⁶ A. Fastnacht. Osadnictwo ziemi sanockiej w latach 1340-1650. – Wrocław 1962. – s. 143.

⁷ Стара назва «Вовковия» перейшла впродовж десятиліть на «Волковия».

в південному напрямку від Березки. Вперше згадується в 1567 р⁸. Засновником і власником села був родич Матіяшів - Балів, що отримав згоду на його локалізацію. Ситуація Матіяша, його земельне володіння спричинилося до того, що поселенці оселю назвали Матіяшовою. Згодом, отримали звільнення від податків, тобто „волю” і село найменували Волею Матіяшовою. За окремими джерелами, Воля Матіяшова в 1567 р. мала дев'ять з половиною ланів орної землі, тобто приблизно 250 гектарів. Звичайно, мала ще свій ліс, пасовиська для худоби. Найдавніша частина – це середина села, розташована над потоком Березничанка під Білим Верхом. Тут, від його заснування, стояли будинки фільварку (перші були спалені, дата невідома) і будинки для адміністратора і челяді. Можна лиш догадуватися, що адмініструвала селом найбільш чисельна родина Біланичів. Поблизу фільварку мешкали возаки (їхні нащадки сьогодні мають прізвище Возняки), Смоляки (випалювали вугілля), мельники. На їх зв'язки з Березкою вказують прізвища Мадейчиків, Дацків, Кравців, Поповичів, Верхолів. Через різні економічні і політичні чинники маєтки колись потужних Балів почали розпадатися на низку менших володінь, переходити у власність польської двірської шляхти та управителів і орендарів. Змінюються і власники Березки. З рук Яна Баля село переходить у власність Миколая Загшинського, Яна Тарновського, згодом Петра Баля, його дружини Анни, Петра Озембловського. Останнім власником двора був Казимир Мацодзінський.

Після першого поділу Польщі у травні 1772 р. на Підкарпаття прийшли австро-угорські війська з ген. Альмаші на Сянік та ген. д'Альтон – на Лісько.

2. Австрійські володарі

30 червня 1772 року австрійські війська зайняли південну частину краківського і сандомирського воєвідства, а також руське, частину белзького, волинського, подольського та Холмщину. Ліський повіт повністю перейшов до Австро-Угорщини, на територію, що адміністративно увійшла до Галичини⁹. З приходом австрійських володарів – Марії Терези та їх сина Йосифа II – умови для українців полегшилися, а залежність селян від землевласницької (в основ-

⁸ A. Fastnacht. *Osadnictwo ziemi sanockiej w latach 1340-1650*. – Wrocław 1962. s. 172

⁹ Галичина – історична назва території західно-українських і польських земель наприкінці XIII – початку XX ст.

ному польської) шляхти – зменшилася. Сільські громади дістають більше прав на самоврядування. В околиці надалі панувала польська шляхта. За станом на 1845 рік у джерелах згадуються такі імена польської шляхти: з Березки – Адам Журовський, з Жерниці – Людвік Мрозовський, з Волковії – Фелікс Гебултовський, з Загочева – Рафал Осуховський, а з Березниці Вижньої – Зигмунт Качковський. З українською громадою мали вони зв'язок здебільшого через слуг і корчмарів. І селяни, і українське духовенство, пригноблені і політично ослаблені польськими вищими верствами, непорушно виявляли до них свою нехоть. Коли в підгірських селах 1846 року грянула вістка про бунт панів, земельних власників, які прагнули звільнитися з неволі і повернути шляхетську Польщу, українські селяни повністю їх бойкотували. Мешканці підгірських сіл, у тому числі й Березниця, Воля Матіяшова, Березка, йшли на допомогу „доброму цісареві”. Мемуаристика зберегла досить точні відомості про ці події¹⁰.

Після скасування панщини польські дідичі, власники дворів не втручалися в життя селян, так радикально, як у минулому. Ліквідація панщини, втрата робочих рук значно знизила їхній господарський рівень і впливи. В селах відбуваються докорінні зміни, також в міжнаціональних відносинах. Вільні, ніким не підкорені селяни частіше думають про школу для власних дітей, національну рівноправність, покращення матеріального стану. Цьому сприяє і посиленна праця українського духовенства. Підтверджує це польський історик Януш Грухала, підкреслюючи, що уніяцьке духовенство в Австро-Угорщині, попри свій консерватизм, не уникало політичної діяльності, утверджувало національну totoжність і мало серед селян належний авторитет¹¹.

В Березці діяв у той час о. Іван де Якса Ладижинський. Не маємо точних даних, коли саме він переступив поріг церкви в Березці. Із *Шематизму*, виданого в Перемишлі 1879 р., дізнаємося, що він народився 1804 р. в Сяноці, де його батько був бургомістром, ходив тут до гімназії. У 1826 р. вступив до львівської духовної семінарії, по закінченню якої був рукоположений на священика у 1832 р. За грамотою Митрополита о. Іван був призначений священиком в село Березка Балигородського деканату. Він повністю включився в гро-

¹⁰ Zob. A. Krechowicki, *Zygmunt Kaczkowski i jego czasy*, Kraków 1918.

¹¹ J. Gruchala, *Rząd austriacki i polskie stronnictwa polityczne w Galicji wobec kwestii ukraińskiej (1890-1914)*, Katowice 1988, s. 19.

мадську працю, заснував Церковну раду, розпочав і закінчив будову нової церкви (1868). Був також ініціатором побудови нової школи. Помер 1883 року. Нову школу було збудовано в 1901 р. Її першим директором став вчитель українець Семен Мирчко з Сянока¹². Проживав у Березці з дружиною і дітьми до 1935 року.

Треба відзначити, що в громадській і національній роботі важливу роль відігравали давні городи Сянік і Лісько. В Сяноці 1901 р. кладе свій початок Товариство „Просвіта”, бурса для гімназійної молоді. В Ліську від 1908 р. активно діє читальня „Просвіти”. Першим її головою стає парох і декан о. Іван Бірецький. Слід відзначити, що за допомогою активу з Ліська засновано „Народний Дім” (1905), організовано „Бібліотеку українського вчителства Ліського повіту” (засновником був вчитель Іван Савків) та просвітнянський гурток в селі Глинне (1912 рік), в якому першим головою був Петро Коциловський – батько владики Йосафата Коциловського.

3. Між двома світовими війнами

Після розпаду Австро-Венгрії на території, що входили до її складу постають етнічні держави. Під кінець 1918 р. утворюється Західноукраїнська Народна Республіка. Один за одним запалюються самостійницькі вогники в західній Бойківщині та Лемківщині. В більш активних осередках скликаються ради та організуються збройні відділи. На Лемківщині постає прокламувана в Команчі та Вислоці Великому Команецька Республіка, яку очолює Пантелеймон Шпилька¹³. З ними співпрацює 28 сіл з долини Ослави та пограниччя Бескидів і Бескиду Нижнього. В тому часі в Балигороді місцеві українці переймають владу і роблять спроби розширення своїх впливів в напрямку Тісної. На початку листопада 1918 р. утворюється повітовий Комісарят Ліського повіту з осідком у Лю-

¹² Семен Мирчко, нар. 1877 р. в Новому Селі. Початкову і середню освіту здобув у сяніцьких школах. Одержавши диплом вчителя обійняв у 1901 р. посаду директора школи в Березці. Оженився з вчителькою Франею Подубинською. В родині Мирчків було шестеро дітей: три сини (Євген, Василь, Ярослав) і три дочки (Марійка, Іванна і Володимира). Діти одержали добру освіту. Всі вони зайнялись громадською діяльністю. Мирчко працював у Березці до 1935 р.

¹³ Пантелеймон Шпилька, нар. 1883 р. в селі Дмитровичах. По скінченні теологічних студій у Львівському університеті в 1907 р. став парохом у Вислоці Великому. Під час зриву в 1918 р. утворив Оборонний Комітет Лемківщини, очолив його і підпорядкував УНР у Львові з осідком у Вислоці Великому. Боронив Лемківщину аж до приходу армії Галлера (див. *Лемківський календар 1967 та І. Опенич, Доля Лемківщини, Львів 1992, с. 8.*

товиськах. У Ліську, після розпаду Австрії, перебрав владу Йосип Габлінський, член Українського комітету¹⁴.

Українські військові частини (УГА) були розташовані в той час у Лютовиськах, Завозі і невеликими групами в Устріках Долішніх та Тісній. Стояли обезсилені, безпорадні і безініціативні. Озброєні українські відділи в Березці, на Волі Матіяшовій чи Березниці Вижній з'являлися рідко і лиш малими стежами. Не було тут ні своєї поліції, ні навіть представника держави, коли не брати до уваги війта. Оголошена Комісарятвом в Літовиськах мобілізація, не принесла успіху. Селяни ухилялися від призову до української армії, а бувші австрійські вояки кидали карабіни і втікали додому. Українсько-польські збройні сутички на згаданій території велися до травня 1919 р. На допомогу полякам прийшла з Франції добре озброєна армія на чолі з ген. Юзефом Галлером¹⁵. Українська Галицька Армія змушена була відступити.

В польських енкавах у Гічві, у Волковії, в Балигороді організуються гміни та постерунки поліції. В Ліську обняв владу староста. В селах провадяться облави за вояками, які брали участь в українсько-польській війні. До табору для інтернованих у Краків зсилаються найбільш свідомі. Саме тут попав учитель з Жерниці Тимотей Середоха, селяни Лешко Ковик, Ілько Біланич. На села накладаються щораз то нові обов'язки. В спустошені війною хати заглядає криза. Немало родин терпіло голод. Шукаючи заробітків, мешканці підгірських сіл емігрують до Канади, Америки, Аргентини, Франції „за хлібом”. Нові порядки вводяться в освіті. У жовтні 1923 р., постановою львівського куратора Станіслава Собінського було ліквідовано назву „українська”, а введено „руська” мова, школу також названо „руською”. У 1924 р. міністер освіти Станіслав Грабський запровадив закон про утрату (двомовність) і урядову мову. Просвітянський рух в Березці весь час знаходиться під контролею. У 1935 р. влада висилає на пенсію носіїв українства вчителів Мричків. Директор поляк Ян Мар'ян Бирка запроваджує суворий режим стосовно вивчення польської мови. В листопаді 1938 р. закривається в Березці читальню „Просвіти” і українську бібліотеку.

¹⁴ О Кривовязова, *Лісько...*, с. 11.

¹⁵ Юзеф Галлер, польський генерал, а 1918-1919 рр. сформував польську бивізію у Франції, яка їх спорядила і дала інструкторів. Прибувши до Польщі Галлер виступив із ними замість проти більшовиків, проти УГА і примусив її відступити за Збруч 16 липня 1919 р.

У відповідь на посилені репресії, пацифікаційні дії 1930 р., боротьбу з селянством в 1932 р., що відзначається як Ліський бунт (у сутичках були вбиті і ранені), по селах організуються радикальні сили, постають перші конспіративні групи ОУН. В Березці її очолює активний і суспільний діяч Михайло Годчак (трагічно загинув під час вишколу в Німеччині 1943 року). В його клітині діють Осип Куземчак, Семен Куземчак, Дмитро Грицковян (в'язень Картузької Берези) та учень перемиської гімназії – Павло Длябога (загинув від рук німців у Кременчуці 1941 р.). За їхньою ініціативою відзначаються походи під час Зелених Свят, насипається могила, покладаються тернові вінки з написами: „Борцям за волю України”. Зі свідчень відомо, що такі групи утворилися в 1935 р. в Завозі (належав до неї Юрко Бурий, Іван Тима, Степан Копчак), у селі Стежниця біля Балигорода (організацію очолював Іван Черешньовський) та інших селах. Відтепер культурно-освітній і політичний рух йшов двома шляхами – конспіративним і легальним.

4. У полум'ї другої світової війни

Вістка про війну прокотилася селом у п'ятницю першого вересня 1939 р. Тут земля не здригалася від гуку гармат, не готувалися до втечі за кордон місцеві володарі. Коли б не мобілізація, можна було б сказати, що все йшло за старим звичаєм. В середині вересня німці зайняли Сянкі. До Волкової прибула сотня Січовиків з Чехо-Словаччини. 17 вересня советська армія зайняла території до лінії Сян – Солокія – Буг. Частина Ліського повіту і Лісько ввійшло до советської імперії. Більшу роль в околиці починає відігравати містечко Балигород, де злокалізовано частину повітової адміністрації з Ліська.

Німецька перемога мешканців Березки ані не тішила, ані не лякала. Вони не вітали німців ні хлібом, ні сіллю, ні квітами. У селах організовано українські публічні школи. В Балигороді засновано збірну школу з бурсою, в Ярославі – гімназію, в Криниці відкрито Українську вчительську семінарію. Мало, отже, село свого вчителя (були ними найчастіше втікачі з советського союзу), свою школу, бібліотеку і книжку. Величаво і успішно розвивався аматорський рух. У неділю 22 червня 1941 р. ранком над селом появились літаки. Почалася німецько-советська війна. В серця влилася надія, що може тим разом провалиться советська імперія. Услід за німцями йшли люди, шукали своїх близьких і натрапляли на руїни опустілих

сіл (були вивезені в Сибір), на підвали з помордованими (такі знайдено у Лиську і Вільшаниці)¹⁶.

Акт відновлення Української Держави проголошено 30 червня 1941 р., створено уряд очолений Ярославом Стецьком. У деяких селах замаяли синьо-жовті прапори. Але мало хто вірив, що з допомогою німців можна створити свою державу: „Німець не віддасть з рук землю молоком і медом текучу” - говорили селяни, згадуючи, як в часі першої світової війни вони вивозили в Німеччину український чорнозем. За даними з 1938 р. в Лиському повіті проживало 125 тисяч населення, у тому числі 13 тисяч поляків. В околицях Березки більші польські колонії проживали лиш в Солині, Мичківцях, Волковії. Після приходу німців, вони без протесту піддалися волі окупанта. Разом з українцями виїжджали на каторжні роботи до Німеччини, повністю розраховувалися з контингентами, доставляли зерно і віддавали худобу. Але українцям не могли простити всі оті „вольності”, що давали нам німці (свою українську школу, свої прапори, мову, пісню, святкові фестини). Клали це на карб колаборації. Поява українських повстанців не те, що їх стривожила, але й обурила. Вони вийшли назустріч советським партизанам, почали рейдувати разом з ними. Йшли на угоду з більшовиками, часто тому, що в українцях бачили найпершого супротивника. Взаємні неприязні відносини поступово зростали, поглиблював їх ріст збройних сил УПА. У відділі советського командира Миколая Куніцького „Мухи” поляки творили четверту компанію.

5. На порогах нової долі

У вересні 1944 р. німецько-советський фронт перетнув Карпати. Моторизовані об'єднання маршала Конєва прорвалися в околиці Сянока і 25-го здобули Балигород. Село Березку і Волю Матіашову наступ оминув. Єдиною ознакою фронту була тут присутність німців та нальоти літаків. В Березці згоріло кілька хат. Перші червоноармійці зайшли в село лиш на кілька годин, довго не затримуючись. Довкола в околиці, де проживали поляки (Мичківці, Вільшаниця, Гічва) організувалися узброєні відділи поліції. У Лиську, Балигороді і Тісній розмістилися советсько-польські гарнізони. Наприкінці вересня для українців оголошено мобілізацію до советської армії. Співпрацюючи з повстанцями молодь, ховається по

¹⁶ О. Яросевич, *У ганебну річницю комуністичного морду в Лиську, „Лемківщина”* 1999, ч. 1, с. 12-13.

криївках і лісах, бере в руки зброю, якої за тих умов не бракувало. В Березці формується озброєна група хлопців з навколишніх сіл (групу очолює Славко Грицковян, псевдо „Жук“). В українських селах новоорганізована міліція проводить обшуки, здійснює арешти. В ході тих операцій в Березці були арештовані і ув'язнені Петро Полейовський, Михайло Гутиш, Дмитро Лельо, Михайло Пішко. Це вплинуло на те, що протипольський рух зміцнювався. Поповнюється новобранцями відділ „Жука“, організуються боївки „Рися“ і „Шугая“. Приєднуються до них не тільки члени колишньої поліції чи військових німецьких формацій (тих було небагато), а й звичайні сільські хлопці, які не хотіли гинути на фронтах в „карних“ комуністичних батальйонах. Поставала також потреба оборони українського населення перед примусовим переселенням до УРСР.

Воля Матіяшова і Березка були національно свідомими селами. Жартівливо їх навіть називали „українськими столицями“. Тут була локальна адміністрація, повстанська преса, санітарні пункти, які обслуговували повстанців. З обох сіл вийшло багато знаних підпільників. Провідниками куців з Волі Матіяшової були Дмитро Мадей (Грива), Володимир Біланич (Верховина), Юрко Кравців (Лев). Командирські функції боївок виконували Юрко Біланич (Крук), Іван Сербин (Ворон), Володимир Попович (Дубовий). У сотнях служили: Славко Фіра (Відважний), Володимир Ванцовят (Вивірка), Василь Шафран (Калина), Юрій Лесик (Зайчик), Василь Біланич. Тут учителював і мав сім'ю Микола Фриз – Вернигора, референт пропаганди надрайону „Бескид“. Тут проживала родина Славка Середохи – провідника другого району Бориса.

З-поміж відомих підпільників з Березки вийшло також немало активних повстанців. Між ними – політвиховник сотні Бродича Антін Філевич–Бойко (страчений разом із сотником Бродичем, Романом Гробельським 7 лютого 1949 р.), чотовий сотні Андрій Баран-Малитняк (страчений 16 серпня 1947 р.), командир боївки Ілько Грицковян-Граб, син Андрія (страчений 16 грудня 1947 р.), зв'язковий Микола Куземчак-Сірко (страчений 15 вересня 1947 р.), командир Славко Грицковян-Жук. В підпільній адміністрації служили Микола Грицковян (Макаренко), Дмитро Грицковян (Сніг), Петро Ддябога (Грінченко), Іван Москалик (Побіда), Михайло Єндзьо (Бистрий). В боївках і сотнях служили: Михайло Верхола, Антін Грицковян, син Івана Михайло Грицковян, Михайло Гутиш, Іван Душкевич, Михайло Лехман, син Дмитра, Антін Максимчак та ін.

І нема нічого дивного, що ані мешканці Волі Матіяшової, ані Березки не можуть забути тих, які віддали своє життя за батьківську землю...

Військо шукало повстанців найчастіше за допомогою облав. Воно оточувало село рано-вранці, з усіх боків вривалося до хат і вело тотальний обшук, перевірку документів, допити (нерідко з тортурами). Іноді облави перетворювалися на звичайні погроми цивільного населення. Прикладом того є події, що сталися в селі Волі Матіяшовій, Березниці Нижній і Терці. 13 квітня 1945 р. на Волі Матіяшовій живцем поховано раненого знепритомнілого вчителя Михайла Біланича. В серпні 1945 р. спалено і вимордувано село Березницю Нижню, згинуло 16 осіб – людей старих і дітей та жінок. В Терці 9 липня 1946 р. військо зігнало до одної хати місцевих селян, а відтак хату спалило, жертвами стало 33 особи. Зрозуміло, що це викликало зворотню реакцію з боку повстанців.

Під час акцій, чергових облав, чимало осіб арештовано і вивезено до Ліська. З Березки, після арешту, пропали безслідно Антін Лехман, Петро Полейовський. Антона Барана і Антона Леля передано советським органам і суджено в Києві (10 років сиділи у таборах ГУЛАГ-у). Не всі витримували тортури, дехто-таки піддався волі слідчих, зізнавшись у всьому, деякі висловлювали згоду на співпрацю, приваблені обіцянкою життя. До винятків однак належали особи, які йшли на службу, щоб захищати комуністичну ідеологію.

Повстанці докладали немало зусиль до того, щоб охоронити українські села від депортацій. У цьому селяни бачили в них своїх союзників. Гадка покинути своє господарство нікому не містилася в голові і вони добровільно сприймали всякі упівські рішення. За їх порадою скривалися в лісах, втікали до інших сіл, покидали збірні пункти. Мешканців Березки три рази вивозили, а вони знов повертали назад. Під час вивозу до СРСР у 1946 р. тільки в часті покинуло свою батьківську землю. На Схід переїхало 57 родин. Сталося це 13 червня 1946 р. Працювали в колгоспах, рятуючись від голодової смерті, виїжджали за заробітками в Кіровоградщину. Волю Матіяшову покинуло тільки дві родини. Мешканцям цього села майже повністю вдалося оминати примусове переселення.

Переселення українців з території Польщі, згідно з міжнародною умовою, закінчилося в четвертому кварталі 1946 р. (офіційна дата припадає на 15 червня 1946 року). Поволі опустіли села знову напо-

внялися життям. Ті, що залишилися старанно наводили лад, засипували землею місця, де колись стояли погорілі хати (під час репресій військо спалило у Волі Матіяшовій 12 обійсть, а в Березці – 9). Спричинені селам рани гоїлися, спорожнілі будинки заповнювалися. Змучені боями повстанці ховалися в лісах. Не було рейдів, ні пропагандистських промов. Селяни прагнули, нарешті, зажити спокою. Окремі, прямо висловлювалися, що дальша боротьба спричинює тільки непотрібні жертви. Стан душевного розладу охопив й частину збройного підпілля. Траплялися випадки дезертирства. Самовільно залишає сотню „Біра” кілька стрільців з Жерниці, Березки і Волі Матіяшової. Але це не йшло рівно з прагненнями польських військових „яструбів”, шовіністично настроєної державної верхівки і навіть про матеріальний розвиток „кресових” районів, а про те, щоб змести з лиця землі цю неспокійну етнічну „гідру”.

Депортація, яку звемо акцією „Вісла”, почалася 28 квітня 1947 р. і йшла без протестів, без бойових операцій, проводилася силою зброї. 24 квітня у Волі Матіяшовій арештовано і відправлено в табір Явожно Михайла Поповича (помер у таборі) та трьох Василів Біланичів (шукаючи повстанця Василя Біланича, безпека на всякий випадок арештувала всіх одноіменників). З транспорту в Освенцімі – забрано до Явожна опізнених „пасажирів” Івана Шафрана та Михайла Смоляка. З Березки інтерновано Дмитра Грицьковяна, Михайла Куземчака, Миколу Поживяка (помер у таборі), Стефана Поповича. Збірним пунктом мешканців Волі Матіяшової і Березки була станція в Загір'ї. Завантажені транспорти після кількох днів підготовки рушили на захід. У товарних вагонах, згідно з підготовленим списком, розміщено по 3-4 сім'ї. Тут же за ними були причеплені вагони для коней і худоби, для сіна і соломи та особовий вагон для військового конвою.

6. На новій, не своїй землі

Мешканці Волі Матіяшової приїхали до невеликого містечка Битув, що на Помор'ї вранці 6 травня 1947 р. На станції зустріли їх озброєні міліціонери, служба безпеки, працівники репатріаційного управління та представники сіл (солтиси). Депортованих розселявали більшими або меншими групами по дві, три, чотири родини, за зарані підготовленими списками, привезеними конвоїрами, і передавали солтисам. Окремо, по кілька сімей приписано

їх до таких місцевостей: Помитск Велькі, Жукувко, Домбрувка, Млинки, Угощ, Ясень, Осекі, Тангомеж, Тшебятково, Тухомє, Тухомко. В окремому транспорті кілька днів пізніше приїхала до Члухова решта родин і була оселена в селі Унехув та Чарне (в повіті Члухув). Виокремлену родину Дмитра Біланіча депортовано до повіту Кентшин, що в Ольштинському воєвідстві. Таким чином 53 родини з Волі Матіяшової розселено в 20 місцевостях, на території 6 повітів у трьох північно-західних воєвідствах.

Вранці 11 травня 1947 р. транспорти з мешканцями Березки приїхали до кінцевої станції Славна і Слупська. Депортованих розселено в обох повітах у таких місцевостях: Глензньово, Стари Ярослав, Крупи, Віцєє, Ратайки, Веково, Полянув, Гоголево, Домброва, Пеньково, Сецеміно, Боболіно і Ценжковіце. Родина Лелів потрапила до іншого транспорту і була вивезена до Грифіцького повіту, що поблизу Щецина. Загалом приїхало 102 родини (496 осіб). Разом з родинами, або іншим шляхом перемістилися на західні землі і деякі підпільники. Так, з Волі Матіяшової приїхав лікар УЧХ Мирон Середоха, провідник куща Володимир Біланіч (Верховина), повстанський зброяр Дмитро Попович (Береза), стрілець боївки Андрій Фіра і стрілець з сотні „Біра”, яка перейшла в Україну, - Іван Шафран. З чисельних лав повстанців з Березки, до місць депортації потрапив лише Антін Грицковян (Вітер) та Петро Длябога (Грінченко) і двох стрільців із згаданої сотні. Внаслідок операції органів УБ, більшість із них була арештована і ув'язнена. Розселених по західно-північних територіях мешканців Березки та Волі Матіяшової, не залишило без опіки українське духовенство. За нашими даними було серед них сімох греко-католицьких священників. Маємо в увазі о. Теодора Серединського з Битова, о. Володимира Даниліва з Чапліна Великого. 1949 р. почали прибувати інтерновані священники з Явожна: о. Степан Дзюбина (Слупськ), о. Теодор Марків (Валч), о. Михайло Дочило (Окшатуж біля Валча). Діє на цій території також колишній радник і референт єпископської консисторії о. Василь Гриник. Його поява, перші душпастирські послуги в Битові (1952-1953), а згодом у Квасові, що біля Славна, викликали чимале зацікавлення. Храми в час Богослужінь заповнювалися сотнями, а можливо, й тисячами вірних з усього Помор'я. Літургії в Битові припинено, а головного ініціатора - о. Василя Гриника арештовано.

Закінчення

Переселення українців з території Польщі в УРСР відбувалося в двох етапах, спочатку відносно добровільно (згідно з міждержавними умовами), згодом, після 1945 р., примусово. Людей переселяло військо. Воно використовувало всіляку нагоду, також силу, щоб успішно і можливо повністю „евакувати” українське населення. З Березки на територію УРСР переселено 57 родин і розселено на Станіславщині (Івано-Франківщині) в таких місцевостях, як Томашівці, Войнилів, Калуш, Станіслав (Івано-Франківськ), Комарно, Вижниця (кілька сімей виїхало в Кіровоградщину, рятуючись від голодної смерті). Волю Матіяшову покинуло дві родини.

Внаслідок операції „Вісла”, примусово виселено на північні та північно-західні території Польщі 102 родини (496 осіб) з Березки та 53 родини (237 осіб) з Волі Матяшової. Загалом 155 родин (730 осіб). Всіх розсіяно по дві-три родини в десятках повітів і кількох воєвідствах. Чимало виселенців, позбавлених елементарних вольностей в галузі освіти і релігії, подалося за Океан. Як з Волі Матіяшової, так і з Березки виїхало до Америки і Канади близько 150 осіб, в тому числі кільканадцять родин (Біланічі, Ванцов'яти, Кіташі, Смоляки, Мадейчики, а з Березки – Грицков'яни, Длябоги, Годчаки, Мацканини, Філевичі). Силові державні структури повели відносно депортованих відверту дискримінаційну політику. Дехто називав це „актом помсти за Волинь”, „ненависницькою хворобою шовіністів”, або просто – ворожим ставленням. Удар з боку держави був сильний і великий ще й тому, що виселеним на засадах акції „Вісла” не дозволялося повертатися на рідні землі.

Stanislav Konečný

Rusíni na Slovensku v podmienkach transformácie a integrácie

Vývoj na Slovensku po roku 1989 v rozhodujúcej miere determinovala najmä spoločenská transformácia. Predstavuje zložitý proces podstatných systémových zmien všetkých sfér života spoločnosti, ktorých obsahom sa stala normalizácia a modernizácia krajiny. Išlo v prvom rade o obnovenie trhového hospodárstva, ale aj o demokratizáciu politického systému a liberalizáciu kultúry a celej duchovnej sféry. Realizovanie týchto spoločenských premien výrazne ovplyvnili niektoré negatívne sprievodné javy daného procesu, ale aj rozdelenie Československa, integračné ambície Slovenska a istý odklad tzv. systémových reforiem v prvej polovici deväťdesiatych rokov, hlavne počas druhej vlády V. Mečiara a za premiéra J. Moravčíka.

Transformácia slovenskej spoločnosti začala zásadným spôsobom podmieňovať život a určovať vývoj všetkých vrstiev a skupín obyvateľstva, a to v pozitívnom, ale aj zápornom smere. V tomto zmysle zaznievali, niekedy aj oprávnene, požiadavky, aby sa v rámci legislatívy a exekutívy primerane rešpektovali ekonomické a sociálne dôsledky reforiem v niektorých regiónoch a skupinách obyvateľstva, ktoré vlastnými silami nie sú schopné sa s nimi vyrovnáť na adekvátnej úrovni. Išlo o zostávajúce oblasti, ale aj o niektoré kategórie občanov, akými sú napr. dôchodcovia, mladé rodiny, zamestnanci v utlmovaných odvetviach či zdravotne postihnutí občania.

K týmto znevýhodneným spoločenským skupinám z viacerých dôvodov patria tiež rasové a etnické menšiny. Osobitne to platí pre Rusínov na Slovensku, ktorí v tejto súvislosti predstavujú nielen národnostnú minoritu, ale zároveň obývajú veľmi výrazne marginalizovanú oblasť severovýchodného Slovenska. V tejto skupine obyvateľstva sa preto vplyv transformačných procesov lomí a odráža špecifickým spôsobom. Prípád Rusínov a ich sídelného územia je tak príkladom zložitej interferencie rôznych javov, ktoré pod vplyvom transformácie logicky

vedú nielen k istej ekonomickej a sociálnej problémovosti regiónu, ale aj k regresívnym prvkom vo vývine samotného etnika.

Podľa sčítania ľudu v roku 2001 sa v Slovenskej republike prihlásilo k rusínskej národnosti 24 201 obyvateľov, z toho 21 150 z nich žilo v Prešovskom kraji, teda, 87% z ich počtu. V severných okresoch kraja (Snina, Medzilaborce, Humenné, Stropkov, Svidník, Bardejov a Stará Ľubovňa) bývalo 19 425 Rusínov, čo predstavovalo 91% zo všetkých Rusínov Prešovského kraja a 80% z celkového počtu Rusínov na Slovensku. V troch najväčších slovenských mestách, v Bratislave, v Košiciach a v Prešove, malo trvalé bydlisko 12,3% zo všetkých Rusínov Slovenska.¹

Prioritnou oblasťou transformácie na Slovensku bola ekonomika. V prvej fáze sa prejavila ako likvidácia princípu plánovitého riadenia národného hospodárstva a eo ipso zavedenie trhovej ekonomiky. V podstate išlo o výrazné obmedzenie ingerencie štátu do hospodárskeho života spoločnosti. Prirodzene, strata časti štátnych subvencií narobila mnohé starosti i poľnohospodárom. Sprievodným znakom tejto etapy vývoja v našich podmienkach bola tiež konverzia.

V tejto súvislosti je však potrebné zdôrazniť, že značný povojnový hospodársky rozvoj severovýchodného Slovenska bol viac-menej výsledkom v podstate plánovitej industrializácie a značných štátnych investícií do priemyslu, ale tiež do stavebníctva poľnohospodárstva, obchodu i služieb. Celé roky bola vlastne cieľom výroby tzv. plná zamestnanosť, ako aj zvýšenie životnej úrovne obyvateľstva zaostávajúcich okresov, a to i za cenu dovozu surovín, energie a prílivu kvalifikovaných pracovných síl. Vzniklo tak ekonomické prostredie veľmi citlivé na exogénne destabilizačné faktory.²

Zastavenie štátnych objednávok a investícií po roku 1989 prinieslo úpadok monopriemyselných podnikov v centrách severných okresov východného Slovenska. Ich obyvateľstvo to dodnes vníma ako veľkú krivdu a nespravodlivosť, v skutočnosti to bol len zákonitý prejav tzv. transformačnej depresie.³ Nespokojnosť ľudí so zavedením trhových princípov vystupňovala deregulácia cien, ktorá vyvolala zvýšenie cien vstupov a postupne viedla ku krachu podnikov. Rýchly rast cien spot-

¹ Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001 : Základné údaje. Bratislava: Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2002, tab. 3.

² KARÁSZ, P.- KARÁSZ, P. jr.- PAALA, R.: *Možnosti vývoja regiónov Slovenska*. Bratislava: P. Karász; Friedrich Ebert Stiftung, 1999, s. 90.

³ MORVAY, K.: Celkový makroekonomický vývoj. In: MARCINČIN, A.- BEBLAVÝ, M. (eds.): *Hospodárska politika na Slovensku 1990 – 1999*. Bratislava: Centrum pre spoločenskú a mediálnu analýzu, 2000, s. 35.

rebných predmetov mal tiež negatívne sociálne dôsledky, predovšetkým v súvislosti s nezamestnanosťou a vekovou štruktúrou tamojšieho obyvateľstva.

Negatívne konzekvencie v severných častiach východného Slovenska mala aj vysoká inflácia, ktorá sa prejavovala rastom cien a prudkým znížením kúpyschopného dopytu obyvateľstva. Pokles reálnych príjmov bol v uvedenom regióne citeľnejší hlavne preto, že ich úroveň evidentne zostávala už v období pred transformáciou ekonomiky. Zdá sa, že určitá, skôr intuitívna, racionalizácia od druhej polovice osemdesiatych rokov bránila nerentabilným investíciám a obmedzovala neefektívnu produkciu. Došlo tiež k značnému znehodnoteniu úspor, ktoré pre obyvateľstvo tejto časti Slovenska mali aj z historického aspektu vždy veľký význam.

Nedostačujúca surovinová a palivová základňa, nerozvinutá infraštruktúra, vysoký podiel živej práce a málo sofistikovaná výroba v tomto regióne vo svojom komplexe znížovali produktivitu práce. Mnohé priemyselné závody a podniky sa stali neschopnými konkurencie. Tlak na ukončenie nerentabilnej výroby zvyšovala aj strata tradičných trhov v českých krajinách, resp. v krajinách Rady vzájomnej hospodárskej pomoci (RVHP). Našťastie, konverzia sa severovýchodných okresov Slovenska dotkla len čiastočne a vyradila z prevádzky len menšie výrobné kapacity.

Len relatívnou ekonomickou výhodou sídelného územia Rusínov je jeho poloha v bezprostrednom susedstve s Poľskom (ide o okresy Stará Ľubovňa, Bardejov, Svidník, Stropkov, Humenné, Medzilaborce a Snina) a s Ukrajinou (Snina). Regióny na druhej strane hraníc totiž patria vo vlastných krajinách taktiež k problémovým oblastiam, preto možnosti určitých efektívnych hospodárskych kontaktov a vzájomne výhodnej spolupráce, napriek nesporným tradíciám, nemožno preceňovať. Všeobecne, pohraničie charakterizuje vysoká nezamestnanosť, nízka úroveň miezd, slabá investičná atraktivita, a pasívne migračné saldo.

Slovensko-ukrajinskú oblasť okrem toho znevýhodňujú isté sociálne patologické javy (pašovanie niektorých komodít, nelegálna migrácia z tretích krajín), no i zavedenie vízového režimu od roku 2002, a to v súvislosti s budovaním tzv. schengenskej hranice. Vstup Slovenska a Poľska do Európskej únie síce podstatne rozšíril možnosti vzájomnej cezhraničnej spolupráce, tá je však omnoho intenzívnejšia skôr v tatranskej a v oravsko-kysuckej oblasti než vo východnej časti pohraničia, preto rozvoj v okresoch s rusínskym obyvateľstvom priamo nepodnecuje.⁴

⁴ FALŤAN, L.: Euroregióny a regionálny rozvoj na Slovensku. In: FALŤAN, L.(ed.): *Regionálny rozvoj Slovenska v európskych integračných kontextoch : Regióny, prihraničné regióny, euroregióny*. Bratislava: Interlingua, 2004, s. 70 – 72.

Druhou stránkou transformácie ekonomiky bolo pretvorenie vlastníckych vzťahov. Jeho prvá forma, majetková reštitúcia, sa však na rusínske, ale i ukrajinské, obyvateľstvo vzťahovala len v minimálnej miere. Rusíni historicky patrili k drobným roľníkom, preto ani poštátneňých veľkostatkov s pôvodnými rusínskymi vlastníkmi fakticky nebolo. Kolektivizovaná pôda rusínskych roľníkov sa väčšinou nachádzala v horských a podhorských oblastiach, preto príliš nestáli ani o jej vrátenie. Nie je náhodou, že roľnícke družstvá, hoci v pozmenenej forme, sa v tomto regióne zachovali vari v najväčšej miere. Okrem toho, podiel počtu pracujúcich v poľnohospodárstve na celkovom počte ekonomicky aktívneho, obyvateľstva naďalej klesá. Podľa sčítania v roku 2001 priemer Slovenska predstavoval 6% a u Rusínov 7,6%.⁵

Druhou formou zmeny vlastníckych vzťahov bola tzv. malá a veľká privatizácia. Bol to málo transparentný proces, ktorý ani nepriniesol vyrazenejšie skvalitnenie správy hospodárstva krajiny. Prevod vlastníctva bol potrebný, ale jeho formy boli prinajmenej diskutabilné. Vytvárali priestor pre klientelizmus a presadenie sa rôznych špekulantov i pochybných živlov, často aj spojených s bývalým režimom. Rusíni však nemali ani finančné prostriedky, ani skúsenosti, ani konexie, ba ani zmysel pre veľké podnikanie. Podnikateľské prostredie v severovýchodných okresoch Slovenska malo tak príliš veľa slabých stránok.⁶

Hospodárska recesia, ktorá sa začala od začiatku deväťdesiatych rokov minulého storočia, preto veľmi silne postihla práve severné okresy východného Slovenska. Boli totiž omnoho zraniteľnejšie pre svoj monopolizovaný charakter, keď často jediný veľký podnik v okresnom meste, resp. niekoľko podnikov rovnakého odvetvia v regióne, tvorili základ zamestnanosti obyvateľstva a s ňou spojených rozvojových stimulov. Naviac, išlo o priemyselné odvetvia veľmi senzibilne reagujúce na zmeny vonkajších podmienok: strojárstvo (Medzilaborce, Snina, Stará Ľubovňa), chemický priemysel (Humenné), elektrotechnika (Stropkov), resp. textilný a obuvnícky priemysel (Svidník, Bardejov).

Uvedené okresy s najvyšším počtom rusínskeho obyvateľstva sa okrem toho vyznačovali značným podielom ľahkého priemyslu a poľno-

⁵ Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001 : Bývajúcce obyvateľstvo podľa národnosti, najvyššieho skončeného stupňa školského vzdelania a stupňa ekonomickej aktivity za SR, kraje a okresy, II. diel (Banskobystrický kraj, Prešovský kraj, Košický kraj). Bratislava: Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2002, tab. 157, s. 18 – 19.

⁶ Pozri TVRDOŇ, J.: Hospodárska štruktúra vybraných okresov na Slovensku. In: IRA, V.- PAŠIAK, J.- FALŤAN, I.- GAJDOŠ, P. (eds.): *Podoby regionálnych odlišností na Slovensku : Príklady vybraných okresov*. Pezinok: Formát, 2005, s. 95.

hospodárstva v ekonomickej štruktúre i nižšou efektívnosťou výroby. Nepriaznivú úlohu v tomto smere zohrala aj vysoká populačná centrítá týchto okresov, pretože pád veľkého podniku v centre tak spravidla z výrobného procesu vyradil značnú časť práceschopného obyvateľstva celého okresu. Z týchto hľadísk je teda symptomatické, že šesť zo sedem okresov s rusínskym obyvateľstvom patrí do kategórie ekonomicke depresných okresov a najvyspelejší okres celej oblasti (Humenné) k stagnujúcim regiónom.⁷

Zvláštne, ba niekedy až protichodné konzekvencie vyvolávala aj transformácia v sociálnej oblasti. Jej základom sa celkom oprávnene stalo aj presadzovanie princípu individuálnej zodpovednosti občana za kvalitu vlastného života i života vlastnej rodiny. Jeho aplikovanie tak úplne zákonite viedlo k istému oslabeniu sociálnych funkcií štátu a ku zmenšeniu záberu existujúcej sociálnej siete. Proti uvedenej zásade je síce ťažké niečo namietat, ale nemožno prehliadať ani jestvovanie určitých skupín obyvateľstva, ktorých de facto znevýhodňuje. Patria k nim dôchodcovia, invalidní občania, ale napr. aj družstevní roľníci, študenti a podobne.

Je evidentné, že podiel počtu obyvateľov v postproduktívnom veku v radoch Rusínov na Slovensku v posledných rokoch neustále stúpa. Percento dôchodcov na celkovom počte ekonomicke aktívnych osôb podľa sčítaní ľudu v rokoch 1991 a 2001 sa na Slovensku zvýšilo zo 17,6% na 20%, u Rusínov dokonca z 34,8% na 38,2%.⁸ Väčšina z nich poberá starobné dôchodky stanovené na základe nízkych, za socializmu nivelizovaných miezd, preto napriek viacnásobnej valorizácii nezodpovedajú rastúcim životným nákladom.

Podstatne priaznivejšie pre rusínsku menšinu sa vyvíjala situácia na úseku zamestnanosti. Nezamestnanosť v podmienkach Slovenska sa v rokoch 1991- 2001, teda v priebehu desiatich rokov, zvýšila päťkrát (zo 4,1% na 20,4%), ba v radoch rusínskej menšiny dokonca 6,7- krát (z 2,7% na 17,1%).⁹ Na druhej strane, bol celkový podiel nezamestnaných medzi Rusínmi, ale i v radoch ukrajinskej menšiny, v porovnaní s celoslovenským priemerom podstate nižší, a to vďaka ich vyššej vzdelanostnej úrovni a odvetvovej štruktúre ich zamestnanosti.

⁷ BENČ, V.: Regionálna politika. In: MARCINČIN, A. (ed.): *Hospodárska politika na Slovensku 2000 – 2001*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre zahraničnú politiku, 2002, s. 304.

⁸ Vypočítané podľa *Sčítanie ľudu, domov a bytov 1991 : Podrobné údaje za obyvateľstvo: Slovenská republika*. Praha; Bratislava: Federálny štatistický úrad; Slovenský štatistický úrad, 1992, s. 21 – 23 a *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001*, s. 16 – 17.

⁹ *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001*, s. 18 – 19.

Kým v celoslovenskom priemere vysokoškolské vzdelanie roku 2001 malo len 7,8% z počtu ekonomicky aktívneho obyvateľstva, u Rusínov to bolo až 12,2% a u Ukrajincov dokonca 21,1%. Pokiaľ ide o podiel občanov s ukončeným úplným stredoškolským vzdelaním, podľa sčítania ľudu z roku 2001 absolvovala maturitnú skúšku v celoslovenskom priemere asi štvrtina obyvateľstva, kým v radoch Rusínov a Ukrajincov to bola až tretina populácie.¹⁰

Dlhodobu nižšiu sociálno-ekonomickú úroveň severovýchodného Slovenska v kombinácii s vyššou vzdelanosťou príslušníkov rusínskej a ukrajinskej menšiny zvyšuje mobilitu tejto časti obyvateľstva. Táto naďalej deformuje sociálnu štruktúru rusínskej a ukrajinskej minority a odráža sa aj v odvetvovom zložení ekonomicky aktívneho obyvateľstva.

Sčítanie v roku 2001 ukázalo, že ekonomicky činné obyvateľstvo na Slovensku pracovalo v prvom rade v oblasti priemyslu (22,4%), obchodu (12,1%), resp. verejnej správy (7,2%), čo zodpovedalo vtedajšej situácii v porovnateľných krajinách. Pokiaľ ide o rusínsku menšinu, v priemysle síce pracovalo 19,4% z celkového počtu vtedy ekonomicky aktívnych osôb, avšak 10,8% z nich pracovala vo verejnej správe a 10,7% v oblasti školstva.¹¹ V podstate to dokazuje, že rusínsku národnosť znovu deklarovala hlavne inteligencia, zvlášť učitelia a administratívni pracovníci.

Okrem zvýšenej sociálnej mobility rusínska a ukrajinská menšina na východnom Slovensku na nepriaznivý ekonomický a sociálny vývin v regióne tradične reagovala migračnými pohybmi, ktoré do istej miery menili lokalizáciu etnika. V súčasnosti tak má rusínske etnikum na Slovensku bohatú históriu migrácie už za sebou. V 18. storočí sťahovanie Rusínov smerovalo do južných častí vtedajšieho Uhorska, na prelome 19. a 20. storočia hlavne do zámoria. V tom čase mala rusínska emigrácia skutočne masový charakter.¹²

Po druhej svetovej vojne časť rusínskej menšiny zo Slovenska odišla v rámci opcie občianstva ZSSR na Ukrajinu a po odsune Nemcov sa mnohí Rusíni presťahovali ako novodobí kolonisti do českého pohraničia. Sťahovanie sa Rusínov a Ukrajincov do Bratislavy a Košíc v rokoch šesťdesiatych a do Prešova v sedemdesiatych rokoch však nemalo sociálny, ale skôr pracovný a sociálno-politický ráz. Od začiatku osemdesia-

¹⁰ Pozri tamže.

¹¹ Tamže.

¹² ТАЙТАК, Л.: Переселення українців Східної Словаччини до 1918 р. *Дукля*, ро. 9, 1961, ч. 4, s. 97 – 103.

tych rokov už úplne prevládlo sťahovanie do menších centier bývalého Východoslovenského kraja.

Tento typ migrácie odrážal však skôr postupnú urbanizáciu regiónu, ktorá sa realizovala prostredníctvom ekonomického, najmä priemyselného, ale aj kultúrneho rozvoja. Migrácia po roku 1989 a po vzniku samostatnej Slovenskej republiky mala už viac-menej vnútorný charakter, smerovala z vidieka do miest a mestečiek, pritom ale k väčším presunom obyvateľstva už nedochádzalo. Lokalizácia Rusínov v jednotlivých administratívnych celkoch Slovenska sa však stabilizovala až v čase, keď sa ich etnická identita stala amorfnou a stali sa politicky veľmi málo mobilizovateľní.¹³

Transformácia v politickej oblasti sa začala zrušením ústavného článku o vedúcej úlohe *Komunistickej strany Československa* (KSČ). Aj keď protikomunistické nálady, ostrá kritika komunistických politikov a tlak prostriedkov masovej komunikácie na Slovensku zďaleka nedosahovali intenzitu takéhoto trendu v českých krajinách, aj tu komunisti evidentne stratili pozície. Na druhej strane, fakticky sa nedalo poprieť, že najrýchlejší hospodársky rozvoj severovýchodného Slovenska a rast životnej a kultúrnej úrovne tamjšieho rusínskeho a ukrajinského obyvateľstva sa bezpochyby viazal práve na obdobie socializmu.

Táto skutočnosť je zrejme aj hlavnou príčinou relatívne priaznivého vnímania éry socializmu, zvlášť zo strany ukrajinských, ale čiastočne i rusínskych respondentov, ktoré preukázal aj sociologický výskum v roku 2000. U ich rusínskej časti menšiny je to paradoxné o to viac, že práve obdobie komunizmu prinieslo likvidáciu rusínstva ako samostatnej národnosti a oficiálnej národnej ideológie. Prieskum totiž zároveň ukázal, že pocit krivdy vyvolaný ukrajinizáciou menšiny začiatkom päťdesiatych rokov patrí dodnes u celej generácie Rusínov k najstabilnejším postojom.¹⁴

Nemožno prehliadať ani fakt, že Rusíni a Ukrajinci na Slovensku sa vyznačovali veľmi vysokou organizovanosťou v KSČ, pričom aj tí, ktorí aspoň navonok akceptovali ukrajinskú národnú identitu, mali vo vedení komunistickej strany nesporný vplyv. Z ich radov pochádzalo aj mnoho straníckych funkcionárov v centre, no hlavne na regionálnej úrovni. Práve cez orgány *Komunistickej strany Slovenska* (KSS) v Bratislave,

¹³ ŠOLTĚS, P.: Perspektívy vývoja rusínskej a ukrajinskej menšiny na Slovensku : Problém pracovnej migrácie a etnických pomerov v gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi. In: ŠUTAJ, Š. (ed.): *Národnostná politika na Slovensku po roku 1989*. Prešov: Universum, 2005, s. 126.

¹⁴ GAJDOŠ, M. et al.: *Rusíni/Ukrajinci na Slovensku na konci 20. storočia : K vybraným výsledkom historicko-sociologického výskumu v roku 2000*. Prešov: Universum, 2001, s. 38 – 40.

v kraji a v okresoch sa prijímali, ale tiež realizovali opatrenia smerujúce k industrializácii severovýchodného Slovenska a k evidentnému zníženiu jeho zaostávania za hospodárskym a spoločensko-kultúrnym rozvojom Slovenska.

Rozpad stranických štruktúr po roku 1989 preto znamenal výrazné zníženie vplyvu reprezentácie tejto časti obyvateľstva a stratu možnosti po politickej línii presadzovať jej záujmy. Situácia v tomto smere sa ešte viac skomplikovala, keď už začiatkom roku 1990 došlo fakticky spontánne k rozdeleniu minority. Rusíni, ktorí odmietli ukrajinskú národnú identitu, vytvorili vlastnú organizáciu *Rusínska obroda*. V jej rámci až do roku 1995 pôsobili aj rusínski aktivisti karpatoruskej orientácie, ktorí boli za používanie literárneho ruského jazyka ako spisovného jazyka Rusínov a v tomto zmysle odmietali rusínsku i ukrajinskú ideovú platformu.¹⁵

Následná atomizácia politickej scény na Slovensku vniesla istý chaos do vedenia rusínskej aj ukrajinskej menšiny. Všetci boli zaskočení a nedokázali sa včas orientovať v dosť zložitej situácii. Minorita preto na začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia, teda v kritickom čase, zostala takmer bez oficiálnej politickej reprezentácie a podpory. Pokusy zo strany niektorých predstaviteľov rusínskej a ukrajinskej menšiny uchytiť sa v politike angažovaním sa v strane *Spolužitie*, ba aj v *Slovenskej národnej strane* (SNS) krátko pred voľbami v rokoch 1990 a 1992 sa veľmi skoro prejavili ako neúčinné. Bolo jasné, že v *Spolužití* jednoznačne dominovali záujmy maďarskej minority a SNS sa zase profilovala v nacionalistickom duchu.¹⁶

Od prvých volieb v samostatnej Slovenskej republike voliči rusínskej, čiastočne aj ukrajinskej národnosti, volili vo väčšine prípadov ľavicové, resp. nové populistické politické strany, ktoré neakcentovali riešenie otázok etnických menšín. Spravidla neboli ani lídrami integračného úsilia Slovenska, resp. často členstvo Slovenska v európskych štruktúrach podporovali len deklaratívne alebo podmiennečne. Bolo pritom všeobecne známe, že jednou z podmienok členstva v NATO a v Európskej bolo a je rešpektovanie práv menšinového obyvateľstva.

V predčasných voľbách v roku 1994 síce na východe Slovenska víťazné *Hnutie za demokratické Slovensko* (HZDS) v koalícii s *Roľníckou*

¹⁵ GAJDOŠ, M.: Rusíni. Nová etnická menšina Slovenska? In: BAČOVÁ, V.- KUSÁ, Z. (eds.): *Identita v meniacej sa spoločnosti*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 131 – 132.

¹⁶ Pozri GAJDOŠ, M.: Rusíni (Ukrajinci) na Slovensku v podmienkach transformácie spoločnosti 1989 – 1995. In: GAJDOŠ, M.- MATULA, P. (eds.): *Niektoré otázky vývoja národnostných menšín na Slovensku*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 191.

stranou Slovenska získalo o čosi menšiu podporu (28,7%) než v celoslovenskom meradle (34%), avšak ľavicová koalícia *Spoločná voľba* (12,6%), ako aj *Združenie robotníkov Slovenska* (ZRS) (10,1), naopak, podporilo viac voličov než bol priemer Slovenska (10,4%, resp. 7,3%). Bolo tiež symptomatické, že zisk hlasov pre Komunistickú stranu Slovenska (KSS) bol na východe Slovenska päťkrát vyšší než v celoštátnych koreláciách (3,9% oproti 0,7%).¹⁷

Neúspech rusínskych, ale aj ukrajinských kandidátov asi inšpiroval v máji 1995 vznik politickej strany pod názvom *Podduklianska demokratická hromada* (PDH), ktorú ako predseda viedol I. Bača. Organizácia používala všeobecnú rétoriku a vyjadrovala sa o ľuďoch severovýchodného Slovenska. Popierala nacionálny charakter cieľov, v skutočnosti však mala ambíciu integrovať elitu obyvateľstva tejto časti Slovenska tak ukrajinskej ako aj rusínskej orientácie, a to v záujme presadenie záujmov obyvateľstva regiónu. Ideologicky však zostala stáť na platforme ukrajinskej koncepcie a podporu Rusínov nezískala.¹⁸ Formálne jestvovala aj naďalej, politický život na Slovensku, ba ani v severovýchodných okresoch, fakticky neovplyvnila.

Vo voľbách v roku 1998 HZDS, ktoré v rámci republiky získalo 27% platných hlasov, dominovalo aj medzi Rusínmi napriek tomu, že otázku práv etnických minorít a ich ochrany vo svojom volebnom programe, s výnimkou rómskej menšiny, fakticky ignorovala.¹⁹ Presadila sa tiež *Strana demokratickej ľavice* (SDL). Volilo ju 14,6% z celkového počtu tých občanov Slovenska, ktorí prišli k volebným urnám. Pravda, SDL sa vtedy hlásila k sociálnodemokratickému programu, preto podporovala aj integráciu Slovenska. Na druhej strane, aj KSS s jasne ultraľavicovým programom si svoje pozície na severovýchodnom Slovensku udržala.²⁰

HZDS, KSS a *Smer* bolo poradie prvých troch politických strán, ktoré získali najviac hlasov v rusínskych obciach v roku 2002. Pred voľbami sa politická strana PDH premenovala na *Regionálnu demokratickú hromadu – Východ* s cieľom získať politickú podporu obyvateľstva východného Slovenska a získať zastúpenie aspoň v regionálnej samospráve.

¹⁷ Voľby do NR SR 1994 : Podiel platných hlasov pre politické strany. <http://www.statistics.sk/volby98/1994>.

¹⁸ GAJDOŠ, M.: Zmeny v spoločnosti a ich odraz medzi Rusínmi (Ukrajincami) na Slovensku. *Slezský sborník*, roč. 95, 1997, č. 1 – 2, s. 133.

¹⁹ KUSÝ, M.: Národnostná politika. In: MESEŽNIKOV, G. (ed.): *Voľby 1998 : Analýza volebných programov politických strán a hnutí*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, 1998, s. 45 – 48.

²⁰ Voľby do NR SR 1998 : Počet a podiel platných hlasov pre politické strany, ktoré postúpili do NR SR. In: <http://www.statistics.sk/volby98/results/tab3.jsp>.

V komunálnych voľbách v roku 2002 sa jej však podarilo presadiť iba zvolenie dvoch starostov, aj to v rámci veľmi širokej koalície.²¹

V oveľa pregnantnejšej forme sa postoj Rusínov k európskej identite prejavil v rámci referenda o vstupe Slovenska do Európskej únie v roku 2003. Ich účasť v referende a jeho výsledky v porovnaní s celoslovenským priemerom demonštrujeme v tabuľke.²² Je zaujímavé, že obec s najvyššou, ale aj najnižšou účasťou sa nachádza na severovýchodnom Slovensku. Totiž stopercentnú účasť zaznamenali len v obci Šarbov, okres Svidník, najnižšia účasť (15,8%) bola v obci Kalná Roztoka, okres Snina.²³

Výsledky referenda v dňoch 16.- 17. mája 2003

Územie	Počet oprávnených	Počet zúčastnených	Účasť v%	ÁNO	%	NIE	%
Slovensko	4 174 097	2 176 990	52,15	2 012 370	91,04	135 031	6,20
Prešovský kraj	572 555	304 105	53,11	276 885	91,04	21 542	7,08
SV Slovensko	216 672	109 552	50,56	98 234	89,66	9 097	8,30
Bardejov	55 054	30 200	54,84	27 481	90,99	2 259	7,48
Humenné	48 564	24 692	50,84	22 642	91,69	1 694	6,86
Medzilaborce	9 558	4 724	49,42	3 943	83,46	634	13,42
Snina	28 955	11 551	40,92	10 267	89,67	1 024	8,54
Stará Ľubovňa	34 848	18 575	53,15	16 711	90,25	1 460	7,88
Stropkov	15 330	7 326	47,78	6 439	87,89	748	10,21
Svidník	24 353	12 244	50,27	10 751	87,80	1 278	10,43
Rusínske obce	18 352	9 314	50,75	7 600	81,50	1 239	13,30

Postupný presun rusínskych voličov k euroskepticizmu potvrdzuje aj fakt, že v účasti na referende a podielom kladných hlasov rusínski voliči nedosiahli slovenský priemer. Pokiaľ išlo o negatívne odpovede na otázku referenda, v rusínskych obciach sa objavila u 13,3% jeho účastníkov, zatiaľ čo celoslovenský priemer predstavoval len 6,20%. Tento trend potvrdili aj ostatné parlamentné voľby 17. júna 2006, keď politické strany, ktoré v plnej miere podporovali členstvo SR v Európskej únii a v NATO, volilo iba 10% Rusínov.

²¹ Podrobnejšie pozri HORVÁTH, P.: Politická participácia Rusínov na Slovensku. In: KALAVSKÝ, M. - PRIEČKO, M. (eds.): *Ethnologia Actualis Slovaca : Revue pre výskum kultúr etnických spoločností* 5. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004, s. 145 – 147.

²² Vypočítané podľa Výsledky hlasovania oprávnených občanov v referende podľa okresov a Výsledky hlasovania oprávnených občanov v referende podľa obcí. In: <http://www.statistics.sk/ref2003/webdata>.

²³ KALISKÁ, G.: Ako hlasovali občania Slovenska : Kompletné výsledky referenda o vstupe do Európskej únie vo všetkých mestách a dedinách. In: *Pravda*, roč. 13, 20.6.2003, č. 114, s. 11.

Volebné výsledky dosiahnuté v obciach s viac než dvadsaťpercentným podielom obyvateľstva rusínskej národnosti možno pomerne jednoducho zovšeobecniť. Skupina ľavicových a populistických politických strán v rusínskych obciach získala dvojnásobný podiel hlasov v porovnaní s priemerom Slovenska a naopak, strany, ktoré označujeme ako pravicové, dosiahli dvakrát nižší podiel hlasov, než tomu bolo v rámci celého Slovenska.

Hlbšia analýza volebných výsledkov v rusínskych obciach však odhaľuje aj niekoľko paradoxných faktov. Približne 70% hlasov tam získali politické strany, ktoré vo všeobecnosti odmietajú alebo aspoň spochybňujú odkaz a hodnoty Novembra 1989, hoci práve vďaka tzv. nežnej revolúcii došlo vôbec k znovuoťvoreniu otázky a k uznaniu Rusínov za národnostnú menšinu v Československu. Trojnásobne vyšší podiel hlasov medzi Rusínmi zaznamenala KSS napriek tomu, že práve komunistov vo vedení povojnového Československa považuje rusínska reprezentácia za hlavných strojcov ukrajinizácie a likvidácie gréckokatolíckej cirkvi na začiatku päťdesiatych rokov minulého storočia.²⁴

Prekvapujúcou sa zdá byť aj skutočnosť, že politické strany jednoznačne sa hlásiace k európskej integrácii získali v rusínskom prostredí len 13,6% hlasov (*SDKÚ, ANO, SF, Misia 21*). Je totiž všeobecne známe, že práve európske inštitúcie a orgány predstavujú stálu garanciu rešpektovania všetkých menšinových práv a v tomto zmysle aj záruku existencie rusínskej menšiny a saturovania jej národných a kultúrnych potrieb. Je možné, že v tejto súvislosti prevážil fakt, že integrácia a globalizácia všeobecne priniesla pokles významu etnických aspektov v živote spoločnosti.

Prezentovaná stručná analýza výsledkov parlamentných volieb na Slovensku v roku 2006 aplikovaná na prostredie rusínskej etnickej menšiny nás jednoznačne oprávňuje k záveru, že politické názory a postoje, akými sú paternalizmus, štátny intervencionizmus, kolektivismus, tradicionalizmus a konzervativizmus, ktoré sú považované za historicky prekonané, sú na Slovensku vôbec a medzi Rusínmi zvlášť stále živé, aktuálne, ba často aj dominujúce. Preto je namieste otázka, ktoré príčiny vedú k istým politickým anomáliám, ktoré určitým spôsobom komplikujú presadenie sa princípov a postupov osvedčených pri značnej dynamizácii a akcelerácii ekonomického a spoločenského vývoja v najvyspelejších štátoch dnešného sveta.

²⁴ KONEČNÝ, S. et alii: *Sebarexlexia postavenia a vývoja Rusínov na Slovensku : Niektoré výsledky etnosociologického výskumu na severovýchodnom Slovensku v roku 2002*. Prešov: Róbert Vico – vydavateľstvo, 2002, s. 72.

Okrem geografických, demografických a sociálno-ekonomických podmienok

svoju úlohu nesporne zohráva príslušnosť Rusínov a Ukrajincov ku gréckokatolíckej alebo pravoslávnej cirkvi. Obe si zachovali viac z východnej spirituality a atmosféry raného kresťanstva, udržali si aj slovanský ráz, majú väčší sklon k tradičným hodnotám a istú nedôvera k liberalizmu a modernizácii. To je jedna z príčin rezervovaného postoja rusínskej menšiny k plnej jednote so západnou Európou. Tým istým smerom pôsobí aj tradičné ľudové rusofilstvo a odkaz národných buditeľov.

Nemožno nespomenúť tiež skutočnosť, že Rusíni a Ukrajinci na východnom Slovensku od volieb v roku 1946 v podstate vždy podporovali ľavicové politické strany, hlavne komunistov. Rozhodujúce a evidentné úspechy menšiny v hospodárskej, sociálnej i kultúrnej oblasti, ale aj na úseku vzdelávania či politického zastúpenia, boli priamo historicky spojené s obdobím komunistického režimu a budovania socializmu. Naopak, transformácia spoločnosti priniesla do regiónu závislého od štátnej ingerencie mnoho hospodárskych a sociálnych problémov, čo značne znižovalo kredit občianskej spoločnosti.

Ponovembrový vývoj v politickej sfére charakterizovala oficiálna snaha o decentralizáciu zákonodarnej a výkonnej moci, hoci vždy mala aj vplyvných odporcov. V skutočnosti ich úspechom bolo zrušenie krajského zriadenia, ktoré úplne podriadilo okresné štruktúry centru. Určité nádeje u Rusínov vyvolávala administratívna reforma v roku 1996. Vytvorenie ôsmich krajov a menších okresov oveľa však viac rešpektovalo mocenské záujmy vtedy vládnuceho *Hnutia za demokratické Slovensko* (HZDS) než deklarované decentralizačné ciele.

V rámci nového administratívneho členenia Slovenska vzniklo 36 nových okresov, z toho šesť v obnovenom Prešovskom kraji. Medzi nimi boli dokonca tri okresy s relatívne väčším počtom Rusínov a Ukrajincov (Medzilaborce, Snina, Stropkov). Na druhej strane, v štyroch z nových okresov Prešovského kraja (Levoča, Medzilaborce, Sabinov, Snina) priemerný počet obyvateľov na jednu obec nedosahoval ani 500, a v dvoch ostatných (Kežmarok a Stropkov) nebol vyšší ako 999 obyvateľov.²⁵

Veľký počet veľmi malých obcí a okresov v súvislosti so vznikom regionálnej samosprávy a súčasným presunom kompetencií na miestnu úroveň preto vyvolával od začiatku mnohé problémy s finančným a orga-

²⁵ ČANÁDY, B.: Vývoj miestnej správy z legislatívneho hľadiska. In: ROLKOVÁ, N. (ed.): *Desaťročie Slovenskej republiky*. Martin: Matica slovenská, 2004, s. 104.

nizačným zabezpečením realizácie zverených právomocí. Nové správne členenie Slovenskej republiky z roku 1996 tak len potvrdilo historickú skúsenosť, že väčšina z uskutočnených zmien administratívnych celkov na Slovensku nevedla k skutočnému prospechu tunajších Rusínov a Ukrajincov.

Transformácia spoločnosti citelne zasiahla aj oblasť národnostnej kultúry a školstva rusínskej menšiny. V období socializmu politická moc ideologicky limitovala aj rozvoj ukrajinskej národnostnej kultúry prostredníctvom vtedajšieho *Kultúrneho zväzu ukrajinských pracujúcich*. Na druhej strane, mu však poskytovala štedré dotácie na mnohé kultúrne akcie, na vydávanie novín a časopisov, na edičnú i organizačnú činnosť. Od revolúcie 1989, najmä však od vzniku Slovenskej republiky v roku 1993, síce štátne orgány do kultúrnych záležitostí Rusínov a Ukrajincov politicky nezasahujú, ale od roku 1994 ich však výrazne ovplyvňuje reštrikcia štátneho rozpočtu a nie vždy transparentné rozdelenie finančných prostriedkov.²⁶

Rozhodujúcim činiteľom ovplyvňujúcim vývoj rusínskej, ale aj ukrajinskej národnostnej kultúry sa stala departícia menšiny. Rozdelenie minority na Rusínov a Ukrajincov síce zdvojnásobilo počet kultúrnych akcií, periodík, neperiodických publikácií, súťaží a slávností, avšak celková suma finančných prostriedkov určená na ich podporu zostala vlastne nezmenená. Reprezentácie oboch komunít navzájom veľmi málo komunikujú, čo znemožňuje aj ich prípadnú spoluprácu. To by bola určitá cesta k efektívnejšiemu vynaloženiu zdrojov financií i ľudskej práce, nehovoriac ani o efekte prekonávania vzájomných bariér.

Jednou z prvoradých úloh revitalizáciu rusínskeho etnika na Slovensku i v celom karpatskom priestore bolo štandardizovanie rusínskeho jazyka, pretože jeho dialektová podoba vykazuje značné regionálne diferencie. Tento proces sa začal prvým kongresom v Bardejovských Kúpeľoch v roku 1992 a dosiahol už celý rad úspechov. Na Slovensku bol rusínsky jazyk kodifikovaný už v januári 1995, avšak dodnes sa ešte riešia rôzne problémy spojené s praktickým využívaním rusínskeho spisovného jazyka v rodinnej sfére, ale aj v školskej, mediálnej, cirkevnej, literárnej i umeleckej oblasti.²⁷

V zložitej situácii sa v priebehu transformácie slovenskej spoločnosti ocitlo rusínske a ukrajinské národnostné školstvo, ktoré sa síce borí

²⁶ Pozri PLIŠKOVÁ, A.: Rusíni na Slovensku po roku 1989. In: ŠUTAJ, Š. (ed.): *Národnostná politika na Slovensku po roku 1989*. Prešov: Universum, 2005, s. 129 – 130.

²⁷ PLIŠKOVÁ, A.: Rusínsky jazyk na Slovensku po roku 1989. In: ŠUTAJ, Š.: *Národ a národnosti: Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*. Prešov: Universum, 2004, s. 198 – 203.

s rovnakými problémami ako ostatné školy na Slovensku, no okrem toho má i niekoľko špecifických ťažkostí. Práve v školstve sa totiž socialistický systém udržal najdlhšie. Z tohto dôvodu finančné prostriedky v podstate chýbajú všade: nieto ich ani na prevádzku a modernizáciu škôl, ani na mzdy učiteľov, ani na sociálne služby pre študentov. Prirodzene, ani národnostné školy nie sú na tom lepšie, skôr naopak.

Predmet *Rusínsky jazyk a kultúra* sa zatiaľ vyučoval na základných školách ako nepovinný predmet až v školskom roku 1996/97 len na štyroch základných školách, aj keď výsledky prieskumu signalizovali záujem 582 žiakov. V nasledujúcom školskom roku bol rusínsky jazyk zavedený do 12 škôl, neskôr počet takýchto škôl kolísal až do dnešných dní. Veľkým úspechom bolo začatie vyučovania rusínskeho jazyka a kultúry na Gymnáziu v Medzilaborciach a vznik rusínskeho oddelenia Inštitútu národnostných štúdií a cudzích jazykov pri Prešovskej univerzite v Prešove v roku 1999.²⁸

V praxi už pôsobia prví absolventi prehlbujúceho štúdia rusínskeho jazyka a kultúry, ktorí predmet úspešne zvládli popri štúdiu riadnej kombinácie vyučovacích predmetov. Od školského roku 2006/07 bol v rámci bakalárskeho štúdia na Prešovskej univerzite rusínsky jazyk a kultúra už rovnocenný predmet ako súčasť aprobácie. V súčasnosti je v príprave aj akreditácia predmetu v rámci magisterského štúdia. Pravda, nemožno však zabúdať na skutočnosť, že v roku 2001 bolo medzi Rusínmi iba 2 462 detí do 15 rokov, teda 10,1% z ich celkového počtu, kým celoslovenský podiel detskej zložky vtedy predstavoval 20%.²⁹

Významnejšiu systémovú zmenu v oblasti školstva priniesla až reforma verejnej správy a fiškálna decentralizácia. V jej rámci stredné školy prešli pod správu vyšších územných celkov a základné školy sa dostali do kompetencie miestnej samosprávy. Ide o logické opatrenie, pretože tieto orgány dokážu lepšie posúdiť potreby a možnosti vzdelávacích zariadení, poznajú podmienky v daných lokalitách, a tak ich riadenie môže byť pružnejšie, efektívnejšie a účelnejšie. Týka sa to tiež škôl s vyučovacím jazykom národnostnej menšiny.

Finančné možnosti obcí, miest i vyšších územných celkov sú však veľmi obmedzené, preto nemožno očakávať, že budú schopné a ochotné zriadiť okrem už existujúcich škôl aj školy s vyučovacím jazykom etnickej menšiny, ak sa takáto požiadavka vyskytne. Spravidla sa usilujú

²⁸ PLIŠKOVÁ, A.: Jazyk a školstvo Rusínov v transformujúcej sa spoločnosti. In: ŠUTAJ, Š. (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti: vzťahy a konflikty*. Prešov: Universum, 2005, s. 223 – 224.

²⁹ Vypočítané podľa *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001*, tab. 157, s. 16 – 17.

o zníženie počtu škôl, ktoré je potrebné udržiavať. Istým riešením by bolo, aby v takýchto mimoriadnych prípadoch náklady obcí či miest boli refundované z vyčleneného fondu ministerstva školstva.

Ďalším, vcelku úspešným krokom v rámci reformy školstva je zavedenie financovania škôl podľa počtu žiakov. Odlišné klimatické podmienky v jednotlivých regiónoch Slovenska vyrovnávajú príslušné kvocienty. Na druhej strane, tento systém diskriminuje národnostné školy, zvlášť na vidieku, ktoré majú spravidla menej žiakov, preto v porovnaní so školami majoritného obyvateľstva získavajú aj menej finančných prostriedkov.

Domnievame sa, že aj v takýchto prípadoch by mali byť prípustné určité výnimky, napr. stanovením vyššej kvóty na jedného žiaka, alebo iným adekvátnym spôsobom. Štát by mal v maximálnej miere rešpektovať právo príslušníkov etnických menšín vzdelávať sa v svojom materinskom jazyku, hoci sú s tým spojené aj určité materiálne náklady.

Transformačný proces na Slovensku má pravdepodobne pred sebou ešte dlhú a zložitú cestu. Hoci sa realizuje v záujme budúcich generácií, ovplyvňuje náš život už aj v súčasnosti. Nie je to prírodný zákon, ktorý nedokážeme ovplyvniť, a neraz sa o to aj pokúšame, hoci so striedavými úspechmi. Európska integrácia Rusínom na Slovensku ponúka podstatne viac. Garantuje nielen zvyšovanie životnej úrovne, ale i dodržiavanie ľudských práv, toleranciu, bezpečnosť, a teda demokratické podmienky a slobodu pre ich ďalší všestranný rozvoj. Platí to napriek tomu, že mnohí Rusíni práve tieto záruky považujú len za formálne.³⁰

³⁰ GAJDOŠ, M.: Rusíni (Ukrajinci) na Slovensku po roku 1989 (K právnym, jazykovým a školským problémom). In: GAJDOŠ, M.- KONEČNÝ, S.: *Etnické minority na Slovensku : história, súčasnosť, súvislosti*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 91.

Małgorzata Krzysztofik

Mieczysław Boczniewicz – działacz łemkowski z Przemkowa

W swoim opracowaniu pragnę przedstawić sylwetkę działacza łemkowskiego z Przemkowa, Mieczysława Boczniewicza. Podstawowy materiał źródłowy stanowił wywiad, którego udzielił mi M. Boczniewicz w dniu 29 kwietnia 2007 r.¹. Rozmowa trwała ponad cztery godziny. M. Boczniewicz odniósł się życzliwie do mojej inicjatywy i chętnie udzielał odpowiedzi na zawarte w kwestionariuszu pytania, których sformułowałam 25. Wykorzystałam również opracowania Romana Drozda², Stefana Dudry³ oraz Igora Hałagidy⁴.

Gmina i miasto Przemków położona jest w północnej części województwa dolnośląskiego, w południowo-zachodniej Polsce. Gmina zajmuje obszar 108 km², co stanowi około 2,6% ogólnej powierzchni województwa dolnośląskiego. Przemków ma charakter przemysłowo-rolniczy (44% powierzchni użytkowanej jest rolniczo). Obecnie gmina liczy blisko 9300 mieszkańców, a miasto Przemków ok. 6900⁵.

W latach 1944-1946 ludność ukraińska w Polsce, do której zaliczano także Łemków była nakłaniana do wyjazdu do ZSRR. Polskę opuściło wówczas 480305 osób⁶. Rodzina Boczniewiczów odmówiła wyjazdu z Polski. Według pana Mieczysława rodzice nie uwierzyli propagandzie o dobrobycie czekającym za radziecką granicą, a poza tym ich przywiązanie do ojcowizny było zbyt duże. Krążyły nawet dowcipy „*Wolę swoje*

¹ Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem przeprowadzony 29 kwietnia 2007 r. W posiadaniu autora.

² R. Drozd, *Droga na Zachód, Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997.

³ S. Dudra, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960*, Głogów 1998.

⁴ I. Hałagida, *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947-1957*, Warszawa 2003.

⁵ <http://www.przemkow.pl>, „Oficjalna strona internetowa gminy i miasta Przemków” [dostęp 16 maja 2007 r.].

⁶ I. Hałagida, op. cit., s. 30.

góry niż płoty grodzone kielbasą w Rosji". Po wtóre ci, którym udało się powrócić pod zmienionym nazwiskiem przestrzegali: *„Nie jedźcie, bo tam jest coś strasznego!”*. Wśród ludności *„znaczące były też obawy przed wyjazdem w nieznane, strach przed terrorem NKWD czy kolektywizacją”*⁷.

„24 kwietnia 1947 r. Prezydium Rady Ministrów na swym posiedzeniu podjęło uchwałę w sprawie akcji „Wisła”. Stała się ona podstawą prawną do wysiedlenia ludności ukraińskiej z terenów południowo-wschodniej Polski”⁸. Początkowo zamierzano przesiedlić 22700 rodzin, ok. 90 tys. osób⁹. Ostatecznie deportowanych ze swej „małej ojczyzny” zostało blisko 150 tysięcy ludzi, z czego część trafiła do Przemkowa. Jak podkreśla Stefan Dudra – *„proces osadniczy tej ludności na nowych ziemiach zakładał terytorialne rozproszenie przesiedleńców i przewidywał, że liczba osadników w zasiedlonej gromadzie nie będzie przekraczać 10%”*¹⁰. Przemków stał się, zaraz po powiecie Strzelce Krajeńskie, największym skupiskiem ludności deportowanej w ramach akcji „Wisła”, na Ziemi Lubuskiej. Pod koniec września 1947 r. w gminie Przemków deportowani stanowili 32% mieszkańców¹¹. M. Boczniewicz szacuje dziś ich liczbę na ok. 10% tj. 700 – 800 osób. Ludność osiedlona w gminie Przemków wywodzi się przede wszystkim z powiatu gorlickiego, w obecnym województwie podkarpackim. Zostali oni wysiedleni głównie z wsi: Stawisza, Czarna, Śnietnica i Piorunka¹². Byli to zatem Łemkowie. W ramach akcji „Wisła” osiedlano zresztą w naszym regionie głównie ludność łemkowską.

Spółeczność ta jest dość widoczna do dnia dzisiejszego w lokalnym środowisku. Ich aktywność przejawia się w działalności Cerkwi greckokatolickiej i prawosławnej, zespołów pieśni i tańca, w tym „Łastiwoczki”, założonego przez mojego rozmówcę. W miejscowej szkole podstawowej prowadzona jest nauka języka łemkowskiego.

Trwanie wspólnoty łemkowskiej jest efektem pracy wielu działaczy. Do najbardziej znanych należy M. Boczniewicz. Na początku spotkania zapytałam mojego rozmówcę o osobiste wspomnienia związane z akcją „Wisła”. Wysłuchałam długiej i bolesnej relacji. Pan Boczniewicz, jako

⁷ Ibidem, s. 27.

⁸ R. Drozd, op. cit., s. 49.

⁹ Ibidem, s. 47.

¹⁰ S. Dudra, op. cit., s. 62.

¹¹ Ibidem, s. 69.

¹² Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem...

dziesięcioletni chłopiec był wysiedlony, wraz z rodziną ze wsi Śnietnica.

Dwa – trzy dni przed wypędzeniem sołtys powiadomił ludność o tym, że będą przesiedlani gdzieś na Ziemię Odzyskane, jak je wówczas nazywano. Z wielkim niedowierzaniem odebrano tę informację, ale jednocześnie gorączkowo rozpoczęto przygotowania do podróży w nieznane. Nie było wiadomo, gdzie docelowo jadą, ani gdzie znajdują się owe Ziemię Odzyskane. Co robiono w tym okresie? Przygotowywano zapasy, zabierano najpotrzebniejsze przedmioty, głównie święte ikony, bo przywiązanie do ikony w środowisku łemkowskim to święta rzecz. Mimo przygotowań do przesiedlenia nie dowierzano, że może to faktycznie nastąpić. A jednak rano 16 czerwca 1947 r. Ludowe Wojsko Polskie otoczyło wieś i pod karabinami nakazano ładować swój dobytek na wozy. Dobytek ów mój rozmówca określił jako „mini – dobytek”, bo ile można było załadować na wóz górski (mały, na drewnianych kołach). W skład rodziny M. Boczniewicza wchodziła matka i starszy o 6 lat brat. Ojciec zmarł w 1946 roku. Otrzymali oni jeden wóz do spółki z drugą rodziną. Ludzie, opuszczając swoje odwieczne zamieszkałe domostwa, całowali ojczystą ziemię na pożegnanie, zwłaszcza osoby starsze. Niektórzy mdleli. Rozpacz przeradzała się w obłęd. Słychać było lament i płacz dzieci. Nie robiło to jednak wrażenia na wojskowych. Krzyki, odgłosy uderzeń kolbami, ordynarne przekleństwa. Temu nie było końca. Ta tragedia wywołała ogromny szok u ludzi. Cała droga przebiegała pod eskortą. Jak stwierdził mój rozmówca, prowadzono ich jak zbrodniarzy. Dzieci i starsi jechali na wozach. Pozostali szli obok, by ulżyć koniom. Pierwszy etap tragicznej podróży prowadził od Śnietnicy do stacji Gorlice (37 km). Trwał jeden dzień. Rabusie z okolicznych polskich wsi zabierali bydło, konie, owce. Żołnierze czasami stawali w obronie wysiedlanych, lecz najczęściej zachowywali bierną postawę. Zdaniem S. Dudry zachowanie żołnierzy w trakcie wysiedlania nie zawsze było tak karygodne: *„Zagadnienie wzajemnych relacji między żołnierzami a wysiedlanymi należy, moim zdaniem, rozpatrywać bardziej w kategoriach stosunków międzyludzkich, a nie narodowościowych”*¹³.

Następnego dnia 24 czerwca 1947 r. rano nakazano wysiedlonym ze Śnietnicy ładować swój skromny dobytek na wagony towarowe. Dla ludzi były wagony kryte, a dla zwierząt odkryte. Po 3-4 rodziny przypadały na jeden wagon. Wieczorem ruszył pociąg w nieznane. Płacz i lament nie ustawały. Jak wspominał pan Mieczysław: *„Wieziono nas jak*

¹³ S. Dudra, op. cit., s. 40.

bydło, choć obecnie bydło jest transportowane w lepszych warunkach. Wojsko pilnowało by nikt nie uciekł. Ale kto i gdzie miałyby uciekać?"¹⁴.

Po przyjeździe do Oświęcimia, podczas postoju wojsko dokonywało selekcji. Zdaniem mojego rozmówcy, każdy, kto krzywo spojrzał lub odpowiedział niezgodnie z oczekiwaniami żołnierzy, był bandytą. Potencjalnych „zbrodniarzy”, jak później się okazało umieszczano w obozie koncentracyjnym w Jaworznie. Tłumaczono, że byli to współpracownicy Ukraińskiej Powstańczej Armii i występowali przeciw władzy ludowej. Zdaniem M. Boczniewicza: „Wszyscy wiedzieli, że to pretekst, by likwidować narodowości rusińskie”. Według R. Drozda w obozie osadzono 3873 osoby narodowości ukraińskiej, w tym 700 kobiet i dzieci¹⁵. 23 lipca 1947 roku pociąg dotarł do stacji końcowej okropnej podróży – Wołów Śląski, województwo wrocławskie. Następnie ludzi przewieziono do wsi Piotrowice, odległej od Wołowa o ok. 1 km. Tu czekała następna niespodzianka, o której trudno zapomnieć: „*Rozładowano nasze rzeczy pod domkiem bez drzwi i okien, ze stertą śmieci w środku*”¹⁶. Podobnie jak na innych obszarach, tak i w województwie wrocławskim wszystkie gospodarstwa były w mniejszym lub większym stopniu zniszczone. Dyrektor Departamentu Osiedleńczego Ministerstwa Ziem Odzyskanych Jan Pietkiewicz już w lipcu 1947 r. pisał: „*wszelkie nadające się do zamieszkania budynki zostały zajęte, a ponad 20 tys. rodzin ukraińskich zajęło zabudowania zniszczone w ponad 50 proc. i nienadające się do zamieszkania*”¹⁷. Do tego domku przywieziono jeszcze dwie rodziny. Nie można było zmienić lokum, bo w tej wsi innego mieszkania nie było, a poza tym bez zgody „bezpieki” nie wolno było się przeprowadzić.

Po miesiącu zaczęła przychodzić pomoc z UNRR-y: ubrania i żywność, które podratowały sytuację wielu rodzin. W sierpniu 1947 r. matka mojego rozmówcy dostała pracę w miejscowym Państwowym Gospodarstwie Rolnym. Brat poszedł na naukę zawodu, a pan Mieczysław pasł krowy u dwóch gospodarzy. Jako wynagrodzenie dostawał posiłki, czasem jakieś ubrania, a nawet ochronę przed kilkoma chłopakami, którzy przy każdej okazji bili i wyzywali: „*Banderowiec! Bandyta!*”. Bywały sytuacje w tym czasie, że sąsiedzi podsłuchiwali pod oknami i słysząc rozmowę po łemkowsku rzucali w okna kamieniami krzycząc: „*Banderowcy! Wynocha! Po co przyjechaliście? Mordować nas?*”. Zdaniem

¹⁴ Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem...

¹⁵ R. Drozd, op. cit., s. 77.

¹⁶ Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem...

¹⁷ I. Hałagida, op. cit., s. 43.

M. Boczniewicz po pewnym czasie nieufność zanikała, zwłaszcza gdy sąsiedzi zorientowali się, że to nie bandyci tylko „*ludność wypędzona z terenów Polski podobnie jak oni, tyle że pod lufami karabinów*”. Należy pamiętać, że na Ziemi Lubuskiej znaleźli się ludzie z różnych stron Polski. Występowały tam wszelkiego rodzaju antagonizmy, kształtowało się „nowe społeczeństwo”, a przezwiska były codziennością¹⁸.

Powoli następowała zmiana. Uczęszczanie do szkoły z młodzieżą z tej samej miejscowości spowodowało, że po pewnym czasie zmienił się ich stosunek do „nowego”. Przyjaźni byli też nauczyciele, może dlatego, że jako dziecko pan Mieczysław nie sprawiał większych trudności. Po śmierci Stalina nastąpiła odwilż. Ludność łemkowska mogła bez większych problemów przenosić się, ale bez możliwości powrotu w rodzinne strony. W 1950 r. brat ożenił się, bratowa pochodziła z Przemkowa i tak w tym samym roku rodzina przeprowadziła się do tego miasta.

Lata 1944-1947 i akcję „Wisła” M. Boczniewicz wspomina często. Głównie kiedy znajduje się na Łemkowszczyźnie, a dość często wyjeżdża tam do rodziny. Na pytanie, czy nie myślał o powrocie w tamte rejony, odpowiedział: „*Tak, myśleliśmy. Nasz dom nadal tam stoi, wszystko było nawet już przygotowane i uzgodnione (akt własności, cena) ale ostatecznie właściciel, którego wcześniej odwiedził pewien pan z urzędu, podniósł cenę o 300%, co było dla nas niewyobrażalną sumą*”¹⁹. W tej chwili na przeprowadzkę jest za późno. Rozważał możliwość powrotu na ojcowiznę po przejściu na emeryturę, ale w starszym wieku mieszkać w odosobnieniu, daleko od dzieci to niebezpiecznie.

Rodzina Boczniewiczów starała się o wyjazd do USA, tym bardziej że był tam już brat pana Mieczysława. Od końca lat 60. próbował on sprowadzić do siebie pozostałych członków rodziny. Nie mniej władze komunistyczne odmówiły wydania paszportów. Apelacje nie przyniosły efektu.

Po ukończeniu siedmioletniej nauki w szkole podstawowej w Starym Wołowie mój rozmówca podjął dalszą edukację w Państwowym Technikum Rolniczym w Wołowie, ukończył je maturą w 1959 roku. Pierwszą pracę otrzymał jako nauczyciel w Szkole Przysposobienia Rolniczego w Nowej Jabłonie. Po południu pracował też w szkole podstawowej, gdzie prowadził zajęcia z gimnastyki i historii. W latach 1960-1962 odbył służbę wojskową. Po przeprowadzce do Przemkowa pracował w Domu Wczasów Dziecięcych, jako wychowawca i podjął jednocześnie

¹⁸ S. Dudra, op. cit., s. 88.

¹⁹ Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem...

studia wyższe w Jeleniej Górze. Następnie został mianowany dyrektorem placówki. Funkcję tę piastował 7 lat, do czasu przejścia na emeryturę. Ze strony przełożonych nie można mówić o prześladowaniach. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że pełnił przez kilkanaście lat funkcję dyrektora szkoły. Opinię miał nienaganną i nikt nie robił mu kłopotów. Koledzy w pracy także byli przychylni.

Fakt otwartego przyznawania się do łemkowskiego pochodzenia nie ograniczał M. Boczniewiczowi możliwości rozwoju zawodowego. Może dlatego, że trafił na takie osoby, które nie miały z tym problemu. Jak twierdzi: *„Znam jednak przypadki prześladowania z tamtego okresu. Dlatego niektórzy kryli się ze swym pochodzeniem. Ja osobiście nie ukrywałem tego, ale też nie wychodziłem przed szereg”*²⁰.

W 1960 r. M. Boczniewicz zawarł związek małżeński. Żona – Łemkinia wybrana została z potrzeby serca, ale pan Boczniewicz nie ma za złe, jeśli dwoje ludzi różnych narodowości jest razem. Najważniejsze, aby byli na tyle rozsądni, by pielęgnować i jedną i drugą tradycję.

Państwo Boczniewicz mają dwoje dzieci: Małgosię i Janka. Syn obecnie przebywa w Kanadzie. W życiu prywatnym nie spotykał się na ogół mój rozmówca z przejawami dyskryminacji. Wspomina scysję z jednym z polskich sąsiadów, kiedy został kierownikiem szkoły: *„Powiedziałem jasno kim jestem i że funkcję kierownika będę wypełniał najlepiej jak umiem, bo nie ma dla mnie znaczenia czy dziecko jest pochodzenia polskiego, łemkowskiego, ukraińskiego czy cygańskiego, a Ty się w moje sprawy nie mieszaj i nie rozpowiadaj, że Łemek rządzi szkołą!”*²¹.

Działalność M. Boczniewicza na rzecz społeczności łemkowskiej początkowo ograniczała się do uczestnictwa w „Watrach” w powiecie gorlickim. Dopiero ok. 10 lat temu zaczął się czynny udział w „Watrach” łemkowskich tutaj na zachodzie oraz pomoc w ich organizacji. Później M. Boczniewicz założył w Przemkowie koło Stowarzyszenia Łemków, a następnie zespół wokalny „Łastiwoczka”. W swoją działalność wciągnął przy okazji córkę, która jest kierownikiem zespołu. Koło powstało w 2001 roku. Plany na przyszłość to: propagowanie kultury oraz zwyczajów łemkowskich, opieka nad zespołem i jego rozwój, tworzenie zespołu tanecznego. Najważniejsza dla mojego rozmówcy jest pielęgnacja języka łemkowskiego, *„Udało nam się zorganizować lekcje języka łemkowskiego, na które uczęszcza około 20 uczniów”* – opowiada z dumą²².

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

Żartuje, że: „utrzymanie języka i narodowości etnicznej jest ważne, bo gdyby istniała jedna narodowość w kraju, to by było nudno”. Jego zdaniem: „Działalność na rzecz podtrzymania tradycji łemkowskiej pochodzi z potrzeby wewnętrznej. To jest gdzieś zakodowane w człowieku. Uczestniczenie w różnego rodzaju imprezach jak choćby ognisko, to już daje „smaczek” poczucia wspólnoty”.

Część osób pochodzenia łemkowskiego nie chce jednak kontynuować tradycji przodków. Według mojego rozmówcy wynika to z nieświadomości. Kontynuacja kultury pewnej grupy etnicznej czy narodowościowej powinna wynikać z wewnątrz, to kwestia wychowania. Ucząc historii w szkole M. Boczniewicz zawsze zwracał swoim uczniom uwagę: „Ty się historii nie uczysz dla mnie, ale Polak, który nie zna swojej podstawowej historii szkoda, że się nazywa Polakiem”. To samo dotyczy Łemków.

Na pytanie, czy trudno znajduje chętnych do współpracy, odpowiada, że jak już ktoś wstąpi do koła to udziela się aktywnie, oczywiście na tyle, na ile praca zawodowa pozwoli. Koło liczy 35 osób. Dalsze perspektywy na podtrzymanie łemkowskiej tradycji M. Boczniewicz widzi przede wszystkim w działalności zespołu, nauce języka łemkowskiego (w piśmie i w mowie), w szkole czy w zajęciach pozalekcyjnych, kontynuacji tradycji świątecznych, uczeniu poezji i literatury, wspólnych śpiewach oraz „Watrach”.

Jak zauważył S. Dudra: „świadomość narodowa Łemków nie jest jeszcze w pełni ustabilizowana. Nadal w jej określeniu (...) występuje moment zawahania. Refleksja nad dylematem narodowościowym wywołana bywa często przez czynniki zewnętrzne (polskie, ukraińskie) jak i wewnętrzne (pytanie o to kim się jest)”²³. M. Boczniewicz nie ma wątpliwości. Łemkiem można nazwać tylko tego, kto sam nazywa się Łemkiem. „Nie można powiedzieć że jesteś Łemkiem-Polakiem czy Łemkiem-Ukraińcem. Trudno być przecież dwunarodowościowym”. Ponadto oczywiście trzeba brać udział w uroczystościach i pielęgnować tradycję. Język jest rzeczą drugorzędną w określeniu czy ktoś jest Łemkiem, czy nie. Zdaniem mojego rozmówcy ktoś mógł nie nauczyć się języka łemkowskiego nie ze swojej winy. Poza tym jest sporo ludzi, którzy mówią bardzo dobrze po łemkowsku i chodzą do Cerkwi, ale są Polakami.

„W młodości miałem możliwość wyboru między przynależnością do polskiej większości i łemkowskiej mniejszości. Decyzja wynikała z wychowania – wspomina M. Boczniewicz – sztuczna zmiana zawsze jest

²³ S. Dudra, op. cit., s. 16.

niekorzystna. No bo dlaczego ja mam zmieniać narodowość skoro nie jestem tej narodowości? Dlaczego mam nazywać się fryzjerem skoro jestem krawcem? To byłoby niewłaściwe. Co innego gdybym był z rodziny mieszczańskiej. Wtedy można by się zastanawiać, ale skoro ja byłem z rodziny łemkowskiej, to jak ja mogę być Polakiem. To bez sensu”.

Podział wśród Łemków na deklarujących narodowość ukraińską i traktujących Łemków jako odrębny naród wynika – zdaniem mojego rozmówcy – z niewiedzy historycznej: *„Nawet podobne zdanie mają historycy, z którymi rozmawiałem na ten temat”* – zapewnia²⁴.

Zdaniem S. Dudry: *„Wydaje się zasadnym podkreślenie, że istota akcji „Wisła” (...) to nie tylko dane operacyjne czy statystyczne. Ważniejszy wydaje się przekaz atmosfery tamtych wydarzeń”*²⁵. R. Drozd podkreśla, że: *„Osadnicy ukraińscy wzbogacili życie kulturowe ziem zachodnich i północnych Polski (...) co zapoczątkowało proces kształtowania się nowego społeczeństwa na tym terenie, bardziej chociażby otwartego na wszelkiego typu różnice kulturowe i wyznaniowe”*²⁶. Moja rozmowa z Mieczysławem Boczniewiczem potwierdza obie opinie historyków.

²⁴ Wywiad z Mieczysławem Boczniewiczem...

²⁵ S. Dudra, op. cit., s. 67.

²⁶ R. Drozd, op. cit., s. 159.

Magdalena Lachowicz

System rusińskich szkół niedzielnych na Zakarpaciu – teraźniejszość i perspektywy rozwojowe

W świetle oficjalnych statystyk Republiki Ukrainy Rusini na Zakarpaciu stanowią część narodu ukraińskiego, nie posiadając praw należnych grupom etnicznym czy mniejszościowym. Nie rozróżniam w niniejszej publikacji tych terminów uznając, iż w sytuacji gdy członkowie badanej mniejszości zamieszkują jeden region, administrowany przez państwo z dominującą ukraińską większością rozróżnienie między terminologią mniejszości etnicznej a narodowej jest kwestią ustaleń prawno-politycznych.

Strukturę demograficzną rejonu zakarpackiego ukazują dane, użyte w wyniku spisu ludności w 2001 r. Zakarpacie zamieszkiwało wówczas 1 mln 258 tys. mieszkańców, w tym główna grupa to Ukraińcy (80,5%) i kolejno: Węgrzy, Rumuni, Rosjanie, Cyganie, Słowacy, Niemcy, Czesi, Polacy, Żydzi, Białorusini, Ormianie, Azerowie i inni¹. Liczba osób zadeklarowanych jako Rusini wyniosła ponad 10 tys., pomimo iż kategoria *Rusin*, jako narodowość nie została wyszczególniona². Dnia 7 marca 2007 roku deputowani Rady Obwodu Zakarpackiego, zdecydowaną większością głosów³ przyjęli dokument uznający Rusinów za rdzenną narodowość w regionie. Zapowiedziano również wystąpienie do prezydenta, Rady Najwyższej Ukrainy i premiera o prawne uznanie Rusinów za mniejszość narodową na całym terytorium Ukrainy⁴. Działacze organizacji rusińskich podjęli starania o nabycie praw do ko-

¹ www.golos.com.ua/rus/article/1182858738.html, 30.06.2007 r., 19:51 Ukraińcy – 1.010,1 tys. – 80,5%, Węgrzy – 151,5 tys. – 12,5%, Rumuni – 32,1 tys. – 2,6%, Rosjanie – 31,0 tys. – 2,5%, Cyganie – 14,0 tys. – 1,1%, Słowacy – 5,6 tys. – 0,5%, Niemcy – 3,5 tys. – 0,3%, 0,4% stanowią Czesi, Polacy, Żydzi, Białorusini, Ormianie, Azerowie i inni.

² <http://www.regnum.ru/news/699809.html>, 30.06.2007 r., 20:00.

³ Na ogólną liczbę 75 deputowanych 71 głosowało za. Dwóch było przeciwnych. Również dwóch wstrzymało się od głosu – www.regnum.ru/news/793245.html, 08.03.2007, 17:29.

⁴ Szerzej na temat polityki wobec mniejszości narodowych obwodu zakarpackiego – *Інформаційний Бюлетень*, red. Judyta Ewczak, nr 11-12, Użgorod 2006.

rzystania z regionalnych środków finansowych przeznaczonych na zaspokajanie potrzeb mniejszości narodowych, w celu ochrony i rozwoju kultury rusińskiej, języka, tradycji i obyczajów.

Podstawą do opracowania niniejszego tekstu był materiał źródłowy, zebrany podczas badań terenowych, przeprowadzonych na Zakarpaciu w roku 2006. Przeprowadziłam liczne wywiady we wsiach, w których funkcjonują rusińskie szkoły niedzielne. Dzięki temu osobiście mogłam przyjrzeć się ich funkcjonowaniu, a przede wszystkim uzyskać opinie osób bezpośrednio zaangażowanych: nauczycieli i działaczy, jak również rodziców i uczniów.

Oświata stanowi bardzo istotny czynnik mogący służyć podtrzymaniu tożsamości etniczno – kulturowej, co oddają normy prawne licznych państw wielokulturowych i akty prawa międzynarodowego. Artykuł 4(3) Deklaracji Mniejszości Narodów Zjednoczonych uznaje, że byłoby pożądane, by: *„tam gdzie jest to możliwe, państwa podejmowały właściwe środki dla zapewnienia, by osoby należące do mniejszości korzystały z udogodnień służących nauce ich macierzystego języka lub pobierania nauki w języku macierzystym”*. Na niwie prawa europejskiego gwarancję „prawa każdej osoby należącej do mniejszości narodowej do nauki jego/jej języka mniejszości” zawiera artykuł 14 Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowej⁵. Artykuł 8 Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych⁶, której jednym z sygnatariuszy jest Ukraina, wskazuje na szereg strategii edukacyjnych, jakie mogą zostać zastosowane przez państwa, w celu podtrzymania języków mniejszości, choć pozostawia dowolność w wyborze, które języki mniejszości na terytorium państwowym zostaną objęte wskazówkami Karty.

Po upadku ZSRR, w wyniku procesów transformacji systemowej państwa ukraińskiego język ukraiński, jako język autorytatywny zaczął dominować w sferze publicznej: oświacie, administracji, w mediach i innych instytucjach życia społecznego i kulturalnego. Język rusiński pozostał językiem sfery prywatnej, dominującym w kontaktach rodzinnych, sąsiedzkich, w tzw. bliskiej sferze publicznej⁷. Należy jednak

⁵ Konwencja Ramowa o Ochronie Mniejszości Narodowej www.mswia.gov.pl/index_wai.php?dzial=118&id=278.

⁶ Karta Języków Regionalnych i Mniejszościowych, www2.ukie.gov.pl.

⁷ Dostęp mieszkańców wsi zakarpaccich do literatury etnicznej w języku rusińskim jest bardzo ograniczony, podobnie do prasy mniejszościowej. Gazeta „Podkarpacka Ruś”, aktualnie wydawana nieperiodycznie trafia głównie do działaczy, rzadko do czytelników nie należących do rusińskich organizacji. Media elektroniczne, emitujące programy w języku rusińskim nie istnieją.

podkreślić, że jako mowa funkcjonuje on bez przeszkód służąc codziennej komunikacji pomiędzy osobami posługującymi się nim tradycyjnie i określany jest na Zakarpaciu synonimem „nasz”. Wszyscy moi rozmówcy komunikowali się w języku rusińskim. *My mówimy, chcemy ochronić „nasz korzeń”. (...) W domu stale rozmawiamy po rusińsku* – to typowa wypowiedź jednej z respondentek. Ma to ogromne znaczenie, jeśli uznamy za Walterem Żelaznym, że: *„każdy członek grupy etnicznej, którego język kształtuje się w etnosie, buduje swoją wizję świata przez filtr własnego języka i własnej kultury etnicznej, bez względu na to, kiedy zdobywa świadomość, że tak właśnie skonstruowany jest świat”*⁸. Język tworzy wyraźną granicę, odróżniającą „swoich” od „obcych” i jest w tym sensie również pojęciem politycznym, nie tylko społecznym czy literackim⁹. Wśród badanych, zdeklarowanych jako Rusini, którzy odrzucają ukraińskość komunikowanie się w języku rusińskim jest rodzajem świadomości różnicy tych światów i jej manifestacją.

Państwowa, ukraińska oświata publiczna na terenie Zakarpacia nie uwzględnia rusińskich odmienności kulturowych. Młode pokolenie funkcjonuje w świecie dwujęzycznym, w którym język ukraiński jest nośnikiem współczesnych wartości, nierozzerwalnie związanych ze sferą awansu społecznego. W systemie oświatowym funkcjonują mechanizmy blokowania tożsamości etniczno – kulturowej, kreowane głównie przez nauczycieli i dyrektorów placówek, zgodne z dyrektywami ogólnymi, lub wynikające jedynie z ich interpretacji. Większość tych działań skierowana jest w stronę uczniów i ich rodziców. Obowiązujące programy nauczania, kreowane przez centrum ograniczają dostęp do informacji o rusińskiej kulturze i omijają, lub realizują w niewielkim stopniu tematykę regionalną. Od pierwszego dnia nauki w szkole wymaga się od ucznia umiejętności posługiwania się językiem państwowym, degradując przy tym język regionalny. Formy dotychczas używane przez dziecko są uznawane za nieprawidłowe i systematycznie rugowane z jego systemu komunikacji. Dziecko znajduje się w trudnej sytuacji przejścia językowego. Na pytanie jak oceniają ją rodzice i nauczyciele ukraińskich szkół odpowiedzi bywają różne.

Większość respondentów uznała, iż nauka języka jest stopniowa i ze względu na podobieństwo obu języków nie przysparza dzieciom większych trudności. Pojawiły się jednak opinie, które zarysowywały obraz

⁸ W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006, ss. 132 – 139.

⁹ „Często mówi się, że język, to taki dialekt, który uzyskał status polityczny” – W. Żelazny, op. cit., s. 132.

problemów napotykanym przez uczniów w procesie kształcenia. Mają one podłoże leksykalne (uczeń używa słownictwa rusińskiego i trudno mu zrozumieć niepoprawność dotychczasowej wymowy, tym bardziej że funkcjonuje ona w domu rodzinnym) i pojęciowe, pojawiające się w sytuacji wprowadzania niezrozumiałej terminologii przedmiotowej.

W odpowiedzi na działania władz ukraińskich, niechętnych środowiskom rusińskim niezmiernie istotnym czynnikiem procesu budzenia tożsamości wśród Rusinów na Zakarpaciu stało się powołanie organizacji kulturalnych, które podjęły próbę kreowania własnej wizji kultury etnicznej. Powstały organizacje rusińskie o charakterze lokalnym (m.in. Towarzystwo Rusinów Karpackich, Towarzystwo Aleksandra Duchnowycza, Towarzystwo Cyryla i Metodego, Rusińskie Towarzystwo Naukowe – Edukacyjne) i międzynarodowym (Kongres Rusinów Karpackich). Istotną potrzebą społeczną stało się stworzenie systemu oświaty, zawierającej rusiński pierwiastek narodowy. Dążenie do autonomicznego szkolnictwa okazało się jednak niezgodne z polityką państwa ukraińskiego. Ponadto brak rusińskiego szkolnictwa w okresie ZSRR oraz ograniczony zasięg wydawnictw w rdzennym języku, w pierwszych latach demokracji ukraińskiej przyniósł określone konsekwencje. Jedną z moich respondentek zwróciła uwagę na fakt, że w momencie kiedy styka się z rusińską gazetą lub jakimkolwiek innym tekstem pisanym ma trudności z jego odczytaniem: *„Jestem nieprzyzwyczajona, a sylaby jakoś nie układają się w słowa, tekst jest niezrozumiały. Słowa znam, ale dziwnie się je czyta”*.

System szkółek niedzielnych, które w swoim programie zakładają naukę języka rusińskiego i w języku rusińskim wpisuje się w nurt edukacji regionalnej i jest nastawiony na intensyfikację procesu transmisji kulturowej, na wykształcenie świadomego swojego pochodzenia młodego pokolenia, komunikującego się czystą formą językową i dysponującego pogłębioną wiedzą na temat regionu. Idea szkółek opiera się na podstawowym założeniu, iż język stanowi część składową każdej wspólnoty narodowej czy etnicznej. Jest medium, przez które przekazuje się normy. Jest symbolem konkretnej idei wspólnoty i jej zasięgu terytorialnego. *„Język staje się zaangażowany i w rzeczywistości reprezentatywny dla konkretnego stylu życia. Zatem posługujący się językiem mniejszości chcą zrobić coś więcej niż po prostu przekazywać swoje idee i opinie – chcą wyrażać konkretną, etniczną, religijną i kulturową tożsamość, a jedynym sposobem, w jaki mogą to zrobić jest mówienie powi-*

zany z nią tradycyjnym językiem.”¹⁰. Szkoła ma zahamować proces ukrainizacji języka dzieci i młodzieży, rozszerzyć wiedzę na temat historii i geografii zamieszkiwanego regionu¹¹. Zgodnie z ontologią bytu społecznego Stanisława Ossowskiego region jest synonimem ojczyzny lokalnej, stanowiącej sens człowieczeństwa, wychodząc znacznie poza znaczenie czysto terytorialne czy ekologiczne¹². Poważny problem stanowi standaryzacja języka pisanego. Według działaczy organizacji rusińskich należy podjąć walkę nie tylko o czystość językową młodego pokolenia, ale również o unowocześnienie i standaryzowanie form językowych, stworzenie słowników, podręczników nauczania, materiałów dydaktycznych w tym zakresie¹³.

Rusińskie szkoły/szkoły niedzielne rozpoczęły działalność w 2003 roku, jako edukacja autonomiczna. Zgodnie ze statutem to forma niepaństwowej, świeckiej oświaty, oparta na bazie rusińskich organizacji: Towarzystwa Rusinów i Towarzystwa Aleksandra Duchnowycza, powołana dzięki staraniom Światowej Rady Rusinów z profesorem Paulem R. Magosci na czele. W działalność szkół zaangażowani są rodzice o tożsamości rusińskiej i rusińscy działacze. Szkoły niedzielne rozmieszczone są na terenie całego Zakarpacia (wsie Gałubinnoje, Strojno, Polana, Małyj Bereznij, Lalowo, Wołowiec, Osoj, Dobgoje, Polskoje, miasteczka: Pereczyn, Tiaczew, Mukaczewo, Swalawa). W pierwszym roku działalności funkcjonowało 16 szkółek, w drugim 22. W roku szkolnym 2006/2007 funkcjonowało łącznie 27 szkół¹⁴. Maksymalna ilość uczniów w danej klasie ustalona jest na granicy 25 osób. Stan liczby uczniów na czerwiec 2006 roku wynosił 546 uczniów. W statucie założycielskim czytamy, iż celem szkółek jest po pierwsze: umocnienie narodowej idei rusińskiej, opartej na podstawie pedagogiki Podkarpacia, historycznych idei m.in.: Baczyńskiego, Olszawskiego, Duchnowycza, Pawłowycza, Wołoszyna, po drugie: praktyczne wdrożenie podstawowych zasad pedagogiki klasycznej, mianowicie: ludowości, pragmatyzmu, odpowiedzialności za środowisko, związku szkoły z życiem, analitycznego myślenia. Odniesienie do okresu międzywojennego

¹⁰ J. Jackson Preece, *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007, s.157.

¹¹ Статут Крайової Русинської Недільної Школи, s.2, dokument w posiadaniu autorki.

¹² Por. szerzej K. Kossak- Głowczewski, *Z doświadczeń edukacyjnych Kaszubów. Spór o język kaszubski w szkole i o koncepcje edukacji etnicznej w teorii i praktyce*, [w:] *Oświata etniczna w Europie Środkowej*, pod red. Z. Jasińskiego i T. Lewowickiego, Opole 2001, s. 214.

¹³ Odsyłam do rezolucji przyjętych na III Międzynarodowym Kongresie Języka Rusińskiego w Krakowie, który odbył się w dniach 13 – 16 września 2007 r.

¹⁴ <http://news.uzhgorod.ua/novosti/18309>, 07.09.2006, 08:27.

jest znaczące. Był to okres rozkwitu idei pedagogiki rusińskiej zwanej „ruską”. Dla wielu przedstawicieli grupy rusińskiej właśnie ten okres historyczny stanowi symbol narodowej wolności, realizacji etnicznych potrzeb i samostanowienia w regionie. W ten sposób twórcy szkółek rusińskich wydają się realizować istotę edukacji regionalnej, którą za Kazimierzem Kossak-Głowczewskim można nazwać: *„powrotem do domu, do źródeł życia każdego człowieka, do źródeł jego etyki i jego języka, a więc do źródeł kultury domowej, lokalnej i regionalnej, narodowej i ogólnoludzkiej. W ten sposób [...] tworzymy warunki do bycia człowieka w edukacji i samostanowienia jej, w tym samostanowienia w zakresie doboru treści etnicznych (regionalnych, lokalnych) i form ich przekazywania jako dziedzictwa kulturowego”*¹⁵.

Zgodnie ze statutem niedzielnych szkółek rusińskich strukturę placówki stanowią następujące podmioty: dyrektor szkoły, rada metodologiczna, nauczyciele, uczniowie. Dyrektor, którym od początku funkcjonowania systemu jest Wasyl Sarkanicz, spełnia funkcje kontrolne, zarządza finansami i materialnym zapleczem szkół. Do jego kompetencji należy również nabór nauczycieli i sprawy personalne. Szkolna rada metodologiczna, powołana w 2006 r. w której zasiadają W. Sarkanicz, dr W. Padyak, prof. M. Ałmaszyj, M. Lendel, M. Bobiniec¹⁶, określa program nauczania i planuje proces kształcenia, ustala termin tzw. lekcji otwartych, pokazowych, określając ich formę i tematykę, dokonuje analizy pracy szkoły w zakresie całościowym, jak również pracy każdego z nauczycieli. Zajmuje się ponadto organizacją zajęć pozaszkolnych, w tym konkursów regionalnych i olimpiad przedmiotowych dla uczniów. Moralnie i materialnie motywuje nauczycieli do efektywnej pracy.

Podstawowym kryterium doboru nauczycieli stanowi stopień ich zaangażowania w rusińską ideę narodową, chęć wychowania nowego pokolenia, świadomego swojej tożsamości. Statut określa cechy moralne, którymi powinien kierować się nauczyciel: odpowiedzialność, punktualność, miłość do dzieci, głębokie poczucie obywatelskiego obowiązku, dążenie do osiągnięcia wysokich rezultatów w pracy pedagogicznej¹⁷.

Nauczanie w ramach rusińskich szkół niedzielnych obejmuje dzieci i młodzież od 7 do 17 roku życia i odbywa się pięciostopniowo. Uczniowie podzieleni są według kryterium wiekowego:

¹⁵ K. Kossak-Głowczewski, tamże, s. 214.

¹⁶ <http://news.uzhgorod.ua/novosti/18309>, 07.09.2006, 08:27.

¹⁷ Статут Крайової Русинської ..., s.2-3.

- 7-8 rok życia – pierwszy „cwit”
- 9-10 rok – drugi „cwit”
- 11-12 rok – trzeci „cwit”
- 13-14 rok – czwarty „cwit”
- 15-17 rok – piąty „cwit”.

Zgodnie ze statutem, po ukończeniu wszystkich etapów edukacji uczniowie otrzymują świadectwo. Zarząd szkółek i zaangażowane w ich prace organizacje podejmują starania o możliwość kontynuacji nauki na uczelniach wyższych, na których funkcjonują katedry języka rusińskiego: na Uniwersytecie Preszowskim na Słowacji, na Węgrzech, w Nowym Sadzie w Serbii. Na terenie Ukrainy nie istnieje możliwość kontynuacji nauki w języku rusińskim.

Podstawowymi przedmiotami nauczania, wdrażanymi w całym systemie są kolejno: język rusiński, zorientowany na naukę pisanie i czytania, jak również na czystość form językowych; rusińska literatura piękna; historia Podkarpacia włącznie z ludowym przekazem na temat historycznych wydarzeń; geografia z elementami przyrodoznawstwa regionu; sztuka ludowa; podstawy etyki chrześcijańskiej i tzw. „narodoznawstwo”, odnoszące się do problematyki rodu, ludu, małej ojczyzny, przedstawiające heraldykę i symbolikę regionu, zawierające elementy etnografii, ukazujące – jak czytamy w statucie – bogactwo duchowe Rusinów. Programy nauczania w poszczególnych klasach, do czasu powołania rady metodologicznej były, na podstawie ogólnych wytycznych kreowane przez samych nauczycieli, w sposób dowolny i uznaniowy. Rada aktualnie buduje ramy programowe, określa wytyczne i tezy nauczania. Konkretna treść, wypełniająca poszczególne lekcje nadal leży w gestii nauczycieli. System nauczania zakłada spotkania raz w tygodniu (każdorazowo cztery 30 – minutowe lekcje). Powstałe podręczniki, głównie do nauki języka rusińskiego i historii¹⁸, są opłacane przez kierownictwo rusińskich szkółek. Uczniowie nie ponoszą kosztów nauki i materiałów edukacyjnych. Materiały dydaktyczne w większości pochodzą z prywatnych zasobów bibliotecznych samych nauczycieli.

Rusińskie szkoły niedzielne finansowane są w całości ze źródeł prywatnych, z datków otrzymanych od sponsorów, płynących głównie z Kanady i USA. Głównym darczyńcą jest fundacja Stevena Chepy. Rusini, jako grupa nie uznawana za odrębną narodowość nie posiadają zagwarantowanego prawa do ubiegania się o środki publiczne, prze-

¹⁸ M. Ałmaszaj, M. Mołnar, *Słowo za słowem. Praktyczna gramatyka rusińskowo języka dla niedilnoj narodnoj szkoły*, Użgorod 2004 r.

znaczone na rozwój oświaty mniejszościowej. Nauczanie odbywa się w ramach tzw. „godzin dyrektorskich”, zagwarantowanych ustawowo, na mocy bezpośredniej, pisemnej prośby każdego z rodziców o możliwość prowadzenia, w danej szkole zajęć w języku rusińskim. Zatem możliwość nauki w ramach opisanego systemu uzależniona jest po pierwsze od woli rodziców, a po drugie od woli dyrektora prowadzącego placówkę oświatową, który udostępnia pomieszczenia. Dyrektor szkółek rusińskich podkreśla: *„Tam, gdzie dyrektorem szkoły jest Rusin nie ma żadnych problemów. Tam, gdzie jest Ukrainiec są problemy duże i trzeba negocjować.”*

W ocenie nauczycieli system spełnia swoje podstawowe założenia. Nie jest jednak pozbawiony wad. Nauczyciele skarżyli się najczęściej na brak środków dydaktycznych. Podręczniki, które powstały nie odpowiadają – według nich – zapotrzebowaniom uczniów. Jest ich zbyt mało, a w swej formie są mniej atrakcyjne od podręczników ukraińskich. Rekomendowany program nauczania daleko odbiega od możliwości realizacji. Najczęstsze uwagi wobec tworzonych przez radę metodologiczną założeń programowych to: akademickość, zbyt wysoki stopień uszczegółowienia, obszerność. Dzięki temu w ich opinii nie jest on atrakcyjny dla młodzieży szkolnej, szczególnie w klasach niższych. W ocenie nauczycieli dzieci oczekują wiedzy o najbliższym otoczeniu, zajęć z folkloru i dalekie są od studiowania zawartości historycznego rozwoju regionu zakarpackiego. Jeśli chodzi o samorozwój kardy nauczycielskiej brak szkoleń z zakresu edukacji regionalnej, treści programowych czy najnowszych aktywizujących metod kształcenia. Nauczyciele, którzy są entuzjastami narodowej idei rusińskiej, pracują za niewielkie symboliczne wynagrodzenie, które nie pozwala na podnoszenie kwalifikacji i doksztalcanie się we własnym zakresie.

Pytaniem – kluczem jest *jak system postrzegany jest przez mieszkańców Zakarpacia?* Rodzice uczniów wyrażają swą aprobatę poprzez coroczne zapisywanie dziecka na zajęcia w rusińskich szkołkach. Dla grupy uczniów charakterystyczna jest wypowiedź jednej z uczennic klasy rusińskiej, na pytanie co jej się podoba w rusińskim systemie nauczania odpowiada bez namysłu: *„To że mogę mówić po rusińsku, a nie po ukraińsku.”* Respondenci we wsiach zakarpackich, w których takie klasy nie funkcjonują na pytanie, czy istnienie potrzeba nauki języka rusińskiego i w języku rusińskim odpowiadali w większości twierdząco. Opozycjoniści głównie wskazywali na niemożność nauki języka rusińskiego, ponieważ nie istnieje wspólny standard językowy

dla całego regionu, język rusiński jest uznawany za dialekt nie posiadający norm języka literackiego. Jest jedynie mową. Faktem jest, że znaczna część respondentów nie posiadała jakichkolwiek informacji o funkcjonowaniu klas rusińskich, o możliwości nauki w języku rusińskim. Sytuacja ta powtarzała się nawet w miejscowościach, w których podkreślano, że taka potrzeba istnieje, czy wręcz jak we wsi Zariczewo w okręgu pereczyńskim, samodzielnie i niezależnie podjęto taką inicjatywę. Dyrektor miejscowego muzeum etnograficznego „Lemkiwskiej Sadyby”, zdeklarowana Rusinka z własnej inicjatywy prowadziła tam zajęcia dla młodzieży z zakresu wiedzy o specyfice kulturowej i folklorze regionu. Wyjątkowy głos pojawił się we wsi Szyrokij Ług w rejonie Tiaczewskim, gdzie na pytanie o preferencje w kwestii języka edukacji kilku z respondentów wskazało język rosyjski.

Perspektywa uznania Rusinów za mniejszość narodową w państwie ukraińskim podda grupę ochronie prawnej, gwarantowanej przez m.in. Deklarację praw narodowości Ukrainy (1991 r.), Deklarację o suwerenności Ukrainy (1990 r.), Ustawy o mniejszościach narodowych na Ukrainie (1992 r.). Rusini nabędą prawa umożliwiające im partycypowanie w publicznych środkach gwarantowanych na wspomnienie rozwoju edukacji mniejszościowej. Aktualnie jednak rusińskie szkoły niedzielne mają niewielki zasięg. Wprowadzenie języka rusińskiego do szkół publicznych w rejonie Zakarpacia wydaje się nawet w sytuacji wzrostu sympatii prorusińskich w rejonie perspektywą nadto odległą, aby czynić w tym miejscu szerokie dywagacje. W sytuacji różnorodności językowej w danym regionie edukacja jest płaszczyzną nawarstwiających się trudności, ponieważ zarówno państwo, jak i grupy mniejszościowe mają skłonność do postrzegania jej jako centralny punkt realizacji swych kolektywnych aspiracji. „Dopóki język dostarcza medium, przez które komunikowane i artykułowane są normy społeczne, jest spoiwem, które łączy pojedynczych członków wspólnoty. W ślad za tym – jak zwraca nam uwagę Jenifer Jackson Preece – często zakłada się, że bez wspólnego języka wspólnota zacznie tracić swą zwartość. Sposobem na to jest dopilnowanie, by dzieci znały biegle język wspólnoty, do której należą, i właśnie dlatego edukacja przez długi czas była głównym punktem zarówno obywatelskiego, jak i etnicznego programu budowania narodu”¹⁹.

¹⁹ J. Jackson Preece, op. cit., s.159.

Віталій Макар

Польське бачення „Українського питання” в Канаді під час Другої світової війни

Для кожної етнічної групи переїзд та поселення в обраній країні викликає неминучість вступу у відповідні контакти з іншими етнічно-національними групами. При наявності відповідних умов новоприбулі шукають перш за все контактів з тими, хто їм ближчий за місцем попереднього проживання, мовного спілкування тощо. У даній науковій розвідці автор ставить собі за мету прослідкувати тенденції бачення польською діаспорою Канади українського питання під час Другої світової війни.

Цілком зрозуміло, що як польські, так і українські іммігранти, поселяючись у Канаді, шукали контактів і з іншими етнічними групами. Але особливої уваги, на наш погляд, заслуговує саме розгляд контактів між українською та польською діаспорами. Між поляками та українцями стосунки склалися неоднозначно і по-різному, особливо під час саме Другої світової війни за рахунок, по-перше, проживання в одному географічному регіоні до початку еміграції, по-друге, чимала кількість з них іммігрувала до Канади приблизно в один час, по-третє, регіоном розселення для з них найчастіше слугували провінції Альберта, Манітоба та Саскачеван.

До початку Другої світової війни в Канаді оселилося близько 237 тисяч українців¹. Що ж стосується поляків, то їх було зареєстровано тут майже 180 тисяч осіб². Серед імміграційних хвиль, дані дві (мається на увазі до Першої світової війни та у міжвоєнний період) за своїми масштабами виявилися достатньо великими і, власне, переселенці кінця XIX – 30-х років XX століття склали основу формування як української, так і польської етнічних груп Країни кленового листка.

¹ *A Statistical Compendium on the Ukrainians in Canada: 1891-1976*, Ottawa 1980, P. 501-502.

² H. Radecki, *A Member of a Distinguished Family. The Polish Group in Canada*, Toronto 1976, P. 1.

Не вдаючись у деталі імміграційної політики Канади зауважимо лише, що в часи, коли туди почали масово прибувати поляки та українці, варто було б звернути увагу на діяльність тодішнього міністра внутрішніх справ країни Кліффорда Сіфтона. Саме за його безпосередньою участю було налагоджене функціонування імміграційного апарату, пропагандистської кампанії по вербуванню нових робочих рук, в якій широко рекламувався „останній найкращий Захід”, давалися обіцянки, що переселенці зможуть „створити блочні поселення та продовжити свої традиції на новій землі”³.

Потрібно зазначити, що українсько-польські стосунки у Канаді протягом міжвоєнного періоду склалися не найкращим чином. Якщо до Першої світової війни вони здебільшого були достатньо теплими та дружніми, то після неї вони значно погіршилися. В основному на це вплинуло політичне становище в Європі. Під час війни українцям та полякам було відмовлено в отриманні канадського громадянства як вихідцям з Австро-Угорщини, котра перебувала у стані війни з Великою Британією, а Канада була її домініоном. Ситуація змінилася для польських іммігрантів, коли Польща здобула незалежність. Українці ж залишалися виключеними для натуралізації актом 1920 року. Ліквідація австро-угорської влади на західноукраїнських землях та польсько-українське протистояння також негативно позначилися на відносинах між етнічними групами у Канаді. Новоприбулі іммігранти привозили із собою настрої ворожості між українцями і поляками, які швидко розповсюджувалися у канадському середовищі. Українці, прибуваючи до Канади намагалися ігнорувати будь-які контакти з польським консульством, яке нібито повинне було ними опікуватися як громадянами Польщі. Непорозуміння, як правило, розпочиналися у великих промислових центрах, де в основному формувалися контакти між етнічними групами, розповсюджуючись потім і на іммігрантів, котрі були зайняті у сільському господарстві⁴.

Друга світова війна, яка ґрунтовно змінила політичний лад у Європі, започаткувала новий етап в українсько-польському діалозі в діаспорі, котрий сприяв, або мав сприяти можливому поліпшенню контактів. Наприклад, у 1943 році в лондонській газеті „Щоденник солдата” зазначалося: „... якщо важко говорити про розвиток нормальних стосунків між поляками та українцями в країні (мається на

³ R. Francis, D. Smith, *Reading in Canadian History: Post-Confederation*, Canada 1982, P. 122

⁴ A.A. Zięba, *Ukraińcy w Kanadzie wobec Polaków i Polski*, Kraków 1998, s. 6-7.

увазі в Польщі. – В.М.), то Канада мала би стати місцем поліпшення таких стосунків”⁵. І якраз період після Другої світової війни започаткував собою певні зрушення у відносинах між польською та українською етнічними групами. На таке потепління стосунків вплинув також той факт, що наприкінці війни в західних зонах окупації Німеччини зосередилася значна кількість осіб українського та польського походження, 250 та 200 тисяч осіб відповідно⁶. Спільним між ними було небажання повертатися назад на батьківщину, де панувала соціально-політична система комуністичного режиму.

На початку дослідження автор зауважив, що його тема присвячена саме баченню польською стороною в діаспорі „Українського питання”. І це не випадково, оскільки протягом 1920-х – 1930-х років польські дипломатичні представництва у Канаді та польсько-канадська преса виявляли неабиякий інтерес стосовно українського питання в Європі, а також можливої „антипольської діяльності” українців та їхніх етнічних організацій в Країні кленового листка. В даному випадку, доречно навести позицію дослідниці А. Речинської про те, що: „Значна кількість польських коментарів – іноді суперечливих та помилкових тверджень – у більшості випадків відображали позицію польської еліти. Натомість голоси простих людей не завжди були почуті”⁷. Певною мірою, деякий час зберігалася тенденція інтеграції польських фермерів в українську спільноту у тих регіонах Канади, де українці становили більшість. Нормальним явищем були змішані шлюби між представниками обох груп. Багато родин, хоч і усвідомлювало, але не звертало уваги на різницю стосовно національної та релігійної приналежності. Вони у повсякденному житті спілкувалися польською та українською мовами. Як згадував польський іммігрант, батьки котрого оселилися в районі Опал, що в провінції Альберта: „Русини були переважаючою групою в даному районі. Всі поляки розмовляли українською мовою і теж саме спостерігалось поміж українців. Русинські поселенці допомогли полякам у побудові церкви, а також відвідували службу, коли до них приїздили Римо-католицькі місіонери з Едмонтону.

⁵ A.A. Zięba, *op. cit.*, s. 6.

⁶ The Refugee Experience: Ukrainian Displaced Persons after World War II, Edited by W. Isajiw, Y. Boshuk, R. Senkus, Edmonton 1992, P. XVI.

⁷ A. Reczynska, Ukrainians and the „Ukrainian Question” as Seen by Poles in Canada during the Second World War // Journal of Ukrainian Studies, Vol. 16, Summer-Winter, 1991, P. 195.

Поза церквою ж більшість спілкувалась українською мовою”⁸.

Зважаючи на ті події, котрі відбувалися перед та під час Другої світової війни, представники польських дипломатичних установ в Канаді, а їх нараховувалося на той час три – в Монреалі, Вінніпезі та Оттаві (пізніше, у 1942 році було відкрите Генеральне консульство), намагалися бути в курсі подій та настроїв, котрі панували в середовищі українців. Оскільки ми говоримо про проміжок часу, коли імміграції піддавалися вихідці із західноукраїнських земель, а Галичина, як відомо, до Другої світової війни перебувала під владою Польщі, то вірогідно, що переселенці могли перебувати під протекторатом польських дипломатичних місій. Але на практиці таких контактів між українськими іммігрантами та представниками Польщі не відбувалося. Негативи політики II Речі Посполитої щодо Галичини, намагання українців створити свою єдину Українську незалежну державу – це ті речі, котрі вплинули саме на небажання українців бути у співпраці з дипломатичними представництвами Польщі у Канаді.

Польські ж дипломати, у свою чергу, намагалися підтримувати таку співпрацю, або ж такі дії з окремими групами українців, яка б своїми намірами не зводилася до зміни кордонів Польщі (маються на увазі кордони Польщі в межах II Речі Посполитої. – В.М.), а також тримати дистанцію у такому співробітництві з прокомуністичними симпатиками⁹. Оскільки інтерес до діяльності канадських українців був високим, польськими дипломатичними місіями постійно готувалися доповідні записки щодо настроїв в середовищі українських етнічних організацій, а також їхньої ідеологічної спрямованості.

Такі речі виникли не тільки завдяки, так-би мовити, „зацікавленості” поляків щодо українців. На думку автора, існував зовнішній фактор, а саме вплив таких „великих гравців” на міжнародній арені на передодні та початку Другої світової війни, як: Велика Британія, Німеччина, Радянський Союз та Сполучені Штати Америки. Не вдаючись у деталі, оскільки це не є предметом даної роботи, зауважимо, що доля України, Польщі та зрештою інших держав Центральної Європи, зокрема країн Прибалтики чи Чехословаччини, вирішувалася без участі самих цих держав.

В даному випадку, дійсно, увага поляками приділялася саме

⁸ J. Matejko, *Polish Farmers in Alberta, 1896-1939*. // *The Polish Presence in Canada and America*, Ed. by F Renkiewicz, Toronto 1982, P. 58.

⁹ A. Raczynska, *op. cit.*, P. 196.

українцям у Канаді, оскільки там зосередилася значна їх кількість, вони вже розпочали активну політичну діяльність на федеральному та провінційному рівнях (згадаймо принагідно члена Палати Громад канадського Парламенту Михайла Лучковича). Проте, і на жаль, канадські українці політично були розділені на два табори.

Фактично, в Польського уряду не існувало ілюзій щодо ефективності польсько-німецької угоди 1934 року про мирне розв'язання спірних питань та відмови обох країн від застосування сили. Під час укладання угоди Г. Герінг з Ю. Пілсудським обговорювали зацікавленості сторін щодо територіального впливу¹⁰.

Стосовно зацікавленості українським питанням з боку поляків, доречно було б навести для прикладу ряд документів, котрі поживили дану роботу. Наприклад, у повідомленні посольства Сполучених Штатів у Варшаві до Ф. Рузвельта, датованого груднем 1938 року говорилося про те, що німці готові ніби то відтворити „Велику Україну під протекторатом Рейху та розпочали активну пресову кампанію з цього приводу на території Німеччини та Польщі”¹¹. В декількох інших таємних документах, зокрема МЗС Великої Британії, мова велася про можливість, з її перевагами та недоліками, створення польсько-української федерації¹².

Повертаючись до Канади, а саме до проблеми бачення з польського боку української проблематики доречно було б навести позицію Ю. Шиговського, польського консула у Вінніпезі, який наприкінці 1939 року зазначив, що початок війни призводить, на його погляд, до поділу українців у Канаді на українських комуністів та націоналістів¹³. Взагалі, до даного питання була прикута особлива увага з боку поляків, оскільки, прекрасно розуміючи ситуацію, у них виникала потреба у пошуку союзників. Зауважимо, що на той час в основному з польського боку велася мова про відношення двох українських таборів до майбутнього бачення українського питання. На їхню думку, і це справді так було, та подальші події це довели, що частина українців Канади була рішуче настроєна на утворення внаслідок війни незалежної України, інша ж бачила її майбутнє в складі СРСР. І головне, що непокоїло польську сторону,

¹⁰ Л. Алексієвець, Новітня історія Польщі (1918-1939), Київ-Тернопіль: Астон 2002, С. 220.

¹¹ *Anglo-American Perspectives on the Ukrainian Question 1938-1951. A Documentary Collection.* – Kingston: The Limestone Press, 1987. – P. 24-31.

¹² Ibid. – P. 64-73.

¹³ A. Reczynska, op. cit., P. 197.

так це питання міжвоєнних територіальних володінь II Речі Посполитої. З цього приводу польський журналіст Л. Гарчинський, готуючи повідомлення для дипломатичних місій та використовуючи українські етнічні періодичні видання зазначив, що згідно газетних публікацій прокомуністично налаштовані українці ТУРФДому вітають радянське вторгнення до Польщі¹⁴. За таких умов не могла йти мова про потепління стосунків між поляками та українцями. Але на локальному рівні, і про це вже говорилося вище, такі відносини були набагато толерантнішими.

Той же Ю. Шиговський, польський консул у Вінніпезі, був здивований, невідомо, приємно чи ні, що для запобігання непорозумінню між етнічними організаціями українців націоналістичного спрямування був утворений за допомогою канадського уряду 1940 року Комітет українців Канади (у 1990-х роках перейменований на Конгрес українців Канади). До речі, подібного роду структура, а саме Польсько-канадський Конгрес утворився у 1944 році. Так ось з часу формування Комітету українців Канади, а також, що важливо, з того моменту, коли вимальовується картина перебігу подій Другої світової війни, звіти польських консульств концентруються на можливостях відновлення польсько-українських дружніх стосунків. Навіть, більшою мірою мова йшла саме про потепління таких стосунків у діаспорі¹⁵. Зрозуміло, що на той час українці, в особі Комітету українців Канади, були більш впливовішими, і про це говорилося вище, за рахунок політичної активності українців на теренах Країни кленового листка.

Польсько-канадська преса також приділяла велику увагу українському питанню. Найчастіше до „Української проблематики” зверталися газети „Звязковець” та „Час”, котрі виходили в Торонто і Вінніпезі, відповідно. На шпальтах останньої, і це цілком закономірно, оскільки на території прерійної провінції Манітоба, столицею якої є Вінніпег, перебувала значна кількість як українських, так і польських іммігрантів. Вперше у газеті „Час” під час Другої світової війни було запропоновано вживати прописні літери, відповідно У – український, П – польський, коли мова заходила чи то про українців, чи, відповідно, про поляків¹⁶.

У більшості випадків, газетні публікації тих років фокусувалися

¹⁴ Народна газета – 1939 – 21 вересня.

¹⁵ А. Reczynska, op. cit., P. 198.

¹⁶ „Czas” – 1940. – January 7.

на Європейському питанні польсько-української ситуації минулого та тогочасного періоду. Узагальнюючи, увага приверталася до того, що становище українців Польщі не було таким злиденним, яким його оцінюють та змальовують українські кола Канади. Але, антогонізм по відношенню до української громади мав місце на сторінках вищевказаних періодичних видань поміж 1940 та 1943 роками, розміщенням публікацій про колабораціонізм останніх з нацистами. Автор, не вдаючись у деталі, хотів би зауважити, що це досить делікатна справа і вона не раз обговорювалася науковцями обох теперішніх держав (зокрема, на міжнародних семінарах „Польща-Україна: важкі питання”). Така недостовірною інформація безумовно погіршувала контакти на рівні „Українці – Поляки” на північноамериканському континенті.

Про те, стверджувати, що польські редактори дотримувалися однієї позиції теж буде неправильним, хоча все змінювалося з плином часу. Наприклад, згадуваний Л. Гарчинський будучи редактором газети „Час” виступав своєрідним адвокатом української етнічної групи. У своїх дописах він не тільки зображав польсько-українські стосунки на південно-східних землях тодішньої Польщі достатньо об’єктивно, але й намагався критично аналізувати діяльність польського уряду по відношенню до національних меншин, пропонуючи при цьому налагоджувати стосунки в діаспорі, насамперед у Канаді¹⁷.

Підсумовуючи, варто зазначити, що проблема українсько-польських взаємин на міжлюдському та міждержавному рівнях проходить та розвивається досить складно через столітні нашарування відчуженості або відвертої ворожнечі. На міждержавному рівні процес становлення дружніх, а навіть стратегічних, стосунків розвивається досить успішно. Не можна покищо сказати про подібні зрушення на міжлюдському рівні, хоча певні зрушення мають місце. За зразок у цьому процесі можна б узяти українсько-польські взаємини у діаспорі на прикладі Канади.

¹⁷ A. Reczynska, op. cit., P. 201.

Andrzej Małkiewicz

„W polityce nie ma żadnych sentymentów”.

**Problemy mniejszości narodowych i religijnych w przededniu
i początkowym okresie drugiej wojny światowej**

Przytoczone w tytule słowa są cytatem z wypowiedzi Adolfa Hitlera z 1922 r. Dotyczyły polityki wobec mniejszości niemieckiej w Południowym Tyrolu i dobrze charakteryzują jego stosunek do problemu mniejszości narodowych. W przededniu i w początkowym okresie drugiej wojny światowej problematyka mniejszościowa była w sposób wyjątkowo cyniczny instrumentalizowana w propagandzie i bieżącej polityce zwłaszcza Niemiec, ale i niektórych innych państw. Ich problemy traktowano przez chwilę jako kluczowe, a gdy tylko uzyskano dzięki temu pewne korzyści porzucano je. Problemów jednej tylko mniejszości hitlerowcy nigdy nie porzucili, mianowicie Żydów. Ponieważ jednak problematyka ta ma szczególny wymiar, losy narodu żydowskiego okazały się wyjątkowo tragiczne, ale też są dość szeroko opisane, dlatego w niniejszym tekście nie zostaną omówione, jako zagadnienie wymagające osobnego, wnikliwego przedstawienia.

Eric J. Hobsbawm użył trafnej metafory, pisząc że druga wojna światowa: „to z obydwu stron wojna religijna, czy używając nowocześniejszego pojęcia, wojna ideologiczna”¹. Konflikty terytorialne i narodowe, którymi ją uzasadniano miały znaczenie wyłącznie instrumentalne². Dla systemów totalitarnych miały charakter zastępczy, służyły mobilizowaniu emocji społecznych, dawały się łatwo wykorzystać i dlatego były używane, ale liderzy tych reżimów równie łatwo rozpętywali wielkie kampanie w tym zakresie, jak i rezygnowali z nich. Celem Niemiec było panowanie nad światem, a nie regulowanie sporów etnicznych. A jednak początkowo posługiwano się argumentami etnicznymi i stawiano żądania terytorialne, co niezależnie od rzeczywistych intencji

¹ E. J. Hobsbawm, *Wiek skrajności*, tłum. J. Kalinowska-Król, M. Król, Warszawa 1999, s. 47.

² T. Wituch, *Terytoria sporne w Europie po roku 1815*, Pułtusk 2001, s. 209.

budziło emocje i antagonizmy pomiędzy narodami, które później, już po wojnie, oddzieliły od siebie poszczególne kraje i narody barierami jeszcze wyższymi niż w okresie międzywojennym.

Problematyka mniejszości narodowych powoli wkraczała do polityki międzypaństwowej, w języku polskim niezręcznie nazywanej polityką międzynarodową. Do XVIII w. problem taki w ogóle nie występował w stosunkach międzypaństwowych. Problematyka mniejszości została początkowo dostrzeżona w kontekście mniejszości wyznaniowych, gdy w układach pokojowych zawieranych na zakończenie wojen religijnych toczonych w XVI-XVII w. umieszczano gwarancje swobody wyznania dla niektórych mniejszości³.

Problem mniejszości narodowych zaczął się pojawiać w XIX w. głównie w kontekście walki o wolność narodów środkowoeuropejskich, stanowiących, gdyby użyć dzisiejszych kategorii, mniejszości narodowe w obrębie imperiów: rosyjskiego, tureckiego, austriackiego. Posiadanie własnego państwa dla wielu narodów Środkowej Europy było w XIX w. marzeniem nierealnym. Szczytem możliwości zdawało się uzyskanie autonomii w obrębie dotychczasowych państw. Taki właśnie był program podzielany przez najważniejsze czeskie siły polityczne. Mniejsze narody mogły liczyć na co najwyżej szanowanie ich praw do odrębnej kultury. To był przypadek Słowaków. Niektóre społeczności, których poczucie odrębności nie było jeszcze w tym okresie w pełni ukształtowane znajdowały się na etapie poszukiwań samookreślenia, jak Ukraińcy, którzy dopiero zastanawiali się, czy są odrębnym narodem. Polacy bez powodzenia walczyli o niepodległość w kilku kolejnych powstaniach i bez sukcesu zabiegali o poparcie państw zachodnioeuropejskich dla swych aspiracji.

W latach 70. XIX w. Rosja zaangażowała się w popieranie aspiracji narodowych Serbów, Rumunów i Bułgarów, licząc, nie bez powodzenia, na realizację za ich pośrednictwem swych własnych mocarstwowych interesów. W każdym razie dzięki rosyjskiemu wsparciu następowały wieloetapowe procesy uwalniania tych narodów spod władzy tureckiej. W ślad za Rosją w sprawy bałkańskie ingerowały kolejne państwa, przede wszystkim Austro-Węgry, wcześniej już aktywne w tym regionie. Dołączały też Niemcy, Włochy, Wielka Brytania i Francja. Wszystkie one, niezależnie od tego jakie rzeczywiste interesy nimi kierowały, dla ich realizacji chętnie manipulowały nastrojami religijnymi i naro-

³ O historii problematyki mniejszościowej zob. krótkie, ale precyzyjne uwagi Jennifer Jackson Preece, *Prawa mniejszości*, przeł. Małgorzata Stolarska, Warszawa 2007, s. 39 i nast.

dowymi społeczności zamieszkujących Bałkany. Podczas wojen bałkańskich, w latach 1912-1913 zaczęto już jawnie mówić o prawie narodów do samostanowienia. Zniewolone społeczeństwa zaczęły wierzyć, że ich aspiracje są zasadne i mogą liczyć na wsparcie międzynarodowe.

W tej sytuacji I wojna światowa, której wybuch niewiele miał wspólnego z kwestiami narodowymi, postawiła problem samostanowienia jako jeden z kluczowych. Jej uczestnicy chętnie manipulowali nastrojami narodowymi, zarazem jednak coraz wyraźniej uświadamiali sobie, że po jej zakończeniu kwestie te muszą znaleźć jakieś racjonalne rozwiązanie, bez tego trwały pokój nie będzie możliwy. Jednocześnie poszczególne, uciemiężone narody przechodziły ewolucję polityczną. Od ostrożnych hasel swobody dla własnej kultury, czy też jakichś form autonomii przechodzono stosunkowo szybko, na przestrzeni kilku lat, do żądań pełnej niepodległości. Poparcie mocarstw dla takich dążeń było podczas I wojny światowej czysto instrumentalne. Zwłaszcza Wielka Brytania i Francja popierając, a nawet inspirując dążenia narodowe na terenach kontrolowanych przez państwa centralne, jednocześnie bezwzględnie zwalczały podobne ruchy na własnym terytorium, czego wyrazistym przykładem było krwawe stłumienie powstania w Irlandii w 1916 r.⁴ Jednak dla zniewolonych narodów pojawiła się szansa i starały się ją wykorzystać.

Amerykański dziennikarz i satyryk H.L. Mencken (1880-1956) uważał kiedyś: „*Każdy ludzki problem ma wyjaśnienie, które jest jasne, proste i fałszywe*” (there is always a well-known solution to every human problem — neat, plausible, and wrong)⁵. W chwili zakończenia I wojny światowej zasada samostanowienia wydawała się takim jasnym rozwiązaniem problemów narodowych, jednak jej realizacja przysporzyła nierozwiązywalnych problemów.

Początkowo życie polityczne powojennej Europy w większości państw próbowano uporządkować w oparciu o zasady liberalizmu politycznego i ekonomicznego. Na zasadach liberalnych oparte też były traktaty pokojowe, których postanowienia określa się ogółem jako „porządek wersalski”, a które dotyczyły nie tylko określenia granic i relacji międzypaństwowych, ale w pewnej mierze także kwestii polityki wewnętrznej poszczególnych państw. Jednym z braków tradycyjnego liberalizmu była nieobecność zadowalających koncepcji rozwiązania kwe-

⁴ Henryk Batowski, *Miedzy dwiema wojnami 1919-1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001, s. 8-9.

⁵ Henry Louis Mencken, *Prejudices: Second Series (The Divine Afflatus)*, New York 1920, s. 158 – opublikowane w witrynie: <http://www.io.com/gibbonsb/mencken/megaquotes.html>.

stii narodowych. Jeden z twórców liberalizmu John Stuart Mill oceniał nawet pesymistycznie, że: „*wolne instytucje w państwie złożonym z różnych narodowości leżą obok niemożliwego*”⁶. Realistyczne koncepcje dotyczące rozwiązywania takich problemów sformułowano w obrębie myśli liberalnej dopiero w drugiej połowie XX w., głównie w oparciu o doświadczenia polityki w stosunku do mniejszości narodowych w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych.

Ale to miało dopiero nastąpić, natomiast w okresie międzywojennym szczytem osiągnięć myśli liberalnej były postanowienia dotyczące mniejszości, zawarte w traktacie wersalskim, które jednak nigdzie nie okazały się w pełni zadowalające. Doktryna liberalna, w wersji stosowanej w okresie międzywojennym, w państwach środkowoeuropejskich nakazywała formalne uznanie równości narodów i zakazywała jakiegokolwiek, a zwłaszcza prawnej dyskryminacji, ale jednocześnie lekceważyła aspiracje narodowe, przedkładając lojalność wobec państwa nad uczucia czy interesy narodowe. W praktyce powodowało to — zwłaszcza w państwach o złożonej strukturze narodowej jak Czechosłowacja czy Jugosławia — przecenianie wartości narodu dominującego, jak Czesi czy Serbowie i lekceważenie zarówno odmienności pozostałych narodów, jak i nierównoprawnego ich statusu w państwie. Był to swoisty paradoks myśli liberalnej, dla której współdziałanie narodów było postulatem tak oczywistym, że aż przeoczono liczne niebezpieczeństwa, które musiała rodzić jego praktyczna realizacja. Liberalowie, owszem, mieli liczne doświadczenia współpracy międzynarodowej, ale były to zawsze zetknięcia elit, zwłaszcza dyplomatycznych, gospodarczych, intelektualnych, natomiast nie zdawano sobie sprawy z napięć jakie może zrodzić zetknięcie ludzi reagujących na „inność” emocjonalnie, nieracjonalnie, trudności na jakie napotka administracja, armia, system edukacji. Wszystkie te problemy przyszło państwom Europy Środkowej rozwiązywać drogą „prób i błędów”, bez wzorców, bez doktrynalnych wskazówek, a zwłaszcza bez doświadczeń ukazujących możliwe jutrzejsze skutki dzisiejszych działań i decyzji.

W każdym razie liberalowie byli przeciwnikami jakiegokolwiek przymusowego wynaradawiania czy ograniczania praw narodowych. Natomiast nacjonalistyczne ideologie, które przez większą część okresu międzywojennego dominowały w wielu państwach Europy Środkowej zawierały mało zakamuflowane zachęty do wynaradawiania, a w wielu

⁶ John Stuart Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, w: *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2006, s. 392-393.

państwach trwały realne prześladowania narodów innych niż panujący. Były one powściągane przez społeczność międzynarodową i ograniczenia traktatowe, niemniej istniały, a w konsekwencji destabilizowały wewnętrznie poszczególne państwa. W najostrzejszej formie zjawiska te wystąpiły w Jugosławii, jednak to liberalna Czechosłowacja, jako pierwsza zapłaciła bolesną cenę za niewłaściwą politykę narodowościową.

We wszystkich państwach Europy Środkowej, w okresie międzywojennym mniejszości narodowe stanowiły poważny problem. Formalnie korzystały z pełni praw obywatelskich, a nawet z pewnych przywilejów, mimo to czuły się dyskryminowane i kwestionowały sytuację, w jakiej się znalazły. Politycy tych państw długo nie doceniali zagrożenia, odmawiali ustępstw wobec narodów mniejszościowych. Problem polegał po części na tym, że formalnie obowiązujące przepisy nie zawsze były respektowane w praktyce, a na terenach pogranicznych zderzały się ze sobą nacjonalizmy poszczególnych narodów. Nie tylko destabilizowało to sytuację wewnętrzną, ale konflikty przenosiły się na forum międzynarodowe.

Los poszczególnych narodów Europy Środkowej poprawił się w stosunku do wcześniejszego stanu, ale nie był taki, jak sobie wymarzano. Przedstawiano go więc jako bardzo zły. W rezultacie działań propagandowych, prowadzonych przez reprezentantów każdego narodu odrębnie, ale sumujących się w świadomości polityków zachodnioeuropejskich, ukształtowało się przekonanie, któremu radykalny wyraz dał Winston Churchill: „*Ludy i prowincje wchodzące w skład Cesarstwa Habsbursków wywalczyły sobie niepodległość, ściągając na siebie zarazem cierpienia, które starożytni poeci i teologowie zarezerwowali wyłącznie dla dusz potępionych*”⁷. Opinia ta była oczywiście przesadzona, ale odzwierciedlała rzeczywiste przekonania wielu polityków w Europie Zachodniej, ukształtowane przez propagandowe działania, podejmowane przez polityków reprezentujących narody Europy Środkowej. Z kolei te przekonania rodziły niewiarę w sens utrzymania w tej części świata porządku wersalskiego. Nie przewidziano, że alternatywą jest otwarcie drogi totalitaryzmom.

Razem z układem pokojowym podpisanym z Austrią 10 września 1919 r. w Saint Germain-en-Laye⁸, Czechosłowacja podpisała traktat

⁷ Winston S. Churchill, *Druka wojna światowa*, Gdańsk 1994, t. I, ks. 1, s. 9.

⁸ Tekst polski: *Traktat pokoju między mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi i Austrią podpisany w St.-Germain-en-Laye 10 września 1919 r.*, Warszawa 1919.

o ochronie mniejszości narodowych. Jego najważniejsze postanowienia zawarto też w Konstytucji Czechosłowacji⁹, w rozdziale VI. Ustawodawstwo dotyczące praw mniejszości narodowych było w Czechosłowacji najbardziej liberalne w międzywojennej Europie. Gorzej jednak było z jego przestrzeganiem¹⁰.

Państwa totalitarne — Włochy, Niemcy i Japonia — główne ostrze swej propagandy kierowały przed 1938 r. w kierunku zwalczania komunizmu. Sojusz zawarty pomiędzy nimi nazwano paktem antykominternowskim. Hasła antykomunistyczne traciły jednak stopniowo siłę nośną, tym bardziej że zwłaszcza hitlerowska polityka coraz mniej różniła się od komunistycznej, czerpała ze Związku Radzieckiego liczne wzory, oba mocarstwa przygotowywały się powoli do nawiązania współpracy. Sygnałem w tym kierunku było m.in. stopniowe przekazywanie w ręce Gestapo, od 1937 r. niemieckich antyfaszystów, którzy próbowali znaleźć schronienie w ZSRR¹¹. W sierpniu 1939 r. zwieńczeniem zbliżenia stało się zawarcie paktu Mołotow-Ribbentrop.

W tej sytuacji Hitler potrzebował nowego, nośnego hasła propagandowego, pozwalającego uzasadniać zbrojenia i dokonywać kolejnych aktów agresji, bez ujawniania rzeczywistych, długofalowych planów. Takim wygodnym hasłem niemieckiej propagandy na arenie międzynarodowej stało się od marca 1938 r. „samostanowienie mniejszości” — taką byli Niemcy z czeskiego pogranicza. Hasło to cynicznie nawiązywało do zasad sformułowanych przez prezydenta Wilsona i przyświecających konferencji w Wersalu, tym samym na pozór wciąż mieściło się w ramach porządku wersalskiego. Ta pozorna zgodność zmyliła polityków państw demokratycznych, sądzących że Hitler traktuje poważnie głoszone przez siebie zasady. Nie dostrzeżono, że zarówno wymienione hasło, jak i następne formułowane w najbliższych latach, były jedynie formą manipulacji, a każde z nich porzucano natychmiast po spełnieniu instrumentalnej roli. „Samostanowienie mniejszości” było hasłem stosowanym w 1938 r. i do marca 1939 r. Potem o nim zapomniano. Kolejne agresje, będące z nim w wyraźnej sprzeczności motywowano już innymi, równie instrumentalnymi i chwilowymi „zasadami”. A być może najbardziej wyrazistym dowodem wyłącznie instrumentalnego

⁹ *Zákon ze dne 29. února 1920, kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky*, 121/1920 Sb.; S. Balík, V. Hloušek, J. Holzer, J. Šedo, *Politický systém českých zemí 1848-1989*, Brno 2004.

¹⁰ Henryk Batowski, *Rok 1938 — dwie agresje hitlerowskie*, Poznań 1985, s. 37-38.

¹¹ Stéphane Courtois, Jean Louis Panné, *Komintern w akcji*, w: *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999, s. 283-284.

traktowania zagadnień mniejszości był stosunek nazistów do mniejszości narodowych w granicach Niemiec — wszystkie były zaledwie tolerowane, poddawano je stopniowo narastającym prześladowaniom, przede wszystkim Żydów, ale później objęły też Cyganów, Polaków i innych.

Już wcześniej zapoczątkowano intensywnie przygotowania do przyszłych agresji. Starano się rozbudzać nacjonalizm wśród niemieckiej mniejszości w Czechach i w innych krajach. 13 września 1935 r. Hitler stwierdził, że Niemiec za granicą: „*ponad wszelkie plemiona i stany stawia na pierwszym miejscu uczucie, że przynależy do jednego narodu*”¹². Od lata 1936 r., po remilitaryzacji Nadrenii problemy mniejszości niemieckiej w różnych krajach stały się głównym motywem niemieckiej propagandy. Jako pierwsza wykorzystana została mniejszość niemiecka w Czechosłowacji. Miała dostarczyć pretekstu do ataku i zdestabilizować państwo od wewnątrz¹³. Dnia 12 września 1938 r., na zjeździe NSDAP w Norymberdze Hitler zapowiedział, że weźmie w obronę „uciśkanych” rodaków: „*Jeśli państwa demokratyczne byłyby przekonane o tym, że [...] wszystkimi środkami muszą osłaniać gnębienie Niemców, muszą liczyć się z poważnymi następstwami! [...] Niemcy w Czechosłowacji nie są ani bezbronni, ani opuszczeni. Niech wszyscy wezmą to pod rozwagę*”¹⁴.

Liderzy mniejszości niemieckiej w Czechosłowacji, we wrześniu 1938 r. ujawnili swoje dążenia: zjednoczenie z III Rzeszą. Francja i Wielka Brytania, po krótkich wahaniach zaakceptowały to żądanie i na konferencji w Monachium zgodziły się na odstąpienie tzw. Sudetów Niemcom, co było wielkim krokiem do podważenia systemu wersalskiego i — jak się później okazało — istotnym krokiem wiodącym do II wojny światowej. Również Polska i Węgry, także formalnie w oparciu o żądania swych mniejszości zagarnęły fragmenty Czechosłowacji.

Utracenie przez Czechosłowację Sudetów, a w pół roku później likwidacja państwa uświadomiły zainteresowanym, jakie niebezpieczeństwa może pociągać za sobą nierozwiązana kwestia mniejszości narodowych. Szybko poszukano rozwiązań, które w uproszczeniu podzielić

¹² „Völkischer Beobachter”, 14 września 1935, cyt. za: J.W. Borejsza, *„Śmieszne sto milionów Słowian...” Wokół światopoglądu Adolfa Hitlera*, Warszawa 2006, s. 124.

¹³ Marian Zgórniak, *Sytuacja militarna Europy w okresie kryzysu politycznego 1938 r.*, Warszawa 1979, s. 101-137.

¹⁴ Przemówienie opublikowane w: Max Domarus, *Hitler, Reden und Proklamationen 1932-1945*, B. I, T. 2, München 1965, s. 903-906 — słowa cyt. za: Heinrich August Winkler, *Długa droga na Zachód. Dzieje Niemiec*, t. 2, 1933-1990, przeł. Krzysztof Huszcza i Viktor Grotowicz, Wrocław 2007, s. 66; H. Batowski, *Między dwiema wojnami...*, s. 316.

można na trzy grupy: dotyczące autonomii narodowej, przesiedleń i zapewnienia mniejszościom adekwatnej reprezentacji politycznej. Wszystkie trzy były zresztą stosowane już wcześniej (np. wysiedlenia Greków z Turcji po I wojnie światowej), potem pomijano je w bieżącej polityce, choć wciąż były obecne. W Polsce, przez cały okres międzywojenny domagali się Ukraińcy autonomii dla województw dawnej wschodniej Galicji. W lipcu 1938 r. sprawa ponownie wróciła na forum publiczne, gdy sejmowy Klub Ukraiński przedstawił interpelację postulującą autonomię tych województw¹⁵. Po konferencji monachijskiej podjęto próby pospiesznego zastosowania tych rozwiązań w państwach zagrożonych destabilizacją. Jako pozytywny przykład państwa o strukturze federacyjnej wskazywano Szwajcarię¹⁶.

Po konferencji monachijskiej formalnie Czechosłowacja zachowała suwerenność, większość terytorium i ludności. Jednak dla wszystkich było oczywiste, że jej przyszłość jest niepewna. Prascy politycy pospieszenie wyciągnęli wnioski ze swej klęski. Jedną z jej niewątpliwych przyczyn było niezaspokojenie aspiracji narodów innych niż Czesi. Pustanowiono to szybko nadrobić.

W Czechosłowacji żądania dotyczące autonomii wysuwali zarówno Słowacy jak i Rusini. Przed Monachium domagali się jej też Niemcy żyjący na pograniczu. Już w tydzień po dyktacie monachijskim przyznano autonomię słowackiej części państwa, o co wcześniej przez dwadzieścia lat Słowacy upominali się bezowocnie. W dwa dni później autonomię uzyskała Ruś Podkarpacka (co środowiska ukraińskie i łemkowskie w Polsce przyjęły entuzjastycznie¹⁷). Nieco dłużej trwała formalna przebudowa systemu prawnego, ale po półtora miesiąca zmieniono konstytucję, gwarantując w niej federacyjny charakter państwa i szeroki zakres autonomii Słowacji oraz Rusi i zmieniając nazwę państwa na Czecho-Słowacja, co miało podkreślać równoprawność obu narodów. Przebudowa wewnętrzna dotyczyła też innych zakresów. Uznano, że klęskę poniosła demokracja. Praga przegrała w konflikcie z państwami niedemokratycznymi, zatem dla ratowania bytu państwowego należy wyrzec się demokracji. Szczególną cechą, prawdopodobnie ewenementem w skali światowej był fakt, że w każdej z trzech autonomicznych

¹⁵ Ryszard Torzecki, *Kwestia ukraińska w polityce III Rzeszy (1939-1945)*, Warszawa 1972, s. 187; idem, *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1993.

¹⁶ Elizabeth Wiskemann, *Czech and Germans. A study of the struggle in the historic provinces of Bohemia and Moravia*, London 1938, s. 275.

¹⁷ У Карпатській Україні, „Наш Лемко” (Lwów), nr 246, 15 грудня 1938, s. 4-5.

części demokrację zastąpiono systemem autorytarnym, ale w każdej inaczej. W słowackiej i podkarpackiej części państwa podjęto też działania, które miały zagwarantować prawo do posiadania reprezentacji politycznej przynajmniej niektórym żyjącym tam mniejszościom.

W Słowacji, w styczniu 1939 r. zakazano działalności wszelkich partii politycznych poza Słowacką Partią Ludową Hlinki (Hlinkova slovenská ľudová strana, HSLS) i dwiema partiami mniejszości narodowych. Z połączenia dotychczas działających partii — istniejącej od 1929 r., mającej charakter katolicki Partii Karpatoniemieckiej (Karpattendeutsche Partei), która od 1935 r. znajdowała się w sojuszu wyborczym z SdP (Sudetendeutschen Partei) i protestanckiej Partii Niemców Spiskich (Zipser Deutschen Partei) — powstała 9 października 1938 r. Niemiecka Partia Słowacji (Nemecká strana na Slovensku, Deutsche Partei in der Slowakei — DPS), będąca w istocie przybudówką NSDAP¹⁸, a kontynuowała działalność dotychczasowa Zjednoczona Partia Węgierska (Zjednotená maďarská strana), pod nową nazwą, jako Węgierska Partia Słowacji (Maďarská strana na Slovensku, Szlovenszkoí Magyar Párt — SMP). W grudniu 1938 r. sojusz tych trzech partii wygrał „wybory” do Sejmu Słowacji. Jeszcze w październiku 1938 r. podjęto też próbę zorganizowania Partii Żydowskiej, w której mogliby kontynuować aktywność polityczną członkowie dawnych czechosłowackich partii mniejszości żydowskiej, lecz już 25 listopada 1938 r. władze Słowacji zakazały jej działalności¹⁹.

W wyniku wyborów wyłoniony został Sejm całkowicie zdominowany przez HSLS, w istocie dekoracyjny, a nie pracujący. Zadbano jednak o zapewnienie w nim „klucza” narodowego i wyznaniowego. Znalazło się w nim dwóch Niemców (inż. Franz Karmasin, przywódca Niemieckiej Partii Słowacji, Josef Steinhübl, proboszcz spiskiej wsi Sklené, niem.: Glaserhay), jeden Węgier (hr. János Eszterházy, lider Węgierskiej Partii Słowacji) i Rusin (Anton Simko – greckokatolicki proboszcz wsi Vyšňá Ol'ka). Ponadto wybrani zostali Słowacy reprezentujący mniejszości wyznaniowe: proboszcz grecko-katolicki wsi Stakčinska Roztoka Gejza Horňák, profesor teologii ewangelickiej Emil Boleslav Lukáč. Po proklamowaniu niepodległości Państwa Słowackiego, 14 marca 1939 r. Sejm nadal funkcjonował w tym samym składzie, aż do 1944 r. Posłowie narodowości niemieckiej, węgierskiej i rusińskiej zabierali

¹⁸ Jerzy Tomaszewski, *Czechy i Słowacja*, Warszawa 2006, s. 91.

¹⁹ Ladislav Lipscher, *Die Juden im Slowakischen Staat 1939-1945*, München-Wien 1980, s. 16, 29.

głos we własnych językach, a warto zaznaczyć, że w ustawie o wydawaniu dziennika urzędowego *Slovenský zákonník*, z 18 stycznia 1940 r. zawarto upoważnienie dla rządu do wydawania go w językach „grup narodowościowych” (Opatrenie o preklade Slovenského zákonníka do jazyka národnostných skupín môže urobiť vláda usnesením). Przepisu tego zresztą nie zrealizowano w praktyce.

Lider Deutsche Partei inż. F. Karmasin został w rządzie krajowym Słowacji sekretarzem stanu ds. mniejszości niemieckiej. Pośredniczył w kontaktach między liderami HSĽS a politykami z III Rzeszy²⁰. Warto zauważyć, że choć DPS była jedyną partią niemiecką i miała poparcie przeważającej części mniejszości niemieckiej, to jednak nie wszyscy Niemcy ją popierali. Przykładem może być Dezider Alexy (1905-1963) – pastor ewangelicki, który przed 1938 r. był działaczem Partii Karpatoniemieckiej, ale przeciwnikiem nazizmu i nie przystąpił do DPS. W okresie wojny unikał polityki, a w stosunkowo liberalnej Słowacji nie spotkały go szykany. Wiosną 1945 r. wyemigrował. Odgrywał później wiodącą rolę w organizowaniu środowiska karpatoniemieckiego w zachodnich Niemczech²¹.

W części nazwanej Ukrainą Zakarpacką polityka budowania systemu autorytarnego była podobna, ale nieidentyczna. Zmuszono tu wszystkie partie do zjednoczenia. Pełnię władzy objęło Ukraińskie Zjednoczenie Narodowe (Ukrajínske Nacionalne Objednannie – UNO), nie dopuszczono do istnienia żadnych innych partii. Jedynym wyjątkiem miała być Partia Niemiecka, na której zorganizowanie wyrażono zgodę 2 lutego 1939 r.²², jednak rychła agresja węgierska nie pozwoliła na jej zorganizowanie. 12 lutego 1939 r. odbyły się wybory do Sejmu Zakarpacia. Była tylko jedna lista kandydatów UNO, ale zapewniono udział mniejszości. Był na niej jeden Czech (dr Miloš Drbal), Niemiec (inż. Anton Oldofredi) i Rumun (protopop Grigorie Moysz) – na ogółem 32 kandydatów. Wszyscy oczywiście zostali wybrani²³. Sejm zdążył się zebrać na jednym tylko posiedzeniu, 15 marca 1939 r., o godz. 15.20 w budynku gimnazjum w Chuście, w kilka godzin po rozpoczęciu agresji węgierskiej na Zakarpacie. Ogłoszono niepodległość i powołano władze. Na tym trzeba było zakończyć działalność.

²⁰ J. Tomaszewski, *Czechy i Słowacja*, s. 91.

²¹ *Biografický lexikon Slovenska*, t. 1 A-B, Martin 2002, s. 49.

²² Ivan Pop, *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*, Praha 2005, s. 381.

²³ Dariusz Dąbrowski, *Rzeczpospolita Polska wobec kwestii Rusi Zakarpackiej (Podkarpaciej) 1938-1939*, Toruń 2007, s. 246;

Nieco inna była polityka Węgier. Państwo to rządzone było w sposób autorytarny, wobec czego poważnie ograniczone były możliwości samoorganizacji społeczeństwa, w tym zwłaszcza mniejszości narodowych. Dopiero po I arbitrażu wiedeńskim, w wyniku stopniowego uzależnienia się od Niemiec 26 listopada 1939 r. powołano organizację mniejszości niemieckiej pod nazwą Volksbund²⁴. Razem z II arbitrażem wiedeńskim Węgry podpisały narzucone przez Niemców tzw. porozumienie wiedeńskie o mniejszościach narodowych, które gwarantowało węgierskim Niemcom odrębny status prawny i swobodę działalności organizacji narodowosocjalistycznych, a Niemcom z przyłączonego właśnie Siedmiogrodu dawało prawo do przesiedlenia do Niemiec²⁵. Rząd Pála hr. Teleki starał się jednak sabotować to porozumienie²⁶.

Po zajęciu Ukrainy Zakarpackiej Węgrzy próbowali nie powtórzyć błędów swej polityki sprzed 1918 r. Natychmiast po przyłączeniu jej do Węgier premier Teleki podjął rozmowy z Andrejem Bródym (używał również pisowni ukraińskiej: Brodij oraz węgierskiej András Bródý), działaczem prowęgierskiej orientacji wśród Rusinów, przez kilka tygodni, w październiku 1938 r. będącym pierwszym premierem Rusi²⁷, na temat autonomii Rusi w obrębie Węgier, z Mukaczewem jako stolicą, a więc w takich granicach, jakie miała należąc do Czechosłowacji. Rzeczywiście pewne elementy autonomicznego statusu zostały przyznane, choć nacisk skrajnie nacjonalistycznych sił w obrębie partii rządzącej zablokował formalne uregulowanie tej kwestii. Prasa łemkowska donosiła o prześladowaniach Rusinów: „*налят мадяри українські книжки, закривають школи, проганяють учителів – а замість добробуту несуть голод, нужду та безробіття*”²⁸. Jednak w czerwcu 1939 r. trzech liderów rusińskich zostało posłami do izby wyższej parlamentu w Budapeszcie, a dwunastu do niższej. Umożliwiono rozwój rusińskiego szkolnictwa i kultury. Między innymi w styczniu 1941 r. powołano Podkarpackie Towarzystwo Naukowe (Podkarpatskoje Obszczestwo Nauk, Kárpátaljai Tudománys Társaság), które podjęło znaczną działalność wydawniczą, dokonało kodyfikacji języka rusińskiego. Jednocześnie prześladowano zwolenników opcji ukraińskiej, dziesiątki osób ska-

²⁴ A. Tothová, *Právní úprava...*, s. 237.

²⁵ Opublikowane w czeskim tłumaczeniu: *Nařízení maďarského královského ministerstva č. 8490. M. E., o zveřejnění maďarsko-německé dohody o národnostních menšinách z 30 srpna 1940*, w: A. Tothová, *Právní úprava...*, s. 249-250.

²⁶ A. Tothová, *Právní úprava...*, s. 237.

²⁷ D. Dąbrowski, *Rzeczpospolita Polska wobec kwestii*, s. 55.

²⁸ *Голод, нужда, безробіття*, „Наш Лемко” (Lwów), nr 17, 1 вересня 1939, s. 4.

zono na karę śmierci, inni trafili do więzień i obozów²⁹.

Jak wspominałem, kolejnym podstawowym sposobem rozwiązywania kwestii mniejszościowych, który zastosowano w omawianym okresie, były wysiedlenia. Pierwsza koncepcja w tym zakresie sformułowana została tuż przed Monachium. Prezydent Czechosłowacji Edvard Beneš 17 września 1938 r. przedłożył Francji „najściślej tajny” plan, w którym proponował odstąpienie Niemcom trzech okręgów w zachodnich i północnych Czechach oraz na czeskim Śląsku, zamieszkałych przez osiemset-dziewięćset tysięcy Niemców, z jednoczesnym przesiedleniem około 1-1,2 mln Niemców z Czechosłowacji do Rzeszy³⁰. Propozycja pozostała bez odpowiedzi, jednak w ten sposób po raz pierwszy pojawił się w formie oficjalnej, choć niejawniej pomysł wysiedlenia mniejszości niemieckiej z Europy Środkowej, na razie tylko częściowego, pomysł, który realizację znalazł już w czasie wojny na innych terenach, a zrealizowany został w pełni i w formie znacznie bardziej radykalnej, już po wojnie. Beneš nieco później zmodyfikował ten projekt, w styczniu 1939 r. w rozmowie z Jaroslavem Drábkiem, poświęconej budowaniu zrębów czeskiego ruchu oporu. Postulował nieco szersze ustępstwa terytorialne wobec Niemiec, obejmujące także skrawki południowych Czech i południowych Moraw. Jednocześnie z pozostałej części okrojonego państwa wysiedlić należałoby w dalszym ciągu milion Niemców³¹.

O projekcie tym Hitler nic nie wiedział, natomiast pierwsze poważne doświadczenia dotyczące instrumentalizacji problematyki mniejszościowej zgromadził przy okazji rozwiązywania problemów Niemców z Południowego Tyrolu. Już 14 listopada 1922 r. Hitler zapisał znamienne słowa: „*Gadanina o Południowym Tyrolu, puste protesty przeciwko faszystom szkodzą nam i odpychają od nas Włochy. W polityce nie ma żadnych sentymentów, lecz jedynie bezczelność. Czemu powinniśmy się nagle oburzać z powodu zamknięcia tuzina niemieckich szkół w Południowym Tyrolu, jeżeli prasa niemiecka milczy o zamknięciu tysięcy niemieckich szkół w Polsce, Alzacji i Lotaryngii oraz Czechosłowacji*”³².

Ten niewielki, górski obszar nigdy wcześniej do Włoch nie należał. Przyłączony został w 1919 r. na mocy pokoju w Saint Germain-en-Laye,

²⁹ I. Pop, op.cit., s. 394-395.

³⁰ Detlef Brandes, Beneš, Jaksch a vyhnání/vysídlení Němců, w: Brandes Detlef, Ivaničková Edita, Pešek Jiří (red.), Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938-1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhosláviou, Bratislava 1999, s. 77.

³¹ B. Brandes, Beneš, Jaksch..., s. 77.

³² Eberhardt Jäkel, Axel Kuhn (Hrsg.), Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924, Stuttgart 1980, s. 728, cyt. za: J.W. Borejsza, „Śmieszne sto milionów...”, s. 98-99.

zgodnie z zasadą wytyczenia „naturalnej granicy”, a więc przebiegającej główną granią Alp³³, jednak ignorując granicę etniczną. Przyłączenie tego terenu do Włoch stanowiło jaskrawe naruszenie zasady samostanowienia narodów, przyświecającej jakoby działaniom mocarstw podczas konferencji w Wersalu. Ale Włochy należały do państw zwycięskich, domagały się znacznie więcej, uzyskały przynajmniej niewielkie skrawki kosztem Austrii. W 1921 r. żyło tu 202 tys. Niemców, 20 tys. Włochów i niespełna 10 tys. Ladinów³⁴. Niemcy poddani zostali akcji wynaradawiania, czyli tzw. „asymilacji”, realizowanej z właściwą faszystom brutalnością. Nasilona została od 1933 r., po przejęciu władzy przez Hitlera, co poważnie zaniepokoiło włoskich nacjonalistów. Jednocześnie niemiecka ludność Południowego Tyrolu, dotychczas utożsamiająca się raczej z Austrią w coraz większym stopniu czuła więź z III Rzeszą oraz ideologią nazistowską³⁵.

Hitler jednak przedłożył współpracę z Włochami Mussoliniego nad interesy mniejszości niemieckiej. W przeddzień Anschlussu Austrii (11 marca 1938 r.) Hitler poinformował Mussoliniego o swoim zamiarze i zapewnił go o nienaruszalności alpejskiej granicy, a ministerstwa spraw zagranicznych oraz propagandy, a także kierownictwo NSDAP zakazały prowadzenia jakiegokolwiek propagandy na rzecz Południowego Tyrolu³⁶. Nie zadowolilo to w pełni Mussoliniego, który zaczął naciskać na wysiedlenie z Włoch niemieckiej mniejszości, a przynajmniej jej politycznych przywódców. Tak dalece nie dowierzał Hitlerowi, że w końcu 1938 r. rozpoczął budowanie na alpejskiej granicy systemu umocnień³⁷. Jeszcze w 1941 r., choć Włochy przystąpiły już do wojny po stronie Niemiec, Mussolini zapewniał Ciano: „*Tymczasem będę w dalszym ciągu fortyfikował przełęcze alpejskie. Przyda się to kiedyś*”³⁸.

Po likwidacji Czechosłowacji Mussolini był rozgoryczony zniweczeniem jego „dorobku” z Monachium, z którego był tak dumny. By nie

³³ Włosi granicę tę określali jako „*il sacro confine della patria*”, była ona dla nich symbolem wojennego zwycięstwa.

³⁴ Rudolf Lill, *Itálie a německá menšina v jižním Tyrolsku*, w: Jiří Pešek, Oldřich Tůma, Manfred Kittel, Horst Möller (red.), *Německé menšiny v právních normách 1938-1948. Československo ve srovnání s vybranými evropskými zeměmi*, Praha 2006, s. 373.

³⁵ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 374-377.

³⁶ Ian Kershaw, *Hitler, t. 2: 1936-1941: nemezis*, przeł. Przemysław Bandel, Poznań 2002, s. 68; R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 378-379.

³⁷ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 380.

³⁸ Galeazzo Ciano, *Pamiętniki 1939-1943*, przekład Kazimierz Fudakowski, Warszawa 1991, s. 294, notatka z 10 czerwca 1941 r.

dopuszczyć do powtórzenia przez Niemcy manipulacji z mniejszością, takiej jak w Czechosłowacji, już wiosną 1939 r. podjął działania na rzecz wysiedlenia mniejszości niemieckiej z Południowego Tyrolu³⁹. Hitler w imię sojuszu, na którym w tym okresie bardzo mu zależało, zgodził się. Przy podpisywaniu tzw. „Paktu Stalowego”, w maju 1939 r. jednocześnie zawarto porozumienie o wysiedleniu Niemców z Południowego Tyrolu. Zignorowano protesty zainteresowanych oraz niezadowolonych ich rodaków (a nawet funkcjonariuszy NSDAP) z północnego Tyrolu⁴⁰. 29 czerwca poinformowano o wysiedleniu przywódców NSDAP w Południowym Tyrolu, którzy zareagowali rozgoryczeniem, ale nie zbuntowali się. Natomiast większość przywódców masowej organizacji niemieckiej Deutscher Verband wezwała ziomków do pozostania w ojczyźnie. Spotkał się z nimi Himmler 2 sierpnia i przekonywał, że ofiara, jaką jest wyrzeczenie się Południowego Tyrolu jest zgodna z zasadą „krwi i ziemi”, bowiem jest potrzebna dla wzmocnienia narodu⁴¹.

Wobec oporu Tyrolczyków przed przesiedleniem do Niemiec Włosi zaczęli rozpowszechniać pogłoskę, że zostaną oni przesiedleni do południowych Włoch, zwłaszcza na Sycylię⁴². Pod wpływem tych gróźb, a także różnorodnych szykan stosowanych przez lokalną włoską administrację, do końca 1939 r. 86% Niemców wyraziło zgodę na przesiedlenie. Część dała się opanować nacjonalistycznej propagandzie, o czym świadczy fakt, że wśród pierwszych zgadzających się na wyjazd było m.in. 2 tysiące młodych mężczyzn, którzy odbyli już służbę w armii włoskiej i wiedzieli, że wkrótce po przybyciu do Niemiec zostaną powołani do służby w Wehrmachcie⁴³. Z drugiej jednak strony, już w 1939 r. powstała wśród Tyrolczyków nielegalna antyfaszystowska organizacja Andreas-Hofer-Bund, która starała się przeciwstawiać propagandzie nazistowskiej, przesiedleniom, a zwłaszcza powoływaniu Niemców z Południowego Tyrolu do Wehrmachtu. Organizacja przygotowała memorandum dla sojuszników, w którym postulowała powrót Południowego Tyrolu do Austrii. W 1943 r., przez Szwajcarię przekazano go na Zachód, jednak bez jakiegokolwiek oddźwięku⁴⁴.

³⁹ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 381; Janusz Sobczak, *Hitlerowskie przesiedlenia ludności niemieckiej w dobie II wojny światowej*, Poznań 1966, s. 116-119.

⁴⁰ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 382-383; J. Sobczak, *Hitlerowskie przesiedlenia...*, s. 119-120.

⁴¹ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 384-385.

⁴² R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 385.

⁴³ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 386-387.

⁴⁴ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 394-395.

Wysiedlanie przebiegało powoli. W 1939 r. Południowy Tyrol opuściło 11 500 osób, w dużej części mężczyzn zdolnych do służby wojskowej. Na rok 1940 uzgodniono wysiedlanie codziennie 250 osób, jednak do lata 1940 r. rzeczywista ilość wysiedlanych stanowiła przeciętnie 70 osób dziennie. Potem tempo jeszcze bardziej zmalało, a w końcu 1941 r. wysiedlenia zostały faktycznie wstrzymane⁴⁵.

Jedną z istotnych przyczyn wzrastającego oporu Tyrolczyków był kierunek wysiedleń. Początkowo mówiono o zbudowaniu „nowego Tyrolu” w zachodniej części polskich Beskidów, potem w Alzacji, pojawiały się też inne lokalizacje, nawet na Krymie. Żadna z nich nie została zrealizowana. Realnie osadzano wysiedleńców z Tyrolu w rozproszeniu. Część trafiła do Luksemburga i do Lotaryngii, część w okolice Czeskich Budziejowic, inni na obszar włączonej do Rzeszy Słowenii. Warunki bytowe w nowych miejscach pobytu zazwyczaj były gorsze niż w Tyrolu, dla wielu nie było pracy w ich zawodzie. Najlepsze było położenie tych, których osadzono w północnym Tyrolu i Vorarlbergu. Należy dodać, że z wyjątkiem tej ostatniej grupy, w latach 1944-1945 wszyscy zostali wysiedleni ponownie⁴⁶. Dochodziły do tego kwestie finansowe. Przed opuszczeniem kraju Tyrolczycy deklarowali wartość pozostawionego mienia. Po sprawdzeniu jej przez rzeczoznawców niemieckich i włoskich równowartość miała być przez włoski urząd powierniczy przelana na specjalne Treuhandkonto w Innsbrucku. Pieniądzy tych zainteresowani nigdy nie dostali, a ich los jest nieznanym⁴⁷. Ostatecznie wysiedlono ok. 75 tys. osób (ok. 35% populacji), z czego po wojnie około 20 tys. wróciło⁴⁸.

Doświadczenia z południowego Tyrolu rychło przeniesiono na inne tereny. W latach 1939-1942 Niemcy zawarły umowy kolejno z Łotwą, Estonią, Związkiem Radzieckim, Rumunią, Chorwacją, Serbią i Bułgarią o przesiedleniu niemieckiej ludności z tych państw. W ramach tej akcji ogółem przesiedlono niemal milion osób narodowości niemieckiej, z tego na ziemie polskie ok. 500 tys., przez co zlikwidowano nie-

⁴⁵ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 389.

⁴⁶ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 390; J. Sobczak, *Hitlerowskie przesiedlenia...*, s. 133-134.

⁴⁷ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 390-391.

⁴⁸ R. Lill, *Itálie a německá menšina...*, s. 391. W polskiej literaturze podawano dotychczas inne liczby, zob. Bernadetta Nitschke, *Wysiedlenie czy wypędzenie? Ludność niemiecka w Polsce w latach 1945-1949*, Toruń 2000, s. 135-136; liczby podawane przez Lilla, który prowadził szczegółowe badania, wydają się bardziej wiarygodne.

które wyspy niemieckie w Europie Środkowo-Wschodniej⁴⁹. W grudniu 1941 r. przesiedlono ok. 12 tys. Niemców z części Jugostawii okupowanej przez Włochy do okupowanej przez Niemców Słowenii, zamierzając dokonać pełnej germanizacji kraju, z którego z kolei wysiedlono 65 tys. osób do Chorwacji i Serbii⁵⁰. Już w okresie międzywojennym pojawiały się luźne pomysły przesiedlenia Niemców także z innych terenów. 24 sierpnia 1938 r. Göring w rozmowie z polskim ambasadorem Józefem Lipskim: „*rozwodził się mimochodem nad tym, czy nie byłoby najlepiej, aby mniejszość niemiecka z Polski powróciła do Niemiec i na odwrót*”⁵¹. Wrócił do tego ponownie w rozmowie 16 września⁵². Zainspirowano w ten sposób polityków środkowoeuropejskich stojących po stronie koalicji antyhitlerowskiej i zapoczątkowano akcję wysiedlania, która została zwięziona już po wojnie, dotknęła boleśnie miliony ludzi w Europie Środkowej, ale także – choć w mniejszych rozmiarach – w Europie Zachodniej⁵³.

Wcześniej brutalne wysiedlenia, które później uzyskały miano „czystek etnicznych” realizowano w wielu państwach współpracujących z hitlerowskimi Niemcami. Warto zasygnalizować, bo to problematyka mało w Polsce znana, że szczególnie szeroki był zakres takich działań w Rumunii, gdzie przed i w czasie II wojny światowej podjęto akcję „rumunizacji”, której ofiarą padło 3,5 mln osób – zamordowanych i wypędzonych – m.in. Polaków, Węgrów, Bułgarów, Cyganów, Ukraińców i Żydów⁵⁴.

Bardzo szczególną rolę odegrać miała mniejszość bośniacka. Potrzebnych tu jest kilka słów wyjaśnienia. „*W żadnej innej części kon-*

⁴⁹ B. Nitschke, *Wysiedlenie...*, s. 33; J. Sobczak, *Hitlerowskie przesiedlenia...*, s. 137-281. Najnowsze omówienie losu przesiedlonych na ziemiach polskich w okresie wojny przedstawił Witold Stankowski, *Polityka III Rzeszy wobec Niemców ze Wschodu. Przesiedlenia ludności niemieckiej podczas II wojny światowej*, „Polityka i Społeczeństwo”, 2007, nr 4, s. 122-131.

⁵⁰ Damijan Guštin, *K problematice právního řádu pro postup vůči německému obyvatelstvu v Jugoslávii v letech 1944-1948*, w: Jiří Pešek, Oldřich Tůma, Manfred Kittel, Horst Möller (red.), *Německé menšiny v právních normách 1938-1948. Československo ve srovnání s vybranými evropskými zeměmi*, Praha 2006, s. 259-269.

⁵¹ Cyt. za: Stanisław Żerko, *Stosunki polsko-niemieckie 1938-1939*, Poznań 1998, s. 76.

⁵² Ibidem, s. 80.

⁵³ Thomas Serrier, *Wypędzić i zapomnieć. Republika Francuska i wysiedlenie Niemców z Alzacji w 1918 i 1945 roku*, „Borussia”, R. XIX, 2006, nr 37, s. 55-61.

⁵⁴ Mariana Hausleitner, Brigitte Mihok, Juliane Wetzel (Ilg.), *Rumänien und der Holocaust: zu den Massenverbrechen in Transnistrien 1941-1944*, Berlin 2001; Andrei Corbea-Hoisie, *Die Bukowina als Symptom, Marginalien zu Mariana Hausleitners Buch «Die Rumänisierung der Bukowina»*, w: Catherine Bosshart-Pilluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Ilg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien, 2002, s. 486.

tymentu wpływ religii na zewnętrzne warunki życia nie jest większy niż tutaj” — trafnie ocenił Janusz Piekalkiewicz⁵⁵. W Jugosławii, w przededniu wojny 48,7% ludności wyznawało prawosławie, 37,5% katolicyzm, 11,2% islam. Muzułmanie najliczniejsi byli w Bośni. Posługiwali się językiem serbo-chorwackim. Ich świadomość narodowa była mało określona, obyczaje bliskie Chorwatom, choć oczywiście silnie zmodyfikowane przez islam. Ci Słowianie wyznania muzułmańskiego byli w okresie niewoli tureckiej narzędziem władzy Turków, którzy w zamian za wierną służbę odpłacali im przywilejami. Po opanowaniu Bośni przez Austro-Węgry sytuacja niewiele się zmieniła. Władze wiedeńskie nadal posługiwały się muzułmanami jako wygodnym narzędziem sprawowania władzy w terenie, zachowano ich wcześniejsze przywileje z czasów tureckich. W dwudziestoleciu międzywojennym bez oporu przyjęli sztuczną koncepcję, że należą do narodu jugosłowiańskiego. Jednocześnie nacjonałiści serbscy i chorwaccy zabiegali o uznanie ich odpowiednio za Serbów lub Chorwatów. Dopiero dużo później uznali się ostatecznie za odrębny naród bośniacki, który pełną świadomość narodową uzyskał w tragicznych okolicznościach okrutnej wojny lat 90.

Władze Jugosławii, przez pierwsze dwadzieścia lat po I wojnie światowej realizowały politykę wielkoserbską, dążyły do zjednoczenia wszystkich Słowian żyjących w państwie w jednym narodzie jugosłowiańskim, czyli w istocie serbskim. Aktywność narodowa Słoweńców, Chorwatów i Macedończyków spotykała się z licznymi utrudnieniami, a okresami były to otwarte prześladowania. Rezultatem był wzrost nastrojów nacjonalistycznych, popularność organizacji ekstremistycznych, zamachy terrorystyczne. Innym skutkiem była wzrastająca popularność ideologii komunistycznej. Dla wielu ludzi wyjściem z dylematu unitaryzm-nacjonalizm było opowiedzenie się za programem komunistycznym, który (werbalnie) obiecywał w przyszłości równouprawnienie wszystkich narodów we wspólnym państwie⁵⁶. I później na długi czas to komuniści stali się beneficjentami opisanych tu sporów. Wyciągając wnioski z doświadczeń Czechosłowacji w 1939 r. zmieniono politykę.

⁵⁵ Janusz Piekalkiewicz, *Wojna na Bałkanach 1940-1945*, Janki k. Warszawy 2007, s. 21.

⁵⁶ Cenne uwagi o wzajemnych relacjach między ideologiami nacjonalistów, liberałów i komunistów w międzywojennej Jugosławii sformułował słoweński historyk Janko Kos, *Duchovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, korzystałem z chorwackiego tłumaczenia: *Duhova povijest Slovenaca*, tłum. Anamarija Poljetak, Zagreb 2004, s. 146-177; w języku polskim wartościową analizę opublikował Michał Jerzy Zacharias, *Polityka KPI i kwestia narodowościowa w Jugosławii w latach 1919-1943*, „Studia z dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, t. XXXIX, Warszawa 2004, s. 27-59.

W pierwszym rządzie, w wyniku porozumienia między władzami państwowymi a liderem nacjonalistów chorwackich dokonano przebudowy państwa, powołując do istnienia, zgodnie z porozumieniem premiera Jugosławii Dragiśy Cvetkovicia z liderem Chorwatów Vladko Mačkem z 26 sierpnia 1939 r. autonomiczną Banowinę Chorwacką (Banovina Hrvatska). Miała ona własny rząd i parlament, a stosunki między władzą w Zagrzebiu i Belgradzie do pewnego stopnia przypominały relacje pomiędzy węgierską i austriacką częścią dawnej monarchii Habsburgów⁵⁷. Warto podkreślić, że Banovina objęła niemal wszystkie ziemie postulowane przez Chorwatów, nawet takie, w których wśród mieszkańców przeważali Serbowie — całą historyczną Chorwację, Hercegowinę, fragmenty Bośni, nawet półtora powiatu (Šid i pół powiatu Ilok), które dziś należą do Serbii. Tak bardzo rządowi Jugosławii zależało na pozyskaniu Chorwatów do współpracy. Niewiele to jednak pomogło. Banovina przetrwała jedynie do 10 kwietnia 1941 r. Jej istnienie nie zaspokoilo aspiracji nacjonalistów chorwackich. W trzy dni po niemieckiej agresji na Jugosławię „ustasze” opanowali Zagrzeb i proklamowano zależne od Niemców, marionetkowe tzw. Niezależne Państwo Chorwackie (Nezavisna Država Hrvatska)⁵⁸.

Muzułmanie stanowili dużą część mieszkańców Banowiny. Liderzy nacjonalistów chorwackich uważali ich za Chorwatów, a nawet za najczystszej krwi Chorwatów, czystszych nawet niż chorwaccy katolicy, ci bowiem ulegli zmieszaniu z innymi „rasami”, podczas gdy mużułmanie, zawierający małżeństwa wyłącznie we własnym środowisku mieli jakoby zachować „czystość rasową”⁵⁹. Postarano się o zapewnienie mużułmanom w katolickiej Chorwacji pełnego równouprawnienia, a nawet nadano im pewne szczególne prawa. M.in. mieli być sądzeni zgodnie z religijnym prawem szariatu⁶⁰, a to wymagało wykształcenia stosownej kadry. Na początku 1940 r. założono na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Zagrzebiu katedrę prawa szariatu⁶¹, co czołowy dziennik na-

⁵⁷ Wnikliwą i wszechstronną analizę genezy, dziejów i systemu politycznego Banowiny przedstawił Stjepan Šlabek, *Banovina Hrvatska (26.VIII.1939. — 10.IV.1941.)*. *Pravno-povijesni pristup*, Kutina 1985; w języku polskim nieco informacji można znaleźć w: Michał Jerzy Zacharias, *Jugosławia w polityce Wielkiej Brytanii 1940-1945*, Wrocław 1985; idem, *Polityka KPJ i kwestia narodowościowa...*, s. 45-46.

⁵⁸ Trpimir Macan, *Hrvatska povijest. Pregled*, Zagreb 2004, s. 209-211.

⁵⁹ Ivan Mužić, *Državotvornost dinarskih Hrvata*, w: idem (red.), *Maček i Luburić*, Split 1999, s. 21.

⁶⁰ S. Šlabek, op. cit., s. 51.

⁶¹ Zlatko Hasanbegović, *Muslimani u Zagrebu 1878.-1945. Doba utemeljenja*, Zagreb 2007, s. 162.

cjonalistów „Hrvatski dnevnik” określił jako zaspokojenie „*značajnoj potrebi hrvatskog naroda*”⁶². Ponieważ nie dysponowano odpowiednią kadrą, aby zapewnić właściwą obsadę katedry Mehmed Alajbegović, sędzia zagrzebskiego sądu administracyjnego (upravnog suda) został wysłany jako stypendysta Banowiny Chorwackiej do Algieru, na studium prawa islamskiego, od marca do listopada 1940 r. Po powrocie został profesorem i kierownikiem katedry⁶³. Można dodać, że potem, od stycznia 1942 r. do września 1943 r. był konsulem Niezależnego Państwa Chorwackiego (NDH) w Monachium, od października 1943 r. do maja 1944 r. ministrem skarbu NDH, od maja 1944 r. do końca istnienia NDH w maju 1945 r. ministrem spraw zagranicznych NDH⁶⁴. Wydany przez Amerykanów w 1947 r. Jugosławii został skazany w Zagrzebiu na śmierć i stracony⁶⁵.

Wielu Bośniaków dało się pozyskać do współpracy z faszystami chorwackimi czy bezpośrednio z nazistami. Należy jednak choć wspomnieć, że nie brakło też Bośniaków uczestniczących w antyhitlerowskim ruchu oporu, a niektórzy potrafili jednocześnie współpracować z okupantami i bronić zagrożonych. Przykładem może być Halid Muftić z Zagrzebia, który był od kwietnia 1941 r. do lipca 1943 r. ministrem, a potem pełnił różne funkcje urzędnicze w rządzie NDH⁶⁶. Po wojnie udowodnił, że korzystając z możliwości jakie dawała mu praca w rządzie ocalał życie 17 Żydów⁶⁷.

Ta lokalna, chorwacka polityka wobec muzułmanów wpisywała się dobrze w szerszy kontekst polityki państw totalitarnych. Z różnych względów dążyły one do pozyskania sobie muzułmanów. Mussolini w tym celu 11 kwietnia 1939 r. postanowił o zbudowaniu w Rzymie meczetu⁶⁸.

Niemcy brali pod uwagę wykorzystanie religii do podburzenia muzułmanów przeciw Brytyjczykom i do przedstawienia siebie jako rzekomych obrońców ludów zniewolonych przeciw kolonizatorom. Był to jeden z potencjalnych kierunków działania, który brano pod uwagę, a nawet prowadzono wstępne prace nad tym zagadnieniem. 23 listo-

⁶² „Hrvatski dnevnik”, 9 stycznia 1940, cyt. za: Z. Hasanbegović, op. cit., s. 162.

⁶³ Z. Hasanbegović, op. cit., s. 163.

⁶⁴ Z. Hasanbegović, op. cit., s. 165.

⁶⁵ Z. Hasanbegović, op. cit., s. 394.

⁶⁶ Z. Hasanbegović, op. cit., s. 173.

⁶⁷ Z. Hasanbegović, op. cit., s. 407-408.

⁶⁸ G. Ciano, op. cit., s. 59.

pada 1939 r. Hitler polecił szefowi sztabu generalnego przeprowadzenie studiów operacyjnych dotyczących ewentualnych teatrów wojennych w Turcji, Persji i innych krajach Bliskiego Wschodu⁶⁹.

Wśród części mieszkańców Półwyspu Arabskiego, na początku wojny istniały nastroje proniemieckie, choć antyniemiecko nastawione były elity i władcy poszczególnych państw. Wyjątkiem były Irak oraz Iran, gdzie również wśród poważnych polityków istniały sympatie wobec państw osi. Emisariusze włoscy działali m.in. w Arabii Saudyjskiej, przedstawiając Mussoliniego jako obrońcę islamu. Radio włoskie nadawało program w języku arabskim, przedstawiając Wielką Brytanię jako okupanta krajów arabskich, nawołując do nieposłuszeństwa wobec Anglików i własnych władz współpracujących z nimi. Ich oddźwięk był znikomy⁷⁰. W maju 1941 r. Iracka Partia Narodowa, w porozumieniu z hitlerowską III Rzeszą usiłowała uwolnić kraj od Brytyjczyków, jednak pomoc niemiecka, wysłana drogą lotniczą przez Syrię, kontrolowaną wtedy przez współpracujący z Niemcami reżim Vichy, okazała się niewystarczająca. W kraju tym prowadzono propagandę na rzecz nazistowskich Niemiec, a jednocześnie podejmowano działania antyżydowskie. Wielka Brytania rychło jednak odzyskała pełną kontrolę nad Irakiem. Jednocześnie Włosi w Libii i Etiopii wprowadzili system swobodnego apartheidu, dyskryminującego ludność miejscową, co kompromitowało ich umizgi wobec muzułmanów⁷¹.

W Europie Bośniacy zostali raz jeszcze, jak już wielokrotnie wcześniej się działo wykorzystani instrumentalnie. Hitlerowcy woleli jednak bliżej współpracować z Chorwatami. Toteż w 1941 r. oddali Bośnię we władanie NDH.

Wszystkie próby rozwiązania problemów narodowych i religijnych w przededniu i w początkowym okresie drugiej wojny światowej okazały się chybione, bo podejmowano je nie uwzględniając kontekstu globalnego konfliktu mocarstw, który właśnie się zaczynał. Próby te przysporzyły jedynie niektórym społecznościom złudnych nadziei, a przyczyniły się do powiększenia cierpień i ofiar, które trzeba było ponieść w najbliższych latach. Politycy państw i narodów omawianego tu regionu byli ludźmi prowincjonalnymi. Nie mieli na ogół solidnego wy-

⁶⁹ Franz Halder, *Dziennik wojenny. Codzienne zapisy szefa Sztabu Generalnego Wojsk Lądowych 1939-1942*, tłum. Bernard Woźniński, t. I, s. 181.

⁷⁰ Jerzy Zdanowski, *Historia Arabii Wschodniej*, Wrocław 2004, s. 252.

⁷¹ Carlo Moos, *Die Mehrdimensionalität des Rassediskurses im italienischen Faschismus*, w: C. Bosshart-Pflugger, J. Jung, F. Metzger (Hg.), op. cit., s. 528-529.

kształcenia, nie rozumieli szerszych uwarunkowań politycznych⁷². Co zaś najgorsze, doświadczenia lat 1938-1941 przyniosły tragiczne efekty w końcowym okresie wojny i w latach następujących bezpośrednio po jej zakończeniu, skłaniając polityków decydujących o losach Europy do podejmowania czy akceptowania decyzji dotyczących wysiedleń poszczególnych narodów, co stało się źródłem nowych cierpień i ofiar.

⁷² Pisze tak Jerzy Tomaszewski, *Czechy i Słowacja*, s. 57 — jego ocena dotyczy księdza Andreja Hlinki, ale może być z powodzeniem rozszerzona na większość polityków aktywnych w tym okresie w Europie Środkowej. Zob. ich biogramy, opublikowane w: Wojciech Roszkowski, Jan Kofman (red.), *Słownik biograficzny Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Warszawa 2004, *passim*.

Eugeniusz Mironowicz

Problem łemkowski w polityce władz PRL

Po zakończeniu wojny Łemkowie zamieszkiwali w kilku powiatach województw krakowskiego i rzeszowskiego. Polskie władze komunistyczne od 1944 r. do schyłku istnienia PRL nigdy wyraźnie nie określiły swojego stanowiska wobec problemu tej społeczności. Oficjalnie traktowały Łemków jako część ukraińskiej zbiorowości narodowej, nieoficjalnie zaś dla realizacji doraźnych celów politycznych okresowo podtrzymywały separatyzm łemkowski w różnych przejawach życia publicznego. Intensywność działań w określonym kierunku najczęściej wynikała z potrzeb bieżącej polityki oraz panujących nastrojów wśród kierownictwa partii i resortu spraw wewnętrznych.

W latach trzydziestych rządy sanacyjne, dążąc do osłabienia ruchu ukraińskiego zdecydowanie wspierały poczucie odrębności różnych grup etnicznych – Łemków, Bojków, Hucułów, które pozostawały poza kręgiem oddziaływania ukraińskiej propagandy narodowej¹. W przypadku Łemków, nawet bez zachęty władz polskich wykazywali oni wielką determinację w dążeniu do zachowania swojej odrębności kulturowej, czego wymownym symbolem było powołanie w 1934 r. Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny z ośrodkiem w Rymanowie. Problem był oczywiście bardziej skomplikowany, lecz z licznych dokumentów rządowych wynika jednoznacznie, że tuż przed wojną ruch łemkowski wyraźnie dystansował się od ukraińskiego, demonstrując raczej sympatie prorosyjskie, rzadziej propolskie.

W czasie wojny na ziemiach zamieszkałych przez Łemków wprowadzono próby zbudowania ukraińskich struktur narodowych, lecz rezultaty tych działań okazały się niewielkie. Po wojnie Łemkowie generalnie wsparli władzę ludową zasilając szeregi PPR, milicji i UBP, lub starali się tworzyć własne struktury jak Włościańsko-Robotniczy Komitet Łemkowszczyzny powołany na początku 1945 r., który

¹ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (dalej: MSW), sygn. 936, k. 59-67.

wydał odezwę nawołującą Łemków do wstępowania w szeregi Armii Czerwonej².

Problem łemkowski pojawił się już jesienią 1944 r., gdy rozpoczęła się akcja przesiedlania Ukraińców z Polski do ZSRR. Poprzedziła ją ogromna kampania propagandowa oraz opracowanie szczegółowych planów wysiedlania ludności z poszczególnych powiatów³. W umowie o przesiedleniach między PKWN i rządem USRR nie było żadnego sformułowania dotyczącego Łemków. Dawało to władzom polskim możliwość swobodnego podejmowania decyzji wobec tej społeczności. Niewielka część Łemków zainteresowana była dobrowolnym przesiedleniem do ZSRR, pisali nawet w tej sprawie do radzieckiego kierownictwa petycje z prośbą o umożliwienie im zmiany państwowości⁴. Zdecydowana większość pragnęła jednak pozostać na własnych gospodarstwach, na ziemi, którą zamieszkiwali od wieków.

Pisma i petycje wysyłane przez Łemków do organów partyjnych i administracyjnych szczebla lokalnego i centralnego z prośbą o pozostawienie ich w miejscu zamieszkania przynosiły różny skutek. Gdy władze partyjne w Sanoku popierały stanowisko Łemków, wojewoda rzeszowski je odrzucał. Korespondencja, która trafiła do wicepremiera i sekretarza KC PPR Władysława Gomułki przyniosła wydanie przez niego polecenia zabraniającego przymusowego wysiedlania osób należących do tej społeczności. Władze przesiedleńcze natomiast, ignorując zakaz Gomułki, postępowały wobec Łemków tak, jak w stosunku do wszystkich Ukraińców⁵.

O lojalności Łemków wobec państwa polskiego i władz byli przekonani wszyscy reprezentujący instytucje państwowe, lecz zarówno w trakcie przesiedleń na Ukrainę Radziecką w latach 1944-1946, jak deportacji wewnętrznej, podczas akcji „Wisła” traktowano ich jako Ukraińców ze wszystkimi tego konsekwencjami. Władze lokalne miały świadomość, że zdecydowana większość Łemków nie miała nic wspólnego z ukraińską ideologią narodową, niejednokrotnie też informowały o tym członków rządu i kierownictwo partii. Wielokrotnie rozważano, aby potraktować ich inaczej niż resztę Ukraińców, pozostawić w rejo-

² *Repatriacja, czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*, t. 1, Dokumenty, red. E. Misiło, dok. nr 32, Warszawa 1999, s. 97-101.

³ P. Skrzynecki, *Wysiedlenie ludności ukraińskiej z Polski w latach 1944-1946*, Warszawa 1988, s. 7-8.

⁴ *Repatriacja, czy deportacja...*, dokument nr 29, s. 90.

⁵ R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, Warszawa 2001, s. 50-51.

nach, które zamieszkiwali, bowiem – jak argumentował nowy wojewoda rzeszowski Jan Mirek – osadnicy z centralnych rejonów Polski nie nadają się do pracy w warunkach górskich⁶. Zwyciężyła jednak teza, że powiaty nadgraniczne powinny być zamieszkałe przez ludność polską⁷. Ani zaangażowanie w ruch komunistycznym, ani okazywana lojalność wobec państwa nie miały żadnego wpływu na decyzje rządu dotyczące przesiedlenia.

Akcję „Wisła” przeprowadzono pod hasłem likwidacji zaplecza dla Ukraińskiej Armii Powstańczej, Łemków przesiedlono, chociaż władze miały świadomość, że nie stanowią zaplecza dla partyzantów.

Uznanie Łemków za część narodu ukraińskiego miało dalekosiężne skutki. W nowym miejscu zamieszkania, na ziemiach zachodnich i północnych byli postrzegani jako współwinni masakry Polaków na Wołyniu i wszystkich nieszczęść, które wiązały się z działalnością Ukraińskiej Armii Powstańczej, dywizji „SS Galizien”. Wykreowany przez propagandę demoniczny wizerunek Ukraińca nacjonalisty i rezuna, przylgnął także do Łemków. Pod Wrocławiem, Szczecinem, czy Olsztynem byli tylko i wyłącznie Ukraińcami, sprawcami śmierci generała Świerczewskiego i licznych zbrodni wobec narodu polskiego.

Lektura *Biuletynów dziennych* MBP wskazuje, że w latach 1948–1955 zagadnienie łemkowskie rzadko absorbowało pracowników resortu odpowiedzialnych za bezpieczeństwo państwa. W kontekście spraw ukraińskich problem łemkowski do 1955 r. pozostawał prawie niezauważalny. Dokumenty Ministerstwa Spraw Wewnętrznych pozwalają na stwierdzenie, że informacje na temat specyfiki łemkowskiej zaczęto zbierać dopiero w połowie lat pięćdziesiątych, gdy problem sam się uzewnętrznił⁸.

Na posiedzeniu kolegium MSW 5 czerwca 1956 r. podczas dyskusji o skutkach akcji „Wisła” po raz pierwszy próbowano dokonać oceny politycznej i moralnej wydarzeń z 1947 r. oraz określenia dalszego postępowania wobec osób deportowanych na ziemie zachodnie i północne. Wiceminister Władysław Hibner przekonywał wówczas, że działania władz w latach 1944–1947 były usprawiedliwione, ponieważ nie było żadnej możliwości likwidacji UPA bez wysiedlenia ludności ukraińskiej popierającej partyzantów. Jednocześnie jakby wbrew własnej opinii za-

⁶AAN, zespół MAP, sygn. 121, k. 114.

⁷R. Drozd, op. cit., s. 67.

⁸Wspomniane akta należą głównie do zasobów Departamentu Społeczno-Administracyjnego MSW sprawującego od 1956 r. kontrolę nad środowiskami mniejszości narodowych.

znaczał, że popełniono ogromny błąd stosując zasadę odpowiedzialności zbiorowej. Najbardziej nieuzasadnione represje – przyznano – zastosowano wobec Łemków, którzy jako zbiorowość dystansowali się od działalności UPA. „Oceniamy nasze stanowisko jako niesłuszne i niesprawiedliwe, niezgodne z naszą ideologią, ale sama ocena nie usprawiedliwia naszych potwornych błędów” – mówił Hibner⁹. Postanowiono powiedzieć całą prawdę o akcji „Wisła” na najbliższym zjeździe PZPR. Postulatu tego nigdy jednak nie zrealizowano.

Chociaż kierownictwo MSW było skłonne wyjaśnić wszystkie okoliczności decyzji podejmowanych wobec Ukraińców i Łemków w 1947 r. nie było zgody na spełnienie podstawowego żądania deportowanych – umożliwienia im powrotu do dawnych miejsc zamieszkania. Według ocen różnych instytucji rządowych i struktur partyjnych największą determinację w dążeniu do powrotu wykazywali Łemkowie. Trudno określić, w jakich okolicznościach zrodził się wśród działaczy łemkowskich pomysł, aby w zmieniającej się sytuacji politycznej wystąpić jako odrębna zbiorowość narodowa. Przekonanie władz do takiej tezy oznaczałoby, że przesiedlenia Łemków nie miały nawet prawnego uzasadnienia. Usunięte zostałyby w ten sposób wszelkie przeszkody polityczno-prawne uniemożliwiające powrót do danych miejsc zamieszkania.

Władze PRL miały do wyboru – uznać Łemków jako odrębny naród i zgodzić się z ich żądaniem powrotu do rodzinnych miejscowości lub konsekwentnie traktować ich jako część narodu ukraińskiego. Pierwsze rozwiązanie niewątpliwie oznaczałoby pogłębienie nieufności Ukraińców wobec władz, w sytuacji, gdy kierownictwo partii od kilku lat zabiegało o stworzenie wśród nich atmosfery akceptacji dla skutków akcji „Wisła”.

Gdy władze PZPR przystąpiły w 1956 r. do tworzenia towarzystw społeczno-kulturalnych dla mniejszości narodowych, część Łemków zgłosiła własne postulaty narodowe, odcinając się od Ukraińców. W 1958 r. powstał Tymczasowy Komitet Społeczno-Oświatowy Rusinów-Łemków, który wysunął pod adresem władz postulat uznania Łemków za mniejszość narodową w Polsce oraz podjął starania o przyznanie ze strony władz ich przesiedleń w 1947 r. za bezzasadne.

Niektórzy funkcjonariusze MSW wyrażali opinię, iż było to dzieło inspirowane przez nacjonalistów ukraińskich pragnących pod postacią innej narodowości oczyścić się z działalności antypolskiej i uzyskać zgodę na powrót do wcześniejszych miejsc zamieszkania¹⁰.

⁹ Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (dalej: CA MSWiA), zespół MBP, sygn. 41/486, k. 212.

¹⁰ CA MSWiA, zespół MSW II. Gabinet Ministra, sygn. 921, k. 53.

Uznanie ich za odrębną zbiorowość narodową, czego domagali się przedstawiciele tej społeczności, stawiało władze w kłopotliwej sytuacji i rodziło pytanie o podstawy prawne ich wysiedlenia, skoro nie byli Ukraińcami. Ponieważ zarówno na szczeblu centralnym PZPR oraz wśród kierownictwa MSW koordynującego politykę narodowościową postanowiono przeciwdziałać wszelkim tendencjom powrotowym, Łemków zdecydowano w dalszym ciągu traktować jako Ukraińców.

Podobieństwo języka, życia religijnego i obyczajów, a przede wszystkim poczucie powojennej wspólnoty losu spowodowało, że część Łemków zaczęła utożsamiać się z narodem ukraińskim. Pozostawała jednak bardziej widoczna grupa działaczy stojących na stanowisku łemkowskiej odrębności narodowej, odrzucająca Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne jako reprezentanta społeczności łemkowskiej.

U schyłku lat pięćdziesiątych konflikt między Ukraińcami i tą częścią Łemków, określającą się jako odrębny naród, wymykał się wyraźnie spod kontroli władz. MSW podjęło szereg działań, by zorientować się jakie było jego podłoże. Szybko gromadzono nigdy i nigdzie nie publikowane prace autorów łemkowskich, rękopisy wierszy poetów pochodzących z tej społeczności, które ze względu na treść, nie mogły ukazać się w periodykach ukraińskich. Literaturę tę uważnie analizowano. Zgromadzono obszerną dokumentację o prześladowaniach Łemków za moskalofilstwo przez Ukraińców i Austriaków podczas I wojny światowej, o konflikcie ukraińsko-łemkowskim w łonie Kościoła unickiego w okresie międzywojennym oraz o siłowych próbach ze strony działaczy ukraińskich przekonania Łemków do własnych racji narodowych podczas okupacji niemieckiej¹¹. Funkcjonariusze MSW dysponowali pokaznym zasobem dokumentów mówiących, że w gruncie rzeczy Łemkowie byli ofiarami nacjonalizmu ukraińskiego i, że zostali potraktowani po wojnie przez władze polskie jako nacjonałisci ukraińscy. Opinie, które z MSW trafiały do KC PZPR nie wpłynęły na zmianę polityki w kwestii łemkowskiej.

Komisja KC PZPR ds. Narodowościowych, która zajmowała się kwestią łemkowską w sierpniu 1958 r. przyjęła jako podstawę do dyskusji referat ZG UTSK, w którym najczęściej powtarzającym się określeniem było „separatyzm łemkowski”. Komisja zobowiązała władze UTSK do szerszego uwzględnienia potrzeb Łemków w bieżącej pracy Towarzystwa, uatrakcyjnienia strony „Łemkiwskie Słowo” w tygodniku „Nasze Słowo”. Komisja jednoznacznie opowiedziała się przeciwko „separaty-

¹¹Ibidem, zespół MSW II, syg. 8786, k. 10-24.

stom". Uznano zresztą, że sprawcą całego zamieszania była działająca na emigracji w USA organizacja Związku Łemkowskiego („Łemko-Sojuza”), która obietnicami pomocy materialnej budowała opozycję przeciwko UTSK i władzom Polski.

Łemkowie, którzy znaleźli się w gremiach kierowniczych UTSK domagali się, aby w ramach Towarzystwa prowadzona była działalność upowszechniająca także kulturę łemkowską. Spotkało się to z reguły z nerwowymi reakcjami ze strony Ukraińców i podejrzeniami, że kryje się za tym antyukraińska działalność władz polskich. Dostępne dokumenty wskazują jednak jednoznacznie, że w latach pięćdziesiątych ani ze strony nowo powstałej Komisji Komitetu Centralnego PZPR do Spraw Narodowościowych, ani MSW sprawującym „opiekę” nad mniejszościami narodowymi nie było żadnych działań na rzecz umacniania separatyzmu łemkowskiego. Wręcz przeciwnie, wiele wskazuje na to, że władze komunistyczne wyraźnie dążyły do wyciszenia problemu i traktowania go w kategoriach konfliktu wewnątrz środowiska ukraińskiego. Celem było zahamowanie tendencji wyjazdowych na dawne miejsce zamieszkania. Logiczną konsekwencją było traktowanie Łemków jako części ukraińskiej zbiorowości narodowej.

Władze, tj. MSW i KC PZPR, chciały, aby cały ruch ukraiński skanalizować w ramach UTSK. W zarządzie Towarzystwa obok Ukraińców było także wielu zaufanych działaczy łemkowskich. Działalność UTSK prowadzona była pod dokładną kontrolą MSW, Towarzystwo zaś traktowano jako dość sprawny instrument oddziaływania na środowisko ukraińskie. Dysponując kontrolą nad UTSK, MSW mogło także wpływać na kierunek aktywności środowisk łemkowskich. Dlatego z jednej strony tonowano zbyt ostre publikacje antyłemkowskie w „*Naszym Słowie*”, by zapobiegać rozszerzaniu konfliktu, z drugiej zaś konsekwentnie odrzucano wszelkie inicjatywy Łemków zmierzające w kierunku legalizacji stowarzyszeń niezależnych od UTSK¹².

Łemkowie – pisał anonimowy autor raportu MSW – byli najbardziej zagorzałymi zwolennikami powrotu w Karpaty, czyli do dawnych miejsc zamieszkania. W województwach zachodnich, gdzie osiedlono ich w 1947 r. często mieszkali w sąsiedztwie Polaków wysiedlonych z Wołynia. Przez tych ostatnich traktowani byli jako Ukraińcy i oprawcy z UPA¹³. Nie czuli się i nie mieli powodu, by czuć się adresatami tych oskarżeń. W dalszym ciągu byli rozliczani za winy narodu, z którym

¹² Ibidem, syg. 8820, k. 40-46.

¹³ Ibidem, syg. 8786, k. 19.

się nie utożsamiali. Dlatego chcieli wyrwać się z kręgu otaczającej ich nienawiści. Ich argumenty były bardzo przekonywujące, lecz władze nie chciały czynić wyjątku i konsekwentnie trzymały się linii polityki ustalonej w 1956 r.

Wobec ogromnej ilości listów, petycji i wniosków przesyłanych przez Łemków do MSW i KC PZPR w latach 1957-1958 w sprawie powołania organizacji łemkowskiej, władze znalazły dość absurdalny argument uzasadniający swoje negatywne stanowisko w tej sprawie. Posługując się dokumentami z lat trzydziestych zbudowano teorię, że łemkowski ruch narodowy powstał z inicjatywy sanacji i miał na celu odwrócenie uwagi mas chłopskich od walki klasowej, którą w owym czasie prowadziły KPP i KPZU. Instrumentem oddziaływania władz polskich miał być „Łemko-Sojuz”, czyli Związek Łemkowski. Powoływano się przy tym na opinię działaczy KPZU pochodzenia łemkowskiego, którzy potwierdzali „służalczą” działalność „Łemko-Sojuzu” wobec rządów sanacyjnych¹⁴. Nie przeszkadzało to jednak rządowi w zawieraniu porozumień ze Związkiem Łemkowskim, który obiecał pomoc finansową na zagospodarowanie Łemkom w miejscu ich aktualnego zamieszkania¹⁵. Związek Łemkowski stał na stanowisku odrębności narodowej Łemków. Po wojnie organizacja ta wskrzesiła działalność jedynie na emigracji, głównie w Stanach Zjednoczonych. Ułatwiało to władzom polskim i działaczom UTSK zwalczanie skutków jej oddziaływania na środowiska łemkowskie w Polsce.

Władze PRL swoimi decyzjami w kwestii łemkowskiej prowadziły politykę sprzyjającą zachowaniu jedności narodowej społeczności ukraińskiej w Polsce. Popierano przede wszystkim inicjatywy komunistów łemkowskich, działaczy UTSK, odrzucających teorię odrębności narodowej Łemków, popierających stanowisko partii, mówiące, iż byli oni etnograficzną grupą ukraińską. Komisja KC PZPR do Spraw Narodowościowych zobowiązując w czerwcu 1957 r. UTSK i redakcję „Naszego Słowa” do utworzenia w tygodniku ukraińskim strony w języku łemkowskim uzasadniała swoją decyzję wolą obrony folkloru łemkowskiego. Dwa lata później przy Zarządzie Głównym UTSK, również w wyniku interwencji KC i MSW powstała Sekcja d/s Regionalnej Kultury Łemkowskiej. Działania te miały odciągnąć ludność łemkowską od idei samodzielności narodowej. W 1959 r. przywódcy ruchu łemkowskiego Michał Doński i Paweł Stefanowski znaleźli się wśród kierownictwa Sekcji.

¹⁴ Ibidem, k. 38.

¹⁵ R. Drozd, op. cit., s. 161-162.

Zarząd Sekcji miał być częścią Zarządu Głównego UTSK i zajmować się kultywowaniem łemkowskiej kultury regionalnej oraz współpracować z władzami państwowymi w zakresie ochrony zabytków materialnej kultury łemkowskiej¹⁶. Współpraca Sekcji z zarządem UTSK, którego była częścią składową, od samego początku układała się źle. W 1963 r., gdy przewodniczącym Sekcji został Michał Doński, z pozoru drobne spory o pieniądze przerodziły się w otwarty konflikt. Nadzorujący działalność Sekcji łemkowskiej pracownik MSW Henryk Mrozek obwinił o jego wywołanie Dońskiego i Stefanowskiego. Jego zdaniem – mieli oni wykorzystać legalne struktury do prowadzenia agitacji na rzecz zerwania z ukraińską tradycją narodową, nawoływali do powrotu do dawnych miejsc zamieszkania (było to wówczas najbardziej nagannym przewinieniem) oraz ulegali propagandzie „reakcyjnego Łemko-Sojuza” z USA w sprawie kwestii narodowych¹⁷. W odróżnieniu od stanowiska resortu z lat 1957-1958 na temat korzeni separatyzmu łemkowskiego, Mrozek upatrywał ich w reakcyjnym moskalofilstwie popularnym na Łemkowszczyźnie na początku XX w. Rząd polski w latach trzydziestych – jego zdaniem – popierał dawnych moskalofili zwalczając w ten sposób wpływy komunistyczne reprezentowane na Łemkowszczyźnie głównie przez KPZU¹⁸.

Taką interpretację problemu łemkowskiego przedstawiano do dyskusji gremiom decyzyjnym w partii. W latach sześćdziesiątych kwestię łemkowską wykorzystywano już wybitnie instrumentalnie dla osłabiania ruchu ukraińskiego. Koordynacją polityki narodowościowej wówczas faktycznie zajmowało się MSW. Próbowano nawet uzewnętrznić i pokazać różnice postaw politycznych Łemków i Ukraińców. W 1960 r. w 550 rocznicę bitwy pod Grunwaldem ziemię z Łemkowszczyzny złożono pod pomnikiem grunwaldzkim, a w 1963 r. odsłonięto w Ujściu Gorlickim pomnik ku czci Łemków poległych w walce z faszyzmem¹⁹. W kontekście ożywionej propagandy piętnującej zbrodnie nacjonalistów ukraińskich działania te miały wyraźną wymowę polityczną. Schemat propagandowy był dość prosty – Ukraińcy to ci, którzy wspierali niemieckich najeźdźców, Łemkowie to ci, którzy z nimi walczyli.

Działalność UTSK, podobnie jak innych towarzystw społeczno-kulturalnych mniejszości narodowych, była finansowana przez MSW. Na

¹⁶CA MSWiA, MSW II, syg. 8786, k. 2.

¹⁷ Ibidem, k. 26-35.

¹⁸ Ibidem, k. 37-38.

¹⁹ R. Drozd, op. cit., s. 164.

działalność Sekcji łemkowskiej wydzielano wprawdzie oddzielny fundusz, lecz pieniądze w całości przekazywano na konto Zarządu Głównego UTSK. Wydzielone sumy nigdy nie trafiały w całości na potrzeby rozwoju kultury łemkowskiej, o czym dobrze wiedziano w MSW, lecz tolerowano taki stan rzeczy²⁰. Ułatwiała to zresztą później szantażowanie działaczy UTSK i wykorzystywanie osób odpowiedzialnych za malwersacje finansowe do rozwiązywania spraw kadrowych lub podejmowania działań zgodnych z oczekiwaniami resortu.

W latach sześćdziesiątych często osoby ze ścisłego kierownictwa UTSK, będąc pod presją władz, podejmowały decyzje ewidentnie godzące w żywotne interesy własnej grupy narodowej. W stosunku do działaczy łemkowskich tolerowano przyjmowanie pomocy materialnej od emigracyjnego Związku Łemkowskiego, lecz w zamian żądano na przykład organizowania wśród Łemków nauczania języka ukraińskiego²¹. Można przypuszczać, że czyniono tak nie w trosce o rozwój szkolnictwa ukraińskiego, bowiem w tym samym czasie działacze UTSK próbując powstrzymać upadek placówek oświatowych z ukraińskim językiem wykładowym spotykali się z całkowitą obojętnością ze strony władz.

Nieliczne dostępne dokumenty z lat sześćdziesiątych wskazują, że na początku tej dekady zrezygnowano z polityki wyciszania konfliktu z Ukraińcami, a niektóre decyzje MSW świadczyć mogą nawet, że starano się podtrzymywać ten antagonizm. W 1963 r. funkcjonariuszowi resortu, pochodzenia łemkowskiego, Dymitrowi Perunowi, powierzono misję „właściwego ustawienia” pracy w redakcji „Naszego Słowa”²². Owo ustawianie dziennikarzy ukraińskich przez Łemka nie przyczyniało się bynajmniej do zbliżenia racji stanu obu stron.

Z dostępnych dokumentów MSW można wywnioskować, że w latach sześćdziesiątych resort ten traktował jako zjawisko korzystne dla racji stanu Polski Ludowej, opozycję łemkowską w łonie UTSK. Nie zrezygnowano jednak z zasadniczej linii polityki wobec problemu łemkowskiego, to jest, konsekwentnie odrzucano pomysły działaczy łemkowskich, aby uznano ich za odrębną narodowość. Uważnie natomiast wsłuchiwano się w głosy członków Sekcji o dyskryminowaniu Łemków, co pokazywano jako dowód szerzenia się nacjonalizmu w szeregach UTSK. Zarzuty stawiane przez Łemków zawarte w skargach pisanych

²⁰ CA MSWiA, MSW II, syg. 8809, k. 15.

²¹ Ibidem, k. 39.

²² AAN, zespół KC PZPR, syg. 237/XIV-147, k. 67.

do KC PZPR lub MSW świadczyły o tym, że ich aspiracje były lekceważone i odrzucane przez działaczy ukraińskich, upatrujących w każdej aktywności kulturalnej działań separatystycznych i rozłamowych²³. Wszelkie próby „ukrainizacji” wbrew woli zainteresowanych z reguły wywoływały skutki odwrotne od zamierzonych. Z kontekstu i tonu różnych pism wychodzących z MSW można jedynie domysleć się, że zaostrożenie konfliktu łemkowsko-ukraińskiego w latach sześćdziesiątych traktowano jako sytuację korzystną dla interesów państwa polskiego, bowiem konflikt ten osłabiał ruch ukraiński. Gromadzono także wiele pism od Ukraińców o treści mówiącej, że Łemkowie pragnący oderwania od Ukraińców to renegaci zbałamuceni przez „Łemko-Sojuz”, reprezentujący antysocjalistyczne tendencje wśród łemkowskiej grupy etnograficznej²⁴. Z drugiej zaś strony konfliktu napływała korespondencja dokumentująca nacjonalistyczne postawy wśród Ukraińców²⁵. Dzięki wzajemnym oskarżeniom władze miały wszelkie atuty do swobodnego wykorzystywania istniejących antagonizmów, osłabiania lub wspierania jednej ze stron.

Dostępne dokumenty z archiwów MSW i KC PZPR z końca lat sześćdziesiątych pozwalają jednak na stwierdzenie, że po kilku latach cichego wspierania działaczy podkreślających odrębność narodową Łemków władze zrezygnowały z aktywnego ingerowania w ten konflikt. Najważniejszym jednak była odmowa przyznania Łemkom statusu mniejszości narodowej. Konsekwentne stanowisko władz w tym zakresie spowodowało, że jeden z przywódców narodowego ruchu łemkowskiego Paweł Stefanowski opublikował w 1967 r. list otwarty, w którym stwierdził, że Łemkowie są częścią narodu ukraińskiego²⁶.

Ruch na rzecz usamodzielnienia Łemków zaczął tracić na znaczeniu po wyjeździe jego animatora i głównego ideologa Michała Dońskiego w 1972 r. do Stanów Zjednoczonych.

Władze PRL nigdy nie spełniły, ani nie zamierzały spełnić podstawowego postulatu Łemków – uznania ich za mniejszość narodową. Stwarzały, co najwyżej, iluzję działaczom, że takie decyzje są możliwe w przyszłości, lecz działania te były jedynie uwarunkowane potrzebami bieżącej polityki wobec Ukraińców. W praktyce Łemków nigdy nie traktowano inaczej niż jako część ukraińskiego ethnosu.

²³ CA MSWiA, zespół MSW II, syg. 8820, k. 23.

²⁴ Ibidem, syg. 8835, k. 9.

²⁵ Ibidem, syg. 8820, k. 23-25.

²⁶ „Nasze Słowo”, 26.02.1967, nr 9.

Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čech a na Moravu¹

Vo všeobecnej vlne masového sťahovania obyvateľstva horného Uhorska na Dolnú zem, v prvej polovici 19. st.² vystaľovalo sa aj niekoľko desiatok rodín z dvoch „drotárskych“ dedín dnešného okresu Stará Ľubovňa – Kamienky a Jarabiny³. Podľa ústneho podania tieto rodiny sa hromadne usadili „na roviny“ – na jednom z neosídlených feudálnych panstiev Aradskej župy⁴. Priviedli ich sem drotári, ktorí tento kraj dobre poznali, a už skôr si vytypovali miesto svojho trvalého osídlenia. V súlade s vtedajšou praxou noví kolonisti uzavreli s panskou komorou dohodu, v zmysle ktorej panstvo bezplatne poskytlo kolonistom materiál na stavbu domov a hospodárskych budov, ktoré, spolu s časťou obrábanej pôdy sa po desiatich rokoch mali stať majetkom prisťahovalcov. Po vypršaní kolonizačnej dohody, t. j. keď sa mali stať majiteľmi vlastnými rukami postavených príbytkov a časti nimi skultivovanej pôdy, zemepán ich zo svojho panstva vykázal, zdôvodniac to tým, že Rusíni sú pre neho nevýhodnými robotníkmi, lebo majú veľa

¹ Príspevok bol vypracovaný na základe rukopisných materiálov môjho otca Mikuláša Mušinku, s ktorým som už ako žiak základnej školy uskutočnil cesty ku krajanom do Chomutova v Čechách a Skejusa v Rumunsku.

² Podrobnejšie o tom vid': Sirácky J. Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. st. Bratislava 1966.

³ Kamienka (Kamjonka) a Jarabina (Orjabina) – jedni z najzápadnejších ukrajinských (lemkovských) lokalít severovýchodného Slovenska. Spomínajú sa v r. 1329 ako súčasť Ľubovianskeho panstva. V r. 1412-1772 boli zálohou v Poľsku. V r. 1823 Kamienka mala 329 domov a 2351 obyvateľov, v r. 1869-1887 obyvateľov a v r. 1900 už iba 1373 obyvateľov: 1291 Rusínov (94%), 30 Slovákov, 1300 gréckokatolíkov a 44 rímskokatolíkov. Pri poslednom sčítaní obyvateľstva v r. 2001 sa zo 1408 obyvateľov 1086 prihlásilo ku slovenskej, 237 – k rusínskej a 46 k ukrajinskej národnosti. 1250 gréckokatolíkov, 107 rímskokatolíkov a 4 pravoslávni. Jarabina v r. 1828 mala 224 domov a 1645 obyvateľov. V r. 1869 mala 1184, v r. 1900 – 1248 obyvateľov: 1109 Rusínov (89,1 %), 51 Slovákov, 1120 gréckokatolíkov a 103 rímskokatolíkov. V r. 2001 sa z 834 obyvateľov Jarabiny 368 prihlásilo ku slovenskej – 243, k ukrajinskej – 164 k rusínskej národnosti, 512 k pravoslávnej, 164 ku gréckokatolíckemu a 98 k rímskokatolíckemu vierovyznaniu. Z obce pochádza hrdina USA Michal Strenk. Hlavným pomocným zamestnaním obidvoch lokalít bolo drotárstvo.

⁴ Doposiaľ sa nepodarilo bližšie lokalizovať miesto osídlenia týchto vystaľovalcov.

cirkevných sviatkov a také rodinné udalosti, ako svadby a krstiny celá dedina oslavuje i po týždni, na úkor práce na pánskom.

V hľadaní obživy kamiensko-jarabinskí vysťahovalci zase sprevádzaní miestnymi drotármi, sa pustili ďalej na juh do východného Banatu a v 40. rokoch 19. storočia sa trvale usadili v obci Skejuš, dnešného Severínskeho okresu Temešvarskej župy, čiastočne už osídlenej rumunským a nemeckým, neskoršie českým obyvateľstvom⁵. Na rozdiel od predchádzajúceho svojho pôsobiska Skejuš sa nachádzal v hornatom lesnom teréne, a životné podmienky tam boli oveľa drsnejšie, podobné tým, aké poznali zo svojej pôvodnej vlasti – ktorú nazývali „Hornice“.

Noví prisťahovalci získavajúc pôdu vypaľovaním a klčovaním lesov, sa tu rýchlo aklimatizovali a to aj napriek tomu, že takto získaná pôda bola ílovitá („lipovjanka“) a málo úrodná, vhodná iba na pestovanie nenáročných plodín, predovšetkým ovsa a jačmeňa. K prvej skupine presídlencov sa postupne sťahovali ďalší Kamienčania a Jarabinčania, pripojila sa k nim aj rodina Malčovských zo Šomy (dnešná Drienica), rodina Fedorčáková z oblasti Makovice a tri lemkovské rodiny z Haliče (Savinec, Kohút a Šelepa).

Tu, v cudzojazyčnom prostredí, vytvorili uzavretú regionálnu skupinu, líšiacu sa nielen od obyvateľstva okolitých dedín, ale aj od inonárodného obyvateľstva samotného Skejuša. Rusíni si tu dlho udržali svoj pôvodný kroj, ľudovú architektúru, reč, náboženstvo, obyčaje a bohatý folklór. Za 100 rokov sa v Skejuši vyskytol iba jeden prípad sobáša Rusína s Rumunkou, aj to tak, že nevesta prijala etnickú príslušnosť svojho manžela.

Podľa spôsobu hospodárenia Skejuš bol typickou kopaničiarskou lokalitou. Takmer každý obyvateľ spoly s chalupou v intraviláne obce vlastnil „sálaš“, t. j. chalupu s hospodárskymi budovami na svojom pozemku v extraviláne. Tu od jari do jesene bol sústredený dobytok a bývala celá rodina.

⁵ Zatiaľ sa nám nepodarilo nájsť písomné doklady o počiatkoch sťahovania Kamienčanov a Jarabinčanov na Dolnú zem. J. Porubský v práci „Niektoré problémy slovenských menšinových škôl v Rumunsku v rokoch 1939-1944, odvolávajú sa na informáciu M. Hargáša, zmieňuje sa o kronike obce Skejuš, *„ktorú si písali Slováci gr-kat. náboženstva od prisťahovania do Skejuši“* (Slováci v zahraničí, č. 2, Martin 1974, s. 18). Informátori zo Skejuša nám oznámili, že kroniku pri likvidácii únie v r. 1948 odviezli na biskupský úrad do Lugoša spolu s úniatskymi cirkevnými knihami. Jej nájdenie by bolo cenným prínosom pre dejiny našich presídlencov v Skejuši. Väčšina informátorov uvádza, že prví presídlenci prišli tam „pred sto rokmi“. Iba jeden informátor (J. Zima) čas príchodu prvých kolonistov z Kamienky do Skejuša upresnil na rok 1844. V liste krepťáckeho farára I. Chanata I. Stavrovskému-Popradovi z r. 1899 sa uvádza, že Jarabinčania sa sťahovali do Skejuša „pred tridsiatimi rokmi“ (Studia Slavica Hungari, d. XVII, Budapešť 1971, s. 63), čo by ukazovalo na r. 1869, lenže tento údaj nemožno považovať za smerodajný.

Prevážna väčšina roľníkov vlastnila 5-10 ha pôdy, čiže v tamajších podmienkach boli to drobní roľníci, avšak od konca 19. st. sa aj medzi nimi prejavuje sociálna diferenciácia. Napríklad Michal Kaňa vlastnil 70 ha pôdy, avšak na tomto vlastníctve sa podieľali aj jeho bratia s rodinami a dvaja ženatí synovia, čiže bola to svojho druhu patrilineárna veľkorodina. Sluhov alebo pomocných robotníkov nemal nikto. Hlavným zdrojom obživy obyvateľstva bol, okrem pestovania plodín, aj chov dobytky a oviec. Zamožnejší gazdovia držali aj po 200 oviec.

Väčšina dospelého obyvateľstva sa popri roľníctve aj naďalej venovala drotárstvu, ako sezónnemu remeslu. Na drotarku sa zo Skejuša odchádzalo v jari pred započatím poľnohospodárskych prác alebo po skončení žatvy. Do bližšieho okolia drotári odchádzali na 2-3 týždne, do vzdialenejších miest, napríklad do Juhoslávie – na 4-5 týždňov. Okrem tradičného plátania deravých hrncov a drotovanie keramických nádob, skejuškí drotári sa venovali remeselnej výrobe pekáčov („tepši“), oprave sporákov, kotlov a klampiarskym prácam. Niektorí v mestách vlastnili klampiarske dielne. Ďalším „vandrovým“ zamestnaním tejto skupiny obyvateľstva bolo sklenárstvo a podomový obchod. Zárobok z týchto remesiel často vysoko prevyšoval príjmy z poľnohospodárstva.

Už v r. 1856 v Skejuši bol zriadený „*Rusínsky grécko-katolícky parochiálny úrad*“⁶, podliehajúci prešovskému gréckokatolíckemu biskupovi, neskôr aj cirkevná škola, sídliaca zo začiatku v budove chrámu, neskôr v prenajatých dedinských chalupách, od konca 19. storočia v samostatnej školskej budove. Aj farárov, aj učiteľov vysielalo sem, prešovské biskupstvo. Žiaden z nich sa tu dlho neudržel. V duchu vtedajších politických tendencií na hornom Uhorsku, ani farári, ani učitelia sa takmer vôbec nestarali o pestovanie národného povedomia skejušských Rusínov a aby neboli upodozrievaní z „moskovilstva“, radšej sa prikláňali ku slovenskej orientácii obyvateľstva. Len tým si možno vysvetliť, že úradná štatistika v Skejuši ako „rusínskej parochii“ vykazovala r. 1880 – 272, r. 1890 – 516 Slovákov⁷.

Obrat v národnom povedomí obyvateľstva nastal v r. 1890, keď do Skejuša za učiteľa bol pridelený významný rusínsky národovec *Michal Polívka*, na ktorého si s láskou spomínala aj najstaršia generácia jeho bývalých žiakov presídlených do Československa⁸. M. Polívka vyučo-

⁶ Svedčí o tom pečiatka na knihe *Trebník ľvovský v skejuškei „slovenskej cirkvi: „Oficiál Parohial gr. cat. Rutean Scailus 1856“*.

⁷ Štatistický prehľad o Slovákoch v Rumunsku. Zb. Slováci v zahraničí, č. 2, Martin 1974, s. 49. O počte Rusínov v Skejuši štatistiku nemáme.

⁸ Michal Polívka sa narodil 10. 3. 1868 v Malej Breznici (dnes Breznica) pri Stropkove. Det-

val žiakov podľa Duchnovičovho šlabikára „Knižisa čítal'naja dľa načínajuščich“ a iných rusínskych učebníc. Naučil detí veľa rusínskych svetských aj duchovných piesní. Polivkova národne uvedomovacia činnosť našla odraz aj v úradnej štatistike: v r. 1900 sa k slovenskej národnosti v Skejuši prihlásilo už iba 22, r. 1910 – 25 ľudí⁹. Všetci ostatní sa prihlásili k rusínskej národnosti.

R. 1900 M. Polivka bol preložený do Ruského Kerestura, kde strávil 43 rokov svojho života a kde jeho národovecká práca pre rusínske obyvateľstvo sa rozvinula v oveľa väčšom merítke¹⁰.

Po odchode M. Polivku zo Skejuša funkciu učiteľov vykonávali miestni d'aci, z ktorých do pamäti ľudu sa najlepšie zapísal Michal Kaňa a v medzivojnovom období jeho žiak Ján Turkyňak. Tí sa už k „ruským“ učebniciam nedostali a vyučovali podľa „Psaltyra“, „Katechisisa“, alebo maďarských či rumunských šlabikárov, čo viedlo k postupnému zániku rusínskeho povedomia u obyvateľstva. Štatistika r. 1930 už vykazuje Rusínov v spoločnej rubrike so Slovákmi v počte 421 osôb¹¹.

Na začiatku 40. rokov v Skejuši bola zriadená slovenská ľudová škola, na ktorú ministerstvo školstva Slovenského štátu vyslalo učiteľov Gejzu Minárika a Teodora Sol'anku (rodáka od Starej Ľubovne), ktorí zavŕšili proces slovakizácie skejuškého obyvateľstva kamiensko-jarabinského pôvodu. Štatistika z r. 1941 sa už o Rusínoch v Skejuši nezmieňuje. Z 1557 obyvateľov bolo tu 798 Rumunov, 148 Čechov, 19 Nemcov a 594 Slovákov¹², z ktorých 545 bolo gréckokatolíkov a iba 17 rímskokatolíkov. Všetci gréckokatolíci boli rusínskeho pôvodu.

V druhej svetovej vojne takmer všetci muži zo Skejuša boli mobilizovaní do rumunskej armády, a v jej rámci poslaní na východný front do vojny proti Sovietskemu zväzu. Povedomie slovanskej spolupatričnosti bolo pravdepodobne najvýznamnejšou príčinou toho, že mnohí z nich prešli dobrovoľne na sovietskú stranu a vstúpili do Červenej armády alebo do rumunských jednotiek, bojujúcich v rámci Červenej armády

stvo prežil vo Veľkom Bukovci, kde jeho otec bol kantorom (ďakom). V r. 1890 skončil učiteľský ústav v Užhorode a po krátkom pobyte na východnom Slovensku sa r. 1892 presťahoval do Skejuša, kde pôsobil do r. 1901. R. 1895 sa oženil s Helenou Petrigalovou, a mal s ňou 7 detí. Od r. 1901 do svojej smrti 12. 1. 1942 pôsobil v Ruskom Keresture.

⁹ Štatistický prehľad o Slovákoch v Rumunsku. Zb. Slováci v zahraničí, č. 2, Martin 1974, s. 49. Podľa výsledkov môjho otca výskumov boli to rodiny prisťahovalcov z Horehronia a Liptova: Brtaň, Kuchler, Nocko, Jasko a Barnušek.

¹⁰ Tamtiež.

¹¹ Tamtiež.

¹² Tamtiež, s. 50.

proti fašistickému Nemecku. Niektorí sa dostali aj do 1. československého armádneho zboru v ZSSR a zúčastnili sa oslobodenia Československa. Ján Janoščík a Jozef Kopruščák na území Československa položili svoje životy. Okrem nich v protifašistickom odboji padli: Juraj Bittner, Ján Bittner, Jozef Faber, Ján Jedinák, Ján Juriček, Jozef Mucha, Mikola Ordoš a Jánoš.

V súlade s medzivládnuou zmluvou medzi Československom a Rumunskom v rokoch 1947-1949 približne 70 % obyvateľov Skejuša kamiensko-jarabinského pôvodu (podľa otcových terénnych výskumov bolo to 112 rodín) remigrovalo do Československa. Reemigranti žiadali, aby v Československu boli usídlení kompaktne, lenže tejto požiadavke v povojnových podmienkach bolo ťažko vyhovieť¹³, preto ich rozmiestnili do viacerých okresov českého pohraničia. Presídlenci zo Skejuša sa po krátkom čase skoncentrovali v dvoch lokalitách: obci Troskotovice v Znojenskom okrese a v okresnom meste Chomutove.

V Troskotoviaciach – 21 rodín presídlencov dostalo pôdu a rodinné domy po odsunutých Nemcoch. Do roku 1960 pracovali súkromne, v priemere na 5-10 ha ornej pôdy. V roku 1960 všetci vstúpili do JRD. Patrili k najstabilnejším kádom družstva. Časť z nich pracovala v lesnom hospodárstve a v okolitých priemyselných podnikoch. Aj na JRD, aj v lesoch, aj v priemysle zarábali veľmi dobre, preto aj ich životná úroveň bola pomerne vysoká. Všetci mali pekne zariadené byty, autá, ľadničky, práčky, televízory, o čom v Rumunsku ani len nesnívali. Z presídlením do Československa boli veľmi spokojní.

V Chomutove našlo nový domov 87 rodín presídlencov, z ktorých asi 30 pracovalo v závode Valcovne trúb a železiarne. Mnohí boli nositeľmi významnaní za statočnú a obetavú prácu.

Z radov chomutovských rumunských remigrantov vyrástla pomerne silná inteligencia, najmä technická. Významné funkcie zastávali aj vo verejnom a politickom živote – štátnom a straníckom aparáte. Boli medzi nimi aj vynikajúci športovci. J. Kormanik, napríklad, patrili medzi najlepších československých zápasníkov.

Šesť rodín rumunských presídlencov kamiensko-jarabinského pôvodu sa usídlilo v Diakoviaciach na Morave, ďalšie – v Aši, Ivanke pri Dunaji a na iných miestach.

V samotnom Skejuši zostalo asi 40 rodín, z ktorých sa značná časť vysťahovala do iných miest Rumunska, predovšetkým do Rešice a Lugoša.

¹³ Počty presídlencov v jednotlivých lokalitách uvádzam na základe terénnych výskumov.

V prvých rokoch svojho pobytu v Československu reemigranti zo Skejuša zachovali si endogénny charakter: ako predtým v Rumunsku, aj tu uzatvárali manželstva len v rámci svojej skupiny. Je treba priznať, že k tomu boli často donútení okolnosťami, lebo v novom prostredí neboli prijatí najvládnejšie: pretože hovorili nárečím, odlišným nielen od češtiny, ale aj od slovenčiny, miestni obyvatelia považovali ich za Rumunov a pojem „Rumun“ v daných podmienkach mal pejoratívny význam. České dievčatá sa neradi vydávali za „Rumunov“, preto na začiatku pobytu presídlencov v Československu bolo medzi nimi pomerne veľa „starých mládencov“. V záujme vyriešenia tohoto demografického problému na začiatku 50. rokov „starí mládenci“ – presídlenci zo Skejuša sa obrátili do rodných dedín svojich pradedov Kamienky a Jarabiny (kde následkom hromadného odchodu miestnych mládencov za prácou do Čiech nastal „prebytok“ dievčat), a tak iba v priebehu jedného roka bolo sedem svadiieb tamojších dievčat s rumunskými reemigrantmi kamienko-jarabinského pôvodu. Čoskoro aj na Morave, aj v Čechách sa táto bariéra medzi prisťahovalcami a domorodým obyvateľstvom pominula a dnes manželstvá sa uzatvárajú bez zreteľa na pôvod partnera.

Zaujímavý je vzťah príslušníkov tejto skupiny k miestam z ktorých pochádzali. Rozdiely sú viac-menej generačného charakteru. Ľudia narodení na Skejuši majú mimoriadne silný citový vzťah k tejto lokalite, považujú ju za svoju domovinu. V spomienkach a myšlienkach často sa k nej vracajú. Medzi sebou hovoria väčšinou lemkovským nárečím, ktoré často je „rýdzejšie“ ako v ich pôvodnej domovine Kamienke a Jarabine, lebo je zbavené novších slovenských vplyvov. Pri spoločných stretnutiach často si spievajú „skejušské“ piesne, rozprávajú príhody z detstva a mladosti, spomínajú na mŕtvych príbuzných atď. Striktne dodržiavajú ľudové tradície pri výročných sviatkoch: Vianociach, Veľkej noci, Svätodušných sviatkoch atď. Miestom ich stretnutí v Chomutove sú gréckokatolícke bohoslužby usporadúvané v prenajatom Rímskokatolíckom kostole sv. Barbory.

Generácia narodená v Čechách a na Morave nemá ku Skejušu takmer žiadny citový vzťah. Za svoju vlasť považuje miesto narodenia. Táto generácia nielen medzi sebou, ale aj s rodičmi hovorí česky a češtinu považuje za svoju rodnú reč. Väčšina z nich sa vedome dištancuje od všetkého „rumunského“.

Je zaranžujúce, že žiadna organizácia zo Slovenska alebo Čiech za 40 rokov neprejavila záujem o život a kultúru svojich súkmeňovcov presídlených z rumunského Skejuša do Československa. Dokonca ani

Kultúrny zväz ukrajinských pracujúcich, ktorý v Kamienke organizoval každoročné slávnosti folklóru, nikdy nepozval predstaviteľov tejto skupiny na svoje podujatie¹⁴.

Jediným bádateľom, ktorý prejavil záujem o folklór tejto etnickej skupiny presídlencov z Rumunska bol folklorista Mikuláš Mušínska (môj otec). V rokoch 1974-1976 na vlastné náklady uskutočnil štyri výskumné cesty k presídlencom zo Skejuša v Trostokoviaciach a Chomutove, pri ktorých od 26 informátorov zachytil na magnetofónový pás asi 400 piesní rôznych žánrov, asi 60 textov ľudovej prózy, podrobný popis výročných a rodinných obyčajov, detských hier a mnoho iného folklórneho materiálu. Časť zozbieraného materiálu r. 1975 usporiadal do folklórnej monografie, rukopis ktorej (749 strán) je uložený v archíve Slovenskej národopisnej spoločnosti v Bratislave.

Okrem toho v decembri r. 1975 a v júli 1977 uskutočnil dva výskumné cesty do Skejuša, Lugoša a Rešice v Rumunsku, kde od 32 informátorov zachytil na magnetofón veľké množstvo folklórnych materiálov, ktoré čakajú na konečné spracovanie. Takmer polovica z nich bola zapísaná od Jána Turkyňáka (1902-1987), ktorého bádateľ považuje za najlepšieho informátora celej tejto lokálnej skupiny. Bol to univerzálny nositeľ folklórnych tradícií – spevák, rozprávač, znalec ľudových obrádov, bol živou kronikou skejušských vysťahovalcov. Československo navštívil 13-krát, avšak v dedine svojich prarodičov Jarabine po prvýkrát bol až počas svojej návštevy v r. 1978.

M. Mušínska venoval sa výskumu ľudovej kultúry presídlencov z Rumunska v Čechách aj po r. 1976, pretože na území Slovenska od r. 1972 do r. 1989 mal prísny zákaz robiť akékoľvek výskumy. Jeho bohaté zbierky doposiaľ nie sú spracované.

Po politickej rehabilitácii r. 1989 M. Mušínska zavolať na ustávajúci zjazd Zväzu Rusínov-Ukrajincov Slovenska v Prešove v januári r. 1990 aj dvoch delegátov z Chomutova: Katarínu Romaňákovú a Jána Mal'covského. Pravdepodobne práve vďaka tejto udalosti sa stali horlivými propagátormi myšlienky založenia v Chomutove združenia na etnickom princípe. Na prvej schôdzi, usporiadanej hneď po návrate z Prešova sa zišlo 10 žien. Na druhej – v máji 1990 – už 80 „Skejušanov“. Niektorí z nich sa videli po prvýkrát od presídlenia. Na tretej – v jeseni – už 150

¹⁴ V roku 1978 naša rodina pozvala na návštevu Jána Turkyňáka zo Skejuša. Zaviezli sme ho na Festival folklóru Rusínov-Ukrajincov do Kamienky. Programom bol nadšený a chcel sa zo scény poďakovať svojim súkmeňovcom a zaspievať starodávnu kamienskú ľudovú pieseň. Organizátori mu to nedovolili, pretože jeho vystúpenie vraj nebolo schválené „vyššími orgánmi“.

krajanov. Pred týmto zhromaždením už vystúpila „skejušská“ spevácka skupina v ľudových krojoch, ktoré si sami ušili podľa skejušských vzorov. Pohostili sa, zaspievali starodávne piesne a všetci sa cítili výborne. Novozriadená folklórna skupina už v júni 1991 vystúpila na festivale v Kamienke. Úspech vystúpenia ich podnietil do ďalšej práce. V súčasnosti folklórny súbor „Skejušan“ má už 26 stálych členov. Pracuje pri Regionálnom združení v Karlových Varoch (oddelenie v Chomutove) a orientuje sa výlučne na tradičný folklór Rusínov Skejuša. Súbor je členom Folklórnej únie Českej republiky v Prahe. Keďže starší nositelia „skejušského“ folklóru už vymreli, hlavným prameňom ich repertuáru je strjopisná kópia 750-strankovej *Antológie folklóru rusínskych presídlencov z Rumunska v Chomutove a Troskotoviaciach* M. Mušinky z r. 1975, ktorú im zostavovateľ venoval. Súbor je mimoriadne úspešný. Každoročne vystupuje na desiatkach podujatí. V r. 1999 sa stal laureátom Medzinárodného folklórneho festivalu v Strážnici – „za citlivú prezentáciu rusínskej kultúry“. Na medzinárodnom festivale v Rožnove pod Radhoštem získal mimoriadne ocenenie „za najlepšie spracovanie rusínskych zvykov“. Často vystupuje v Prahe, v Rožnove pod Radhoštom, Ostravě nad Ohří, Domažliciach, Mariánskych Lazniach, Jablonci nad Nisou, Sokolove, Svidníku, už dvakrát vystupoval na medzinárodnom festivale národnostných menšín v Legnici a na Lemkovskej vatre v Michalove na festivale v Krynici a na mnohých iných folklórnych podujatiach Čiech a Poľska. „Skejušan“ každoročne vystupuje na Medzinárodnom filmovom festivale v Karlových Varoch a v Chomutove dáva i niekoľko koncertov ročne. Súbor organizuje autobusové zájazdy do Skejuša v Rumunsku, kde sú jeho vystúpenia skutočnou senzáciou. Všade vystupujú ako rusínsky súbor, reprezentujúci ľudovú kultúru lemkovských presídlencov z Rumunska v českom pohraničí. Dušou festivalu je bývala žeriavnička v Závode trúb a železa v Chomutove Katarína Romaňáková (v súčasnosti dôchodkyňa), ktorá vzorne vedie kroniku súboru.

Skupina rusínskych presídlencov z Rumunska v Čechách a na Morave si zaslúži monografické spracovanie. Materiálov pre takúto monografiu je viac než dosť. Bola by to názorná ukážka viacnásobnej adaptácie etnickej skupiny v cudzom prostredí.

Mykola Mušinka

Bojkovia, presídlení z Rumunska do západných Čiech. Dejiny a súčasný stav¹

Prvé roky po 2. svetovej vojne možno považovať za roky masového presídľovania ľudí na národnostnom a etnickom princípe. Z územia Čiech, Slovenska a Poľska boli násilím presťahovaní takmer všetci Nemci, v počte niekoľkých miliónov osôb. Ich miesta bolo treba zaplniť novými ľuďmi majoritných národností. Aj v Poľsku, aj v Československu záujem miestneho obyvateľstva o presťahovanie do bývalých nemeckých lokalít nebol dostačujúci. Obidve krajiny vyvíjali značné úsilie o návrat do vlasti zahraničných Poliakov, Čechov a Slovákov z územia Ukrajiny, Maďarska, Juhoslávie, Bulharska, Rumunska a iných krajín. Do všetkých týchto štátov boli vysielané t. zv. „vládne presídľovacie komisie“, cieľom ktorých bolo vysvetľovať Čechom, Slovákom a Poliakom výhody ich návratu do „starej vlasti“. Československé presídľovacie komisie sa orientovali predovšetkým na susedné krajiny a krajiny Balkánu.

V Rumunsku záujem o presídlenie do českého pohraničia prejavili nielen Česi a Slováci, ale aj Rusíni² dvoch od seba vzdialených lokalít, ktorých pôvodným domovom bolo (aspoň čiastočne) územie Československa. Boli to dediny Skejuš v oblasti Temešvar a osada Vagaš obce Tarna Mare (Veľká Tarna) v okrese Satu Mare v rumunsko-zakarpato-krajinskom pohraničí.

Skejuš bol osídlený v prvej polovici 19. st. obyvateľmi dvoch rusínskych lokalít Spišskej župy – Jarabiny a Kamienky. Osada Vagaš bola lokalitou novšieho pôvodu. Vznikla v druhej polovici 19. st. z rusínskych presídlencov byv. Podkarpatskej Rusi, čiastočne Haliče a východného Slovenska. Skejuš bol typickou lemkovskou dedinou, Vagaš – bojkovskou.

V obidvoch lokalitách hlavnou príčinou presídlenia boli nepriaznivé ekonomické, sociálne a kultúrne podmienky v „starom kraji“ a vidina

¹ Štúdia je súčasťou grantovej úlohy *Rusíni a Ukrajinci na Tachovsku: minulosť, súčasnosť a perspektívy*, vypísanej Karlovou univerzitou v Prahe (vedúca PhDr. Viera Lendelová, CSc.).

² Etnoným Rusíni chápem ako starší ekvivalent etnonýmu Ukrajinci. Podrobnejšie o tom vid': Mušinka M.: *Rusíni-Ukrajinci – jedna národnosť*. – Prešov 1994.

lepšieho života na nových miestach. Záujemca o nový domov v Československu už na území Rumunska k žiadosti o presídlenie musel priložiť písomné prehlásenie, že ich národnosť je slovenská. Ich jedinou požiadavkou bolo, aby v Československu mohli žiť spolu a aby im bolo umožnené vyznávať vieru predkov – gréckokatolícke náboženstvo. Toto im bolo prisľúbené.

Presídlenci zo Skejuša boli umiestnení v obci Troskotovice v okrese Znojmo na južnej Morave (tí, čo chceli pracovať v poľnohospodárstve) a v meste Chomutov v severných Čechách (tí, čo prejavili záujem o prácu v priemysle). Presídlenci z Vagaša našli svoj nový domov v piatich západných lokalitách okr. Tachov v západných Čechách: Lesná, Milíře, Obora, Vyšina a Branka.

Ja sa vo svojom príspevku budem venovať rusínskym presídlencom z Rumunska na Tachovsko, ktorí sú objektom môjho záujmu od r. 1973³. Východiskovou základňou môjho príspevku budú novozískané

³ Prvú výskumnú cestu k rusínskym presídlencom na Tachovsko som uskutočnil v januári 1973. Odvtedy som ich navštívil mnohokrát. Moje hlavné príspevky o rumunských Rusínoch na Tachovsku sú: *K pôvodu a k súvislostiam fašiangového zvykoslovie s inými výročnými a rodinnými zvykmi. Lidová kultúra a súčasnosť* – Masopustní tradice, Brno, 1979, sv. 5, s. 178-181; *Folklorne tradície v súčasnej kultúre presídlencov z Rumunska v českom a moravskom pohraničí*. Národopisné informácie. Bratislava 1981, č. 3, s. 114-120; *Vianočné obchádzky a betlehemské hry slovenských presídlencov z Rumunska v Čechách a na Morave*. Lidová kultúra a súčasnosť – Výroční obyčaje. Brno 1982, sv. 8, s. 328-332; *The Nativity Play of Czechoslovak Ukrainians a Synergetic Expression of Pastoral Culture*. Ethnographica et folkloristica Carpathica. Debrecen (Hungaria), 1983, č. 3, s. 177-189; *Ukrajinci v Západných Čechách*. Ukrajinský pravoslávny kalendár. Baund-Brook (USA), 1983, s. 105-109; *Narodenie dieťaťa u rusínskych presídlencov z Rumunska v Čechách a na Morave*. Lidová kultúra a súčasnosť. Brno 1984, č. 1, s. 155-162; *Poetika kolomyjok rusínskych presídlencov z Rumunska na Tachovsku*. Národopisné informácie. Bratislava 1987, č. 2, s. 135-148; *Zakarpatski rusyni-ukrajinci v zachidnij Čechii*. In: Ukrajinski Karpaty, Užhorod 1993, s. 326-333; *Doslídženňa z etnografiji ta fol'kloru rusyniv-ukrajinciv u Slovaččyni ta Čechiju*. Zapysky NTŠ (Praci Sekciji etnografiji ta fol'kloru). Lviv, 1995, t. 230, s. 495-516. V rokoch 2004-2006 som uskutočnil niekoľko výskumných ciest na Tachovsko v rámci grantu Karlovej univerzity v Prahe. Najdôležitejšia literatúra o rusínskych presídlencoch z Rumunska na Tachovsku: Heroldová I. – Vančík Fr.: Vytváření domova v novoosídlenecké pohraniční vesnici. Český lid, 42, 1955, s. 193-200; Vančík F.: K otázce integrace různorodých skupin osídlenců na Tachovsku. Tamtiež, s. 176-181; Couf E.: Z kroniky obce Milíře (Rok 1950-51). Sborník Okresního muzea v Tachově, č. 5, 1970; Vančík Fr.: Ukrajinská etnická skupina na Tachovsku v západních Čechách. In: Preměny ľudových tradícií v súčasnosti. I. Bratislava 1977, s. 182-193; Heroldová I.: K otázce integrace různorodých skupin osídlenců na Tachovsku. Tamtiež, s. 176-181; Ružička M.: Osídlení Tachovska po roce 1945. Sborník Okresního muzea v Tachově č. 13, 1980, s. 7-29; Nosková H.: Příspěvek k osídlování Tachovska po roce 1945. Tamtiež, s. 30-34; Petrášová M.: Společenský život Ukrajinců-Rusínů na Tachovsku. Zpracováno na základě terénních výzkumů v obci Milíře, okres Tachov. Tamtiež, 1981, č. 14, s. 23-30; Valášková N.: Ukrajinská etnická skupina z Rumunska v Tachovském okrese. Český lid. Praha 1987, č. 1, s. 23-26, V r. 1972 I. Heroldová a Fr. Vančík natočili v Lesnej a Milířích dokumentárny

dokumenty z Okresného archívu v Tachove.

Po druhej svetovej vojne (čiastočne už počas vojny v rokoch 1945-1947) z českého pohraničia sa vysťahovalo alebo bolo násilím deportované 2, 800.000 nemeckých obyvateľov, takže na tomto území zostalo iba približné 600.000, t.j. necelých 18% pôvodného obyvateľstva⁴. Do roku 1948 uprázdnené miesta zaplnilo 1.200.000 obyvateľov z vnútrozemia a presídlencov zo zahraničia⁵. Pre značný počet presídlencov z vnútrozemia české pohraničie bolo iba dočasnou zástavkou. Po nadobudnutí majetkových statkov zanechaných Nemcami títo vracali sa do svojich pôvodných obydli v Čechách, na Morave a Slovensku. Presídlení z Rumunska takej možnosti nemali, preto práve oni patrili k najstabilnejším kádom pohraničia. Pracovali väčšinou v poľnohospodárstve a lesníctve ako nekvalifikovaní roľníci a drevorubači.

V pohraničí sa k nim pridali neveliké skupiny volynských Čechov a t. zv. „svobodovcov“ – príslušníkov 1. Československého zboru v ZSSR. Všetkých spája rovnaká mentalita a spoločné náboženstvo. Bolo medzi nimi viac ako 100 rusínskych rodín z rumunského Vagaša⁶, presídlených sem v jeseni r. 1947 a neskôr⁷.

V čase od 31. októbra do 10. novembra 1947 miestne správne komisie v Obore, Milířach, Jaklovom Dvore a Halži oznamujú na ONV v Tachove, že v ich obciach sa žiadni emigranti nenachádzajú, avšak už v novembri 1947 Miestna správna komisia v Lesnej (predseda Sobotka) zasiela na ONV v Tachove *Seznam reemigrantů, přesídlených 5. 11. 1947 z Tarna Mare v Rumunsku a usídlených v obci Schönwald (Lesná)*

národopisný film „Ukrajinská svadba na Tachovsku“. Je uložený v Etnologickom ústave AV ČR v Prahe. Neskôr filmovú dokumentáciu v týchto lokalitách urobila Jana Ševčíková. Bola uložená na katedre etnológie FF UK v Prahe. Časť záberov použila vo filme „Jakub“.

⁴ Růžička M.: Osídlení Tachovska po roce 1945. Sborník Okresního muzea v Tachově, sv. 13, 1980, s. 7.

⁵ Statistická ročenka ČSSR 1967. Praha 1967, s. 103.

⁶ Podľa mojich terénnych výskumov v roku 1973 rozmiestnenie Rusínov na Tachovsku bolo nasledujúce: Lesná – 58 rodín (60 % všetkých obyvateľov), Obora – 19 (90 %), Milíře – 21 (85 %), Branka – 10 (85 %), Výšina – 11 (90 %), Tachov – 11, Halža – 3, Studanka – 2, Lom – 2, Svobodka – 1. Spolu 138 rodín, v priemere 6-členných, čo znamená, že v r. 1973 na Tachovsku žilo cca 800 Rusínov-Ukrajincov vagašského pôvodu hlásiacich sa takmer výlučne k českej a slovenskej národnosti. V súčasnosti sa ich počet odhaduje na 1000-1200 osôb.

⁷ Podľa hlásenia Okresného národného výboru z 16. 6. 1947 Zemskému národnému výboru v Prahe, v okrese Tachov sa k tomuto dňu nachádzalo 1061 reemigrantov z ZSSR (volynskí Česi), 40 – z Rakúska, 25 – zo Zakarpatskej Ukrajiny, 17 – z Francúzska. Reemigranti z Rumunska sa tu neuvádzajú (Státní okresní archiv (d'alej – SOA) v Tachove. Fond 1/13, kartón 9. Podľa výpovedí Juraja Ilrečina prví Rusíni z Rumunska prišli na Tachovsko 14. októbra 1947 (na sviatok „Pokrov Presvjatoj Bohorodici“).

u Tachova. Zoznam obsahuje 25 rodín (124 osôb) s počtom členov každej domácnosti, dátumom ich narodenia a číslom domu. Medzi 124 reemigrantmi z Tarna Mare (Vagaša) usídlených v Lesnej bolo: 19 detí do 6 rokov, 29 – od 6 do 12 rokov, 28 – od 12 do 20 rokov, 48 – nad 20 rokov⁸.

Podobný zoznam máme z obce Pavlov Studenec (Paulusbrunn). Ten obsahuje 9 rodín (31 osôb) z obce Tarna Mare (Vagaš)⁹. *Seznam reemigrantů z Rumunska bydlících v obci Obora* z 14. 11. 1947 obsahuje 16 rodín – 89 osôb¹⁰. Iný zoznam (z 10. novembra 1947) uvádza už v obci Obora 177 obyvateľov *téměř výlučně reemigranti z Rumunska*¹¹. V nedatovanom *Seznamu obcí v politickém okrese Tachov* (pravdepodobne z konca novembra 1947) sa reemigranti z Rumunska vyskytujú v týchto obciach: Lesná – 116 obyvateľov, Obora – 80, Pavlov Studenec – 56, Stará Knižecí Huť – 64, Rozvadov – 49, Hošťka – 40, Výšina – 22, Sv. Kateřina – 20, Primda – 17¹². Rusíni v tomto zozname ako aj vo všetkých ďalších, sú uvádzaní ako Slováci. Okrem Vagaša a Pavlovho Studenca za presídľencov z Vagaša môžeme považovať obyvateľov Obory a Výšiny.

Na začiatku 50. rokov pohraničná dedina Pavlov Studenec (Paulusb-

⁸ Tamtič, I/13, kartón č. 9. Uvádzam tento zoznam v skrátenej verzii (iba s menom hlavy rodiny, číslom domu, dátumom jeho narodenia a počtom členov domácnosti (v zátvorkách): Baňas Jan, č.d. 64, nar. 10. 7. 1903 (10 členov). Danko Ivan, 26; 18. 5. 1924 (3). Danko Václav, 26; 17. 3. 1906 (9). Gangur Václav, 24; 23. 1. 1902 (3). Gomolák Štefan, 7; 29. 4. 1887? (11). Goubey Juraj, 96; 12. 10. 1917 (5). Ilrečin Michal, 12; 17. 11. 1906 (10). Jerema Michal, 67; 5. 9. 1909 (4). Jusko Vasil, 68; 5. 11. 1913 (1). Kanalaš Demeter, 69; 5. 11. 1913 (10). Lendel Juraj, 15; 13. 2. 1895 (5). Lupša Juraj, 20; 9. 4. 1914 (4). Lupša Michal, 98; 7. 8. 1918 (2). Mikulka Václav, 24; 10. 1. 1888? (4). Packanová Anna, 93; 10. 2. 1925 (3). Packan Michal, 5; 9. 4. 1882 (3). Packan Demeter, 23; 7. 10. 13 (7). Polotaš Michal, 103; 17. 11. 1920 (3). Petrišče Peter, 17; 18. 8. 1870 (1). Prodanová Cecilie, 51; 27. 9. 1885 (2). Račin František, 6; 26. 2. 1921 (2). Šesták Mikuláš, 59; 20. 12. 1906 (8). Šesták Ján, 17; 5. 7. 1909 (6). Šeba Ján, 117; 11. 12. 1914 (2). Sulima Václav, 98; 28. 1. 1905 (6). Pečiatka: Místní správní komise Schönwald, správní okr. Tachov, tajemník nečit. (Moravec ?), předseda Sobotka (?).

⁹ Polanský Demeter, č. d. 53, nar. 6. 10. 1899 (8 členov). Kopolovič Michal, 10. 11. 1887 (4). Polanský Václav, 31, 10. 2. 1919 (6). Polanská Márie, 30, 14. 8. 1929 (1). Sulima Juraj, 61; 27. 4. 1909 (4). Kopolovič Juraj, 82; 27. 10. 1909 (2). Kopolovičová Mária, 163; 23. 10. 1926 (2). Dohanyč Juraj, 87; 16. 2. 1890 (1). Polanký Vasil, 31; 15. 8. 1904. Ďalšie rodiny, čísla 32-81 boli z Maďarska.

¹⁰ Dohaň Vasil, 23. 8. 1926 (2). Gabor Mikita, 7. 3. 1908 (7). Jurek Vasil, 1. 2. 1900 (11). Kormoš Vasil, 5. 8. 1912 (5). Kormoš Alexej, 7. 3. 1889 (4). Kopča Vasil, 27. 4. 1907 (9). Lazorková Anna, 2. 5. 1890 (9). Lazorka Jura, 4. 8. 1919 (6). Lengyel Michal, 20. 11. 1924 (3). Petrišče Vasil, 25. 3. 1904 (6). Rozsocha Ján, 9. 5. 1891 (6). Rospopa Ján, 15. 6. 1897 (7). Ruščák Ján, 3. 12. 1907 (4). Starostová Afia, 20. 10. 1870 (1). Štec Juraj, 12. 4. 1890 (6).

¹¹ SOA Tachov, III/V: Evidence obyvateľstva obcí.

¹² Detto, karton 408.

runn) spolu s ďalšími dedinami na hraničnej čiare (Pomezná, Větrov, Hraničná, Pavlova Huť, Skláře, Česká Ves, České Nové Domky, Zaháji, Hraničky, Střeblo a inými) bola likvidovaná v spojitosti so zriadením ochranného hraničného pásma, do ktorého vstup civilným osobám bol prísne zakázaný. Presídľenci z Vagaša v Rumunsku boli presťahovaní do neďalekých obcí Milíře (Brand), Branka (Galtenhof) a medzi svojich súkmeňovcov v iných lokalitách, predovšetkým do Lesnej¹³.

20 rodín reemigrantov z Rumunska z Pavlovho Studenca bolo presťahované do obce Milíře. Kronikár obce – poľský Eduard Couf o nich píše: *Přišli do Československé republiky z rumunské vesnice Tarna Mare, kam se jejich předkové přistěhovali někdy ze Slovenska. Po odsunu Němců ze Sudet byli vyzváni naší vládou, aby se vrátili do jejich dřívější vlasti a pomohli nám osídlit naše pohraničí. Na našem Tachovském okrese osídlili obce: Pavlů Studenec, Oboru a Lesnou“ [...] Tímto osídlením naši obce, dříve tak opuštěné se stal život v obci snesitelnější a veselejší, tím že přibyli i pracovní síly, kterých stale chybělo*¹⁴.

Obcou s najväčším počtom rusínskych presídľencov z Rumunska sa stala Lesná. Už o dva týždne po prisťahovaní – 17. novembra 1947 – 44 školopovinných detí nastúpilo do obecnej školy. Všetci mali uvedenú národnosť slovenskú. Pretože žiaden z nich nevedel ani čítať ani písať, všetci boli zapísaní do 1. triedy. V priebehu roku 11 z nich boli prevedení do 2. triedy, avšak na konci školského roku 1947-48 všetci bez výnimky mali celkové hodnotenie „nedostatečná“¹⁵. V nasledujúcom školskom roku 1948-1949 1. triedu lesnanskej školy navštevovalo 36 žiakov rusínskych presídľencov z Rumunska. Tento krát všetci mali uvedenú národnosť českú. Ani jeden z nich neprepadol, ale ani jeden nebol vyznamenaný. Väčšina z nich bola hodnotená známkou 3 a 4¹⁶. V druhej triede z 20 žiakov 8 bolo narodených v Tarna Mare. U žiadneho z nich národnosť nie je uvedená, čo svedčí o tom, že pojem národnosť nebol jasný nielen žiakom a ich rodičom, ale ani učiteľom¹⁷.

¹³ SOA Tachov, III/V.

¹⁴ SOA Tachov. Kronika obce Milíře (1950-81), s. 23-24.

¹⁵ SOA Tachov. Školství a kultura – Třídní výkazy.

¹⁶ Dvojku mali iba traja žiaci: Demeter Bañas, Agafia Gomoláková a Michal Hrečin (Tamtiež).

¹⁷ Typickým prípadom nejasnosti pojmu národnosť je nasledujúci príklad: 14. novembra 1950 z internátnej školy v Tachove bol odhlásený žiak 3. ročníka Juraj Sulima, narodený 4. 4. 1936 v Tarna Mare, pretože matka nemôže 4 deti vydržovať ve zdejším internátě. Na vysvedčení mal uvedenú národnosť „rumunskú“ a náboženstvo „rímskokatolícke“, čo vôbec nezodpovedalo skutočnosti (Tamtiež).

Školské pomery rusínskych reemigrantov na Tachovsku v prvých rokoch po ich presídlení výstižne charakterizuje riaditeľka obecnej školy v Branke A. Poláčková: 13. listopada [1947 – M. M.] přicházejí noví žáci – reemigranti z Rumunska. Jejich předkové odešli před 60 lety ze Slovenska, aby si našli nový domov. Žili tam po celých 60 let bez škol. Málokterý z nich se naučil podepsat. A teď se vracejí zpět do své vlasti, stejně jako Češi z Volně, aby zde žili i hospodařili místo Němců. Liší se od nás oblekem, způsobem života a i řeči, která není vždy nejčistší. Ale tyto rozdíly mohou rychle zmizet, ovšem nesmí tu chybět dobrá vůle na obou stranách. U nás prozatím je ji dost. Děti přijaly nové spolužáky přátelsky. Chtějí se s nimi hned kamarádit. S druhé strany je ještě nedůvěra, ale snad i ta zmizí. Jak je pro ně těžké zvykat si na čistotu, pořádek, poslušnost a povinnost! Ve zdejší obci je vše při starém, noví osídlenci bydlí na Oboře¹⁸.

Obdobná situácia bola aj v iných obciach, kde žili rusínski presídlenci z Rumunska 7. novembra 1952 bola zriadená obecná škola v Obore¹⁹. Zahájil ju riaditeľ školy z Lučinej Václav Mikulášek, ktorý už od r. 1948 viedol v Lučine doučovacie kurzy pre dospelú mládež z Rumunska. V týchto kurzoch sa niekoľko desiatok dospelých chlapcov a dievčat naučilo čítať a písať.

Hneď v prvý rok existencie školy v Obore miestny učiteľ sa rozhodol v škole zaviesť tradíciu Deda Mráza, ktorý by prinášal deťom darčeky. Proti tejto novote sa radikálne postavili rodičia detí, dovodiac, že oni majú svojho Isuska a nepotrebuju žiadneho „zmrzlého dedka“, ako pomenovali Deda Mráza²⁰.

Náboženstvo v živote rusínskych presídlencov z Rumunska na Tachovsku hralo mimoriadne dôležitú úlohu. Už v r. 1948 si veriaci prisľúbili niekdajší rímskokatolícky kostol sv. Mikuláša v Lesnej a kostol sv. Petra a Pavla v Milírach na gréckokatolícku chrámy. Prvým administrátorom oboch farností bol Dr. Julius Hriciák, ktorý zároveň v Lesnej a Milírach vyučoval náboženstvo a ruský jazyk v obecných školách. V r. 1950 vystriedal ho farár z Prešovska Juraj Minčič, ktorý po

¹⁸ SOA Tachov – Školství a kultura. Kronika Obecní školy Bránka od roku 1945.

¹⁹ Do tej doby žiaci z Obory navštevovali obecnú školu v Lučine (Sorghof).

²⁰ V kronike obce sa o tom píše: Letos [v.r.1952 – M. M.] byl poprvé v naší obci postaven vánoční strom. Strom byl postaven členy SČM, ale do chystané akce „děda Mráze“ nedošlo pro odpor našich osídlenců. Asi viděli v tom zásah do jejich pravoslavného náboženství a nebyli ochotni svého „Ježíška“ zaměnit za „zmrzlého dědka“ jak Děda Mráze dle svého pojmenovali. Hlavní odpor vedla Irena Polanská z č. p. 30 a Rosocha Vasil z č. p. 87. Snad mému nástupci s. Květinskému podaří se dědu Mráze s větším zdarem uskutočnit, bude mít k přesvědčování více času než já! (SOA Tachov, JAF 423 Obú. Kronika obce Obora 1925-1953, s. 113).

likvidácii gréckokatolíckej cirkvi v tom istom roku pokojnou cestou aj so všetkými veriacimi prešiel na pravoslávnu vieru. Ten sa medzi presídlencami tešil mimoriadnej úcte a obľube u žiakov, a práve preto stal sa nepohodlným pre orgány komunistickej vlády, ktorá vyvíjala veľké úsilie aby ho dostala preč z farnosti²¹. Medzi iným mu vyčíta, že jeho pričinením hodiny pravoslávneho náboženstva navštevovali všetci školopovinné deti rusínskych presídlencov z Rumunska. V školskom roku 1951-1952 to bolo 136, v roku 1952-1953 – 80 žiakov²².

Presídlenci z rumunského Vagaša predstavovali mnohopočetné rodiny. Mnohé pricestovali v chatrnom oblečení, bez akékoľvek nábytku a kuchynského riadu v nádeji, že všetko toto dostanú na novom mieste. Mnohí, najmä v prvých mesiacoch, boli sklamaní, pretože často v prideľovaných domoch nachádzali iba holé steny. Štát síce poskytoval im určitú výpomoc, tá však bola nedostačujúca.

Už v r. 1947 pri ONV v Tachove bolo zriadené oddelenie „Péče o reemigranty“ s podsekciami „Reemigranti z Rumunska“²³. V Štátnom okresnom archíve v Tachove sa zachovala obsiahla korešpondencia, ktorá vrhá jasné svetlo na hospodárske a sociálne postavenie reemigrantov z Vagaša na Tachovsku²⁴. Oddelenie starostlivosti o emigrantov 8. 12.

²¹ Kádrový referent z Lesnej Jozef Hutka takmer v každom mesačnom hlásení na ONV sa sťažuje na popularitu farára u obyvateľstva, ktorá mu bráni v politicko-výchovnej práci. Farárovi vyčíta aj takýto smrteľný hriech: *Vyhýba se spolupráci, raději jede dvakrát do Prahy k Eparchovi než by zašel na ONV* (Měsíční správa za říjen 1953). V Hlásení za měsíc srpen 1953 píše: *Farář Minčíř všemožně se snaží aby se nemusel vystěhovat z Lesné a má věřice na své straně. Měl jsem s ním dlouhou rozmluvu, abych jej přiměl k podání žádosti o přeložení na Slovensko. Dnes nechce o tom ani slyšet. Doba kdy jeho ovečky se chtěly vystěhovat na Slovensko minula a dnešní situace na Slovensku už není pro něj příznivá [...]. Bylo by nejlépe jej přemístít někam dale od Tachovského okresu a na jeho místo dát do Stříbra nového duchovního i pro Tachovsko*. V „Měsíčním hlášení za listopad 1953“ v bode č. 6 – „Pravoslavná církev“ J. Hutka, medzi iným píše: *Byl jsem požádán velitelem P[ř]hraniční S[tráže] útvaru, abych zařídil přemístění nebo přestěhování duchovního Minčíře z Lesné, jehož přítomnost v obci Lesná není žádoucí. Stále na něj každý hubuje, ale nedají mě žádný případ za který bychom jej mohl propustit*. (SOA Tachov: č. 460. Církevní věci).

²² Tamtiež č. 455: Vyučování náboženství.

²³ SOA Tachov, VIV / 22.

²⁴ Pre ilustráciu uvádzam dve žiadosti o finančnú a inú výpomoc. Veliteľ ZNB strážmistr Piskač žiadosť Juraja Semkoviča z Pavlovho Studenca zdôvodňoval takto: *Žadatel je ženatý a otcem 9 nezaopatřených dětí. Je t. č. zaměstnán jako lesní dělník a jeho měsíční výdělek činí průměrně 2.000 Kčs. Žije v nuzných sociálních poměrech neb jeho výdělek na obživu 11 členné rodiny nepostačuje. Členové rodiny nemají dostatečné oblečení a nemají ani vlastních peřin a příkrývek na spání...* O vdove Anne Lengelovej z Pavlovho Studenca dňa 31. 1. 1948 napísal: *Lengelová nemá prostředky ke své výživě a jest oblečená pouze v chatrný starý šat a v době mrazů nemůže v tomto obleku vůbec pracovat*. V podobnej situácii bol aj Vasil Sulima z Schönwaldu. Do ČSR si z Rumunska dovez špatné šaty a prádlo většinou vlastní výroby.

1947 žiadalo od ministerstva práce a sociálnej starostlivosti pre 468 reemigrantov z Rumunska výpomoc vo výške 110.000 Kčs. Dostalo iba 19.000 Kčs²⁵. Postavenie reemigrantov z Rumunska sa každým rokom zlepšovalo a v krátkom čase sa vyrovnalo presídlencom z vnútrozemia.

Napriek tomu, že sa jednalo o pomerne veľkú etnickú skupinu, kompaktné žijúcu v piatich lokalitách Tachovského okresu, táto lokalita dlho nevzbudzovala záujem bádateľov. Ja som sa o nej dozvedel v jeseni r. 1972 od pracovníkov Ústavu etnografie a folkloristiky ČSAV v Prahe Ivy Heroldovej a Františka Vančíka, ktorí narazili na túto skupinu pri svojich výskumoch a nevedeli ju identifikovať, nakoľko neovládali ich reč. Miestne obyvateľstvo, ba dokonca aj úrady, považovali ich za Rumunov, čomu sa oni všemožne bránili a dôrazne trvali na tom, aby boli považovaní za Slovákov²⁶.

Ja som sa práve vtedy (r. 1972) v Prešove dostal do spoločenskej izolácie: pri politických previerkach v r. 1972 bol som uvoľnený zo zamestnania na Univerzite P. J. Šafárika v Prešove, mal som prísny zákaz robiť terénne výskumy²⁷, pracovať v archívoch, publikovať akékoľvek práce, udržiavať styky s mládežou, prednášať atď. Na šťastie tieto zákazy a obmedzenia sa vzťahovali iba na Východoslovenský kraj. Prostredníctvom svojich známych som získal úradné poverenie od Národopisného ústavu SAV, Slovenskej národopisnej spoločnosti a Ústavu zahraničných Slovákov Matice slovenskej robiť pre tieto inštitúcie terénne výskumy slovenských reemigrantov z Rumunska v českom pohraničí. Toto poverenie mi otváralo cestu i k rumunským „Slovákom“ na Tachovsku. Prvýkrát som sa k nim vybral v januári r. 1973. V priebehu desiatich dní (14.-24. 1.) som navštívil všetky lokality s prevahou presídlencom z Rumunska: Lesná, Milíře, Obora, Horná Výšina, Dolná Výšina a Bránka. Už na prvý pohľad som zistil, že sa jedná o rusínsku etnickú skupinu Bojkov. Nikto z nich sa k tejto skupine nehlásil²⁸. Presídlenci z Rumunska sa považovali za Rusínov v užšom chápaní za „Verchovincov“. Tento termín bol antipódom pojmu „Doliňany“, pod ktorým rozumeli ľudí žijúcich na „dolinách“, ale i Lemkov (Lemakov). Keďže už na území Rumunska sa

Jiný majetek si nedovezl. (SOA VIII / 22).

²⁵ Tamúž.

²⁶ Couf F.: Z kroniky obce Milíře. Sborník Okresního muzea v Tachově, č. 5, 1970.

²⁷ Považovalo sa to za „styk s obyvateľstvom a šírenie kontrarevolučných názorov“.

²⁸ Obdobná situácia bola aj na Zakarpatsku, kde pomenovanie „Bojko“ malo pejoratívny význam – ten čo sa všetkého bojí (Zajko-bojko): *My nie sme Bojkovia! Bojkovia sú tam d'alej – na Východe* – zdôrazňovali nositelia toho pomenovania.

všetci presídlenci zriekli pôvodnej národnosti a písomne sa prehlásili za Slovákov, trvali na tom, aby toto ich rozhodnutie bolo akceptované.

Nakoľko počas 26-ročného pobytu v Československu si aj staršia generácia pomerne dobre osvojila češtinu (spisovnú slovenčinu neovládal nikto), neprotestovali keď ich majoritná spoločnosť považovala za Čechov. Mladšia generácia, narodená v Čechách, už nemala žiadny citový vzťah k pôvodu svojich rodičov a hlásila sa k českej národnosti.

Už počas prvého výskumu takmer v každej dedine som narazil na vynikajúcich spevákov, rozprávačov a znalcov ľudových zvykov a obyčají. O živote v Rumunsku a dejinách presťahovania Rusínov z Vagaša na Tachovsko som sa najviac dozvedel od hlavného iniciátora a organizátora presťahovania Juraja Hrečina. Najväčším problémom bolo zistenie počtu presídlencov. Sám Hrečin ma ubezpečoval, že v októbri r. 1947 na Parasku (ľudový názov pre sviatok Pokrov na Tachovsko sa prisťahovalo 64 rodín na šiestich nákladných autách zn. „Tatra“. Ukázalo sa, že to bola iba prvá skupina, za ktorou nasledovali ďalšie. Keďže nemal som dostup do archívnych prameňov, rozhodol som sa urobiť menný zoznam presídlencov, ktorý sa neustále rozrastal a na konci výskumu dosiahol 97 rodín.

Keďže úmrtnosť detí rusínskych presídlencov na Tachovsku (v porovnaní s Vagašom) vďaka lekárskej starostlivosti bola minimálna, ich populácia bola (v porovnaní s miestnym obyvateľstvom) mimoriadne vysoká. Rodiny so 4-6 deťmi boli bežným zjavom a vyskytovali sa aj rodiny s 10-16 deťmi²⁹. Deti narodené na Tachovsku sa vedome distancovali od spôsobu života svojich rodičov, a snažili sa čím skôr zbaviť sa ich opatery. Keďže v okolí sa nachádzali početné vojenské posádky, dievčatám sa to ľahko darilo. Mnohé si medzi vojakmi nachádzali životných partnerov a odchádzali s nimi do vnútrozemia. Aj chlapci po skončení vojenskej služby zostávali väčšinou mimo svojho bydliska, takže počet presídlencov na Tachovsku bol pomerne vyrovnaný. Štrnásti rusínski presídlenci z Rumunska si našli životné partnerky medzi dievčatami zo Zakarpatskej Ukrajiny, prichádzajúcimi sem na návštevu príbuzných (často so zámerom vydať sa).

Rusínski presídlenci z Rumunska sa na Tachovsku pomerne rýchlo aklimatizovali a čoskoro sa životnou úrovňou vyrovnali českému oby-

²⁹ Ako príklad populačnej explózie uvediem, rodinu Lazorkovu. V r. 1947 Anna Lazorková prisťahovala sa do Obory s 11 deťmi (zo 16 živo narodených). Keď v r. 1969 zomrela, lúčilo sa s ňou 11 detí, 82 vnúčat a 19 pravnúčat. V r. 1973 počet vnúčat a pravnúčat dosiahol 141. O 15 rokov neskôr – v r. 1988 – vnúčat bolo 82, pravnúčat 114, praprawnúčat 15, t. j. 211 osôb (7 deťú zomrelo).

vateľstvu. Značne zaostávali za miestnym obyvateľstvom vo vzdelaní. Po ukončení povinnej školskej dochádzky väčšina žiakov sa orientovala (resp. bola orientovaná) takmer výlučne na robotnícke a roľnícke profesie. Svedčí o tom skutočnosť, že za 25 rokov života v novej vlasti ani jeden presídlenec nedosiahol vysokoškolské vzdelanie a strednú školu ukončili iba dvaja žiaci.

Určité oživenie nastalo v 80. rokoch, kedy už šiesti asi 25 presídlenci dosiahli stredoškolské a traja – vysokoškolské vzdelanie. Viera Lendelová z Milířu na Moskovskej štátnej univerzite obhájila kandidátsku dizertáciu z jazykovedy a v súčasnosti je garantom oddelenia ukrajinistiky katedry Ústavu slavistiky a východoeurópskych štúdií filozofickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe³⁰.

Najdôležitejším prejavom ich pôvodnej bojkovskej kultúry bol jazyk a mimoriadne bohatý folklór. V piesňovom folklóre tachovských Rusínov dominujú *kolomyjky*. Sú to krátke väčšinou 14-slabičné pesničky ($(4+4+4+2) \times 2$) s rôznorodým, prevážne lyrickým a spoločenským obsahom, často spájané do tematických, na sebe nezávislých cyklov. Pri svojich výskumoch zapísal som ich takmer 1.500. Najlepším ich interpretom bol Jakub Popovič (1905-1979) z obce Rosoš na Zakarpatskej Ukrajine, ktorý ako „slobodovec“ získal v Milířach dom a zamestnanie drevorubača a úplne splynul s rusínskymi presídlencami z Rumunska³¹. V repertoári tejto etnickej skupiny sú zastúpené všetky iné žánre piesňového folklóru: balady, historické piesne, lyrické, sociálne, vojenské, zbojnícke a piesne literárneho pôvodu atď.

Mimoriadne bohatou je výročná obradová poézia, predovšetkým svetské vianočné *kol'adky* – desaťslabičné verše s cezúrou uprostred a refrénom po každom riadku. Ešte v 70.-80. rokoch tu bolo živé chodenie s hviezdou a dodnes sa traduje obrad svätenia pasky³².

Tradičné ľudové piesne do 80. rokov 20. st. žili tu aktívnym životom. Spievali sa pri rôznych príležitostiach, najmä tam, kde Rusíni boli sami. V prítomnosti cudzích osôb títo občania ako by sa hanbili za svoje piesne a radšej spievali české. Najmarkantnejšie to bolo možné pozorovať na

³⁰ Viera Lendelová je hlavnou riešiteľkou garantovej úlohy *Rusíni a Ukrajinci na Tachovsku: minulosť, súčasnosť, perspektívy* (spolu riešitelia René Kočík a Mikuláš Mušínska) vydanú Univerzitou Karlovou na roky 2004-2006. V rámci grantu bolo uskutočnené niekoľko terénnych výskumov, výsledky ktorých zatiaľ nie sú úplne spracované.

³¹ Už po smrti Jakuba Popoviča česká režisérka Jana Ševčíková natočila o ňom celovečerný dokumentárny film „Jakub“, ktorý získal niekoľko ocenení na medzinárodných filmových festivaloch.

³² Mušínska M.: Velykdeň 1982 sered ukrajinciv Zachidnoji Čechiji. In: *Ukrajinskij pravoslavnyj kalendar* Baund Brock (USA) 1985, s. 101-104.

svadbách. Keď obaja mladomanželia boli Rusíni a na svadbe boli iba sami presídlenci, potom aj celá svadba mala tradičný rusínsky charakter, to znamená, že spievali sa takmer výlučne piesne, prinesené z Rumunska. Keď však jeden z novomanželov bol Čech alebo Slovák a mal na svadbe hostí zo svojho príbuzenstva, potom prevládali české piesne.

Na rozdiel od iných oblastí v 70. rokoch tu takmer nebolo človeka, ktorý by nevedel spievať a nepoznal aspoň niekoľko desiatok ľudových piesní. Týkalo sa to predovšetkým staršej a strednej generácie. Spievali v rovnakej miere muži aj ženy. V každej lokalite bolo niekoľko interpretov, počet piesní u ktorých dosahoval stovky. (Pod piesňami rozumieme aj kolomyjky). Ako pravidlo nositeľmi piesňového folklóru boli celé rodiny. K najvýznamnejším interpretom v Bránke patrila rodina Ivanan Poľanského; v Lesnej – rodina Dankova, Kristina Gomoláková a Juraj Hrečin; v Miliřách – Mytro (Demeter) Poľanský a spomínaný Jakub Popovič; v Obore – rodina Sulimova, Mária Lazorková a Anastázia Rosochova; vo Výšine – Mária Jureková.

Spievalo sa prevážne kolektívne a to tak, že jeden začal a celá skupina sa k nemu pridala. V prirodzených podmienkach som pozoroval spôsob spevu na svadbe u Juraja Packana v Lesnej (vydával dcéru Ancju 21. januára 1973). Pri neskorších výskumoch, najmä koncom 20. a začiatkom 21. st. pozoroval som značné ochabnutie spevnosti presídlencov aj u staršej generácie, ktorá bola značne postihnutá zdravotnými problémami, ale aj štýlom spoločenského života, obmedzeného takmer výlučne na vlastnú domácnosť. Susedské návštevy aj tu boli zamenené vysedávaním pred televízorom.

Z pôvodných hudobných nástrojov sa zachovala iba píšťalka. Pri tančových zábavách a na svadbách do tanca v súčasnosti aj tuná hrajú moderné hudobné skupiny. Je zaujímavé, že ešte na začiatku 50. rokov medzi rusínskymi presídlencami z Rumunska existovalo starobylé hudobné zoskupenie, t. zv. *trojista muzyka*, pozostávajúca z huslí, basy a bubna³³.

³³ Kronikár obce Milíře Eduard Couf takto opísal toto hudobné teleso: *Byl jsem svědkem veselky, která trvala tři dny. Když světnice zdaleka nestačila pojmut svatebčany, použilo se prostě stodoly: otevřela se oboje vrata a tancovalo se na mlatě. Hudba sestávala z tzv. „vozembuchu“, t. j. na tyči připevněná jedna poklice činelů, stará plechovka a zvonec. Touto tyčí jeden stále tloukl o zem a tak udržoval takt. Druhý hrál na housle o jedné struně – bez not a třetí tloukl do starého ohraňého bubnu. „Hudebníci“ se postupně vyměňovali. A svatebčané tančili při té hudbě se zanícením. Páry si vždy položily ruce vzájemně na ramena a poskakovaly do kolečka v rytmu hudby. Jiní vytvářeli kruhy, drželi se kolem pasu a točili se dokola o závod, kdo to nejdéle vydrží. /E. Couf. Z kroniky obce Milíře (Rok 1950-1951). Sborník Okresního muzea v Tachově č. 5, 1970, str. 42).*

Postupný zánik pozorujeme aj v oblasti prozaického folklóru, najmä u najrozšírenejšieho žánru – ľudových rozprávok. V prvých rokoch po presídlení do Československa, keď rumunskí presídlenci ešte nedostatočne ovládali českú reč a nevlastnili rozhlasové prijímače ani televízory, najrozšírenejšou formou ich kultúrneho a spoločenského využitia boli susedské schôdzky, na ktorých sa prejednávali bežné záležitosti, rozprávali rozprávky, legendy, anekdoty. Najvýznamnejším rozprávačom bol dedko Ivan Rospopa. Do jeho chalupy v Obore sa po večeroch, najmä v zime, schádzali Rusíni počúvať rozprávky. Niekedy mu dokonca platili za rozprávanie a zábavu. Časť jeho repertoáru prevzal Juraj Jurek z Dolnej Výšiny, lesný robotník.

Ľudový kroj medzi tachovskými Rusínmi zanikol hneď v prvých rokoch po presídlení. Príčinou rýchleho zániku bola snaha prispôbiť sa miestnemu prostrediu a nevynímať sa z toho prostredia zvláštnym oblečením. Ľudové kroje boli zasielané alebo odovzdávané príbuzným a známym v Rumunsku, kde sa tento kroj zachoval oveľa dlhšie. Medzi obyvateľstvom nepodarilo sa mi nájsť ani jeden kompletný kroj. Zato dodnes sa zachovali niektoré tradičné stravy. K najtypickejším patrila „holubci“ – mleté mäso s ružou alebo strúhankou zabalené a varené v kapustovom lístku.

Radikálne zmeny v živote bojkovských presídlencov z Rumunska na Tachovsku nastali po r. 1989. Mnohí z nich sa stali úspešnými podnikateľmi: majú vlastné opravárenské dielne (zamerané predovšetkým na opravu aut)³⁴, stavebné firmy, obchody, pohostinstvá atď. Ľuboš Kopča z Obory je dokonca vlastníkom nevel'kého hotela, zameraného na zahraničných turistov. Mnohí pracujú v rôznych profesiách v neďalekom Nemecku, kam dochádzajú denne alebo týždenne. Zarobené peniaze investujú predovšetkým do bývania.

Najdôležitejším zjednocujúcim prvkom tejto etnickej skupiny je i naďalej pravoslávna cirkev. Rusínski presídlenci z Rumunska v súčasnosti sa združujú v troch pravoslávnych farnostiach: v Lesnej, Milíroch a Tachove. Keďže tieto farnosti sú pomerne malé, a reálne príjmy pravoslávnych farárov sú nízke, každý z nich má dodatočné celotýždenné zamestnanie, resp. dôchodok. V západných Čechách Bojkovia z Rumunska bývajú už 60 rokov a dodnes tvoria uzavretú etnickú skupinu, odlišujúcu sa od okolitého obyvateľstva (väčšinou vnútrozemského pôvodu) predovšetkým mentalitou. I keď za 60 rokov pobytu v cudzom

³⁴ Havarované autá väčšinou kupujú v Nemecku a po oprave so ziskom predávajú na vnútornom trhu.

Jarosław Syrnyk

Kwestia łemkowska w działalności Służby Bezpieczeństwa

O wadze zagadnienia łemkowskiego w powojennych¹ dziejach ludności ukraińskiej w Polsce świadczy proste zestawienie. O ile w II RP Łemkowie stanowili ok. 3% społeczności ukraińskiej², to w 1947 r. udział ten zwiększył się niemal siedmiokrotnie. Ogół ludności ukraińskiej stanowił wówczas ok. 180 tys. osób (łącznie z osobami nieprzesiedlonymi w trakcie akcji „Wisła”³), z tego ludność wywodząca się z terenów Łemkowszczyzny liczyła ok. 30 tys. osób.

Istotą zagadnienia łemkowskiego w powojennej Polsce, tylko pozornie była kwestia ewolucji świadomości narodowej Łemków w powojennej Polsce. W najbardziej uproszczonej formie, zawierała się ona w odpowiedziach na pytanie: czy Łemkowie czują się Ukraińcami? Niezależnie od określonego w tej materii stanowiska, większość zajmujących się w ciągu ostatniego półwiecza sprawami łemkowskimi naukowców, publicystów, wreszcie świadków wydarzeń, zazwyczaj bezkrytycznie lub co najmniej nad wyraz stereotypowo, przyłączała się do opinii o pierwotnym charakterze wewnętrznego sporu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami idei jedności Łemków z narodem ukraińskim. Bardziej krytyczni obserwatorzy musieli wszakże zauważyć, że spór ten był przez władze komunistyczne uważnie obserwowany i, w razie potrzeby, wygrywany dla realizacji zasadniczego celu polityki naro-

¹ O zagadnieniu tym w okresie międzywojennym, zob. m.in.: J. Moklak, *Łemkowszczyzna w II Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997; B. Horbał, *Działalność polityczna Łemków na Łemkowszczyźnie 1918–1921*, Wrocław 1997; J. A. Stepek, *Akcja Polska na Łemkowszczyźnie*, (w:) *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła” 1947 roku*, red. W. Mokry, Kraków 1997.

² W. Kubijowycz, *Etniczni hrupy pівденнозахідної України (Галичини) на 1.1.1939. Національна статистика Галичини*, Wiesbaden 1983, s. 24–25, 29–30, 39–40, 54–55, 74–75. Ludność ukraińska w powiecie Gorlice liczyła 27240 osób, pow. Jasło – 8.045, pow. Krosno – 8.740, pow. Nowy Sącz – 27.280, pow. Nowy Targ – 2.155, pow. Sanok – 62.420 osób.

³ AAN, Ministerstwo Oświaty, 467, k. 21–25, Notatka dla ministra oświaty dot. wyjazdu z dn. 6 II 1952 r. z zadaniem zbadania zagadnienia ukraińskiego w woj. rzeszowskim [sporządzana przez Władysława Stankiewicza], 21 II 1952 r.

dowościowej PRL, tzn. asymilacji narodowej mniejszości narodowych, w tym mniejszości ukraińskiej⁴. I to właśnie jawne i niejawne działania władz, zręcznie wykorzystywany bogaty arsenał środków, do których władze zaliczały również wielu świadomych lub nieświadomych swej roli działaczy ukraińskich, w tym także działaczy łemkowskich, stanowiły sedno tzw. kwestii łemkowskiej. One implikowały różnego rodzaju sytuacje w obrębie społeczności ukraińskiej, podgrzewały lub wzbudzały w jej łonie antagonizmy.

W latach 1944–1947, stosunek nowych, komunistycznych władz Polski do kwestii łemkowskiej, aczkolwiek niejednoznaczny, w ostatecznym rozrachunku sprowadził się do uznania tej grupy za część narodu ukraińskiego. Zgodnie z projektem organizacji akcji specjalnej „Wschód” z 16 kwietnia 1947 r., „ewakuacją [zostać miały] objęte wszystkie odcienie narodowości ukraińskiej z Łemkami włącznie, jak również mieszane rodziny polsko-ukraińskie”⁵.

Pierwsze pięć lat po przeprowadzeniu akcji „Wisła” były dla ludności ukraińskiej niezwykle trudne. Charakteryzowały się one z jednej strony praktyczną negacją zarówno faktu istnienia mniejszości ukraińskiej w Polsce oraz jej potrzeb kulturalnych, oświatowych itp. (przejawiającą się choćby w niestosowaniu w oficjalnej nomenklaturze nazwy „Ukraińiec”, „ukraiński” itp.), z drugiej strony zaś, nasilonym terrorem ze strony aparatu bezpieczeństwa. Działania bezpieki wobec ludności ukraińskiej, nazywane rozpracowaniami „po linii nacjonalizmu ukraińskiego”, dotknęły również „wszelkich odcieni” tej społeczności⁶. Rodziny przesiedlone w akcji „Wisła” znalazły się w większości w trudnych do zniesienia warunkach materialnych. Potęgowało to powszechnie wśród Ukraińców odczuwaną niesprawiedliwość akcji „Wisła”, a tym samym wzmagало tęsknotę za utraconą ojcowizną. Motyw „niesłusznej”, czy „niezasłużonej” kary, za jaką uchodziła wśród przesiedlonych akcja „Wisła”, szczególnie silnie eksponowany był przez ludność łemkowską. Spora część Łemków przyjmowała pogląd, lansowany m.in. przez docierającą do Polski nawet w najmroczniejszym okresie końca lat czterdziestych XX w., organ prasowy organizacji Łemko-Sojuz – „Karpacką Ruś”, iż UPA praktycznie nie istniała na obszarze Łemkowszczyzny, a jeśli nawet formacja ta działała tutaj, udział samych

⁴ E. Mironowicz, *MSW wobec konfliktu łemkowsko-ukraińskiego (1956–1966)*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, z. 14 (200).

⁵ *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, opr. E. Misiło, Warszawa 1993, s. 93.

⁶ J. Syrnyk, *Ludność ukraińska na Dolnym Śląsku w latach 1945–1989*, Wrocław 2007; J. Syrnyk, *Zagadnienie ukraińskie w powiecie lubińskim (1947–1989)*, Wrocław 2007.

Łemków w niej był znikomy⁷.

„Karpacka Ruś” miała bardzo silny wpływ na kształtowanie się postaw Łemków⁸. Z jej łamów, stale jeszcze formująca się świadomość narodowa ludności łemkowskiej, bardzo często otrzymywała traumatyczne bodźce o ogromnym, negatywnym ładunku emocjonalnym, skierowane przeciwko idei jedności z narodem ukraińskim. Szukając sposobu na zmianę biegu własnej historii, na powrót do „raju utraconego”, w góry, część Łemków intuicyjnie zaczęła akcentować w masowych podaniach o zgodę na umożliwienie powrotu, swoją odmienność od pozostałych Ukraińców.

Rzeczywista liberalizacja polityki narodowościowej w Polsce w zakresie ludności ukraińskiej, choć dotycząca jedynie taktyki, a nie jej celów, datuje się od połowy 1955 r. W tym samym mniej więcej czasie pojawił się w kraju pierwszy wysłannik Łemko-Sojuza, redaktor „Karpackiej Rusi” Nestor Wołczak. Co ciekawe, z lewym skrzydłem Łemko-Sojuza, występującym w Kanadzie pod nazwą Stowarzyszenie Karpato-Ruskich Łemków (lub w innych źródłach Stowarzyszenie Karpato-Ruskich Kanadyjczyków⁹), „ściśle kontakty” posiadała polska ambasada w Kanadzie¹⁰.

Według Stanisława Sosny-Sarno, redaktor Wołczak „podczas po-

⁷ Temat ten wymaga odrębnych studiów. Już jednak na podstawie pobieżnej analizy dot. woj. wrocławskiego, stwierdzić można, że członkami OUN lub UPA na całej Łemkowszczyźnie były setki osób. W wykazie kurierów Z.Cz. OUN-B, przerzuconych na teren Polski w latach 1948–1954, działających na terenie województwa wrocławskiego oraz osób podejrzewanych lub oskarżonych za współpracę z nimi, na 52 osoby – dziesięć pochodziło z Zachodniej Łemkowszczyzny (z miejscowości Małastów, Pęcna, Brunary, Ropica). Pięć osób z Zachodniej Łemkowszczyzny (Łosie, Banica, Śnietnica) znalazło się wśród 32 umieszczonych w wykazie członków i osób współpracujących lub podejrzewanych o współpracę z rzekomą „siatką OUN-UPA” „Wołodki”, na terenie woj. wrocławskiego w latach 1948–1950. Kilkadziesiąt osób z Łemkowszczyzny, oskarżanych o udział w ukraińskich formacjach, w tym SS-Galizien, zostało deportowanych do Polski z Sybiru w 1951 r. Nie sporządzono dotąd statystyki Łemków osadzonych w COP w Jaworznie, a przecież nie były to fakty sporadyczne, por.: J. Syrnik, *Ludność ukraińska na Dolnym Śląsku, op. cit.*, na temat Łemków w SS-Galizien, zob.: M. Humecki, *SS-Galizien na Łemkowszczyźnie*, „Ukrajinskyj Almanach”, 2007.

⁸ „W tych latach ugruntowała się fanatyczna wiara wśród ‘Łemków’ do gazety ‘Karpacka Ruś’ i macierzyńskie przywiązanie do ‘Łemko-Sojuzu’, jako ideowego przywódcy. (...) Dotychczas gazetę ‘Karpacka Ruś’ po prostu ubóstwiała się. Przy otrzymaniu jej [Łemkowie] całują i przyciskają do serca, całe stronicie tej gazety są przepisywane”, por.: IPN BU MSW II 7111, k. 3, Informacja St. Sosny-Sarno w sprawie ludności ukraińskiej tak zwanego pochodzenia „łemkowskiego”, [1956 r.].

⁹ IPN BU MSW II 7092, k. 15, Informacja sporządzona przez kpt. St. Czuchrę, 24 IX 1971 r.

¹⁰ Ibidem, k. 5, Wyjaśnienie dotyczące organizacji Karpato-Rusinów w Kanadzie [sporządzona przez Wł. Skrzypczaka], 15 I 1963 r.

dróży w naszym kraju nawiązał szereg kontaktów osobistych z „Łemkami” (...), a zwłaszcza ze studentami – Łemkami m. Wrocławia. Dał on im wytyczne, co do konieczności organizowania komitetów kulturalno-oświatowych ludności łemkowskiej”¹¹. Wrocławskie organa bezpieczeństwa, na podstawie analizy kilkunastu artykułów „Karpackiej Rusi” doszły do wniosku po wizycie Wołczaka, że celem Łemko-Sojuza jest rozpowszechnianie idei narodu łemkowskiego i „poróżnienie [Łemków] z narodem ukraińskim”. Celowi temu służyły także następne wizyty działaczy Łemko-Sojuza. Potwierdzały to np. relacje złotoryjskiej agentury SB z 1959 r.: „Agentura podaje, że w ub. roku [1958 – przyp. J.S.] po przyjeździe do kraju delegacji z ‘Łemko-Sojuza’, wyraźnie zarysowały się różnice poglądów ludzi zrzeszonych w UTSK. Osoby pochodzenia łemkowskiego nie chcą należeć do UTSK, owszem chcą być zrzeszeni, ale w organizacji łemkowskiej”¹².

Istotnie, poczynszy od jesieni 1955 r. zaczęły powstawać przy prezydiach powiatowych i wojewódzkich rad narodowych komisje kulturalno-oświatowe ds. ludności ukraińskiej. Silne tendencje do utworzenia ukraińskiej organizacji istniały w ośrodkach, w których ludności pochodzenia łemkowskiego albo nie było, albo było jej niewiele (Lublin, Łódź, Gdańsk, Warszawa, Szczecin). Niemniej jednak na Dolnym Śląsku i Ziemi Lubuskiej wśród działaczy tworzącego się UTSK prym wiodli właśnie Łemkowie (wśród nich m.in. Bazyli Szost, Leon Gal, Michał Kowalski, Jan Krynicki i inni). Udział Łemków w powstaniu struktur UTSK był zatem niewątpliwy, za czym przemawia nie tyle trudna do określenia liczba Łemków w UTSK¹³, co rola, jaką odegrali oni w Towarzystwie. W związku z powyższym, nie do przyjęcia jest stosowana czasami praktyka dostrzegania aktywności Łemków w okresie pomiędzy 1956, a 1989 r. tylko i wyłącznie poprzez pryzmat działalności poza UTSK lub, co gorsza, przeciwko Towarzystwu.

Dużo bardziej skomplikowana pozostaje sprawa rekonstrukcji motywów pchających Łemków do działania w UTSK. Znaczna część ak-

¹¹ IPN BU MSW II 7111, k. 4, Informacja St. Sosny-Sarno w sprawie ludności ukraińskiej tak zwanego pochodzenia „łemkowskiego”, [1956 r.].

¹² IPN Wr., 051/483, k. 24, Charakterystyka kontrwywiadowcza, 30 IV 1959 r.; IPN Wr., 054/692, t. 3, k. 64, Notatka służbowa, 21 III 1956 r.; IPN BU MSW I 201, Informacja [S. Sosny-Sarno] w sprawie ludności ukraińskiej tak zwanego pochodzenia „łemkowskiego”, b.d. [14 VIII 1956 r.?], k. 5. W źródle tym wymienia się dwóch najaktywniejszych korespondentów „Karpackiej Rusi” we Wrocławiu: W. Fudżaka i M. Spiaka.

¹³ S. Dudra, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947–1960*, Głogów 1998, s. 132–133. Autor określa liczbę Łemków w UTSK na ok. 120 osób, nie podaje przy tym źródła tej informacji.

tywu łemkowskiego uznawała za rzecz jak najbardziej naturalną funkcjonowanie w ukraińskim Towarzystwie, traktując je ze wszech miar, jak własne. Wiele wskazuje na to, że takie osoby jak Gal, Szost, Kowalski zaangażowały się w pracy UTSK z gotowym programem działania, którego istotą była walka o uzyskanie zgody na przeprowadzenie zorganizowanych powrotów na dawne ziemie. Jednocześnie ten sam program reprezentowała inna grupa działaczy łemkowskich, co najmniej sceptycznie odnosząca się do ukraińskiej organizacji, lub też pragnąca utworzenia stowarzyszenia zrzeszającego wyłącznie Łemków. Duchowym patronem tej grupy był bez wątpienia ks. Jan Polański¹⁴. Co ciekawe, wśród działaczy reprezentujących bardziej powściągliwe wobec UTSK stanowisko byli i tacy, jak np. Paweł Stefanowski, którzy do organizacji tej należeli, a nawet walczyli przyczynili się do stworzenia jej terenowych struktur. Paletę postaw działaczy łemkowskich uzupełniały ponadto osoby reprezentujące poglądy najbardziej zbliżone do dawnych koncepcji „moskalofilskich”, takie jak Mikołaj Spiak, czy Konstancja Trochanowska z Wrocławia.

Pomimo tego, że pierwszym przewodniczącym UTSK był urodzony na Wschodniej Łemkowszczyźnie Stefan Makuch, a we władzach centralnych znaleźli się ponadto m.in. Leon Gal, Piotr Gandza, Julia Sanocka, Jan Czerhoniak, Bazyli Szost, a nawet wspomniany wcześniej „zadeklarowany moskalofil” Mikołaj Spiak, pomimo również i tego, że zagadnienie łemkowskie, jako jedyny regionalizm, wyodrębnione zostało na szpaltach „Naszego Słowa” (co wzbudzało zresztą wśród działaczy UTSK wiele kontrowersji, czy niepokojów¹⁵), bardzo wcześnie dały o sobie znać zadawnione animozje, niezrealizowane ambicje czy też po prostu różnice w oczekiwaniach wobec tego, co w rzeczywistości mogło ludności ukraińskiej zaoferować UTSK.

Jednym z wcześniej zdefiniowanych pól sporu stała się krytyka „Karpackiej Rusi”, zamieszczana na szpaltach organu UTSK – tygo-

¹⁴ Ks. Jan Polański był autorem m.in. historii Łemkowszczyzny wydanej pod pseudonimem I.F. Lemkin (*Istoria Lemkowyny*, Yonkers 1969). Jego autorstwa (choć poświadczony o to został również Leon Gal) był prawdopodobnie również, rozpowszechniany na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. wśród Łemków m.in. na terenie Wrocławia 28-stronicowy druk stanowiący z jednej strony tendencyjny historyczno-etnograficzny zarys dziejów Łemków, z drugiej zaś będący zjadliwym i demagogicznym pamfletem politycznym skierowanym przeciwko idei wspólnoty narodowej z Ukraińcami.

¹⁵ Ciekawy, choć niezidentyfikowany głos w dyskusji na temat dodatku łemkowskiego z lutego 1958 r.: „Chcę tu powiedzieć parę słów o ‘Łemkowskim Słowie’, które nie wiem dlaczego przeradza się w jakąś samodzielną jednostkę (...)”, por.: IPN BU MSW II 6931, k. 5, Próba analizy „Naszego Słowa”, [II 1958 r.].

dnika „Nasze Słowo”. O wiele istotniejsze znaczenie dla dalszego rozwoju zagadnienia łemkowskiego wywarła jednak kwestia określenia sposobu walki o realizację powrotów. Aktywną rolę w tej materii odegrały czynniki rządzące. Już w sierpniu 1956 r. w „Naszym Słowie” w artykule „*Powertatys’ czy załyszatys’?*” pojawiła się przestroga ze strony urzędnika MSW, a jednocześnie członka władz UTSK, Stanisława Sosny-Sarno, przed niezorganizowanymi powrotami, które mogą przynieść „biedę, chłód i choroby”¹⁶. W kwietniu 1957 r. Sekretariat KC PZPR ponownie zajął się kwestią ukraińską, przyjmując następną uchwałę, jak pisano „celem dalszego umacniania się zagospodarowania ludności ukraińskiej na Ziemiach Zachodnich (...) oraz uregulowania (...) powrotów”. Powstała wówczas tzw. „komisja Tkaczowa”, której formalnym celem było sprawdzenie możliwości powrotów Ukraińców, a która w praktyce przyczyniła się do ich ograniczenia¹⁷.

Na nic zdały się przyjmowane przez m.in. Zarządy Wojewódzkie UTSK w Zielonej Górze i Wrocławiu uchwały, petycje i pisma do różnych organów władz, czy też bardzo wcześnie podjęte próby przeniesienia walki o powroty na grunt prawny. W jednej z notatek USW PWRN w Zielonej Górze z tego okresu czytamy: „Na powyższą sytuację [tzn. istniejący w środowisku, jak to często określano, „ferment” – przyp. J.S.] w bardzo dużym stopniu wpłynęła działalność osób uchodzących za wodzirejów wśród tej ludności jak: Krynicki Jan, członek Wojewódzkiego Zarządu UTSK, Worchacz Jarosław, Merena Józef [sic! – być może chodziło o Jarosława Merenę – przyp. J.S.] i Szlachtycz Michał zam. w Przemkowie. Osoby te odbywają zebrania z ludnością ukraińską w mieszkaniach prywatnych, gdzie omawiają sprawy wyjazdów”¹⁸. Grupa ta wynajęła adwokata Piotra Leszczyńskiego z Gorzowa dla prowadzenia spraw dotyczących powrotów (o czym informowały także źródła SB). Przedstawiciele USW PWRN w Zielonej Górze przeprowadzili w związku z tym rozmowę z Leszczyńskim, któremu zabroniono prowadzić sprawy roszczeniowe: „Ob. Leszczyński przyrzekł, że nie będzie kontynuował tego zagadnienia, nie mniej jednak Wydział Społecz-

¹⁶ S. Sosna, *Powertatys’ czy załyszatys’?*, NS, 1956, nr 4, s. 2.

¹⁷ R. Drozd, I. Halağida, *Ukraińcy w Polsce 1944–1989. Walka o tożsamość (Dokumenty i materiały)*, Warszawa 1989, s. 105–108; R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa 2001, s. 177–178; M. Truchan, *Ukrajinci w Polsce: ci pisma Druhoji switowoji wijny 1944–1984*, New York 1990, s. 57.

¹⁸ APZG, PWRN w Zielonej Górze, Urząd Spraw Wewnętrznych, 640, k. 262, Notatka o realizacji Uchwały Sekretariatu KC PZPR z kwietnia br. o sprawach ukraińskiej mniejszości Narodowej [Materiały z Archiwum Państwowego w Zielonej Górze stanowią uwierzytelnione kopie udostępnione autorowi przez prof. R. Drozda].

no-Administracyjny wystąpił z wnioskiem do Rady Adwokackiej w Zielonej Górze z prośbą o wyciągnięcie słownych wniosków¹⁹.

Uwidoczniające się z całą mocą na przestrzeni 1957 r. fiasko starań o urealnienie powrotów za pośrednictwem UTSK, postawiło przed działaczami łemkowskimi kwestię reorientacji działań. Ten aspekt, a nie kwestia poczucia przynależności narodowej, stanowiła moim zdaniem, sedno odgórnie zaprogramowanego przez władze, konfliktu na linii ZG UTSK, a ZW w Zielonej Górze i Wrocławiu²⁰. Jeden z oficerów SB z Wołowa, prowadzący sprawę o kryptonimie „Bystry”, której figurantem był Leon Gal, doszedł do wniosku, że Gal świadomie zaczął eksponować swoje łemkowskie pochodzenie i odrębność Łemków w ogóle, sądząc, że ułatwi to uzyskanie pozwolenia na masowy powrót przesiedlonych w ramach akcji „W”²¹. Innymi słowy, autor powyższej analizy konstatował początek swoistej gry, którą rozpocząć mieli działacze łemkowscy, a w której zamierzali posłużyć się wymyślonym przez siebie bluffem. Z takim stanowiskiem zgadza się R. Drozd: „Do rozpowszechnienia się opcji prołemkowskiej przyczyniła się także postawa niektórych działaczy łemkowskich związanych z UTSK. Odniesienie porażki na polu masowych powrotów ludności, a do tego posądzenie o nacjonalizm spowodowało, że zaczęli oni szukać innych sposobów realizacji tego zamierzenia, zwłaszcza powrotu. Taką możliwość widzieli w uznaniu przez władze ludności łemkowskiej za mniejszość narodową”²². Drozd przytoczył też notatkę szefa wrocławskiej SB ppłk B. Jedynaka z 12 III 1958 r.: „Naszym zdaniem działalność nacjonalistycznie nastawionych elementów za powrotem na dawne ziemie zamieszkania nie zakończyła się. Chcą oni do celu dojść określonymi drogami. (...) W tym celu prowadzona jest wśród Łemków agitacja za utworzeniem samodzielnej łemkowskiej organizacji społeczno-kulturalnej. (...) W agitacji w sprawie utworzenia samodzielnej łemkowskiej organizacji społeczno-kulturalnej stawiany jest motyw odrębności narodowej Łemków. (...) Agitatorzy za powrotem na dawne miejsca zamieszkania, a obecnie propagatorzy ‘odrębności’

¹⁹ APZG, PWRN w Zielonej Górze, Urząd Spraw Wewnętrznych, 640, k. 263, Notatka o realizacji Uchwały Sekretariatu KC PZPR z kwietnia br. o sprawach ukraińskiej mniejszości narodowej.

²⁰ S. Dudra, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo...*, *op.cit.*, s. 135. W żaden sposób nie można też nazwać UTSK w Zielonej Górze „reprezentantem społeczności łemkowskiej, która zdecydowanie odrzucała ukraińską świadomość narodową”.

²¹ IPN Wr., 024/8043, t. 1, k. 18, Analiza i plan operacyjnych przedsięwzięć do sprawy nr 2411, 8 III 1959 r.; por.: E. Mironowicz, *MSW wobec konfliktu...*, *op.cit.*, s. 183.

²² R. Drozd, *Polityka władz ...*, *op.cit.*, s. 159.

zdają sobie sprawę, że pozwolenie założenia samodzielnej łemkowskiej organizacji społeczno-kulturalnej będzie równoznaczne z uznaniem narodowej odrębności Łemków. Jednocześnie będzie to przyznaniem, że Łemkowie faktycznie nie mieli nic wspólnego z działalnością UPA. Byłaby to dogodna sytuacja do ponowienia żądań powrotu”²³.

Innym narzędziem, którym dość wcześnie zaczęli posługiwać się Łemkowie, były próby włączenia do rozgrywki z władzami krajowymi czynnika zewnętrznego – władz radzieckich²⁴. Jednym z przedsięwzięć podjętych w tym czasie był zwołany na 23 lutego 1958 r. do Wrocławia, formalnie w związku z obchodami uroczystości 40-lecia ZSRR, USRR i Armii Radzieckiej, zjazd kombatanatów łemkowskich i co ciekawe – kombatanatów z woj. lubelskiego. Otwierając obrady, Bazyle Szost stwierdził, że „spotkanie to winno być dokumentem stwierdzającym udział ludu ukraińskiego [w walce] z faszyzmem”. W opinii władz: „Zjazd ten był jeszcze jednym protestem zbiorowym w sprawie powrotu ludności ukraińskiej na dawne ich ziemie. Należy przy tym podkreślić, że gdy przedstawiciele WRN i ZG UTSK próbowali dyskusje skierować na właściwe tory – to Szost sam sobie udzielił głosu i z powrotem sprowadził dyskusje na tory krzywd i powrotu na dawne miejsca zamieszkania. Szost usiłował nawet doprowadzić do głosowania kto jest za powrotem na dawne ziemie”²⁵. Zorganizowanie Zjazdu wyczerpało cierpliwość władz wobec Bazylego Szosta. Wkrótce został on odwołany z funkcji przewodniczącego ZW UTSK we Wrocławiu. Zmuszono go również, pomimo podjętej próby obrony²⁶, do odejścia z pracy w MO.

Równolegle z opisaną powyżej inicjatywą Szosta, wykrystalizowała

²³ Ibidem.

²⁴ Zasadne wydaje się wszakże znów pytanie o kolejność. Według „Homonu Ukrainy” powstanie UTSK mogło mieć związek z planami Moskwy, w zakresie stworzenia sobie możliwości używania wobec zawsze niepewnej Warszawy szantażu, którego pretekstem byłaby zamieszkująca Polskę mniejszość ukraińska, por. *Nowyj wywiz ukrajinciw z Polski*, „Homon Ukrainy”, 1956, nr 28, s. 6.

²⁵ IPN Wr. 0219/839, k. 79, Notatka służbowa [komendanta MO woj. wrocławskiego mjr. M. Nowaka] w sprawie działalności ppor. Szosta Bazylego – Inspektora Wydziału Służby Zewnętrznej w pracy społecznej w UTSK we Wrocławiu, 17 IV 1958 r.

²⁶ W jego raporcie przedłożonym przełożonym czytamy: „(...) jestem zdania, że UTSK to nie tylko transmisja partii i rządu do ludności ukraińskiej ale również organizacja społeczna, która ma partii, władzom administracyjnym sygnalizować o tym, jak pewne posunięcia partii i rządu są przyjmowane przez tą [sic!] ludność, tak aby realizować leninowską zasadę przysłuchiwania się głosowi mas (...). (...) jako Ukraińiec – [kierowałem się] poczuciem patriotyzmu w stosunku do narodu, z którego pochodzę, ludności, wśród której się wychowałem i z którą utrzymywałem osobiste kontakty (...)”, por.: IPN Wr. 0219/839, k. 88–89, Raport [Bazylego Szosta] do komendanta wojewódzkiego MO we Wrocławiu, 10 V 1958 r.

się koncepcja utworzenia niezależnej od UTSK organizacji łemkowskiej. Na dzień 3 maja 1958 r. zwołany został do Głogowa, pod pretekstem zabawy krajowej, zjazd Łemków. Na podstawie donosu tw. „Feliks”, tkwiącego w redakcji „Naszego Słowa”, ustalono, że inicjatorami Zjazdu mieli być Paweł Stefanowski, Jarosław Zwoliński i Jarosław Merena. W donosie tym przytoczono też słowa Fudzaka, które w nieco innym świetle przedstawiają przyczyny odejścia z prac UTSK niektórych działaczy łemkowskich: „My dniami i nocami tworzyli USKT, organizowali zjazd, a potem nam postawili Hoszowskich”²⁷. Zjazd, wskutek interwencji USW PWRN w Zielonej Górze nie doszedł do skutku, w związku z czym władze odnotowały „poważny wzrost wrogiej propagandy prowadzonej przez niektórych zwolenników utworzenia mniejszości łemkowskiej w Polsce”²⁸.

Niebawem okazało się, że jednak doszło do powstania załóżka „Tymczasowego Komitetu Społeczno-Oświatowego Rusinów-Łemków” w Polsce. Liderzy Komitetu wystosowali w dniu 15 maja 1958 r. pismo do MSW z prośbą, o przyjęcie delegacji łemkowskiej, celem przedstawienia koncepcji takiego stowarzyszenia, a także ustalenia sposobu reprezentacji „ludności łemkowskiej” jako mniejszości narodowej przed terenowymi organami władzy ludowej²⁹. Delegacja łemkowska nie została przyjęta w Warszawie. Natomiast w teren, a ściślej do Zielonej Góry wyjechał pracownik MSW, zresztą także Łemko – Dymitr Perun. Relacjonując przebieg wizyty, Perun napisał, że wg Stefanowskiego „wśród ludności łemkowskiej zam.[ieszkałej] na terenie woj. zielonogórskiego” istniały „nastroje tchnące pesymizmem i rezygnacją. (...) Ludność łemkowska nie wstępuje w szeregi UTSK, bo praca kulturalno-oświatowa rozwija się bardzo słabo. (...) Naświetlając te sprawy [Stefanowski] kilkakrotnie podkreślał, że ‘jego wychowali polscy komuniści i on sądzi, że ani Partia, ani Rząd nie są zainteresowani, aby ukrainizować Łemków’. (...) Na podstawie przeprowadzonych rozmów wywnioskowałem, że tak Stefanowski jak i inni z nim powiązani działają pod wpływem poglądów szerzonych przez ‘Karpacką Ruś’. (...) Stwierdziłem również, że

²⁷ IPN BU 0296/159, t. 6, k. 185, Doniesienie agenturalne. Źródło „Feliks”, 6 V 1958 r. Adrian Hoszowski dość powszechnie uznawany był za typowego aparaczyka, delegowanego do UTSK przez partię.

²⁸ IPN Wr. 051/232, k. 5, O sytuacji politycznej i operacyjnej w środowiskach mniejszości narodowych w Polsce i zadaniach Służby Bezpieczeństwa, T. Szumański, Z. Wesołowski – opr.), Warszawa 1959.

²⁹ IPN BU MSW II 7095, k. 3, Pismo przedstawicieli społeczności łemkowskiej do MSW, 15 V 1958 r.; por.: IPN BU MSW II 6924, k. 25, Notatka w sprawie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy Zarządzie Głównym UTSK, [X 1963 r.].

źródła zjawisk 'swoistego separatyzmu' wśród Łemków sięgają głębiej. Tow. Stefanowski jak i inni członkowie Partii nie rozumieją istotnych przemian w zagadnieniach polityki narodowościowej w Polsce. Sądzę, że nawet nie rozumieją istoty treści klasowej naszego państwa"³⁰.

Na 11 sierpnia 1958 r. zwołano posiedzenie Komisji ds. Narodowościowych przy KC. Tematem posiedzenia miała być sprawa łemkowska. Wraz z zaproszeniem do udziału w spotkaniu, dołączony został przez Aleksandra Sława dokument pt. „Zagadnienie Łemków w całokształcie działalności Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Polsce”. Sądząc po treści, dokument ten został przygotowany przez kogoś z UTSK. W jednej z części dokumentu czytamy m.in.: „Szczególnie wśród części ludności łemkowskiej zamieszkałej na terenie woj. zielonogórskiego, wrocławskiego i rzeszowskiego występuje zjawisko swoistego separatyzmu, zmierzające do oderwania Łemków od ludności ukraińskiej a tym samym zmniejszenia wpływu oddziaływania na tę ludność Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Wyraża się to w tym, że znikoma grupka inteligencji pochodzącej z Łemkowszczyzny będąca pod wpływami „Łemko-Sojuzu” z USA oraz miejscowego grecko-kat. kleru z dawnej „moskalofilskiej” generacji czyni wysiłki sparaliżowania pracy Towarzystwa w terenie. W tym celu szerzy propagandę, że UTSK hamuje powroty ludności łemkowskiej na swe dawne miejsca zamieszkania, twierdzi, że Łemkowie nie są Ukraińcami, że aktyw Towarzystwa to nacjonaliści ukraińscy oraz występuje do władz partyjnych i rządowych z petycjami domagając się uznania Łemków jako odrębnej mniejszości narodowej w Polsce oraz powołania dla nich odrębnego od UTSK Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego”³¹. Co ciekawe Komisja stworzyła również wykaz „działaczy łemkowskich”, którym zarzucano „antypartyjną działalność”.

Uznanie przez władze, że Łemkowie nie stanowią odrębnej narodowości, a tylko grupę regionalną³² i brak zgody na utworzenie oddzielnego stowarzyszenia narodowościowego, było pyrrusowym zwycięstwem działaczy UTSK o wyraźnie ukształtowanej opcji ukraińskiej.

³⁰ IPN BU MSW II 7095, k. 25–27, Sprawozdanie [D. Peruna] z wyjazdu do Zielonej Góry w związku z listem skierowanym do MSW i Komisji Narodowościowej KC w sprawie łemkowskiej, 31 V 1958 r.

³¹ IPN BU MSW II 7110, k. 17, Zagadnienie Łemków w całokształcie działalności Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Polsce, [1958 r.].

³² IPN Wr. 051/232, k. 5, O sytuacji politycznej i operacyjnej w środowiskach mniejszości narodowych w Polsce i zadaniach Służby Bezpieczeństwa, T. Szumański, Z. Wesołowski – opr., Warszawa 1959.

Do dawnych rzekomych krzywd, których zaznali „Łemkowie od Ukraińców”, doszła jeszcze jedna – obarczono ich bowiem winą za storpedowanie powstania łemkowskiego stowarzyszenia kulturalno-oświatowego. Ponadto decyzja władz wcale nie kończyła „kwestii łemkowskiej”. Nowym impulsem dla jej ożywienia okazał się powrót z USRR Michała Dońskiego. Wedle jednej z wersji opisujących powody jego decyzji o powrocie do Polski, miał go do tego skłonić przebywający w ZSRR działacz Łemko-Sojuza Peter Hardy³³, co zresztą potwierdza urzędowa informacja z 1972 r.: „M. Doński spotkawszy się jeszcze w roku poprzedzającym jego przyjazd do kraju na terenie ZSRR z ob. Hardym, ówczesnym prezesem Towarzystwa ‘Łemko-Sojuz’ w Kanadzie, który w tym czasie odwiedzał USRR i Polskę, podejmuje w porozumieniu z ob. Hardym w ramach działalności UTSK nowy problem – odrębności narodowej Łemków, zdążając do wyraźnego podziału Ukraińców na Ukraińców i Łemków, w trosce o zapobieżenie procesom asymilacyjno-integracyjnym prowadzącym jego zdaniem do wynarodowienia Łemków”³⁴. Wedle innej wersji, rozpowszechnianej m.in. przez Szosta na początku lat siedemdziesiątych XX w. „władze PRL ściągnęły go [Dońskiego] do Polski po to, aby rozbijał Ukraińskie Towarzystwo. Kiedy zorientowano się, że on działa na korzyść UTSK, wykluczono go z PZPR i z władz Towarzystwa”³⁵.

W 1958 r., już po powrocie do kraju M. Dońskiego, przybywa kolejna delegacja Łemko-Sojuza. Celem wizyty jest wynegocjowanie z polskim rządem umowy w sprawie udzielenia ludności łemkowskiej pomocy materialnej. Goście z USA roztoczyli przed polskimi urzędnikami imponującą wizję budowy szpitala i stworzenia od podstaw, niemal w patiomkinowskim stylu, dwóch wiosek w powiecie gorlickim³⁶. Do zawarcia rzeczzonej umowy doszło w dniu 14 X 1959 r. Jednocześnie

³³ M. Krzysztofiński, J. Pisuliński, *Michał Doński (1919–2001), członek PPR i GL, współpracownik NKWD/MGB/MWD, funkcjonariusz UB, działacz łemkowski*, „Aparat represji w Polsce Ludowej 1944–1989”, 2006, nr 2, s. 431–433.

³⁴ IPN BU MSW II 6942, k. 35–36, Informacja o stanie organizacyjnym i kierunkach działalności Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego na terenie województwa rzeszowskiego, [I 1972 r.], por.: IPN BU MSW II 7092, k. 13, Informacja sporządzona przez kpt. St. Czuchrę, 24 IX 1971 r.

³⁵ IPN BU MSW II 7111, k. 20, Notatka por. T. Szyńskiego, 7 IX 1971 r.; Wspomina o tym również R. Drozd, powołując się przy tym na M. Truchana: „Z kolei M. Doński po wyjeździe (...) do USA miał stwierdzić, że jego działalność na rzecz ‘separatyizmu łemkowskiego’ była inspirowana ‘wyraźnymi nakazami wyższych urzędników MSW’”, por.: R. Drozd, *Polityka władz ...*, op.cit., s. 165.

³⁶ IPN BU MSW II 7092, k. 13, Informacja sporządzona przez kpt. St. Czuchrę, 24 IX 1971 r.

nie ustalony został skład komisji doradczej przy Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej ds. wykonania umowy „*Lemko Relief Comitee*”³⁷. W jej składzie znalazł się oczywiście również M. Doński. W pracach komitetu miał też wziąć udział jeden z adwokatów z Gorlic³⁸, o czym zresztą sam poinformował miejscowe SB. Według notatki pracownika SB, osoba ta miała przy tym oświadczyć, że „jeżeli z tą propozycją do niego przyjadą [tj.] ażeby jechał do Warszawy i na ewentualną propozycję wejścia do komitetu powiedział, że jeżeli mu polecimy to wyrazi zgodę”³⁹.

Aktywność Dońskiego, dziwnym trafem, choćby w kontekście represji jakie niebawem spotkały innego łemkowskiego działacza z Zielonej Góry, Michała Kowalskiego⁴⁰, tolerowana przez władze, skłoniła je jednak koniec końców do przeciwdziałania. Zgodnie z dialektyczną retoryką władze podjęły kroki zmierzające do „stworzenia szerszych możliwości Łemkom w wyżyciu się kulturalnym w swoim dialekcie”. Owe możliwości miało przynieść zinstytucjonalizowanie aktywności działaczy łemkowskich, w formie autonomicznej struktury powołanej w ramach UTSK. Jeśli by wierzyć jednej z licznych notatek nt. ludności ukraińskiej, działania władz „nie miały jednak na celu pogłębiania separatyzmu łemkowskiego inspirowanego i zasilanego przez ‘Łemko-Sojuz’ i jego organ ‘Karpacką [w źródle błędnie „zakarpacką – JS] Ruś”⁴¹.

Decyzję o powołaniu Zarządu Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy ZG UTSK w przeddzień II Zjazdu UTSK trudno uznać za przypadkową. Już z trybuny Zjazdu Paweł Stefanowski udowodniał nawet, że Łemkowie stanowią oddzielny naród⁴². Jego wystąpieniu ripostowała delegatka z Zielonej Góry Julia Sanocka: „My Łemkowie jesteśmy Ukraińcami, a nie osobnym narodem (...)”⁴³.

W 1963 r. M. Doński i P. Stefanowski podjęli dalsze działania zmie-

³⁷ IPN BU MSW II 6924, k. 26, Notatka w sprawie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy Zarządzie Głównym UTSK, [X 1963 r.].

³⁸ Według źródeł partyjnych adwokat ten miał być „byłym pracownikiem UB”, por.: AAN, KC PZPR 237/XIV-147, k. 16.

³⁹ IPN BU 0296/159, t. 6, k. 246, Notatka informacyjna, 25 VIII 1958 r.

⁴⁰ W 1962 r. Kowalski został skazany na 6 lat więzienia za utrzymywanie kontaktów zagranicznych. L. Swiatkowska, *Mychajło Kowalskyj*, „Ukrajinskyj Almanach”, 2007.

⁴¹ IPN BU MSW II 7111, k. 78, Notatka w sprawie ludności ukraińskiej w Polsce, [XI 1963 r.].

⁴² IPN BU MSW II 6912, k. 77, Protokół z obrad Krajowego Zjazdu UTSK, który odbył się 10 stycznia 1960 roku (tłumaczenie z ukraińskiego).

⁴³ Ibidem, k. 84.

rzające do wyodrębnienia Zarządu Sekcji w odrębne stowarzyszenie „Towarzystwo Przyjaciół Regionalnej Kultury Łemkowskiej”. I znów „zbiegło się” to z kolejną wizytą w Polsce emisariuszy Łemko-Sojuza – redaktora „Karpackiej Rusi” Mikołaja Cieślaka i występującego tym razem, jako przewodniczący *Lemko Relief Comitee* – P. Hardy’ego⁴⁴. Do pomysłu stworzenia odrębnego stowarzyszenia łemkowskiego Doński i Stefanowski usiłowali przekonać władze administracyjne i partyjne woj. rzeszowskiego. Na przeszkodzie tym planom znów stanęły jednak władze centralne, bowiem, zgodnie z obowiązującą wówczas dyrektywą, „traktowanie Łemków jako odrębnej narodowości [było] sprzeczne z polityką partii w kwestii mniejszości ukraińskiej”, ponieważ Łemkowie stanowili w ich ocenie „regionalną grupę tej [ukraińskiej] mniejszości”⁴⁵.

Pomimo, iż próby powołania odrębnego stowarzyszenia łemkowskiego znów spełzły na niczym, nie przerwane zostały kontakty pomiędzy przedstawicielami Łemko-Sojuza a M. Dońskim. Łemko-Sojuz nadal również wspierał finansowo związanych z nim działaczy w Polsce. We wrześniu 1965 r., doszło do kolejnego spotkania M. Dońskiego z P. Hardym, w czerwcu 1967 r. i lipcu 1968 r. przyjechał do Polski S. Kiczura. Ponadto Doński zupełnie nie zamierzał wycofywać się z „działalności społeczno-kulturalnej”. Sygnałem do tego stał się opublikowany w lutym 1967 r. w „*Naszym Słowie*” artykuł P. Stefanowskiego pod wymownym tytułem „*Łem spilnymy zusyllamy czesno i peremożno praciuwaty w naszij spilnij orhanizaciji – USKT*” [Tylko w wspólnym wysiłku, uczciwie i skutecznie pracujemy w naszej wspólnej organizacji – UTSK]⁴⁶. W dniu 30 lipca 1967 r. Doński został przewodniczącym ZW UTSK w Rzeszowie, a do Prezydium tegoż Zarządu weszli ponadto P. Stefanowski i T. Gocz. W następnym roku do działalności organizacyjnej we Wrocławiu powrócił również Bazyli Szost. W ówczesnych warunkach żadna z tych nominacji nie mogłaby się odbyć bez akceptacji władz.

Faktom tym towarzyszyły jednak jeszcze inne, ważne z punktu wi-

⁴⁴ IPN BU MSW II 6924, k. 28, Notatka w sprawie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy Zarządzie Głównym UTSK, [X 1963 r.].

⁴⁵ IPN BU 0296/137, t. 4, k. 2, Informacja nr 056/64 o sytuacji w niektórych środowiskach ukraińskiej mniejszości narodowej zam. w PRI, 10 VI [lub 12 V] 1964 r.

⁴⁶ IPN BU MSW II 7112, k. 19, Sprawozdanie Komisji powołanej w dniu 22 stycznia 1972 r. przez Prezydium Zarządu Głównego UTSK w celu zbadania działalności ob. Pawła Stefanowskiego, Teodora Gocza i Michała Dońskiego.

IPN Wr 024/8396, k. 7.

nie ustalony został skład komisji doradczej przy Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej ds. wykonania umowy „*Lemko Relief Comitee*”³⁷. W jej składzie znalazł się oczywiście również M. Doński. W pracach komitetu miał też wziąć udział jeden z adwokatów z Gorlic³⁸, o czym zresztą sam poinformował miejscowe SB. Według notatki pracownika SB, osoba ta miała przy tym oświadczyć, że „jeżeli z tą propozycją do niego przyjadą [tj.] ażeby jechał do Warszawy i na ewentualną propozycję wejścia do komitetu powiedział, że jeżeli mu polecimy to wyrazi zgodę”³⁹.

Aktywność Dońskiego, dziwnym trafem, choćby w kontekście represji jakie niebawem spotkały innego łemkowskiego działacza z Zielonej Góry, Michała Kowalskiego⁴⁰, tolerowana przez władze, skłoniła je jednak koniec końców do przeciwdziałania. Zgodnie z dialektyczną retoryką władze podjęły kroki zmierzające do „stworzenia szerszych możliwości Łemkom w wyżyciu się kulturalnym w swoim dialekcie”. Owe możliwości miało przynieść zinstytucjonalizowanie aktywności działaczy łemkowskich, w formie autonomicznej struktury powołanej w ramach UTSK. Jeśli by wierzyć jednej z licznych notatek nt. ludności ukraińskiej, działania władz „nie miały jednak na celu pogłębiania separatyzmu łemkowskiego inspirowanego i zasilanego przez ‘Łemko-Sojuz’ i jego organ ‘Karpacką [w źródle błędnie „zakarpacką – JS] Ruś”⁴¹.

Decyzję o powołaniu Zarządu Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy ZG UTSK w przeddzień II Zjazdu UTSK trudno uznać za przypadkową. Już z trybuny Zjazdu Paweł Stefanowski udowodniał nawet, że Łemkowie stanowią oddzielny naród⁴². Jego wystąpieniu ripostowała delegatka z Zielonej Góry Julia Sanocka: „My Łemkowie jesteśmy Ukraińcami, a nie osobnym narodem (...)”⁴³.

W 1963 r. M. Doński i P. Stefanowski podjęli dalsze działania zmie-

³⁷ IPN BU MSW II 6924, k. 26, Notatka w sprawie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy Zarządzie Głównym UTSK, [X 1963 r.].

³⁸ Według źródeł partyjnych adwokat ten miał być „byłym pracownikiem UB”, por.: AAN, KC PZPR 237/XIV-147, k. 16.

³⁹ IPN BU 0296/159, t. 6, k. 246, Notatka informacyjna, 25 VIII 1958 r.

⁴⁰ W 1962 r. Kowalski został skazany na 6 lat więzienia za utrzymywanie kontaktów zagranicznych. I. Świątkiwska, *Mychajło Kowalskyj*, „Ukrajinskyj Almanach”, 2007.

⁴¹ IPN BU MSW II 7111, k. 78, Notatka w sprawie ludności ukraińskiej w Polsce, [XI 1963 r.].

⁴² IPN BU MSW II 6912, k. 77, Protokół z obrad Krajowego Zjazdu UTSK, który odbył się 10 stycznia 1960 roku (tłumaczenie z ukraińskiego).

⁴³ Ibidem, k. 84.

rzające do wyodrębnienia Zarządu Sekcji w odrębne stowarzyszenie „Towarzystwo Przyjaciół Regionalnej Kultury Łemkowskiej”. I znów „zbiegło się” to z kolejną wizytą w Polsce emisariuszy Łemko-Sojuza – redaktora „Karpackiej Rusi” Mikołaja Cieślaka i występującego tym razem, jako przewodniczący *Lemko Relief Comitee* – P. Hardy’ego⁴⁴. Do pomysłu stworzenia odrębnego stowarzyszenia łemkowskiego Doński i Stefanowski usiłowali przekonać władze administracyjne i partyjne woj. rzeszowskiego. Na przeszkodzie tym planom znów stanęły jednak władze centralne, bowiem, zgodnie z obowiązującą wówczas dyrektywą, „traktowanie Łemków jako odrębnej narodowości [było] sprzeczne z polityką partii w kwestii mniejszości ukraińskiej”, ponieważ Łemkowie stanowili w ich ocenie „regionalną grupę tej [ukraińskiej] mniejszości”⁴⁵.

Pomimo, iż próby powołania odrębnego stowarzyszenia łemkowskiego znów spełzły na niczym, nie przerwane zostały kontakty pomiędzy przedstawicielami Łemko-Sojuza a M. Dońskim. Łemko-Sojuz nadal również wspierał finansowo związanych z nim działaczy w Polsce. We wrześniu 1965 r., doszło do kolejnego spotkania M. Dońskiego z P. Hardym, w czerwcu 1967 r. i lipcu 1968 r. przyjechał do Polski S. Kiczura. Ponadto Doński zupełnie nie zamierzał wycofywać się z „działalności społeczno-kulturalnej”. Sygnałem do tego stał się opublikowany w lutym 1967 r. w „*Naszym Słowie*” artykuł P. Stefanowskiego pod wymownym tytułem „*Łem spilnymy zusyllamy czesno i peremożno praciuwaty w naszij spilnij orhanizaciji – USKT*” [Tylko w wspólnym wysiłku, uczciwie i skutecznie pracujemy w naszej wspólnej organizacji – UTSK]⁴⁶. W dniu 30 lipca 1967 r. Doński został przewodniczącym ZW UTSK w Rzeszowie, a do Prezydium tegoż Zarządu weszli ponadto P. Stefanowski i T. Gocz. W następnym roku do działalności organizacyjnej we Wrocławiu powrócił również Bazyli Szost. W ówczesnych warunkach żadna z tych nominacji nie mogłaby się odbyć bez akceptacji władz.

Faktom tym towarzyszyły jednak jeszcze inne, ważne z punktu wi-

⁴⁴ IPN BU MSW II 6924, k. 28, Notatka w sprawie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej przy Zarządzie Głównym UTSK, [X 1963 r.].

⁴⁵ IPN BU 0296/137, t. 4, k. 2, Informacja nr 056/64 o sytuacji w niektórych środowiskach ukraińskiej mniejszości narodowej zam. w PRL, 10 VI [lub 12 V] 1964 r.

⁴⁶ IPN BU MSW II 7112, k. 19, Sprawozdanie Komisji powołanej w dniu 22 stycznia 1972 r. przez Prezydium Zarządu Głównego UTSK w celu zbadania działalności ob. Pawła Stefanowskiego, Teodora Gocza i Michała Dońskiego.

IPN Wr 024/8396, k. 7.

dzenia dalszej narracji, wydarzenia mające miejsce daleko za oceanem. Oto bowiem, na kolejnym, XXIV Zjeździe Łemko-Sojuza (2–3 września 1967 r.), odbywającym się w Yonkers (USA), została przyjęta rezolucja skierowana „Do Polskiego Rządu Ludowego”. W utrzymanym w agresywnym, a wręcz nawet napastliwym tonie dokumencie, opublikowanym w „Karpackiej Rusi” (nr 36 z 22 września 1967 r.) zawartych zostało dziesięć żądań. Między innymi domagano się umożliwienia powrotu na dawne ziemie przesiedlonym w akcji „Wisła” Łemkom, obsadzenia Łemkami urzędów we wsiach, gromadach, a także częściowo w powiatach i województwie, zatrudnienia Łemków w szkołach, milicji itd., łemkowskiego przedstawiciela do wyższych władz, wreszcie utworzenia z części obszaru województwa rzeszowskiego „rejonu autonomicznego Łemkowszczyzny”⁴⁷.

Wspomniana rezolucja oraz powrót, zarówno Dońskiego, jak i Szosta do działalności w UTSK uruchomiły lawinę wydarzeń, trwających przez z górą cztery kolejne lata. Trudno jednoznacznie ocenić pobudki, którymi kierowali się działacze łemkowscy ponownie angażujący się do działalności w UTSK, tym bardziej że w ich pracy, szczególnie w działalności Dońskiego i Stefanowskiego na terenie woj. rzeszowskiego, pojawiały się sygnały świadczące o jedynie taktycznym mariażu z Towarzystwem⁴⁸. Z drugiej strony wykonano w tym czasie niewątpliwie wiele pożytecznej pracy dla UTSK m.in. w sferze organizacyjnej. Znacznie istotniejsze były jednak działania o charakterze politycznym, podjęte przez działaczy związanych z Dońskim, które przybrały formę „akcji petycyjnej”. Starano się doń wykorzystać wszelkie nadarzające się do tego okazje i preteksty. Zwiastunem „akcji petycyjnej” było pismo wystosowane do Komisji Wniosków V Zjazdu PZPR w dniu 2 lipca 1968 r. przez M. Dońskiego, Stefana Wancę, T. Gocza i Konstantego Cekłyniaka. Jego sygnatariusze, zaznaczając na wstępie, iż „jesteśmy regionalną grupą ukraińską” zwracali się do „przewodniej siły narodu” „o naprawienie krzywd moralnych”, „krzywd materialnych” „zapewnienie praw politycznych” (przedstawicielstwo w Sejmie), kulturalnych, zapewnienie bazy materialnej dla rozwoju amatorskiego ruchu kulturalnego i artystycznego z perspektywą utworzenia zawodowego łemkowskiego zespołu pieśni i tańca, gospodarczych (uchylenie dekretów

⁴⁷ IPN Wr 024/8396, k. 7.

⁴⁸ IPN BU MSW II 6937, k. 48, Notatka urzędowa z plenarnego posiedzenia Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Rzeszowie z 13 XII 1969 r. sporządzona przez Stanisława Grębowca. W planie pracy na rok 1970 r. znalazła się organizacja wojewódzkiego festiwalu ukraińskich i łemkowskich pieśni i tańców.

z 12 marca 1958 i 27 lipca 1949 r.), znowelizowanie przepisów oświatowych (nauczanie języka obowiązkowe, rozpowszechnienie oświaty dla dorosłych)⁴⁹.

Wśród możliwych motywacji pchających niektórych działaczy z powrotem do UTSK mogły też znajdować się kwestie osobistych urazów. Podczas posiedzenia ZW UTSK w Rzeszowie 29 września 1968 r. Doński bardzo mocno akcentował przejawy dyskryminacji, podając przy tym własne doświadczenia, w tym zwolnienie go z funkcji dyrektora. Skarżył się, że „pozbawiono go pracy zarobkowej, której już drugi rok nie może otrzymać i zmuszony jest sprzedawać ostatnie rzeczy. Ob. Doński powiedział przy tym, że podczas zwalniania go ze stanowiska dyrektora powiedziano mu, iż ‘dlatego Was się zwalnia ze stanowiska dyrektora żebyście nie mieli szerszego oddziaływania w terenie’⁵⁰.

Równie istotnym, co polityczny, elementem aktywności działaczy łemkowskich w UTSK na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych była podnoszona przez nich kwestia rewindykacji nieruchomości rolnych i leśnych, należących do Łemków do 1947 r. W latach 1969–1971 do organów rolnych prezydów powiatowych rad narodowych na terenie województwa rzeszowskiego wpłynęło ogółem 433 indywidualnych podań o zwrot nieruchomości rolnych i lasów. Być może ujawniona w tym czasie luka prawna i masowy charakter roszczeń łemkowskich spowodowały przyjęcie przez Sejm ustawy z dnia 26 października 1971 r. o uregulowaniu własności gospodarstw rolnych. Od chwili wejścia ustawy w życie władze zaczęły traktować składane wnioski jako bezprzedmiotowe⁵¹.

W tym samym czasie w środowisku wrocławskim dojrzał pomysł powołania do życia tzw. „komisji historycznej” przy ZW UTSK we Wrocławiu. Akcja wrocławskich aktywistów miała oczywisty związek z działaniami Łemko-Sojuza. W dniu 26 stycznia 1968 r. w organie prasowym tej organizacji – „Karpackiej Rusi”, ukazał się artykuł, w którym można było przeczytać, że do Polski i USRR udaje się delegacja Łemko-Sojuza. Jako cel wizyty określono: „Przede wszystkim trzeba

⁴⁹ IPN BU MSW II 7096, Pismo skierowane do Komisji Wniosków V Zjazdu PZPR, 2 XI 1968 r.

⁵⁰ IPN BU MSW II 6937, k.4, Notatka z przebiegu posiedzenia Wojewódzkiego Zarządu UTSK odbytego w Wojewódzkim Domu Kultury w Rzeszowie w dniu 29 IX 1968 r.

⁵¹ Ibidem, k. 76-77, 81, Informacja o stanie spraw poruszanych przez aktyw UTSK na posiedzeniach Zarządu Wojewódzkiego w latach 1968-1971 oraz w toku kampanii sprawozdawczo-wyborczej Towarzystwa w r. 1971, sporządzona prze st. ref. ds. społecznych USW PWRN w Rzeszowie Stanisława Grębowca, 10 IV 1972 r.

nam wiedzieć ile, kto i gdzie z naszych ludzi miałby chęć powrócić na Łemkowszczyznę. (...) Będziemy prosili naszych ludzi ze Starego Kraju, by się zajęli tą sprawą”⁵².

Komisję historyczną utworzyli: B. Szost, jako jej przewodniczący, Michał Stach i Lubomir Piech – zastępcy przewodniczącego, Leon Gal i Maksymilian Maślej – sekretarze oraz jako członkowie: Mirosław Chomiak, Szymon Choroszczak, Piotr Gandza, Aleksander Jedynak, Igor Rydzanicz, Emilian Salej, Jan Stawiski, Bazyli Świątkowski i Jan Szkurat. Praca komisji miała być prowadzona zgodnie z regulaminem (zatwierdzonym przez Prezydium ZW UTSK we Wrocławiu w dniu 13 grudnia 1968 r.), w którym można było przeczytać, że: „Celem, dla realizacji którego powołana została Komisja, jest uczczenie rocznic: 25-lecia powstania PRL, 25-lecia powstania LWP, 25-lecia rozgromienia faszystów i zwycięskiego zakończenia II wojny światowej, 50-lecia odzyskania niepodległości Państwa Polskiego, 50-lecia powstania USRR, 50-lecia powstania Armii Czerwonej, [który to cel osiągnięty zostanie] przez zbieranie, opracowanie i przygotowanie do druku materiałów dot. udziału ludności ukraińskiej, a w szczególności z terenów Łemkowszczyzny, w walce o społeczne i narodowe wyzwolenie naszej ojczyzny – Polski Ludowej”. Komisja powołała również sekcje problemowe: I wojny światowej; problematyki międzywojennej; problematyki II wojny światowej; kultury, oświaty i folkloru oraz prawno-ekonomiczną i współczesną.

Wrocławska „komisja historyczna” z miejsca przystąpiła do opracowania ankiety skierowanej do ludności ukraińskiej (łemkowskiej). Zamierzano przygotować i rozprzestrzenić 2.500 szt. tej ankiety. Jednakże w dniu 5 lutego 1969 r. do Urzędu Spraw Wewnętrznych Prezydium Rady Narodowej miasta Wrocławia został wezwany na rozmowę Szost. Tłumaczył on, że regulamin i pozostałe materiały komisji dostarczono do Wydziału Administracyjnego KW PZPR we Wrocławiu (co zresztą potwierdził kierownik Oddziału Społeczno-Administracyjnego PRN m. Wrocławia Emil Zadorożny). Ideę pomysłu nadal akceptował również, jak się wydawało ZG UTSK, czego dowodem była wypowiedź na posiedzeniu Prezydium UTSK we Wrocławiu w dniu 11 marca 1969 r., G. Bojarskiego, który wyraził na nim zadowolenie „że we wrocławskim środowisku znalazła się odpowiednia ilość chętnych osób, która społecznie podjęła się zbierać materiały dla uczczenia XXV rocznicy PRL”. Mało tego, Bojarski starał się przekonywać do pomysłu władze, stawiając

⁵² IPN BU MSW II 7092, k. 8, Odpis artykułu Karpackiej Rusi [w tłumaczeniu].

działania wrocławian w opozycji do inicjatyw i działalności Dońskiego: „Grupa ta [Dońskiego] – pisał w informacji skierowanej również do DSA MSW z 25 marca 1969 r. – stara się oddziaływać i na inne środowiska łemkowskie, ale nie zawsze znajduje tam poparcie. Na przykład, aktyw Towarzystwa ze środowisk łemkowskich we Wrocławiu przeciwstawia się tendencjom separatystycznym. Wyrazem tego było powołanie Komisji historycznej przy Zarządzie Wojewódzkim UTSK we Wrocławiu. (...) Zatwierdzenie składu osobowego komisji i jej regulaminu umożliwi podjąć w części już przygotowaną pracę i dać aktywowi UTSK do rąk oręż w walce z ideologiczną dywersją w środowiskach ukraińskich”⁵³. Mimo wsparcia ZG UTSK komisja została jednak wkrótce rozwiązana, do czego w niewątpliwym sposób przyczyniła się wrocławska SB⁵⁴.

W toku kolejnych działań władz, funkcję przewodniczącego ZW UTSK we Wrocławiu, już w 1969 r., utracił B. Szost. Doński, atakowany na łamach „Naszego Słowa” już od połowy 1969 r. (np. krytyczny artykuł napisany przez J. Zinicza we wrześniu 1969 r.) formalnie sam zrezygnował z funkcji przewodniczącego ZW UTSK w Rzeszowie w dniu 3 maja 1970 r.⁵⁵. Wcześniej, bo w dniu 21 marca 1970 r., odwołano go także z ZG UTSK „za działalność sprzeczną ze statutem Towarzystwa”⁵⁶. Władze z uwagą monitorowały sytuację w środowisku rze-

⁵³ Informacja sekretarza ZG UTSK Grzegorza Bojarskiego o sytuacji w Zarządzie Wojewódzkim UTSK w Rzeszowie, 25 III 1969.

⁵⁴ J. Syrnysk, *Ludność ukraińska ...*, op.cit.

⁵⁵ IPN BU MSW II 6937, k. 67, Informacja Urzędu Spraw Wewnętrznych Prezydium WRN w Rzeszowie z plenarnego posiedzenia ZW UTSK w Rzeszowie z dnia 3 V 1970 r., sporządzona przez Tadeusza Śliwińskiego, 5 V 1970 r. Za odwołaniem głosowało 8 osób, 4 wstrzymały się od głosu (Paweł Stefanowski, Teodor Gocz, Piotr Szafran i Józef Czerep).

⁵⁶ IPN BU MSW II 6842, k. 11, Informacja Urzędu Spraw Wewnętrznych PWRN w Rzeszowie z działalności ZW UTSK w Rzeszowie z siedzibą w Przemyśle za okrs od 1 stycznia 1969 r. do dnia 12 maja 1970 r., 19 V 1970 r.; IPN BU MSW 6937, k. 56, Informacja (telegram nr 377/70) Urzędu Spraw Wewnętrznych PWRN w Rzeszowie do DSA MSW w sprawie plenarnego posiedzenia ZW w Rzeszowie, 4 V 1970 r. Doński usiłował bronić się wysyłając m.in. list do Prezydium ZG UTSK w Warszawie, w którym możemy przeczytać: „Stałem na stanowisku, stoję i będę stał, że mimo doznanych krzywd byłem, jestem i będę przede wszystkim komunistą – internacjonalistą. (...) Odnosić narodowości zaliczam się i poczuwam się przynależny historycznie do potomków Kijowskiej Rusi, obecnie Radzieckiej Ukrainy i narodowości ukraińskiej, etnicznej grupy Łemków. (...) Wobec powyższego mojego oświadczenia, zarzucanie mnie jakiegoś separatyzmu jest bezpodstawne. Prawdą jest, że robiono nas separatystami, dyskryminowano nas Łemków w Towarzystwie, uważano za niepełnowartościowych Ukraińców, ponieważ byli[śmy] do swej historycznej nazwy „Rusin”, Rusnak, co spotyka się jeszcze do dziś nie tylko wśród Łemków, ale i na Ukrainie wśród starszych ludzi. (...) Jeżeli do tego dodać, że Zarząd Główny, a raczej jego działacze etatowi swoją nieodpowiednią postawą rozbili organizację Towarzystwa, gdzie są największe skupiska Łemków w Zielonej Górze i Wrocławiu, to stanie się zrozumiałym dlaczego łemkowscy działacze szukali rozwiązania

szowskim po usunięciu Dońskiego. Zebrane tu opinie nt. Dońskiego były bardzo różne – od określania go mianem „męczennika”, „wielkiego partyzanta” po „koniokrada”⁵⁷. Inna sprawa, że część spośród nich mogła być opiniami wtórnymi, echem działań Służby Bezpieczeństwa⁵⁸.

W lipcu 1970 r. gościł w Polsce kolejny działacz Łemko-Sojuzu – Jan Adamiak. Znów, jak za każdym poprzednim razem w podróży po kraju gościowi z USA towarzyszył M. Doński. Jednym z celów wizyty Adamiaka miało być poszukiwanie młodej i nadającej się do tego osoby na stanowisko redaktora „Karpackiej Rusi”. Doński miał rzekomo polecić mu L. Gala lub P. Dzwinkę (obaż zresztą odmówili).

Niebawem po przyjeździe Adamiaka znów zrobiło się głośno, zarówno o ośrodku rzeszowskim, jak i wrocławskim. Impulsem do swego rodzaju kontrofensywy w wydaniu działaczy łemkowskich były zmiany zachodzące na szczytach władz. Być może liczono na powtórkę z Października 1956 r. W dniu 15 stycznia 1971 r. skierowana została nowa petycja do BP KC i Sekretariatu KC PZPR, podpisana przez K. Cekłyniaka, Andrzeja Kołtkę, T. Gocza, S. Wancę i Stefana Halko. Rozpocząła się ona od znamiennych słów: „Pod koniec 1970 r. zaszły w życiu politycznym naszego kraju....”⁵⁹ i zawierała listę postulatów środowiska łemkowskiego. Również w styczniu pierwszą petycję do centralnych władz PRL wystosował Zarząd Koła UTSK we Wrocławiu. Choć wid-

między innymi poprzez powołanie stowarzyszenia regionalnej łemkowskiej kultury. (...) Zarzuty różnego rodzaju są produkowane różnego rodzaju prowokatorami lub ludźmi wrogo [nastawionymi] do działalności Ukraińskiego Towarzystwa, chcąc[ymi] poróżnić działaczy kulturalno-oświatowych a tym samym rozbić organizację Towarzystwa jak to zrobiono w Zielonej Górze, Wrocławiu i Lublinie gdzie już od wielu lat nie notuje się żadnej działalności. Tą samą metodą zamierza się zlikwidować działalność Towarzystwa w województwie rzeszowskim, gdzie szczególnie w ostatnich dwóch latach od czasu powołania Wojewódzkiego Zarządu UTSK w Rzeszowie wzmożła się aktywność organizacji Towarzystwa w terenie. (...) Obecnie oskarża się mnie o separatyzm i współpracę z reakcyjnymi organizacjami w USA. W takie bzdury nikt nie uwierzy ze zdrowym rozsądkiem, by człowiek z bohaterską – rewolucyjną przeszłością na starość lat, gdy cztery lata pozostaje do otrzymania partyjnej renty poszedł na współpracę z wrogiem, z którym walczył całe życie”. Por.: IPN BU MSW II 7092, k. 10-11, List M. Dońskiego do Prezydium ZG UTSK, 13 IV 1970 r.

⁵⁷ IPN BU MSW II 6842, k. 23, Notatka informacyjna dotycząca sytuacji wśród działaczy UTSK w środowiskach ukraińskich na terenie województwa rzeszowskiego po usunięciu Ob. Dońskiego z władz UTSK, 12 IX 1970 r.; IPN BU MSW II 6937, k. 56-57, Informacja USW PWRN w Rzeszowie dla DSA MSW z odbytego w dn. 3 maja 1970 r. plenarnego posiedzenia Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Rzeszowie (telegram), 4 V 1973 r.; IPN BU MSW II 6937, k. 59-60, Notatka dyrektora DSA MSW Z. Orłowskiego z posiedzenia Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Rzeszowie, 5 V 1973 r.

⁵⁸ M. Krzysztofiński, J. Pisuliński, *op.cit.*, s. 435-436.

⁵⁹ IPN BU MSW II 7097, k. 1-2, Pismo skierowane do BP i Sekretariatu KC PZPR, 15 I 1971 r.

niały pod nim podpisy Stefana Króla i Jarosława Tomina, władze dopatrywały się w nich inspiracji i autorstwa Dońskiego, Stefanowskiego oraz bawiącego w Polsce latem 1971 r. Teodora Rudawskiego z kierownictwa Łemko-Sojuza⁶⁰. Kolejne petycje popłynęły z Wrocławia w czerwcu, październiku i listopadzie 1971 r. W pismach tych poddano krytyce nie tylko UTSK, ale także politykę narodowościową państwa.

Dwudziestostronicowy, bardzo krytyczny w swojej wymowie, elaborat nt. artykułów ppłk R. Majewskiego o UPA, który ukazał się we wrocławskich „Wiadomościach” oraz Kazimierza Pudły o osadnictwie łemkowskim na Dolnym Śląsku we „Wsi Dolnośląskiej” przygotował i wysłał do I Sekretarza PZPR, a także m.in. premiera, szefa GZP ZWP gen. Jana Czapli, ministra spraw wewnętrznych, ministra oświaty i szkolnictwa wyższego, ministra kultury i sztuki oraz I sekretarza KW PZPR we Wrocławiu, Maksymilian Maślej⁶¹. W związku z powyższym Wydział III KWMO we Wrocławiu planował przeprowadzenie rozmowy z K. Pudłą i nakłonienie go do założenia sprawy cywilnej przeciwko Maślejowi o zniesławienie, a także poinformowanie dyrekcję zakładu pracy, w którym pracował Maślej, „że mają zatrudnionego nacjonalistę, ukrywającego narodowe pochodzenie”⁶².

Władze nie pozostały bezczynne wobec działań aktywu koła UTSK we Wrocławiu. W wyniku współdziałania PMRN we Wrocławiu i SB (rozpracowanie o kryptonimie „Łemko”) doszło do rozbicia miejskiego koła Towarzystwa. USW PMRN we Wrocławiu wydał m.in. zakaz zorganizowania zebrania sprawozdawczo-wyborczego Koła, a przeprowadzone mimo zakazu, uznał za nielegalne. Przewodniczący Zarządu Koła – Stefan Król został ukarany przez kolegium ds. wykroczeń, przy czym wezwanie płatnicze było wystawione już w chwili wejścia obwinionego na salę rozpraw.

W trakcie trwania „akcji petycyjnej” doszło do zaostrenia sytuacji międzykonfesyjnej na tle użytkowania dawnych cerkwi. Do najbardziej

⁶⁰ Co ciekawe, Doński zupełnie nie krył się przed władzami w związku z przyjazdem Rudawskiego. W dniu 12 VII 1971 r. przyszedł nawet do KWMO w Rzeszowie informując o wizycie delegacji Łemko-Sojuza. Rozmawiał z nim kpt. Stanisław Czuchra, późniejszy naczelnik Wydz. III KWMO w Przemyślu. Rudawski w tym czasie oczekiwał na zewnątrz budynku, por.: IPN BU MSW II 7111, k. 241–242, Notatka służbowa z rozmowy przeprowadzonej z ob. M. Dońskim, sporządzona przez kpt. St. Czuchrę, 13 VII 1971 r.

⁶¹ IPN BU MSW II 7116, k. 1-20, Pismo wiceprzewodniczącego ZW UTSK we Wrocławiu M. Maśleja, [1971 r.]

⁶² Ibidem, k. 68, Notatka informacyjna sporządzona przez kierownika Grupy III Wydz. III KWMO We Wrocławiu kpt. F. Cudaka dot. nacjonalistów łemkowskich prowadzących działalność rozbijacką w UTSK, 28 IX 1971 r.

spektakularnych wydarzeń doszło na tym tle w Polanach, pow. Jasło, przy znaczącej w nich roli ks. Jerzego Krysiaka. Znamienne, że księdza tego przeniesiono następnie na placówkę duszpasterską do Legnicy, gdzie odegrał bardzo niepochlebłą rolę w środowisku ukraińskim w ogóle, a wśród wiernych prawosławnych przede wszystkim⁶³. Pośrednim skutkiem konfliktu „religijnego” w Polanach zaczęły być nadsyłane na adres władz różnego rodzaju skargi i pisma, jak choćby skarga ZK UTSK w Polanach na przejawy dyskryminacji 25 listopada 1971 r.⁶⁴. Kolejne petycje w sprawie sytuacji w Polanach miały być opracowywane przy udziale przebywającego tu z USA ks. Iwana Szkwira, członka Łemko-Sojuza, chociaż brak jest póki co dalszych dokumentów w tej sprawie⁶⁵.

Realizując akcję likwidacji wszelkich form działalności prowadzonej przez napiętnowanych aktywistów łemkowskich, władze dążyły również do zamknięcia istniejącej w Zyndranowej izby pamiątek. W lipcu 1972 r. „wizytował” ją St. Demianiuk z Departamentu Społeczno-Administracyjnego MSW⁶⁶. Etapem do likwidacji izby miało być przejęcie jej pod nadzór państwa⁶⁷. Pod pretekstem zabiegów konserwatorskich zamierzano przejąć cenniejsze eksponaty do państwowej placówki muzealnej – Muzeum Etnograficznego w Sanoku.

Pod koniec 1972 r. wydawało się, że swoisty ferment w strukturach UTSK opanowanych przez aktyw łemkowski zaczyna zanikać. Już jednak na początku 1973 r. USW PWRN w Rzeszowie z niepokojem informował o wyborze w kwietniu tegoż roku Pawła Stefanowskiego na przewodniczącego ZK UTSK w Gorlicach⁶⁸. Doszło do tego pomimo

⁶³ Więcej zob.: J. Syrnyk, *Ludność ukraińska ...*, *op.cit.*

⁶⁴ IPN BU MSW II 7097, k. 45, Skarga ZK UTSK w Polanach dot. dyskryminacji ludności ukraińskiej przez elementy klero-nacjonalistyczne, 25 XI 1971 r.

⁶⁵ IPN BU 0296/137, t. 4, Informacja dyrektora Departamentu III MSW płk. St. Morawskiego dot. sytuacji w środowiskach mniejszości ukraińskiej w województwie rzeszowskim, 23 III 1973 r.

⁶⁶ IPN BU MSW II 7061, k. 27, Pismo dyrektora Zarządu Muzeów MKiSz dr. Bohdana Rymaszewskiego do Wydziału Kultury PWRN w Rzeszowie, 28 IX 1973 r.

⁶⁷ IPN BU MSW II 7127, k. 215, Sytuacja w środowisku ukraińskim [dokument opracowany przez kierownika USW PWRN w Rzeszowie H. Żaka], [X 1973 r.].

⁶⁸ IPN BU MSW II 6940, k. 7, Notatka dot. informacji złożonej w dniu 17 maja 1973 r. przez sekretarza zarządu wojewódzkiego UTSK Ob. Jarosława Stecha o przebiegu kampanii sprawozdawczo-wyborczej T-wa na terenie województwa rzeszowskiego, 24 V 1973 r.; IPN BU MSW II 7092, k. 37-38, Notatka USW PWRN w Rzeszowie w sprawie wyboru ob. Stefanowskiego Pawła na stanowisko przewodniczącego Zarządu Koła UTSK w Gorlicach, 10 V 1973 r.

negatywnej opinii wydanej w tej sprawie przez sekretarza propagandy KP PZPR w Gorlicach. Winą za obranie Stefanowskiego USW obarczyło zarówno ZW UTSK w Rzeszowie jak i ZG UTSK, bo ten ponownie zatrudnił Stefanowskiego, co odebrane zostało jako rehabilitacja⁶⁹. Oprócz Stefanowskiego, partia nie życzyła sobie widzieć we władzach UTSK również Mirosławę Chomiak, Piotra Szafrana (którego ponadto zamierzano przenieść „służbowo” z Hańczowej, gdzie pracował w Technikum Hodowlanym jako nauczyciel⁷⁰) i Andrzeja Kołtkę: „Reasumując Kierownik Urzędu określił przedstawicielom zarządu wojewódzkiego UTSK termin do końca maja br., w którym zarząd winien przedsięwziąć kroki w kierunku pozbawienia obyw[ate]la P. Stefanowskiego funkcji przewodniczącego koła w Gorlicach, a w przypadku braku odpowiedniej osoby na jego miejsce powziąć decyzje co do celowości dalszego istnienia tego koła”⁷¹. Sprawa ciągnęła się przynajmniej do wiosny 1974 r. Wreszcie ZG UTSK zdecydował o cofnięciu ZP w Gorlicach zgody na działalność, co było równoznaczne z jego likwidacją⁷². Nawiasem mówiąc doszłoby do niej zresztą i tak, nie później, niż w 1976 r. w związku z reorganizacją struktury Towarzystwa.

Pomimo podpisania w 1975 r. konwencji helsińskiej dotyczącej poszanowania praw człowieka i wolności obywatelskich, komunistyczne władze w Polsce właśnie od połowy lat siedemdziesiątych XX w. zintensyfikowały działania zmierzające do dezintegracji społeczności ukraińskiej, w tym do ograniczenia działalności UTSK⁷³. W środowisku łemkowskim, pod nieobecność M. Dońskiego, który w nie do końca jasnych okolicznościach, opuścił w 1975 r. Polskę i wyjechał do USA⁷⁴, za głównych prowodyrów łemkowskich uznano Gala, Gocza i Stefana Makucha. Wobec całej trójki działania operacyjne rozpoczęła SB. Miało

⁶⁹ IPN BU MSW II 6940, k.10–11, Notatka dot. informacji złożonej w dniu 17 maja 1973 r. przez sekretarza zarządu wojewódzkiego UTSK Ob. Jarosława Stecha o przebiegu kampanii sprawozdawczo-wyborczej T-wa na terenie województwa rzeszowskiego, 24 V 1973 r.

⁷⁰ IPN BU MSW II 7092, k. 32, Pismo Henryka Żaka, kierownika USW PWRN w Rzeszowie do DSA MSW, 2 XI 1972 r.

⁷¹ IPN BU MSW II 6940, k. 10, Notatka dot. informacji złożonej w dniu 17 maja 1973 r. przez sekretarza zarządu wojewódzkiego UTSK Ob. Jarosława Stecha o przebiegu kampanii sprawozdawczo-wyborczej T-wa na terenie województwa rzeszowskiego, 24 V 1973 r.

⁷² IPN BU MSW II 6921, k. 206, Notatka inspektora Wydziału I DSA MSW St. Porodzyńskiego z posiedzenia Prezydium i Plenum ZG UTSK w Warszawie w dniach 23–24 marca 1974 r.

⁷³ IPN BU MSW II 7112, k. 72, Notatka płk. St. Jermaka z pobytu w Wydziale Administracyjnym KC PZPR, [1975 r.].

⁷⁴ M. Krzysztofiński, J. Pisuliński, *op.cit.*, s. 436.

to związek z petycjami, wystosowanymi przez Gala w 1976 r. na adres centralnych władz państwowych i partyjnych PRL w związku z „dyskusją” o zmianach konstytucji państwa oraz budową przez Teodora Gocza pomnika ku czci żołnierzy Armii Radzieckiej w miejscowości Zyndranowa. Ponadto, na Zachód przedostała się odezwa sygnowana przez rzekome „Ukraińskie Stowarzyszenie Przestrzegania w Polsce Postanowień KBWE”. Jej autorstwo przypisywano Leonowi Galowi i Stefanowi Makuchowi. SB zamierzała także sprawdzić ewentualne powiązania działaczy ukraińskich z krajową opozycją.

Pojedyncze rozpracowania na każdego z figurantów, prowadziły odpowiednie jednostki w Warszawie (kryptonim „Trizub”⁷⁵), Krośnie („Pomnik”) i Wrocławiu („San”). Nadzorował i koordynował je Departament III MSW. Narada w sprawie „San” i w sprawie „Pomnik” odbyła się 20 X 1977 r. w Warszawie. W trakcie narady stwierdzono, że „figurantów należy uznać za nieformalną grupę, o wybitnie wrogiej i prowokacyjno-inspiratorskiej działalności, podnoszącej nieistniejący problem rzekomego prześladowania Łemków w PRL. Do grupy tej należą: Gal, Gocz, Makuch, Stefanowski (...) Michał Doński. (...)”. We wnioskach z narady „uzgodniono i zalecono”: zneutralizowanie działalności figurantów poprzez przemyślane i śmiałe kombinacje operacyjne prowadzone równolegle przez wszystkie wydziały, które na swoim terenie mają figurantów oraz pełne rozpoznanie figurantów drogą operacyjną, ustalenie ich kontaktów, wprowadzenie do spraw sieci osobowych źródeł informacji⁷⁶.

W sprawie „San” SB rozważała również możliwość tajnego przeszkania w mieszkaniu Gala, nadania „3–4 przesyłek nacjonalistycznej literatury (...) drogą pocztową imiennie na Leona Gala, na adres jego zakładu pracy”, inwigilację żony L. Gala – Ewy, ponadto rozpuszczanie plotek o rzekomej współpracy z SB niektórych osób z otoczenia Gala, w tym T. Gocza. Do sprawy włączono dwie jednostki t.w. o pseudonimie „Felix” oraz „Adam”. W rzeczywistości tajne przeszukanie w mieszkaniu Gala przeprowadzono jeszcze w czerwcu 1977 r., systematycznie kontrolowana była korespondencja, jednak największy nacisk skupiono na dyskredytacji Gala w miejscu pracy, gdzie był cenionym fachowcem i lubianym kolegą: „Wskutek naszych działań operacyjnych przy zastosowaniu kombinacji operacyjnej poderwano autorytet Gala w miejscu pracy, co go całkowicie zneutralizowało”. W lipcu 1980 r. SB uznała, że

⁷⁵ IPN BU 0247/15, k. 7, Meldunek operacyjny, 14 IX 1977 r.

⁷⁶ J. Syrnyk, *Ludność ukraińska na Dolnym Śląsku...*, op. cit.

podjęte działania przyniosły pożądany skutek, sprawę „San” zamknięto, zaniechano też prowadzenia przedwstępnych czynności procesowych. Nie zaniechano jednak dalszej kontroli Gała w ramach sprawy o kryptonimie „Semko”, dotyczącej całego środowiska ukraińskiego we Wrocławiu⁷⁷.

W ramach rozpracowania kryptonim „Pomnik” doszło do spektakularnego wysadzenia przez wojsko w powietrze zbudowanego staraniem Teodora Gocza obelisku ku czci żołnierzy radzieckich. Pretekstem do tego było zagrożenie, które miały powodować wtopione w pomnik niewypały.

Karnawał „Solidarności” w różnorodny sposób wpłynął na postawy działaczy UTSK. Wśród niektórych aktywistów łemkowskich znów odżyła idea stworzenia samodzielnej organizacji społeczno-kulturalnej⁷⁸. Co istotniejsze, koncepcja ta zaczęła też być lansowana w kręgach władzy. Jeszcze w czasie stanu wojennego, w październiku 1982 r. grupa 33 osób z terenu byłego powiatu gorlickiego, a także z Krakowa, Warszawy, Ciechanowa wystąpiła z podaniem do WSA UW w Nowym Sączu o dokonanie rejestracji „Towarzystwa Miłośników Kultury Łemkowskiej w Polsce” z siedzibą w Gorlicach. Głównymi inicjatorami powstania TMKŁ byli Paweł Stefanowski, Teodor Gocz, Jarosław Trochanowski, Piotr Trochanowski i Jarosław Graban⁷⁹. Inicjatywa ta była kontrolowana przez SB poprzez tw. pseudonim „Andrzej”, celowo wprowadzonego do grupy inicjatywnej⁸⁰. W przeciwieństwie do poprzednio zajmowanego w kwestii łemkowskiej stanowiska przez komunistycznych decydentów, poczynawszy od mniej więcej 1982 r., należy odnotować istotną zmianę, która dokonała się w tej materii. „Niezależnie od wiążącej decyzji politycznej w sprawie TMKŁ – czytamy w „Informacji dot. sytuacji wśród łemkowskiej grupy etnicznej, opracowanej przez ppłk. T. Szyrkowskiego, mjr. W. Sukiennika, kpt. Fr. Łucewicza” w grudniu 1982 r. – ocena operacyjna w środowisku mniejszości ukraińskiej wskazuje, że rozbitcie i rozłam środowiska na Ukraińców i Łemków stały się faktem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ IPN BU MSW II 7112, k. 100, Informacja dot. sytuacji wśród łemkowskiej grupy etnicznej, opracowana przez ppłk. T. Szyrkowskiego, mjr. W. Sukiennika, kpt. Fr. Łucewicza, 10 XII 1982 r.

⁷⁹ IPN BU MSW II 6964, k. 2, Analiza sytuacji społeczno-politycznej w UTSK na terenie województwa nowosądeckiego, [5 VII 1986 r.].

⁸⁰ IPN BU MSW II 7112, k. 104, Informacja dot. sytuacji wśród łemkowskiej grupy etnicznej, opracowana przez ppłk. T. Szyrkowskiego, mjr. W. Sukiennika, kpt. Fr. Łucewicza, 10 XII 1982 r.

Powyższa teza skłania nas do przewartościowania naszej taktyki działań operacyjnych w zwalczaniu elementów nacjonalistycznych w środowisku ukraińskim i łemkowskim. W przypadku ewentualnej odmowy zarejestrowania TMKŁ przejawy separatyzmu będą dawały o sobie znać w tym środowisku, a pion operacyjny KWMO będzie zmuszony angażować swoje siły i środki do rozpoznania tego rodzaju zagrożeń. Znacznie szersze pole manewru daje nam ewentualne prawne usankcjonowanie działalności TMKŁ. Umożliwiłoby to nam bardziej skuteczne zwalczanie rdzennie ukraińskich elementów nacjonalistycznych z wykorzystaniem separatyzmu łemkowskiego. Powszechnie znana metoda 'dziel i rządź' daje nam szersze możliwości odpowiedniego programowania, inspirowania i kontroli operacyjnej elementów nacjonalistycznych w obu tych środowiskach, jak również ułatwia osiągnięcie następujących celów: podważenie lansowanej przez ukraińskie elementy tezy o rzekomej jednolitości tej mniejszości (...); zwalczanie różnego rodzaju inicjatyw jak np. tworzenie tzw. niezależnych struktur organizacyjnych z wykorzystaniem do celów rozłamowych łemkowskich tendencji separatystycznych (...)"⁸¹.

W podobnym tonie utrzymana była, stworzona na użytek Urzędu Wojewódzkiego w Legnicy w 1985 r., „ekspertyza” autorstwa Edwarda Prusa. Czytamy w niej m.in.: „Naszą sprawą jest zachowanie pozornej obojętności w tej kwestii [asymilacji – przyp. J.S.], racja stanu jednak wymaga, aby proces ten bacznie obserwować i w jakimś sensie przyspieszać. (...) Powiem wprost: w naszym interesie narodowym jest odewrwanie Łemków i Bojków od Ukraińców”⁸².

Nietrudno domyślić się również źródeł inspiracji ataku prasowego, którego treścią było oddzielanie tego co „łemkowskie”, od tego co „ukraińskie”, podjętego na łamach „Gazety Krakowskiej” w 1986 r. Jego pretekstem był przebieg corocznych uroczystości szewczenkowskich w 1986 r. Całość opatrzone złowieszczym tytułem: „*Chwast płomienisty i złowrogi – burzan nacjonalizmu*”⁸³.

⁸¹ Ibidem, k. 105.

⁸² E. Prus, *Ludność ukraińska w Polsce – przeszłość i teraźniejszość (Ekspertyza)*, mpis, Legnica 1985, s. 152–153.

⁸³ *Chwast płomienisty i złowrogi – burzan nacjonalizmu*, „Gazeta Krakowska”, 11 VI 1986 r.

Lidia Świątkowska

Michał Kowalski (1924-1999)
- działacz łemkowski z Gorzowa Wlkp.

Zakrojoną na wielką skalę, bezprawną akcją „Wisła” zaplanowano zniszczyć społeczność ukraińską w Polsce, w tym także Łemków. Była ona dla deportowanej ludności przede wszystkim straszliwym poniżeniem. Na Ziemiach Odzyskanych żyli przez długi czas w atmosferze skrajnego zastraszenia. Tylko nieliczne jednostki odważyły się na otwarty protest. Zapłacili często, za swoją odwagę wysoką cenę. Należał do nich mój ojciec Michał Kowalski.

Urodził się 13 listopada 1924 roku na Łemkowszczyźnie, we wsi Polany, koło Krynicy, w powiecie Nowy Sącz. Jego rodzice – Józefa i Maria (z domu z Trochanowska) prowadzili gospodarstwo rolne. Od dzieciństwa Michał wykazywał duże zdolności. Szybko nauczył się czytać, pisać i liczyć. Naukę w szkole podstawowej w Grybowie rozpoczął w wieku sześciu lat. Kontynuował edukację w gimnazjum w Nowym Sączu. W mieście tym ukończył również szkołę handlową, w 1942 r. Później był słuchaczem Ukraińskiego Seminarium Nauczycielskiego w Krynicy. Nie zakończył jednak nauki, ponieważ został wcielony, przez niemieckie władze okupacyjne do „Służby Budowlanej w GG” („Der Baudienst in GG”). Pracował początkowo jako robotnik w tartaku w Muszynie (pow. Nowy Sącz). W marcu 1944 r. został przymusowo wywieziony na roboty do Niemiec. Gdy w 1945 r. wrócił do rodzinnego domu zastał trudną sytuację. Część mieszkańców wsi, podobnie jak wielu innych Łemków wysiedlono na Radziecką Ukrainę. Pozostałych deportowano w 1947 r. na ziemie zachodnie. Rodzina Kowalskich została wysiedlona do wsi Nowiny koło Goraja (okolice Skwierzyny). Skierowano ich do pracy w miejscowym Państwowym Gospodarstwie Rolnym (PGR). W Polanach rodzina Kowalskich miała 20-hektarowe gospodarstwo (w tym 12 ha lasu) z dobrymi gospodarskimi budynkami i wieloizbowy dom. Na wygnaniu 8-osobowej rodzinie przydzielono jedną izbę w chacie krytej strzechą. W tej samej chacie, w drugiej izbie

zamieszkiwała inna 6-osobowa rodzina. W podobnej sytuacji znajdowały się również inne rodziny łemkowskie.

Michał Kowalski najmował się do różnych prac. Marzył jednak o dalszej nauce. Zaocznie ukończył w Skwierzynie szkołę średnią. Zdał maturę w Gorzowie Wlkp. W 1950 roku został studentem Wyższej Ekonomicznej Szkoły w Szczecinie, którą ukończył w 1954 roku. Następnie rozpoczął kolejne studia na Akademii Rolniczej we Wrocławiu, którą ukończył w 1961 r.

W 1956 roku, kiedy w Polsce tworzyły się struktury Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (UTSK) zaangażował się do społecznej pracy w organizacji. W marcu 1957 r. został etatowym sekretarzem Wojewódzkiego Zarządu UTSK w Zielonej Górze. Funkcję tę pełnił do sierpnia 1959 r. Prowadził aktywną pracę na rzecz podtrzymania ukraińskiej tradycji i poprawy położenia deportowanej ludności. W czerwcu 1959 r., w trakcie posiedzenia Komisji ds. Narodowościowych Komitetu Wojewódzkiego PZPR Michał Kowalski przedstawił „Informację o sytuacji ludności ukraińskiej i UTSK w województwie zielonogórskim”. Podobne sprawozdania prezentował już wcześniej (po raz pierwszy 30.12.1956 r.). „Informacja” z 1959 r. zawierała jednak dosyć ostrą krytykę polityki narodowościowej PRL. Michał Kowalski domagał się umożliwienia powrotu w rodzinne strony deportowanej w ramach akcji „Wisła” ludności. Przekroczył daleko ramy, określonej przez komunistyczne władze swobody wypowiedzi.

Wystąpienie to miało bardzo poważne konsekwencje dla sekretarza UTSK. Został objęty nadzorem ze strony Służby Bezpieczeństwa, a w sierpniu 1959 r. zwolniony ze stanowiska w UTSK. We wrześniu 1959 r. Michał Kowalski rozpoczął pracę w Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN) w Zielonej Górze, w Wydziale Rolnictwa, Leśnictwa i Skupu, jako straszy inspektor. W kwietniu 1960 r. został zatrudniony w Wojewódzkiej Stacji Doświadczalnej Oceny Odmian w Zaborni koło Głogowa.

Nie zważając na trudności czynione przez władze kontynuował pracę społeczną. Dążył do odnowienia działalności przez Cerkiew Greckokatolicką w województwie zielonogórskim. Oficjalnie Cerkiew została zlikwidowana przez władze komunistyczne. Duchownych wysiedlono w ramach akcji „Wisła” i rozproszono po całym kraju. Michał Kowalski wyszukiwał ich i organizował nabożeństwa greckokatolickie. Działalność ta miała dla Łemków większe nawet znaczenie niż powstanie UTSK. Cerkiew była na Łemkowszczyźnie głównym ośrodkiem życia

społecznego. Swoje świątynie określali Łemkowie najczęściej pieszczotliwym zdrobnieniem „cerkowcia” czyli „cerkiewka”, jak ukochaną, bliską sercu osobę. Dnia 12 lipca 1959 roku, w Święto Piotra i Pawła, w Międzyrzeczu Wielkopolskim odbył się ślub Michała Kowalskiego z Antoniną Pecuch, wywodzącą się z Florynki. Uroczystości miały miejsce w kościele rzymsko-katolickim (przy Rynku), ale w obrzędzie grecko-katolickim. Druhny i družbanci wystąpili w tradycyjnych strojach łemkowskich. Była to jedna z pierwszych, otwartych manifestacji własnej odrębności przez Łemków, w województwie zielonogórskim.

Dla wielu Łemków Michał Kowalski był autorytetem moralnym. Nie uszło to oczywiście uwadze władz komunistycznych. „Bezpieka” przygotowywała akcję przeciwko mniejszości ukraińskiej na Ziemiach Odzyskanych, która – ich zdaniem – zbyt wysoko podniosła głowę po 1956 r. Dnia 2 maja 1962 r. Michał Kowalski został aresztowany, pod spreparowanym zarzutem współpracy z nacjonalistycznymi ośrodkami ukraińskiej emigracji na Zachodzie. Po półrocznym, brutalnym śledztwie został postawiony przed sądem. Jednym z głównych dowodów winy była wspomniana „Informacja o sytuacji ludności ukraińskiej i UTSK w woj. zielonogórskim”, która przecież była sporządzona na polecenie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze oraz przewodniczącego Zarządu Głównego UTSK G. Bojarskiego, a następnie przedstawiona na posiedzeniu Komisji ds. Narodowościowych KW PZPR, w czerwcu 1959 r.

Sąd Wojewódzki w Zielonej Górze, wyrokiem z dnia 16 listopada 1962 r. uznał Michała Kowalskiego za winnego tego, że: *„w 1958 roku w Zielonej Górze listownie wszedł w porozumienie ze Stefanem Żeneckim – redaktorem gazety „Łemkowskie Wieści”, wydawanej przez nacjonalistyczną Ukraińską Organizację Obrony Łemkowszczyzny, na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i później od 1958 do początku 1962 roku w Zielonej Górze i Zaborni powiatu głogowskiego (...) przechowywał i rozpowszechniał otrzymane od Żeneckiego pisma, których treść ukrywał przed władzami PRL, gdyż zawierały fałszywe treści mogące wyrządzić istotną szkodę interesom Państwa Polskiego”*. Został skazany na podstawie art. 23 §1 „Dekretu z dnia 13.06.1946 o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa” (tzw. „mały kodeks karny”) na 6 lat więzienia. Dodatkowo, na mocy art. 47 §1 orzeczono wobec niego utratę praw publicznych i obywatelskich praw honorowych na okres 5 lat. Na skutek rewizji, wniesionych przez obrońców oraz prokuratora Izba Karna Sądu Najwyższego, dnia

20.03.1963 r. zastrzyła wydany wyrok, skazując Michała Kowalskiego na więzienie o zastrzonym rygorze i orzekając utratę praw publicznych i obywatelskich praw honorowych na okres 10 lat.

Sędzia Sądu Wojewódzkiego w Zielonej Górze, uzasadniając wyrok stwierdził: „*Niech to będzie przykładem dla innych!*”. Z pewnością było. W społeczności ukraińskiej ponownie zapanowała atmosfera zastraszenia. Wkrótce po aresztowaniu Michała Kowalskiego rozwiązano Zarząd Wojewódzki UTSK w Zielonej Górze. Skonfiskowano cały jego majątek z wszelką dokumentacją i wspianiałymi ludowymi strojami Zespołu Pieśni i Tańca. Dyrygentem zespołu był Paweł Harasymeńko, a kierownikiem Michał Kowalski. Skonfiskowano również rzeźbę Grzegorza Pecucha „Taras Szewczenko”. Zlikwidowano świetlicę, którą posiadało UTSK w centrum Zielonej Góry (nad „Delikatesami”, w Rynku). Komunistyczne władze czyniły wszystko, by nie pozostawić żadnego śladu działalności Wojewódzkiego Zarządu UTSK w Zielonej Górze.

Za Michałem Kowalskim zamknęły się bramy więzienia, za murami którego pozostała żona z dwójką malutkich dzieci: Borysem, który wtedy miał niespełna 2 latka i dziewięciomiesięczną Wirą. Postępowanie władz wzburzyło społeczność ukraińską, ale Zarząd Główny UTSK nie stanął w obronie skazanego. Przebywał w ciężkich więzieniach dla więźniów politycznych: Zielona Góra, Wronki, Strzelce Opolskie. Sześć lat spędził w malutkiej celi z klozetem, gdzie jak dobrze rozciągnąć ramiona w jedną i drugą stronę to można dotknąć przeciwległych ścian. Konsekwentnie odmawiano mu przepustki. Nie pozwolił się jednak złamać psychicznie. W więziennej celi pisał artykuły do organu prasowego UTSK „Nasze Słowo”. Polemizował z publikacjami Andrzeja Kwileckiego, poświęconymi Łemkom. Pierwsze artykuły zostały opublikowane, lecz kolejne wstrzymała cenzura.

Po odbyciu wyroku zamieszkał z rodziną w Gorzowie Wielkopolskim. Dzieci odzyskały ojca. Podjął pracę w Wojewódzkim Przedsiębiorstwie Przemysłu Spożywczego „Terspovin”, jako kierownik ds. kontraktacji i skupu. W zakładzie pracy nie zawsze spotykał się z życzliwością. Niekiedy „wytykano” mu, że jest byłym więźniem, pozbawionym praw publicznych. Otrzymywał najniższe wynagrodzenie, pomimo wysokich kwalifikacji.

Powrócił do działalności społecznej. Z jego inicjatywy powstało, w 1969 r. w Gorzowie Wlkp. koło UTSK. Ze względu na obowiązujący nadal wyrok pozbawienia praw publicznych nie mógł pełnić funkcji prezesa. Objął stanowisko sekretarza. Aktywizacja społeczności ukraiń-

skiej w regionie gorzowskim nie uszła oczywiście uwadze miejscowych władz. W zmieniającej się sytuacji politycznej nie zdecydowano się na kolejne, spreparowane oskarżenie. Władze czyniły jednak starania, aby utrudnić Michałowi Kowalskiemu działalność społeczną. Wywierano presję na dyrekcję przedsiębiorstwa, w którym był zatrudniony, aby przenieść go na inne stanowisko. Władze doszły bowiem do wniosku, że częste podróże służbowe na terenie powiatu gorzowskiego i strzeleckiego umożliwiają nawiązywanie kontaktów z miejscową ludnością ukraińską. Dnia 19.01.1971 r. Wydział Spraw Wewnętrznych Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gorzowie Wlkp. nakazał Michałowi Pecuchowi – przewodniczącemu Koła UTSK odwołanie Michała Kowalskiego z funkcji sekretarza, ze względu na obowiązującą jeszcze karę pozbawienia praw publicznych. Dnia 25.02.1971 r. zainteresowany sam złożył rezygnację z pełnionej funkcji.

Michała Kowalskiego spotykały liczne szykany ze strony władz komunistycznych. Doświadczył jednak również przykrości ze strony Zarządu Głównego UTSK, organizacji, której służył z ogromnym poświęceniem. Kiedy przybył do Warszawy na V Zjazd UTSK (23.04.1972 r.) nie został dopuszczony przez organizatorów do sali obrad. Przedstawiciele komunistycznych władz obecni na zjeździe nie kryli zadowolenia i nie szczędzili pochwał kierownictwu organizacji. Zygmunt Knyziak – zastępca dyrektora Departamentu Społeczno-Administracyjnego MSW, w swym wystąpieniu stwierdził: *„Cieszy nas fakt, że przodowy aktyw towarzystwa zajął właściwą pozycję w stosunku do awanturników (Tak! Tych za drzwiami!) i prawidłowo ocenił ich działalność. Świadczy to o jego dojrzałości politycznej i poczuciu odpowiedzialności za prawidłowy rozwój towarzystwa zgodny z jego statutowymi zadaniami”*. Natomiast Władysław Skrzypczak – inspektor Wydziału Administracyjnego KC PZPR wezwał cały aktyw oraz członków UTSK do: *„bezkompromisowej walki z przejawami nacjonalizmu i próbami wykorzystania ogniw UTSK do działalności niezgodnej z polityką partii”*.

Wziął udział, jako delegat dopiero w VII Zjeździe UTSK, który odbył się 29.06.1980 r. w Warszawie. Podczas VIII Zjazdu, w 1984 r. został wybrany członkiem Zarządu Głównego UTSK. W 1988 r. powierzono Michałowi Kowalskiemu również kierownictwo Gorzowskiego Oddziału UTSK. Nadzwyczajny Zjazd UTSK, który odbył się w dniach 24-25.02.1990 r. przekształcił organizację w Związek Ukraińców w Polsce (ZUwP). Michał Kowalski został wybrany do Zarządu Głównego. Tę funkcję, jak i kierownictwo Gorzowskiego Oddziału ZUwP sprawował

do końca swoich dni. Do ostatniego dnia życia pracował także w punkcie nauczania języka ukraińskiego w Gorzowie Wlkp., który powstał zresztą dzięki jego inicjatywie.

Michał Kowalski był jednym z inicjatorów utworzenia Zjednoczenia Łemków, organizacji współdziałającej z ZUwP. Brał aktywny udział w trzech zjazdach Zjednoczenia. Był przewodniczącym Koła Zjednoczenia Łemków w Gorzowie Wlkp. Co roku był członkiem Komitetu Organizacyjnego Łemkowskiej „Watry” w Żduni. Podczas tego wielkiego święta łemkowskiej kultury kierował punktem sprzedaży prasy, książek i wszelkiego rodzaju wydawnictw.

W 1990 roku został redaktorem naczelnym kwartalnika kulturalnego „Watra”, który osobiście redagował i przygotowywał do druku. Dobrze pamiętam, jak zamykał się w pokoju, gdzie przepisywał na komputerze wspomnienia Łemków i płakał, po prostu płakał... Wydał 25 numerów pisma w nakładzie 1000-1200 egzemplarzy, które kolportowane były w Polsce, na Ukrainie, Słowacji, w Niemczech, Anglii, Kanadzie, Stanach Zjednoczonych. Tu warto wspomnieć, że Michał Kowalski, jeszcze jako mały chłopiec uwielbiał czytać gazety i marzył, że kiedyś sam będzie dziennikarzem. Jego marzenie spełniło się po 50 latach...

Działał również w Światowej Federacji Łemków. W trakcie pierwszego Kongresu Federacji, który odbył się w dniach 8-10.10.1993 roku we Lwowie, wraz z nieżyjącym już Lewkiem Galem przedstawił program odrodzenia Łemkowszczyzny. Brał również aktywny udział, jako delegat Zjednoczenia Łemków w drugim Kongresie.

Dzięki staraniom Michała Kowalskiego gorzowska parafia greckokatolicka, choć niewielka posiada osobną, odremontowaną kaplicę. W Gorzowie miały miejsce ważne religijne wydarzenia. Obchodzono uroczystości 400 lat Unii Brzeskiej. Upamiętniono również pięćdziesiątą rocznicę akcji „Wisła” i delegalizacji Cerkwi Grecko-Katolickiej. W Gorzowie Wlkp. odbywały się również liczne konferencje naukowe, których inicjatorem był Michał Kowalski. Co roku organizowany był wyjazd na Odpust do Białego Boru i na festiwal kultury ukraińskiej w Sopocie. Był wielkim miłośnikiem i propagatorem pisankarstwa. Z jego inicjatywy zorganizowano 27 edycji konkursu pisanek. Obecnie konkurs ten odbywa się nadal. Nosi imię Michała Kowalskiego. Jego organizacją zajmuję się wspólnie z Mirosławem Pecuchem. Niedawno obchodziliśmy jubileuszową, trzydziątą piątą edycję.

Mój ojciec był uznanym autorytetem w zakresie mniejszości narodowych nie tylko w Polsce, ale również poza jej granicami. Zaproszony

przez Radę Europy do dyskusji na temat „Europy bez granic” wygłosił szereg odczytów w języku niemieckim we Włoszech oraz w Austrii. Władał zresztą biegle językiem niemieckim, zarówno w mowie, jak i w piśmie.

Wkrótce po upadku rządów komunistycznych w Polsce, Michał Kowalski złożył wniosek o kasację niesprawiedliwego wyroku, który zaciążył nad jego biografią. Po długich staraniach Rzecznik Praw Obywatelskich, dnia 14.05.1998 roku wniósł kasację do Izby Karnej Sądu Najwyższego. Rzecznik Praw Obywatelskich uznał wyrok z 1963 r. za rażące naruszenie praworządności. Jako bezzasadne określił Rzecznik uznanie przez ówczesny sąd, że przechowywanie oraz udostępnianie pisma „Łemkowskie Wieści” wyczerpywało znamiona przestępstwa. Michał Kowalski gromadził również inne, dostępne na rynku krajowym publikacje, poruszające problemy Ukraińców. Domagając się prawa powrotu deportowanej ludności na ojczyste ziemie, Michał Kowalski postępował zgodnie z konstytucyjnie zagwarantowaną wolnością słowa. Wyrok skazujący miał znamiona represji o charakterze politycznym.

Dnia 24.09.1998 r., Sąd Najwyższy pod przewodnictwem Adama Strzembosza uchylił zaskarżony wyrok z 1963 roku oraz postępowanie w sprawie umorzył. Umożliwiło to złożenie wniosku do Sądu Wojewódzkiego w Gorzowie Wlkp. o odszkodowanie za bezprawne uwięzienie. Dnia 13.04.1999 r. odbyła się pierwsza rozprawa. Sędzia nie ukrywał niechęci do Michała Kowalskiego. Prokurator zachowywał się wręcz agresywnie. Wniosek o odszkodowanie określił jako „kosmos”. Michał Kowalski bardzo się tym przejął. Następnego dnia stracił przytomność na korytarzu świetlicy ZUWP w Gorzowie. Dostał zawału serca. Wezwana karetka pogotowia ratunkowego przyjechała po pół godziny. Było już za późno na udzielenie pomocy. Można powiedzieć, że padł ofiarą kolejnego, niesprawiedliwego procesu sądowego. Jego przedwczesne i raptowne odejście pozostawiło niewypowiedziany żal w sercach rodziny i przyjaciół.

W sercu jego zawsze żyła Łemkowszczyzna. Żywił wielki szacunek dla ukraińskiej historii i tradycji. Mimo wszystkich doznanych krzywd nie nosił w sobie agresji. Nie pragnął odwetu. Był niezwykle skromnym, dobrym człowiekiem.

Źródła:

- Osobiste wspomnienia i dokumentacja z archiwum rodzinnego;
- „Wyrazy” kwartalnik humanistyczny, nr 7-8/1998, s. 111;

- *Mniejszości Narodowe w Polsce*, Wyd. Sejmowe, Informator 1994 r., s. 169;
- R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce 1944-1989*, Wyd. Tyrsa, Warszawa 2001, s. 212, 264;
- "Watra" kwartalnik, Nr 3 (26), Gorlice, lipiec 1999, Wyd. Zjednoczenie Łemków w Polsce, s. 1-3;
- „Nasze Słowo” Nr 40 (2201), Warszawa 3.10.1999;
- M. Arent, *Płaczę góry za Michałem*, „Ziemia Gorzowska”, Gorzów Wlkp. czerwiec 1999 r.

Michal Šmigel'

Lemkovski utečenci na Slovensku (1945-1946)

Tragickému osudu Lemkov v juhovýchodnom Poľsku v prvých rokoch po 2. svetovej vojne bol ako v poľskej, tak aj v ukrajinskej historiografii (po roku 1990) venovaný značný priestor. Hoci bolo povedaného a napísaného v obdivuhodnej miere, jedna časť tejto problematiky a tohto obdobia však aj naďalej stále čaká na hlbšie spracovanie. Téma lemkovských utečencov na Slovensku v rokoch 1945 – 1946 doposiaľ nebola komplexne a vyčerpávajúco rozpracovaná ani v Poľsku, ani na Slovensku. Navyše, charakterizujúcu situáciu v slovenskej historiografii, je možné konštatovať dlhodobé „zanedbávanie“ témy aj jej širších súvislostí (a to aj po roku 1990),¹ hoci náznaky potreby rozpracovania problematiky sa objavili² a bola vyvíjaná snaha ozrejmiť povojnovú situáciu lemkovského regiónu v Poľsku v súvislosti s núteným presídlením do ZSSR (1945 – 1946), bojom oddielov Ukrajinskej povstaleckej armády v oblasti a vnútroštátnymi deportáciami v rámci akcie „Visla“ (1947) i v slovenskej historickej spisbe ostatného obdobia.³ Na druhej strane je

* Štúdia je výstupom z grantových úloh VEGA č. 2/7183/27 „Rodina vo vojne a po vojne: sociálne podhubie radikalizmu a extrémizmu na Slovensku v súvislosti s dvoma svetovými vojnami v 20. storočí“.

¹ Ako uviedol M. Mušínska: „V literatúre sú takmer neznáme prípady masových prechodov Lemkov z Poľska na teritórium Československa v časoch ich deportácií v rokoch 1946 – 1947.“ МУШИНСКА, М.: Акція „Вісла” очима монаха-василіянина. In: Український журнал, č. 5, 2007, s. 31.

² V (česko)slovenskej literatúre do roku 1990 skutočne jediná zmienku o lemkovských utečencoch na Slovensku je možné nájsť len v produkcii I. Vanata: VANAT, I.: Narysy novitihoji istoriji ukrajinciv Schidnoji Slovaččyny II. (1938 – 1948). Bratislava 1985, s. 262 – 263. Československí „velikáni“ – v prednovembrovom poňatí rozpracovania problematiky pôsobenia banderovcov na Slovensku (1945 – 1947), ako Bohuš Chňoupek a Jan Fiala, aj keď zjavne pracovali z materiálom vojenskej proveniencie (s ktorým narába aj autor tejto štúdie) a zákonite museli prísť do styku s problematikou utekajúcich Lemkov na Slovensko v rokoch 1945 – 1946, tento problém (ako sa zdá) účelovo ignorovali.

³ Pozri napríklad: ŠMIGEL', M.: K niektorým udalostiam na severovýchodnom Slovensku v rokoch 1945 – 1949 (východiská a perspektívy výskumu). In: Annales historici Presovien-sis, anno 2005. Prešov 2005, s. 261 – 276; ŠMIGEL', M.: Dejiny nenávisťi. In: K&S. Knihy a spoločnosť, roč. III., č. 6, 2006, s. 6; KMEŤ, M.: Smutný osud jednej menšiny. In: Čabiansky

pravdou, že podklady k tejto zaujímavej téme sa hľadajú pomerne ťažko a len akousi postupnosťou mozaiky sa darí udalosti z rokov 1945 – 1946 poskladať, rekonštruovať a aj interpretovať. Je potrebné zdôrazniť, že táto štúdia si v žiadnom prípade nenárokuje na prívlastok komplexného rozpracovania témy lemkovských utečencov na Slovensku, jej úlohou je skôr poukázať na súčasný stav rozpracovania a naznačiť isté východiská ďalšieho bádania v tejto oblasti.

Zmluva o poľsko-ukrajinskej vzájomnej výmene obyvateľstva, podpísaná v septembri roku 1944 v Lubline a deklarujúca dobrovoľnosť celej akcie, ako je známe, bola len akousi „zásterou“ skutočných plánov o homogenizáciu povojnového Poľska ako národného štátu bez národnostných menšín. Hoci v prvej etape jej realizácie sa princíp dobrovoľnosti dodržiaval, neskôr sa ukázali skutočné zámery poľskej komunistickej vlády – vysídlenie ukrajinského a lemkovského obyvateľstva z územia juhovýchodného Poľska na sovietsku Ukrajinu a to aj donucovacími prostriedkami. V dôsledku niektorých opatrení a nátlakov vyvíjaných poľskou vládou a jej podriadenými orgánmi, činnosti poľských kriminálnych skupín a pod vplyvom množiacich sa prípadov brutality poľského vojska a milície, ktoré v druhej polovici roka 1945 boli zaangażované do presídlenia Ukrajincov a Rusínov (Lemkov) do ZSSR, časť dotknutého obyvateľstva začala hľadať ochranu v priľahlých okresoch severovýchodného Slovenska.

Už v auguste a septembri roku 1945 Úrad Okresného národného výboru vo Svidníku vo svojich mesačných situačných správach poukazyval na zložitú zásobovaciu situáciu v priľahlých poľských okresoch

kalendár na rok 2006, roč. 44, s. 88 – 91; ŠMIGEL, M.: Utečenci zo Sovietskeho zväzu a Poľska v Československu (1944 – 1948). O čom mlčala marxistická historiografia. In: České, slovenské a československé dejiny 20. stoloť. Moderní přístupy k soudobým československým dějinám. Ústí nad Orlicí (Hradec Králové) 2006, s. 194 – 205.

Problematika lemkovských utečencov bola podaná v širšom historickom kontexte aj v prácach: HAIŁCZAK, B. – ŠMIGEL, M.: K problematice postavenia Lemkov v Poľsku v druhej polovici 20. storočia a ich presídlenie do Sovietskeho zväzu. Akcia „Wisla“. In: Acta Historica Neosoliensia, tomus 7. Banská Bystrica 2004, s. 187 – 198; ŠMIGEL, M. – KRUSKO, Š.: Opčia. Proces opcie a presídlenia občanov Československa do ZSSR na základe československo-sovietskej dohody z 10. júla 1946. Prešov 2005, s. 58 – 68; HAIŁCZAK, B. – ŠMIGEL, M.: Činnosť oddielu UPA „Smyrnyj“ na poľsko-slovenskom pohraničí v kontexte ukrajinského povstania v juhovýchodnom Poľsku (1945-1948). In: Annales historici Presovienses, č. 6, 2006, s. 217 – 235; ŠMIGEL, M. – MIČKO, P.: K problematike utečeneckých vlín na Slovensko v rokoch 1944 – 1946. In: Acta historica Neosoliensia, č. 9, 2006, s. 175 – 184; ŠMIGEL, M.: Banderovci na Slovensku (1945 – 1946): K problematike činnosti a propagačných antikomunistických aktivít oddielov Ukrajinskej povstaleckej armády. In: ŠMIGEL, M. a kol.: Radikálny socializmus a komunizmus na Slovensku (1918 – 1989). Spoločnosť medzi demokraciou a totalitou. Banská Bystrica 2007, s. 137 – 177.

a ilegálne prechody hraníc za účelom získania potravín na Slovensku. „Severné hranice okresu hraničia s Poľskom. Ako je nám známo, zásobovacie pomery sú tam zlé, obyvateľstvo žije biednym spôsobom. Preto tento nedostatok tvoria sa rôzne tlupy⁴, prechádzajú cez naše hranice a žiadajú od našich občanov tie posledné zásoby potravín. (...) Obyvateľstvo pohraničia poľskej strany je prevažne ukrajinskej národnosti. Poliakmi je však nenávidené a prenasledované, takže pomery medzi týmito sú napnuté.“ „Nálada je zlá keďže túto zapríčiňujú nedostatky po stránke zásobovacej a tiež aj nacionálne utlačovanie, ktorým je utlačovaný ukrajinský ľud pohraničia zo strany Poliakov.“ Na koniec svojho hlásenia Úrad ONV vo Svidníku poznamenal: „Ich želaním je, aby boli pripojené k ČSR.“⁵ Týmto chcel pravdepodobne naznačiť, že poľskí Rusíni by sa radšej videli v Československu.

Prvé hromadné ilegálne prechody hraníc utečencami z Poľska – Lemkami boli zaznamenané začiatkom októbra 1945. Pozoruhodný je v tejto veci dokument – hlásenie oddelenia Finančnej stráže (FS) v Runine adresovaný 7. októbra 1945 ONV v Snine, ktorý v plnej miere odráža situáciu v juhovýchodnom Poľsku a postavenie lemkovských rodín, ktoré sa vydali na útek na Slovensko:

„Už dva týždne pozorovali príslušníci tunajšieho oddelenia finančnej stráže, že na protihlhom pohraničí na poľskej Ukrajine sa obyvateľstvo ukrýva v lesoch. Dnes dňa 7. októbra 1945 v ranných hodinách prihlásilo sa na tunajšom oddelení 82 Ukrajincov nad 15 rokov a 67 detí vo veku do 15 rokov. Všetci sú z protihlhého pohraničia z obce Wetlina a štátne hranice prekročili ilegálne. So sebou majú 40 kusov kráv, 23 kusov teliat, 10 koní, 5 zriebät a 7 kusov oviec. Tunajšia finančná stráž sa pokúšala vrátiť Ukrajincov späť za štátnu hranicu, čo oni odopreli a ubytovali sa prechodne v obci Runina okres Snina. Povedali, že radšej ich môžeme postrieľať, alebo akokoľvek s nimi naložiť, ale do Poľska sa nevrátia. Dôvod, prečo opustili svoje obce v Poľsku a prečo sa ukrývali v lesoch, udávajú nasledovný: „Pred dvoma týždňami prišli do našej obce Wetlina poľskí vojaci a nariadili rýchlu prípravu na vystaňovanie do ZSSR preto, že sme ukrajinskej národnosti. Nariadenie sme uposlúchli, zbalili svoje najnutnejšie veci a na vozoch sme sa odvážali do obce Czisna, odkiaľ sme mali byť hromadne transportovaní. Tu nás Poliáci obrali o veci aj dobytok a poslali, že môžeme ísť, kde chceme.

⁴ V ďalšom dokumente Úrad ONV vo Svidníku hovoril už o „ozbrojených tlupách“.

⁵ Štátny archív (ŠA) Prešov – pobočka Svidník, f. Okresný národný výbor (ONV) Svidník 1945 – 1948, k. 39, č. 552/1945 prez. Situačné hlásenie – predkladanie (z 9. augusta a 5. septembra 1945).

Vracali sme sa do rodných obcí, aj v iných obciach sa totiž robilo podobné. Doma v našej obci boli iní poľskí vojaci, ktorí za našej neprítomnosti všetko vyrabovali, niektoré domy podpálili a keď nás uvideli, bez príčiny do nás strieľali. Mnohých aj poranili. Rozpáchli sme sa do hôr, kde sme sa skrývali celé dva týždne a teraz vplyvom zimného daždivého počasia boli sme nútení prejsť na československé územie a uchýliť sa v obci. Prosíme, aby sme boli ponechaní v Československej republike do tej doby, kým sa naša otázka vysťahovania nevyrieši. Ochotní sme ísť kdekoľvek pracovať.“

Oddelenie FS v Runine žiadalo ONV v Snine o „podanie rýchlej správy ako naložiť s prisťahovalcami“. Uviedlo: „V prípade, že sa budú musieť vysťahovať za štátnu hranicu, prosíme o zaslanie vojenskej posily.“⁶ Nasledujúceho dňa Úrad ONV v Snine informoval o skutočnosti Povereníctvo vnútra (PV) v Bratislave a oddeleniu FS v Runine nariadil: „Obyvateľstvo poľskej Ukrajiny, ktoré ilegálne prekročilo svoje hranice a zdržuje sa toho času v obci Runina, vyzvite, aby okamžite opustili naše územie. V prípade, žeby ľudia túto odopreli vrátiť sa do svojej vlasti, nech sú za asistencie dostatočného počtu finančnej stráže vykázaní do Karpatskej Ukrajiny.“⁷ Stalo sa tak 10. októbra 1945, keď finančná stráž eskortovala utečencov, ale na územie Poľska.⁸

Nebol to však ojedinelý prípad. Ako nasvedčujú aj ďalšie správy a hlásenia, k podobným ilegálnym prechodom hraníc dochádzalo v jesenných mesiacoch roku 1945 takmer systematicky a v celej dĺžke východného poľsko-slovenského pohraničia. V dôsledku vyhrocujúcich sa vzťahov medzi majoritnou poľskou spoločnosťou a príslušníkmi jednotlivých menšín v krajine, utekali z Poľska nielen Lemkovia, ale aj Židia⁹

⁶ ŠA Prešov – pobočka Humenné, f. ONV Snina 1945 – 1949, k. 3, č. 538/1945. Obyvatelia poľskej Ukrajiny – ilegálny a hromadný prechod do Čs. republiky.

⁷ ŠA Prešov – pobočka Humenné, f. ONV Snina 1945 – 1949, k. 3, č. 538/1945. Nariadenie Úradu ONV v Snine č. 380/1945 prez., z 8. októbra 1945.

⁸ ŠA Prešov – pobočka Humenné, f. ONV Snina 1945 – 1949, k. 3, č. 538/1945. Hlásenie ONV Snina PV v Bratislave č. 380/1945 prez., z 10. októbra 1945.

⁹ „V slovensko-poľskom pohraničí boli zistené prípady, že na základe pohraničných priepustiek príslušníci poľskej národnosti, hlavne Židia, hŕfnie prechádzajú na československé územie, kde sa trvale usadzujú. Napríklad len v obvode stanice NB Malcov prešlo dosiaľ vyše 100 osôb, ktoré sa viac do Poľska nevrátili. Uďávajú, že sú v Poľsku prenasledovaní bezpečnostnými orgánmi a tiež zo strany obyvateľstva, a keď túto jednotlivca niekde zastihnú, že ho ubijú na smrť.“ (Slovenský národný archív (SNA) Bratislava, f. Povereníctvo vnútra (PV) – sekr., k. 75, č. 966/45-46 sekr. III. Hlásenie II. hlavného veliteľstva Národnej bezpečnosti č. 224 zprav./1945). Podobne aj ONV v Starej Ľubovni, v súvislosti s nelegálnym prechodom hraníc Židmi z Poľska, začiatkom decembra 1945 veliteľstvu 10. pešej divízie hlásil: „...zadržaní sa späť do Poľska nechceli vrátiť za žiadnych okolností, že radšej postúpia smrť tuná...“ (ŠA

či Slováci z inkorporovaného územia Hornej Oravy a Spiša.¹⁰

K množiacim sa prípadom prechodov hraníc lemkovskými utečencami začalo dochádzať v prvých mesiacoch roka 1946. V dobe približovania sa termínu ukončenia poľsko-ukrajinskej výmeny obyvateľstva od začiatku roku 1946 začala v juhovýchodnom Poľsku posledná, krvavá vlna nútenej presídleneckej akcie. Do oblasti bolo presunuté množstvo poľských vojakov, príslušníkov milícií a Bezpečnosti, ktorým asistovali aj oddiely sovietskej NKVD. Tieto sily postupne, obec za obcou, brutálne vyhánali ukrajinské a rusínske obyvateľstvo z ich domov do najbližších železničných staníc, kde ich nakladali do dobytčích vagónov smerujúcich do ZSSR alebo jednoducho obyvateľstvo odsúvali za rieku San – na sovietske teritórium. Osud týchto ukrajinských a lemkovských obcí bol tragický. V dôsledku stupňujúceho sa tlaku na presídlenie a vyvrhnutia deportácií v Poľsku časť poľských Ukrajincov a Rusínov (najmä z pohraničných oblastí) koncom roka 1945 – začiatkom roka 1946 začala masovo opúšťať svoje sídla a aj utekať na východné Slovensko.

Československá vojenské jednotky, operujúce v tomto priestore proti oddielom UPA, oddiely Národnej bezpečnosti (NB) a Finančnej stráže prinášali množstvo správ o prechode hraníc poľskými utečencami. Prostredníctvom utečencov, ale aj z iných zdrojov, najmä armádne spravodajské orgány získavali správy o skutočnej situácii v poľskom juhovýchodnom pohraničí, ktoré ihneď odovzdávali armádnemu veliteľstvu. Napríklad: „V dňoch 21. až 23. januára 1946 vysťahovalo poľské vojsko v priestore Sanok obyvateľstvo ukrajinskej národnosti. Vysťahovanie bolo prevedené násilím, domy Ukrajincov zapečatené a oni samotní odovzdaní ruskej presídľovacej komisii.“¹¹ „Poľské jednotky majú

Levoča – pobočka Stará Ľubovňa, f. ONV Stará Ľubovňa 1945 – 1960, k. 28, č. 935/1945 prez. Poľskí príslušníci Židia – neoprávnené prekročenie československých hraníc. Napriek všetkému veliteľstvo 10. pešej divízie jednotlivé ONV na severovýchodnom Slovensku dôrazne upozorňovalo: „Stávajú sa prípady, že ONV, respektíve ich predsedovia svojvoľne prepúšťajú do ČSR, poľských štátnych príslušníkov Židov, bez toho, žeby títo mali k tomu úradné doklady. Upozorňujem dôrazne, že i Ministerstvo vnútra i MNO sa k tomuto stavia záporne a každého takéhoto štátneho poľského príslušníka bez dokladov oprávňujúcich ho pohybovať sa na území ČSR treba okamžite odoslať späť za hranice.“ Veliteľstvo súčasne pohrozilo, že v prípade nedodržania uvedeného nariadenia podá na jeho porušovateľov z rádov ONV trestné oznámenie. ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 39, č. 769/1945 prez. Poľskí príslušníci Židia – neoprávnené prekračovanie štátnych hraníc. Tiež Archív Ministerstva vnútra (A MV) ČR Praha, f. 307-99-1. Oblastná správa OBZ Veliteľstva 4. oblastí z 11. septembra 1945.

¹⁰ Bližšie pozri SYRŇÝ, M.: K problematike Hornej Oravy a Spiša po druhej svetovej vojne. In: *Acta Historica Neosoliensia*, 8/2005. Banská Bystrica 2005, s. 137 – 143.

¹¹ Vojenský historický archív (VHA) Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 78,

zvláštne oddiely – tzv. „Kárne expedície“. Títo príslušníci chodia v civilnom odeve a sú najväčším postrachom pre ukrajinské obyvateľstvo v Poľsku pre neľudské zaobchádzanie s nimi. Dňa 28. januára 1946 Dimitrij Kučeriak, Ukrajinec, ilegálne prekročil naše štátne hranice. Späť sa vrátiť nechce, pretože Poliaci vystrielali jeho rodinu a zapálili celú jeho rodnú obec Karlykiv. V domoch zhorelo údajne 60 ľudí a 250 bolo zastrelených. Zbytok obyvateľstva poľskí vojaci odviekli so sebou.“ „Dňa 23. – 24. januára 1946 poľské vojsko vyhánalo ukrajinské obyvateľstvo z mestečka Sanok, Baligrod a Nowa Zagusz. Kde sa obyvateľstvo postavilo na odpor, poľské vojsko páliło dediny, na obyvateľov, ktorí hásili svoje domy, bolo strieľané guľometmi a ranených nechávali zomierať upálením. Mnoho obyvateľov ušlo do hôr, kde sa pripojili k banderovským skupinám.“¹² „Dňa 24. januára 1946 sa poľská jednotka v sile 300 – 400 vojakov presunula do obce Wislok, kde zahájila paľbu na obyvateľstvo, ktoré pred nimi utekalo. Potom obstúpili celú obec, túto vyrabovali, podpálili a stiahli sa späť do obce Jasliska. Následkom toho je veľký presun obyvateľstva, ktoré uteká na Slovensko i s dobytkom.“¹³ Aj iné správy sa niesli v podobnom znení: „Z priestoru Wislok Wk. – Czystohorb uteká obyvateľstvo do hôr, prekróčuje československo-poľské hranice a hľadá na našom území úkryt, lekársku pomoc a osobné bezpečie.“¹⁴ Armádne spravodajstvo dokonca varovalo: „Podľa výpovedí zaistených Ukrajincov budú utekať celé húfy prenasledovaných na našu stranu, aby sa takýmto spôsobom vyhli násilnostiam PŠV (poľského štátneho vojska – *pozn. autor*).“¹⁵ Správy analogického charakteru prichádzali od začiatku roka 1946 takmer denne.¹⁶

Čo sa však stalo s utečencami, ktorí v menších či väčších skupinách hľadali na Slovensku úkryt? Spočiatku národné výbory v severovýchodných okresoch prichádzajúcich utečencov registrovali a vybavovali

inv. č. 371. Situačné správy od 8. do 13. februára 1946 pre veliteľstvo v Humennom (správy od IFS Medzilaborce).

¹² VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 51, inv. č. 177. Situačné hlásenie skupiny ZPU oddelenie OBZ zo dňa 25. – 28. januára 1946.

¹³ A MV ČR Praha, f. 307-99-1. Oblastná správa OBZ Veliteľstva 4. oblasti z 11. septembra 1945.

¹⁴ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 78, inv. č. 371. Situačné správy od 8. do 13. februára 1946 pre veliteľstvo v Humennom (správy z priestoru Anton /Starina/).

¹⁵ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 51, inv. č. 177. Situačné hlásenie skupiny ZPU oddelenie OBZ zo dňa 25. januára 1946.

¹⁶ Pozri MIČKO, P.: Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) na Slovensku v roku 1946. In: *Annales historici Presovienses*, č. 6, 2006, s. 206 – 207.

im prácu.¹⁷ Aj napriek zložitej ekonomickej situácii v regióne zabezpečovali pre nich ubytovanie, starali sa o ich stravovanie a zaobstarávali krmivo pre ich dobytok.¹⁸ Niektorých, vyžadujúcich lekársku starostlivosť (v dôsledku zranení), umiestňovali do okresných nemocníc v Humennom a Medzilaborciach.¹⁹ Neskôr, keď počet utečencov v jarných mesiacoch roku 1946 výrazne stúpol, začali ich slovenské úrady koncentrovať, respektíve internovať na viacerých miestach severovýchodného Slovenska. Na základe nariadenia Hlavného veliteľstva NB sa pri niektorých Okresných veliteľstvách NB pozdĺž poľsko-slovenskej hranice (v Kysuckom Novom Meste, Dolnom Kubíne, Kežmarku, Sabinove a Humennom, respektíve Strážskom) zriadili sústredňovacie strediská pre poľských štátnych príslušníkov, ktorí nelegálne prekročili hranicu a pohybovali sa na území Slovenska.²⁰

Súčasne s narastaním počtu utečencov na východe republiky Veliteľstvo 4. oblasti kontaktovalo Povereníctvo vnútra v Bratislave: „Podľa hlásenia veliteľa vojenskej skupiny v Humennom sú v Poľsku poblíž severovýchodných hraníc Slovenska vážne nepokoje. Obyvateľstvo ukrajinskej národnosti hŕfne prchá z Poľska na naše územie a je veliteľstvom vojenskej skupiny zachycované a sústredňované v Humennom. Jeho počet nie je známy. Veliteľ vojenskej skupiny žiada smernice, čo sa má s týmito utečencami zariadiť.“²¹ Povereník Dr. Július Viktory ihneď kontaktoval Prahu a po konzultáciách s Ministerstvom vnútra ČSR Veliteľstvu 4. oblasti odkázal: „Všetky osoby, prechádzajúce bez povolenia štátne hranice z Poľska, ihneď krátkou cestou vracajte cez hranice späť.“²²

Problém však spočíval v tom, že vzhľadom na výrazný nárast počtu utečencov v jarných mesiacoch roku 1946 neboli slovenské bezpečnostné zložky schopné zakaždým ich sprevádzať za hranicu. Navyše, ako ukazujú dobové dokumenty, utečenci sa kategoricky odmietali do

¹⁷ VANAT, I.: Narysy novitňoji istoriji ukrajinciv Schidnoji Slovaččyny II., s. 262.

¹⁸ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 50, inv. č. 175. Nariadenie ONV v Humennom č. 921/1946.

¹⁹ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 51, inv. č. 177. Situačné hlásenie skupiny ZPU oddelenie OBZ (január 1946); k. 40, inv. č. 118. Situačné hlásenie vojenského oddielu „Elemír“ č. 47.Taj./1946 (január 1946).

²⁰ SNA Bratislava, f. PV – sekr., k. 75, č. 966/45-46. Nariadenie Hlavného veliteľstva NB č. 224.zprav./1945.

²¹ SNA Bratislava, f. PV – sekr., k. 75, č. 966/64-48. Skupina ZPU – situačné hlásenie č. 250/Taj.1.odd./46.

²² SNA Bratislava, f. PV – sekr., k. 75, č. 966/64-48. Nariadenie PV Veliteľstvu 4. oblasti v Bratislave k č. 250/Taj.1.odd./46.

Poľska vrátiť: „Z Poľska prebehlo k nám veľa utečencov, ktorí nechcú za žiadnu cenu späť. Tvrdia, že poľské vojsko spolu s poľským civilným obyvateľstvom ho rabuje (utečenci sú všetci ukrajinskej národnosti), všetko vraj z domov odváža, strieľa, dopúšťa sa beštiality, páli domy. Utečenci prejavujú ochotu, ba priamo žiadajú, keď nie je možné u nás zostať, aby boli cez Zakarpatskú Ukrajinu vyvezení do ZSSR.²³ Ťažkosti s odsunom ubehlíkov sú veľké. Utečenci dovezli so sebou mnoho materiálu (všetko obilie, kone, kravy, kozy, ovce, vozy a všetko náradie). Je ich veľký počet (v obci Habura je ich napríklad 388 osôb), medzi nimi veľký počet detí...“ – hlásil jeden z armádnych oddielov.²⁴ Podľa ďalších dostupných údajov v okrese Medzilaborce sa lemkovskí utečenci zdržiavali aj v obci Palota v počte okolo 500 osôb a v osade Chvostejov 221 osôb, ktoré registrovali slovenské bezpečnostné zložky. Problémom bolo, že mnoho utečencov sa potulovalo aj po iných dedinách okresu a niektorí, po eskortovaní za hranice, sa opäť na Slovensko vracali.²⁵

Podobný charakter mali aj nasledujúci hlásenia. „Pri súpise mnohí utečenci udali, že poľské vojsko im zaberá všetok hnuťelný majetok a chce ich vysťahovať do Ruska, ale toto vojsko, že im nerobí žiadne prekážky, aby odišli cez hranice do Československa. Keď sú vraj obratí o majetok, poľské vojsko nemá už o nich záujem a vypaľuje im domy a hospodárske budovy. Ďalej utečenci prehlasovali, že by sa do Ruska vysťahovali, keď by im Poliaci dovolili vyviezť aj hnuťelný majetok. Utečenci majú dobytok a potrebné veci so sebou a časť majetku majú zapanú v pohraničných obciach na svojich pozemkoch, odkiaľ ušli. V noci potom prechádzajú hranice do Poľska, odkiaľ si potrebné donášajú späť do ČSR. Poľskí utečenci súhlasia, aby boli odsunutí z hraníc do Habury, ale mnohí vyhlásili, že ak by ich československé orgány zradili a vydali Poliakom, rozutekajú sa, aj keď by boli pritom postrieľaní, nakoľko poľský teror nedá sa vraj vydržať.“²⁶

Československé vojenské oddiely a bezpečnostné zložky okresov severovýchodného Slovenska zároveň upozorňovali, že mnoho utečen-

²³ Ochotu utečencov odsťahovať sa do ZSSR z československého územia potvrdzujú aj ďalšie vojenské hlásenia. VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 40, inv. č. 118. Situačné hlásenie vojenského oddielu „Elemír“ č. 70/1946.

²⁴ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 78, inv. č. 371. Vojenský oddiel „Jánošík“ – Periodické hlásenia o osvetovej činnosti“ (január 1946).

²⁵ SNA Bratislava, f. PV – bezp., k. 453, č. 16446/1946. Nariadenie PV č. 7998/VI-II/1-1946.

²⁶ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 99, inv. č. 515. Hlásenie oddielu NB Habura (máj 1946).

cov (išlo predovšetkým o ženy s deťmi) sa skrývalo v horách a lesných masívoch v pohraničnom pásme.²⁷ „Obyvateľstvo poľského pohraničia ukrajinskej národnosti, aby sa vyhlo vysťahovaniu, uchyluje sa do lesov na hraničnej čiare, ba preniká až do nášho pohraničia, kde žije vo veľmi núdzových podmienkach. V priestore západne a východne od obce Palota, okres Medzilaborce, žije takto 3000 obyvateľov Poľska, celé rodiny, ktoré majú so sebou svoj dobytok a pod., vyčkávajú na koniec vysťahovania,“ – hlásili armádne agentúrne správy.²⁸ Utečenci, sústredení v lesoch pohraničného pásma, predovšetkým vo večerných a nočných hodinách vychádzali zo svojich úkrytov a navštevovali neďaleko ležiace slovenské obce, v ktorých žobrali a „pýtali si ješ“.²⁹ Snažili sa vyhýbať stretnutiu s československými bezpečnostnými zložkami a utekali pred nimi do svojich lesných skrýš.³⁰

Proti utečencom, ktorí nelegálne prekročili poľsko-slovenskú hranicu a potulovali sa na území Slovenska, respektíve sa schovávali v lesoch, bolo uskutočnených niekoľko vopred naplánovaných razíí a to za spolupráce vojska, príslušníkov NB a členov MNV v jednotlivých okresoch severovýchodného Slovenska. Osoby zaistené v priebehu týchto akcií boli napríklad v okrese Svidník bezpodmienečne eskortované na hranice a odovzdávané poľským orgánom.³¹ Takpovediac „lovu“ na lemkovských utečencov sa venovala aj vojenská Zvláštna skupinu pre Zaistenie pohraničného územia (ZPÚ) „Jánošík“,³² vytvorená koncom

²⁷ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 44, inv. č. 147. Situačné hlásenie veliteľstva „Ivan“ (apríl 1946).

²⁸ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 1, inv. č. 1. Agentúrne správy veliteľstva „Ocel“ – 9“ č. 328.Taj./2.odd.1946.

²⁹ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 44, inv. č. 137. Hlásenie veliteľstva „Štefan – 2“ č. 13 (1946).

³⁰ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Stropkov 1945 – 1948, k. 54. Mesačné situačné správy z ObÚ NV a ONV /Listy 1 – 139/. Hlásenie veliteľstva NB Stropkov.

³¹ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 40, č. 297/1946 prez. Všeobecná razia po polozrelych osobách – výsledok, 3. mája 1946.

³² Zvláštna skupina pre Zaistenie pohraničného územia (ZPÚ) severovýchodného Slovenska vznikla na základe rozkazu veliteľa 4. vojenskej oblasti divízneho gen. Michal Širicu po dohode s Hlavným štábom československej armády z 13. decembra 1945 v dôsledku prieniku oddielov UPA z juhovýchodného Poľska v roku 1945. Skupina dostala krycie meno „Jánošík“, pozostávala zo štyroch práporov a jej veliteľom bol menovaný veliteľ 4. rýchlej divízie podplukovník gen. štábu Ján Stanek (známy z obdobia Slovenského národného povstania ako „železný kapitán“). Podľa rozkazu veliteľa 4. vojenskej oblasti mala táto skupina zaistiť štátne hranice s Poľskom a ZSSR od Čertižného po Ruský Hrabovec a prostredníctvom spravodajskej siete vytvorenej zo spoľahlivého obyvateľstva získavať o banderovcoch bližšie údaje. Jej zložky boli podriadené NB a oblastné veliteľstvo NB z Košíc malo v tomto zmysle usmerňovať ich činnosť. Začiatkom roku 1946 Povereníctvo vnútra vyhlásilo vo východoslovenských okresoch mimoriadne opatrenia

roka 1945 s cieľom zabezpečiť pohraničné územie pred prienikom oddielov UPA na Slovensko. Keďže sa v prvých mesiacoch roku 1946 na území východného Slovenska oddiely UPA neobjavovali, táto skutočne „zvláštna“ skupina trávila čas raziami a vyhľadávaním utečencov, čím de facto napomáhala poľskej vláde v uskutočňovaní etnickej čistky v juhovýchodnom Poľsku.

Medzitým prenasledovaní lemkovskí utečenci z Poľska (nachádzali sa medzi nimi aj demobilizovaní vojaci 4. ukrajinského frontu, ktorí dokonca v rokoch vojny oslobodzovali Československo) požiadali československých vládnych predstaviteľov o azyl v ČSR. Domnievame sa, že išlo o utečencov z okresu Medzilaborce. Ako uviedol I. Vanat, v liste napísanom prezidentovi Eduardovi Benešovi „sa sťažovali na neznesiteľné podmienky života v rodnom kraji a žiadali povolenie čestne bývať a pracovať v ČSR“. Ako sa však dalo očakávať, československá vláda v záujme zachovania „dobrých susedských vzťahov“ s Poľskom (ale aj ZSSR) odmietla poskytnúť útulok rusínskym utečencom.³³

Nasvedčuje tomu aj jeden z ďalších obežníkov Povereníctvo vnútra, v ktorom rezort svoj predchádzajúci rozkaz konkretizoval. Uviedol, že „príslušníkov ruskej a ukrajinskej národnosti (Lemkov), ktorí ilegálne z Poľska došli na Slovensko“, treba považovať za cudzincov a „majú byť vrátení tam, odkiaľ prišli, t. j. do Poľska“.³⁴ Ďalej Povereníctvo vysvetľovalo, že „ZSSR má s Poľskom dohodu, podľa ktorej poľská vláda prepustí do ZSSR každého svojho občana národnosti ruskej a ukrajinskej, ktorý o to požiada. ZSSR nechce nikoho nútiť k tomu, aby optoval občianstvo ZSSR a aby sa nedobrovoľne sťahoval do Ruska“.³⁵ Sme presvedčení, že Povereníctvo vnútra v Bratislave disponovalo množstvom hodnoverných informácií o skutočne kritickej situácii na juhovýchode Poľska a zvlášť brutálnych spôsobov vysídľovania, napriek tomu, ako vidíme, zámerne uvádzalo demagogické a zavádzajúce informácie.

Vláda ČSR, viazaná medzištátnou repatriácnou zmluvou, nariadila jednotlivým ONV, oddielom NB a FS a vojsku operujúcemu v oblasti

a odovzdalo podplukovníkovi J. Stanekovi právomoc oblastného veliteľa NB (vykonával do 15. marca 1946). MIČKO, P.: Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) na Slovensku v roku 1946, s. 203 – 204.

³³ VANAT, I.: Narysy novitňoji istoriji ukrajinciv Schidnoji Slovaččyny II., s. 262 – 263.

³⁴ ŠA Prešov – pobočka Humenné, f. ONV Humenné 1945 – 1948, k. 14, č. 749/1947 prez. Obežník PV č. 7-7/v/3-1947 dôv.

³⁵ ŠA Banská Bystrica – pobočka Lučenec, f. ONV Lučenec 1945 – 1948, k. 67, č. 28570/1946 adm. Obežník PV č. 340-3.dôv.-1946-III/3.

prevádzal odovzdanie lemkovských utečencov späť na poľskú stranu.³⁶ Postoj vlády voči nim najmä po druhom (aprílovom) propagačnom vpáde oddielov UPA na východné Slovensko v roku 1946 bol principiálny. Pod vplyvom bratislavských nariadení aj veliteľstvo armádnej skupiny „Oceľ“³⁷ vydalo rozkazy o odsune utečencov do Poľska: „Nakoľko tu ide o ilegálny pobyt cudzích štátnych príslušníkov, ktorí mimo toho spolupracujú s bandami UPA, nariaďujem previesť ich odsun za hranice ČSR a tam ich odovzdať poľským vládnym orgánom.“³⁸

V tejto súvislosti existuje jedinečný autentický záznam – nedatovaný list neznámeho mnícha – baziliána z misijnej stanice v Medzilaborciach (ako sa domnieva M. Mušinka, pravdepodobne otca Sabola – Zoreslava) adresovaného Ivanovi Paňkevičovi, (predpokladáme) z letných mesiacov roku 1946. Nižšie uvedený list poskytuje viacero zaujímavých skutočností ohľadom odsunu utečencov z okresu Medzilaborce, vrátane pocitov samotného autora:

„Možno ste počuli, že nad Kalinovom, v lese na našej strane, sa utáborili naši Lemkovia, so všetkým svojím majetkom, ktorý stihli zachrániť pred divými Ľachmi (hanlivo Poliakmi – *pozn. autor*). V lese sedeli o hlade 10 dní. Boli tam ľudia zo siedmich dedín: Vislok, Prybyšiv, Karlykiv, Radošynci, Dovžycja, Oslavycja i Polona. Vojenský znalci odhadovali, že tam bolo viac ako tri tisíc ľudí, medzi nimi traja duchovní. Čas od času Ľašňa (hanlivo Poliaci – *pozn. autor*) prebehovala aj na našu stranu, bila a rabovala našich ľudí. Naša armáda a žandári, zmobilizovaní výlučne pre tento incident, celý čas zaobchádzali s týmito ľuďmi s veľkým poľutovaním, po ľudsky, ale boli bezradní. Ľudia sa ani za svet nedali nahovoriť, aby sa vrátili do Poľska. „Postrieľajte nás všetkých tu, ale do Poliakov sa nevrátíme.“ Tak hovorili našim vojakom.

³⁶ Dňa 21. septembra 1945 Praha a Varšava uzavreli dohodu o repatriácii, uznávajúcu nutnosť neodkladnej úpravy vo veci návratu príslušníkov, vojenských zajatcov a civilistov do ich vlasti (Pozri Dokumenty a materiály k dejinám československo-poľských vzťahů 1944–1948. Praha 1985, s. 74). Na druhej strane však treba podotknúť, že Zbor povereníkov uložil orgánom Povereníctva vnútra, „aby nerobili osobám slovenskej národnosti, ktoré z dôvodu politickej perzekúcie utečú z Poľska na územie ČSR prekážky ako cudzincom“. ŠA Prešov – pobočka Humenné, f. ONV Humenné 1945 – 1948, k. 14, č. 749/1947 prez. Obežník PV č. 7-7/v/3-1947 dôv.

³⁷ Vojenská skupina „Oceľ“ bola vytvorená Veliteľstvom 4. vojenskej oblasti a Hlavným štáбом československej armády 14. apríla 1946 pre boj s oddielmi UPA na východnom Slovensku v priebehu druhého propagačného rejdru banderovcov. Velenie nad skupinou „Oceľ“ prevzal zástupca veliteľa 4. vojenskej oblasti plukovník generálneho štábu Jan Heřman. MIČKO, P.: Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) na Slovensku v roku 1946, s. 213.

³⁸ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 99, inv. č. 515. Nariadenie Veliteľstva „Oceľ“ č. 324.Taj./1.odd.1946.

Po dlhších rokovaníach s Prahou a ďalej s Varšavou a Rusmi vyviedli ľudí falošnými príslubmi z lesa. Povedali, že ich odvezú do Labircja (Medzilaboriec – pozn. autor) a odtiaľ odtransportujú a umiestnia po dedinách, z ktorých odišli Maďari.“

Mnich sa stal i bezprostredným pozorovateľom eskortovania lemkovských utečencov, nachádzajúc sa toho času na fare vo Vydrani (okres Medzilaborce): „Strašný obraz... Vojsko a žandári prehradili cestu na križovatke do Medzilaboriec, a cesta z Kalinova na Lupkov (poľská obec Łupków – pozn. autor) to jedna posúvajúca sa lavína nariekajúcich, vyčerpaných našich Lemkov, s celým ich skromným majetkom. Hodil som okom na tú biedu a ... moje nervy vypovedali, v očiach sa zmračilo, obrátil som sa do steny, kde visel kríž a začal som sa modliť. Ani modliť sa mi nedalo, lebo všetci, čo boli v izbe, plakali... Trochu som sa upokojil, pristúpil som opäť do okna, aby som videl ten smutný pochod. Voz za vozom, kde s jedným koňom, kde s dvoma, kde so zapriahnutou kravkou, kde kravka s koňom; ktorí nemali koňa, a možno mu zahynul po ceste, sám sa zapriahol a zhrbený ťahal voz, žena mu pomáhala. Takmer na každom voze malé deti stúlené k sebe, ako zmoknutí holúbkovia, zabalení do handier, kde troje, kde štvoro. Peši popri vozoch ženy, muži, naboso, obdrtí, vyhladovaní, počernení po ťažkých prežitých trápeniach, so strachom v neistú budúcnosť hnali svoje statky, kravy, ovce, kozy. Niektorí tiahli so sebou telihu, niektorí len detský vozík. Na jednom voze sedí dievča zošalené z prežitého, široko rozprestiera ruky a niečo vykladá, žena sedí pri nej, sama plače a upokojuje šialenú. Ľudský plač, ktorý sa zlieval s bučaním kráv, bliakaním oviec, s rachotom vozov, budil v duši prizierajúceho sa akordy žalmu: „Bože, dokedy tie utrpenia...“ Bol to neobvyklý, smutný, okolo 5 – 6 km dlhý pohrebný pochod... začal sa o 13.45 a končil o 16.45 hod. popoludní. Prizierajúc sa na to všetko, sa nasúvali myšlienky, či by nebolo lepšie pridať sa k tým nešťastným a ísť s nimi do lesa a v lese, v útrobach mierumilovnej nevinnej Božskej prírody spolu s nimi umierať od hladu, ako žiť medzi ľuďmi a pozeráť sa na ľudskú nepriazeň, zlobu, ľudské utrpenie... Tu ešte treba zdôrazniť, že sa naša armáda chovala k nešťastným lepšie, po ľudsky. Vojaci pomáhali ťahať vozy. Tých, ktorí nemohli ísť peší, viezli na nákladných autách, od ľudí nielenže nič neodoberali, ale naopak, dávali chleba, konzervy, cigarety atď. Mám dojem, že všetkých mali odovzdať Rusom. Prečo tak spravili? Myslím si, že v daných podmienkach nemohli ináč. (...) Na ten smutný obraz nikdy nezabudnem. Dnes v Medzilaborciach hovorili, že tých nešťastných bolo 9000.“

O niečo neskôr mních k predchádzajúcemu rukopisu ešte dopísal: „Koniec bol takýto: vojsko odprevadilo nešťastných na hranicu, kde ich čakalo 20 poľských vojakov. Poliaci sa zľakli takejto veľkej masy a utiekli. Vtedy naši vojaci a dôstojníci nevedeli, čo majú s tými ľuďmi počať, a povedali im: „Teraz choďte, kam chcete.“ A naši ľudia, ako včely, pustili sa nazad na predošlé miesta do lesa, kde už presedeli prvých 10 dní. Tam sedia aj dodnes.“³⁹

Napriek vyššie uvedeným skutočnostiam o ľudskom a humánnom zaobchádzaní československých silových štruktúr s lemkovskými utečencami sa však vyskytovali aj negatívne prípady. Podľa niektorých poľských zdrojov, československé orgány rozšírili v severovýchodnom pohraničí správu, že sú ochotní prijať na svoje územie ukrajinské obyvateľstvo z pohraničných obcí a usídlit' ich v českých Sudetách, na základe čoho časť obyvateľstva lemkovských dedín Vislok, Prybyšov, Karlykiv a Plonné 19. mája 1946 prešla aj s dobytkom cez hranice. Na druhý deň boli odovzdaní poľským orgánom, ktoré ich následne presídlili do ZSSR. Oddiely československej armády dokonca prekračovali samé hranicu a na poľskom území chystali pasce na obyvateľstvo. Podľa záznamov UPA dokonca prepádali a rabovali okolité lemkovské obce.⁴⁰ Za zmienku stojí, že dokonca z obyvateľstva severovýchodných okresov Slovenska sa formovali zločinecké skupiny, ktoré nelegálne prekračovali hranice a na priľahlom poľskom území uskutočňovali krádeže.⁴¹

Povereníctvo vnútra neskôr konštatovalo sťažovanie práce bezpečnostných orgánov tým, že niektoré národné výbory vydali utečencom z Poľska povolenie pobytu na území ČSR, čo im umožnilo vycestovať a usadiť sa mimo územia východného Slovenska.⁴² V tejto súvislosti je potrebné uviesť, že aj mnohí gréckokatolícki kňazi na východnom Slovensku vydávali osobám pochádzajúcim z Poľska a taktiež Zakarpatska falošné rodné listy, na základe ktorých boli zahrnutí do zoznamu obyvateľov príslušných obcí, čo im umožnilo získať štátne občianstvo ČSR. Neskôr orgány Povereníctva vnútra zistili, že najviac falošných

³⁹ Originál dokumentu publikuje: МУШИНКА, М.: Акція „Вісла” очима монаха-василіянина, s. 31.

⁴⁰ МОТЫКА, Г.: Українська партизанка 1942 – 1960. Діяльність Організації Українських Націоналістів і Української Повстанчої Армії. Warszawa 2006, s. 593; ДМИТРИК, І.: В лісах Лемківщини. Спомини вояка УПА. Сучасність, 1977, s. 217 – 218.

⁴¹ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 70, inv. č. 323. Hlásenie veliteľstva „Zlato“ č. 1499/Taj.1.odd.1946. Tamtiež, k. 1, inv. č. 2. Diaľnopis hlavného štábu veliteľstva „Teplíce“ č.41.Taj./vel.1946.

⁴² SNA Bratislava, f. PV – bczp., k. 453, č. 16446/1946. Nariadenie PV č. 7998/VI-II/1-1946.

potvrdení o československom občianstve vydali aj ONV v Medzilaborciach, Prešove, Michalovciach, a v Sobranceiach i Kráľovskom Chlmci – utečencom zo Zakarpatska.⁴³ Okrem toho, niektorí lemkovskí utečenci na území Slovenska žiadali aj o vystavenie cestovných dokladov, na základe ktorých mohli vycestovať za hranice ČSR, predovšetkým do USA za príbuznými.⁴⁴

Utečencom – zvlášť gréckokatolíckym duchovným – vo veľkej miere pomáhal gréckokatolícky biskupský úrad v Prešove, ktorý utečencov aj s ich rodinnými príslušníkmi umiestňoval na jednotlivé fary. Platila farská súdržnosť. Po tomto zistení bezpečnostné zložky napríklad len v okrese Svidník pristúpili v jarných a letných mesiacoch roku 1946 k systematickému preverovaniu gréckokatolíckych duchovných.⁴⁵ Ako zdôrazňovalo Povereníctvo vnútra: „Pred ich sústredením skúmajte, či ide o štátnych občanov ZSSR. Takýchto ihneď dopravte do sústredovacieho strediska na „Patronke“ v Bratislave. Ak ale ide o iných (poľských) štátnych občanov – treba ich sústrediť do sústredovacieho strediska v Strážskom, okres Michalovce.“⁴⁶ Tieto akcie však vo väčšine prípadov odsúdené na neúspech, keďže kňazi (ako sa zistilo) boli vopred informovaní o týchto akciách a tesne pred raziami odišli na neznáme miesta.⁴⁷ Podaktorí však boli chytení a odovzdaní do sústredovacieho tábora v Strážskom.

V súčasnosti je ťažké odhadnúť počet lemkovských utečencov, ktorí sa zdržiavali na slovenskom území (doposiaľ sa nepodarilo objaviť úradnú dokumentáciu s konkrétnym počtom). Napríklad R. Drozd v tejto súvislosti uvádza, že v roku 1946 bolo deportovaných z Československa okolo 2500 rodín a jednotlivcov poľských utečencov,⁴⁸ podľa

⁴³ GAJDOŠ, M. – SJUSKO, I.: Optácia obyvateľov Zakarpatska v československo-sovietskych vzťahoch v rokoch 1945 – 1947. In: Človek a spoločnosť (Internetový časopis pre pôvodné, teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied), roč. 2, 1999, č. 3, s. 6. Dostupné na: www.saske.sk/cas/3-9/gajdos.html

⁴⁴ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 40, č. 260/1946 prez. Dmytro Sawka a jeho manželka rod. Anna Kaciuba, Hrabovčik – výjazd za hranice, 11. apríla 1946.

⁴⁵ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 41, č. 423/1946 prez. Cudzinci, utečenci, ilegálne prekračovanie hraníc.

⁴⁶ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 41, č. 423/1946 prez. Grécko-kat. farári, podozrelá činnosť – vyhostenie.

⁴⁷ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Svidník 1945 – 1948, k. 40, č. 293/1946 prez. Preverovanie duchovných – hlásenie.

⁴⁸ DROZD, R.: Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944 – 1989, Warszawa 2001, s. 46.

G. Motyku to bolo až 3116 osôb.⁴⁹ Na mnohých ďalších si „posvietila“ aj sovietska repatričná misia, ktorá v ďalšom období prostredníctvom svojich zložiek začala s odsunom chytených poľských utečencov do ZSSR.⁵⁰ Ako svedčia niektoré správy, ešte aj začiatkom roka 1948 sa na území severovýchodného Slovenska v horách a lesoch pozdĺž slovensko-poľských hraníc nachádzali ukrytí lemkovskí utečenci.⁵¹ Poučení predchádzajúcim postojom československých orgánov sa ostražito vyhýbali stretnutiu s československými bezpečnostnými zložkami, do rusínskych dedín schádzali iba v noci. Nemali však veľkú šancu zotrvať donekonečna v takýchto podmienkach.

Pobyt lemkovských utečencov na území severovýchodného Slovenska v istej miere komplikoval aj tak zlú povojnovú situáciu na tomto území. Navyše (čo je zároveň dôležité) ovplyvnil morálku ľudí.⁵² Pri styku s rusínskym obyvateľstvom utečenci informovali o skutočných pomeroch v ich kraji, spojených s presídlením a deportáciami do ZSSR. Samozrejme, že takéto zvesti sa museli veľmi rýchlo rozšíriť aj medzi ostatné obyvateľstvo východného Slovenska. V tejto súvislosti jeden z armádných zdrojov uviedol: „Obyvateľstvo na našej strane si však praje, aby utečenci čím skôr opustili dediny, lebo samo trpí špatným ubytovaním pre prevažnú časť domových ubikácií, zničených vojnou. Aj keby výpovede utečencov neboli úplne pravdivé, predsa klesla nálada, vzdychy, plač, ustaranosť a na druhej strane častá strelba svedčí o terore, ktorý sa prevádza aj proti Slovákom v Poliakmi okupovaných obciach na Orave a Spiši.“⁵³

Pohľad na utekajúcich Lemkov z Poľska nútil aj slovenských Rusínov zamyslieť sa nad vlastným postavením v krajine, v čase, keď v Československu rozširované chýry naznačovali možnosť presídlenia všetkých Rusínov do ZSSR (v procese tzv. opcie sovietskeho občianstva a presídlenia na územie ZSSR). Práve to vysvetľuje búrlivú reakciu a množstvo protestov na akýkoľvek čin československých vládnych predstaviteľov, respektíve československých orgánov, spojený čo len s náznakom ne-

⁴⁹ MOTYKA, G.: Ukraińska partyzantka 1942 – 1960, s. 593.

⁵⁰ SNA Bratislava, f. PV – bezp., k 471, č. 36512/1948. Správa o M. Senkovičovej repatriovanej do ZSSR /bez čísla/.

⁵¹ ŠA Prešov – pobočka Svidník, f. ONV Stropkov 1945 – 1948, k. 54. Mesačné situačné správy /listy 1-139/. Illásenie OVNB Stropkov č. 30.1.dôv./1948.

⁵² SNA Bratislava, f. PV – bezp., k. 2, č. 70/1946. Situačná správa Oblastného veliteľstva NB Humenné, 4. februára 1946.

⁵³ VIIA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 78, inv. č. 371. Vojenský oddiel „Jánošík“ – Periodické hlásenia o osvetovej činnosti“ (január 1946).

dobrovoľného presídlenia do Sovietskeho zväzu, na ktoré obyvateľstvo severovýchodného Slovenska reagovalo veľmi pružne, citlivo až podráždene.⁵⁴ Jedna z neskorších československých optantiek, rodina ktorej sa v roku 1947 odhodlala presídlieť na sovietskú Ukrajinu, uviedla, že lemkovskí utečenci obyvateľstvo pred presídlením do ZSSR varovali: „Raz to príde aj k vám. Tak sa radšej hláste dobrovoľne, dajú vám aspoň miesto vo vagóne. Keď nepôjdete dobrovoľne, budete ako my deportovaní pod zbraňou.“⁵⁵

Pohľad na utečencov z Poľska, ale aj na tých, ktorí utekali zo Zakarpatskej Ukrajiny, učil obyvateľov severovýchodného Slovenska vážiť si svoju situáciu a postavenie v Československu. To potvrdzujú aj niektoré dobové armádne záznamy. „Obyvateľstvo pohraničného územia je 100% za ČSR, lebo utečenci z východu a severu ich v tomto presvedčení udržiavajú, len boli bezbranní a nik sa o nich nestaral, nik ich v biede nepodporil, preto sú apatickí a slúžia tomu, kto má zbraň.“⁵⁶ „Naše civilné obyvateľstvo v československom východnom pohraničí je väčšinou ukrajinskej národnosti, sympatizuje s Ukrajincami v Zakarpatskej Ukrajine, s Ukrajincami v Poľsku a vidí banderovcov ako národných pomstiteľov proti každému, kto ukrajinský ľud utláča. Je 100% československého zmýšľania, lebo vidí ako sa s Ukrajincami v susedných štátoch zle zaobchádza. Vidia, že jeho záchrana hlavne po materiálnej stránke je v ČSR.“⁵⁷ A napokon: „Civilní obyvatelia porovnávajú pomery v našom pohraničí s pomermi poľského pohraničia, v čom je badať veľkú diferenciu v prospech nášho štátu.“ Uvedomujú si „zúfalé postavenie civilného obyvateľstva v poľskom pohraničí“⁵⁸ a vidia, že utečenci „so závisťou pozerajú na usporiadané pomery ČSR“⁵⁹ – ak sa tie pomery dajú skutočne nazvať „usporiadané“.

⁵⁴ Bližšie pozri ŠMIGEL, M. – KRUSKO, Š.: Opcia. Proces opcie a presídlenia občanov Československa do ZSSR na základe československo-sovietskej dohody z 10. júla 1946, s. 74 – 88.

⁵⁵ Svedectvo Márie Koščovej z obce Cigeľka, okres Bardejov. Záznam – súkromný archív Š. Kruška, Prešov.

⁵⁶ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 50, inv. č. 174. Situačné hlásenie Veliteľstva skupiny pre ZPU č. 32/Taj.1945 (december 1945).

⁵⁷ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 50, inv. č. 175. Situačné hlásenie Veliteľstva skupiny pre ZPU č. 1/Taj.1946 (január 1946).

⁵⁸ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 50, inv. č. 175. Situačné hlásenie vojenského oddielu „Anton“ č. 62/Taj.1946 (január 1946).

⁵⁹ VHA Bratislava, f. Operace „Banderovci“ 1945 – 1948, k. 50, inv. č. 174. Situačné hlásenie vojenského oddielu „Anton“ č. 32/Dôv.1945 (december 1945).

Utečenci z Haliče a Lemkoviny na Slovensku v roku 1944

S postupom Červenej armády v roku 1944 sa situácia na západnej Ukrajine a v príľahlých poľských územiach (Generálneho gubernátu) zo dňa na deň komplikovala. Nervozita prevládala nielen medzi nemeckými vojakmi, príslušníkmi okupačnej administratívy, či miestnymi policajnými zložkami, ale aj medzi lojálnymi civilistami. Postupujúci východný front predznamenovali prví utečenci z Kaukazu, európskej časti Ruska a nakoniec východnej Ukrajiny. S Nemcami spolupracujúci obyvatelia si dobre uvedomovali, čo ich čaká v prípade znovunastolenia sovietskeho komunistického režimu. Preto sa rozhodli zo svojho rodiska odísť (v tomto duchu bola vedená aj príslušná propaganda nemeckých úradov a meľnykovskej OUN).¹ Ľudia, ktorí aj naďalej zostávali v službách Nemcov, evakuovali svojich rodinných príslušníkov, očakávajúc, že čoskoro do emigrácie odídu aj oni sami. Popri týchto sa na útek začali pripravovať ďalšie zložky obyvateľstva (predovšetkým inteligencia a klérus), ktoré si jednoducho nechceli pripustiť myšlienku zotrvania v krajine spravovanej diktatúrou proletariátu.

Utečenecká zložka, pochádzajúca najmä z východnej časti Generálneho gubernátu – Haličského dištriktu, ku ktorej sa pridala aj časť obyvateľstva z východnej Ukrajiny, príľahlých bieloruských území a z teritória európskeho Ruska, v dôsledku priblíženia sa frontu smerovala predovšetkým na územie juhovýchodného Poľska. Cieľom nemeckých úradov (koordinujúcich tento utečenecký prúd) bol jej ďalší presun do tylových priestorov za frontovými líniami. Tento dav strhol aj časť poľských obyvateľov z radov etnických Ukrajincov a Lemkov (poľských Rusínov) obývajúcich juhovýchod Poľska (Lemkovinu).

Ako to vyzeralo na ukrajinskej Haliči pred príchodom Červenej armády popisujú vo svojej knihe Juraj Andruchowycz a Andrej Stasiuk:

* Štúdia je výstupom z grantovej úlohy VEGA č. 2/7183/27 „Rodina vo vojne a po vojne: sociálne podhubie radikalizmu a extrémizmu na Slovensku v súvislosti s dvoma svetovými vojnami v 20. storočí“.

¹ MOTYKA, G.: Ukraińska partyzantka 1942 – 1960. Działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów i Ukraińskiej Powstańczej Armii, Warszawa 2006, s. 129.

„Idú Rusi! – bolo počuť zo všetkých strán, – treba pákovať veci. Z východu sa posúvala línia frontu, Rusi sa približovali. Čo to znamenalo, ľudom nebolo treba vysvetľovať... V utečeneckom vlaku sa nachádzala haličská inteligencia: inžinieri, lekári, právnici, gymnaziálni profesori, redaktori novín. Všetci so ženami, deťmi, pomocníkmi v domácnosti, či s domácimi zvieratami. [...] Vlak sa ťahal pomaly, často dlho stál uprostred poľa či na odlahľých miestach, robil dlhé okľuky. [...] Za Lvovom vlak dlho a pomaly smeroval na Przemysl, tam do neho nastúpilo niekoľko desiatok rodín ďalších utečencov. [...] Vtedy bol už mesiac máj, veľmi upršaný a studený. Za Krakovom sa vlak obrátil na juh, mal smerovať na Viedeň. Uviazol však na niekoľko mesiacov v horách na Lemkovine v blízkosti Krynyce a Muszyny. Utečenci dostali provizórne ubytovanie.“²

Utečenci sa už od apríla 1944 zdržiavali predovšetkým v dedinách v blízkosti ciest, ktoré viedli na Slovensko. Najväčší počet utečencov sa sústredil na západnej Lemkovine v okolí Krynyci. Vo východnej Lemkovine sa utečenecké skupiny zdržiavali v okolí Komanči, Vysloku Veľkého, Čistohorbu a v tábore pre utečencov neďaleko mesta Sanok.³ V tábore boli tri kategórie utečencov.

Najväčšiu časť tvorili tí, ktorí za žiadnu cenu nechceli ostať pod boľševickou mocou. Bolo to obyvateľstvo väčšinou lojálne naklonené nastolenému nemeckému okupačnému režimu, aktívne či pasívne spolupracujúce s Nemcami, ale hlavne s ukrajinskými nacionalistickými zložkami zastrešenými OUN a jej vojenskými formáciami i rôznymi ukrajinskými policajnými zložkami, oddielmi ukrajinskej domobrany atď., respektíve boli rodinnými príslušníkmi slúžiacich v uvedených ukrajinských vojenských a policajných formáciách.⁴ Ďalej to bolo obyvateľstvo hlásiace sa k ideám samostatného Ukrajinského štátu bez

² ANDRUCHOWYCZ, J. – STASIUK, A.: *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkiem*, Wolowicz 2001, s. 43 – 46.

³ RIPEČ'KYJ, M.: *Istoriija kuriňa „Rena“*. In: *Litopys UPA*, tom 33. Toronto-Iviv 2001, s. 101 – 102.

⁴ Podľa ukrajinského historika V. Vjatrovyča: „Udalosti, ktoré naberali na obrátkach, vyžadovali od ľudí adekvátnu reakciu. V lete roku 1944, keď z územia Nadsjanňa začal ústup Nemcov, sa medzi aktivistami ukrajinského oslobodeneckého hnutia prejavil zreteľný rozdiel. Časť z nich, prevažne členovia mel'nykovskej OUN, sa rozhodla, že v tejto situácii bojovať s boľševizmom ukrajinský národ nemôže, keďže ho nezastavila ani nemecká armáda. Z toho dôvodu začali organizovaný odchod spolu s Nemcami na Západ, aby tam – v emigrácii – pokračovali v osloboditeľskom boji ukrajinského národa. Toho času sa banderovská frakcia tejto organizácie, značne početnejšia, rozhodla zostať a tvrdo sa pripravovať na stretnutie s okupantmi (rozumej Sovietmi – pozn. autor).“ VJATROVYČ, V.: *Sotennyj „Burlaka“*. Iviv 2000, s. 26.

bolševickej a poľskej nadvlády. Osoby, ktoré jednoducho nechceli zažiť opätovné nastolenie stalinsko-sovietskeho režimu na svojom území, protisovietsky a antibolševicky zmýšľajúca inteligencia, gréckokatolícky klérus, zbehovia z Červenej armády, ale aj ľudia, ktorí na vlastnej koži skúsili sovietsky represívny aparát a jedine v úteku videli svoju spásu. Bolo to teda obyvateľstvo, ktoré s príchodom Červenej armády a znovunastolením sovietskej moci očakávalo nové perzekúcie, prenasledovania a povojnové represálie, ktorých sa, pochopiteľne, bálo. Boli rozhodnutí postupovať s Nemcami na Západ.

Druhú časť tvorili utečenci, ktorí ani nechceli odísť zo svojich rodísk, ale podľahli propagande a agitácii vedenej nemeckou administratívou i ukrajinskými nacionalistami vyzývajúcimi na odchod do exilu. Neboli rozhodnutí, čo ďalej. Vyčkávali a tajne dúfali, že sa situácia na východnom fronte zmení a nemecký ústup sa zastaví. S nemeckou armádou sa chceli do svojich domov ešte vrátiť.

Tretia, počtom najmenšia, kategória utečencov pozostávala z tých, ktorí sa obávali samotnej blízkosti bojov a prechodu frontu cez ich rodiská. Kritické bojové okamihy chceli prečkať v blízkej cudzine – v lesoch a horách susednej Lemkoviny, respektíve na území severovýchodného Slovenska, a boli odhodlaní neskôr sa do svojich domovov vrátiť.⁵

Celá táto masa sa v druhom polroku roka 1944 koncentrovala v juhovýchodných priestoroch Generálneho gubernátu, a preto bolo potrebné nasmerovať ju na ďalšie krajiny a režimy, ktoré vyhovovali a spolupracovali s vtedajším Nemeckom. Okrem samotného Nemecka, kam bola odsunutá časť týchto utečencov, bola pozornosť sústredená aj na Slovensko, Maďarsko, Rakúsko, prípadne na ďalšie krajiny na juhu a na západe. Za týchto okolností bolo zrejmé, že sa Slovensko nevyhne prílivu utečencov z okolitých krajín. Časť haličských utečencov sústredených v priláhlej východnej Lemkovine začala totiž bez povolenia nemeckých a slovenských úradov a bez akejkoľvek organizácie v júli 1944 nelegálne prekračovať poľsko-slovenské hranice a usadzovať sa v pohraničných okresoch severovýchodného Slovenska. Na vlastnú päsť si zabezpečovali ubytovanie a svojvoľne sa pohybovali po mestách a obciach východného Slovenska. Keďže zápasili s hladom, potraviny si najčastejšie zabezpečovali žobraním, ale i krádežami. Takéto počínanie medzi domácim obyvateľstvom vyvolávalo nespokojnosť a zamestnávalo aj bezpečnostné zložky v okresoch.⁶

⁵ RIPEC'KYJ, M.: Istorija kuriňa „Rena“, s. 101 – 102.

⁶ Pozri: LACKO, M.: Situačné hlásenia okresných náčelníkov (január – august 1944). I.

Po dohode s nemeckými úradmi sa slovenská vláda pripravovala prijať skupinu utečencov, práve tú, ktorá sa už dlhšiu dobu sústreďovala pozdĺž slovensko-poľských hraníc a čakala jedine na povolenie vkročiť na územie republiky.⁷ Bratislavská vláda mala záujem prijať utečencov, ale v organizovanom procese a iba civilistov, neozbrojených a takých, ktorých by mohla zapojiť do pracovného procesu vojnového slovenského hospodárstva.⁸

Slovenská republika (1939 – 1945) sa tak koncom júla 1944 začala pripravovať na prevzatie ukrajinských, ruských a poľských utečencov do svojej starostlivosti. Z tohto dôvodu sa pri rezorte obrany približne po 20. júli 1944 začalo so zriaďovaním Veliteľstva starostlivosti o utečencov (VSU) pod velením gen. Štefana Jurecha.⁹ Súčasne sa zriaďovali záchytné stanice pre utečencov v Čadci (s odsunovou stanicou v Žiline) a Starej Ľubovni (s odsunovou stanicou v Podolínci) a tábor pre utečencov na Oremovom Laze (okres Krupina) na strednom Slovensku. Do zriadených záchytných staníc mali byť utečenci prepravení hlavne železnicou a ich zadelovanie malo prebiehať podľa toho, ktorá stanica bola bližšie k hraničnému prechodu. Po príchode na miesto určenia museli azylanti prejsť zdravotnou prehliadkou a následne registráciou na Veliteľstve sústredenia utečencov v Žiline, ktoré následne utečencov odosielalo do jednotlivých miest na Slovensku. Ústredný úrad práce mal postupne utečencov zadelovať do zamestnania v jednotlivých okresoch Slovenska.¹⁰

diel. Trnava 2005, s. 253. Dejiny Slovenského národného povstania 1944. Dokumenty. 3. zv. Bratislava 1984, s. 309.

⁷ Vojenský historický archív (VHA) Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945, spisy dôverné 1940 – 1945, k. 429, č. 474.063/1944.

⁸ Ako uviedol vo svojom spravodajskom hlásení pre viedenskú oblasťnú ústredňu Sicherheitsdienst (SD) vedúci spravodajskej siete IV ústrední SD Slovensko: „Slovenská republika prevezme na základe obojstranných dohôd a rozhodnutia slovenskej vlády určitý počet ukrajinských, poľských, a tiež aj ruských utečencov. 20 000 utečencov bolo doposiaľ premiestnených do Maďarska. Ďalších 30 000 odchádza do Ríše. Niekoľko tisíc utečencov by sa malo zapojiť do tunajšieho pracovného procesu.“ SCHIVARC, M.: Sicherheitsdienst a Slovensko v rokoch 1939 – 1944 (od autonómie po Povstanie). Slovenský štát vo vybraných správach SD od jesene 1943 do septembra 1944. Bratislava 2006, dok. č. 23, s. 429.

⁹ Rozhodnutím vlády Slovenskej republiky hlavné ťažisko utečeneckej akcie spadalo na ministerstvá obrany a vnútra, pravdaže za súčinnosti iných ministerstiev. Začiatočnú fázu prevzatia a organizovania starostlivosti o utečencov (teda ešte pred ich zaradením do práce) malo uskutočniť Ministerstvo národnej obrany a po ich odtransportovaní do jednotlivých miest preberalo utečencov do svojej starostlivosti Ministerstvo vnútra.

¹⁰ Bližšie pozri MIČKO, P.: Ukrajinskí, poľskí a ruskí utečenci na Slovensku na konci druhej svetovej vojny. In: Slovenská republika (1939 – 1945) očami mladých historikov IV. [Ed.: Šmigel' M., Mičko, P. Banská Bystrica 2005, s. 400 – 414.

Akonáhle nemecké tylové služby v Generálnom gubernáte dostali správy o pripravenosti Slovenskej republiky na prevzatie utečencov, začali s ich aktívnym odsunom na územie krajiny.¹¹ Ten sa začal na prelome júla – augusta roku 1944. Autori J. Andruchowycz a A. Stasiuk, mapujúc situáciu utečencov sústredených v blízkosti slovenských hraníc na poľskej Lemkovine, z tohto dôvodu uviedli: „Ale front sa približoval, bolo potrebné ísť ďalej, opäť pakovať veci. [...] Opäť bol pristavený vlak a ďalej už bolo Slovensko. Prešiel mnoho tunelov a mostov, zavesených nad nespokojnými vodami. Po obidvoch stranách sa ťahali hory, prerušované zaujímavými názvami miest a mestečiek: Stará Ľubovňa, Kežmarok, Poprad, Liptovský Mikuláš, Žilina, Púchov. [...] Vlak sa pohyboval nepravidelne – vyzeralo to tak, že berlínski stratégovia sami nevedeli, čo si s ním ďalej počať. Preto neustále improvizovali, usilovali sa ho vyviešť z poľa pôsobenia SMERŠu či červených Slovákov.“¹²

Popri organizovaných transportoch smerujúcich cez záchytné stanice v Čadci a Starej Ľubovni utečenci z prilahlých poľských území prechádzali na Slovensko najprv aj v peších neorganizovaných skupinách cez ďalšie slovensko-poľské hraničné prechody. Minister vnútra A. Mach nariadil podriadeným pohraničným útvarom (Finančným strážam) na severovýchodnom Slovensku umožniť prechod utečencov na územie republiky.¹³ Na základe tohto rozhodnutia Armádne veliteľstvo na východnom Slovensku zriadilo z vlastnej iniciatívy zmiešané pohraničné komisie na preberanie utečencov a prechod utečencov určilo cez hraničné prechody v miestach Radošice – Palota, Čeremcha – Čertižné, Muszyna – Ľubotín a tiež smerom na Plavničnu a Starú Ľubovňu.¹⁴ Vo svojich smerniciach Armádne veliteľstvo upozorňovalo: „...Po stránke bezpečnostnej treba s utečencami zaobchádzať tak ako so zajatcami.

¹¹ Pozri MIČKO, P. – MARTULIAK, P.: Utečenecký prúd z Generálneho gubernátu na Slovensku a tranzitná preprava Kaminského brigády (RONA) v auguste 1944. In: Slovenská republika (1939 – 1945) očami mladých historikov V. [Ed.:] M. Šmigel', P. Mičko, M. Symný. Banská Bystrica 2006, s. 135 – 140.

¹² ANDRUCHOWYCZ, J. – STASIUK, A.: *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Srod-kowa*, s. 47.

¹³ Nasvedčuje tomu záznam Armádneho veliteľstva na východnom Slovensku: „Na hrani-ciach Slovensko – Generálny Gubernát, najmä v priestore od Muszyny po Palotu zhromaž-d'uje sa už po určitý čas veľké množstvo utečencov. Na požiadania ministra vnútra povoľ-uje sa prechod týchto utečencov na územie Slovenska.“

¹⁴ Armádne veliteľstvo na východnom Slovenskom zároveň zriadilo zhromažďovacie stanice v Orlove-Plaveči a v Medzilaborciach, kam boli velitelia zmiešaných komisií povinní dopra-viť nimi sústredných utečencov. Z toho istého dôvodu Prezídium Župného úradu v Prešove zriadil „koncentračné zberne“ v Humennom a Prešove. Štátny archív (ŠA) Prešov, f. Šarišsko-zemplínska župa 1940 – 1945, č. j. 2817/1944 prez.

S utečencami treba zaobchádzať prísne, ale slušne.“¹⁵ Avšak preberanie utečencov na viacerých pohraničných miestach zapríčiňovalo okrem ťažkostí pri ich súpise aj zvýšené výdavky spojené s ich ojedinelým transportovaním do záchytných staníc. V dôsledku toho Ministerstvo národnej obrany (MNO) rozhodlo, že prechod utečencov bude povolený výhradne cez hraničné prechody v Čadci a Starej Ľubovni.¹⁶

V prvých dňoch organizovaného preberania utečencov na Slovensko hraničné prechody doslova praskali pod prílivom prichádzajúcich ľudí. Preberanie sa neobišlo bez komplikácií a v začiatkoch chýbala aj istá koordinácia akcie. Zložité pomery vládli predovšetkým na záchytnej stanici v Starej Ľubovni. „Miestom prechodu bol Mníšek nad Popradom, kam dva týždne smeroval nekonečný prúd vozov, áut a peších z pohraničnej Krynice. Z Mníška odchádzali do Starej Ľubovne a odtiaľ na železničnú stanicu do Podolínce. Utečenci sa ponosovali, že slovenské orgány zabezpečujú ich transporty so zjavnou nechúťou. Previerka dokladov na hraničnom prechode trvala tak dlho, že ľudia spali aj dve až tri noci pod holým nebom. Polícia, finančníci, úradníci, železničiari im robili vyložené prieky a doslova bojkotovali príkazy bratislavskej vlády. Spolu s civilným obyvateľstvom sa vyzývavo a výsmešne prezvedali, čo porobili, že sa boja Rusov a utekajú pred nimi. Na Slovensku sa Rusov už nemôžu dočkať. Otvorene hovorili o ruských parašutistoch v horách. Povrávalo sa o povstaní, čo sa už-už začne.“¹⁷

Príchod utečencov z Ukrajiny a Poľska bol naozaj masový a pre miestne slovenské obyvateľstvo aj prekvapujúci. Vzbudzoval mnoho otázok.¹⁸ Situáciu súvisiacu s ich príchodom do slovenských dedín opísal vo svojej knihe „Svet na Trasovisku“ aj vtedajší správca Matice sloven-

¹⁵ VHA Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945 spisy tajné 1938 – 1944, k. 25, č. 71209/1944.

¹⁶ VHA Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945 spisy dôverné 1940 – 1945, k. 429, č. 474.646/1944. Na základe týchto pokynov 5. augusta 1944 Armádne veliteľstvo zastavilo činnosť zmiešaných komisií na východnom Slovensku a všetkých utečencov sústredených pri slovenských hraniciach začalo presmerovávať na záchytnú stanicu v Starej Ľubovni. VHA Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945 spisy tajné 1938 – 1944 „Armádne veliteľstvo“, k. 25, č. 71221/1944.

¹⁷ CHŇOUPEK, B.: Banderovci. Bratislava 1989, s. 231. Určité výhrady k práci v záchytnej stanici v Starej Ľubovni malo aj samotné Veliteľstvo starostlivosti o utečencov v Bratislave, ktoré jej vyčítalo slabú organizáciu preberania utečencov. „Sú na lúke pod holým nebom, nemajú legitimácie,“ – hlásila jedna zo situačných správ. VHA Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945 spisy dôverné 1940 – 1945, k. 429, č. 474.063/1944.

¹⁸ MIČKO, P.: Ukrajinskí poľskí a ruskí utečenci na Slovensku na konci druhej svetovej vojny, s. 400 – 414.

skej Jozef Cíger-Hronský.¹⁹ Ich príchod bol predovšetkým predzvesťou približujúceho sa frontu a vyvolával isté (opodstatnené) obavy. Veľmi výstižne charakterizoval situáciu vo svojom regióne okresný náčelník v Poprade: „Najmä udalosti posledných dní minulého mesiaca (júla 1944 – pozn. autor.) účinkovali veľmi na náladu obyvateľstva, keď za stáleho dunenia kanónov z okolia Lvova a Przemyslu objavili sa prvé transporty poľských a ukrajinských utečencov.“ „Blížiaci sa front na východe, presuny vojska a prechádzajúci Ukrajinci – utečenci – cez tunajší okres, zdrvivúco pôsobia na obyvateľstvo okresu, ktoré sa bojí, čo bude s nimi, keď sa front priblíži ešte bližšie,“ – oznamoval okresný náčelník v Giraltovciah.²⁰ Skutočne, príchod haličských a lemkovských utečencov na Slovensko sa odohral v prelomovom období – v dobe, keď celé Slovensko s obavami sledovalo situáciu na fronte.

Oproti pôvodnému hektickému začiatku organizovaného preberania utečencov na prelome júla – augusta 1944 sa postupom času nával na hraničné prechody ustálil. Podľa doteraz zistených informácií celkový počet prevzatých utečencov bol takmer 18 tisíc osôb.²¹ Preberanie ukrajinských, ruských a poľských utečencov náhle skončilo 29. augusta 1944 vypuknutím Slovenského národného povstania (SNP) na strednom Slovensku. Po 29. auguste preberať utečencov z juhovýchodných priestorov Generálneho gubernátu už nemal kto.

Zaujímavá je predovšetkým štruktúra utečencov, ktorí prišli na Slovensko v roku 1944. Väčšina z utečencov bola ukrajinskej národnosti, v menšej miere národnosti ruskej a rusínskej (lemkovskej). Podľa náboženskej štruktúry jednoznačne prevažovali pravoslávni. Nezanedbateľnou však bola masa utečencov gréckokatolíckeho vierovyznania.²² Z analýzy kartotečných listov utečencov umiestnených v roku 1944 na

¹⁹ „...Plná cesta vozov ich bola, ale cez celú dedinu. Množstvo, množstvo! Na vozoch deti, ženy, chlapi a bieda a bieda. Odkedy vraj už idú na tých vozoch! Bože milostivý, vraj ešte v zime sa pohlí a len idú a idú. To sa ich naši ľudia všetko vypýtali. [...] Bieda a bieda. Kone len také. Ani nepýtali a ľudia im pohodili sena. Kožuchy vraj ponúkali, lenže ktože by u nás také kožuchy chcel. Vraj pred Rusmi utekajú. Akože to? Aj sú Rusi, aj pred Rusmi utekajú. Ktože by tomu rozumel? Vraj by ich Rusi všetkých pobili. Tak vravia v dedine. Nemecko že je už celkom plné a týchto už na Slovensko posielajú. Vraj keby niekto chcel, tak by hneď aj s vozom, aj s koňmi na robotu ostali. Ale keď to ľudia nevedia čo a ako. Hneď by sa za hocičo zjednali. Aj notára sa ľudia radili, ale radil, nech si len idú, kde majú, lebo do Dlhého mali ísť a okresný úrad rozkáže, ako môže čo byť.“ C. HRONSKÝ, J.: Svet na Trasovisku. Martin 1991, s. 193.

²⁰ LACKO, M.: Situačné hlásenia okresných náčelníkov (január – august 1944), s. 245, 251.

²¹ VHA Bratislava, f. MNO SR 1939 – 1945 spisy dôverné 1940 – 1945, k. 429, č. 474.063/1944.

²² ŠA Banská Bystrica – pobočka Zvolen, f. OÚ Krupina 1923 – 1945, k. 95-96 prez.

Slovensku vyplýva, že z ich celkového počtu takmer 65% predstavovali ženy a deti.²³ V akom boli stave popisuje vo svojich spomienkach H. Kordová: „...boli sme si vedomí toho, že títo ľudia užívali ochranu Nemcov, no napriek tomu nemohli sme sa nečinne prizerať na nesmierne utrpenie a nevídanú ľudskú biedu starcov, stareniek, detí a žien. Nikdy som si nemyslela, že je možné vidieť na svete toľko ľudskej biedy, ktorú podstúpili títo ukrajinskí emigranti. Do tábora prišli na vozoch ťahaných vycivenými koníkmi. Sedeli na vozoch vystlatých slamou, v roztrhaných handrách. Vojaci ich ubytovali vo výcvikovom priestore, v napochytro vytvorenom primitívnom lágri. Medzi nimi bol gréckokatolícky kňaz, na sebe mal z vrecoviny uspôsobený plášť, prepásaný motúzom. V takomto oblečení slúžil pre nich služby božie. Boli medzi nimi ženy s kojencami zabalenými v zdrapoch handár alebo ženy vo vysokom stupni tehotenstva. Obrátila som sa o pomoc na Červený kríž vo Zvolene, odkiaľ sme dostali pre tie úbohé matky a ich deti šatôčky a výbavy pre novorodeniatka. Ukrajinky rodili na slame, za pomoci vojenského lekára, avšak len vtedy, keď sa tí o tom dozvedeli...“²⁴

Okrem jednoduchých ľudí pomáhali utečencom podľa svojich možností aj niektoré štátne, cirkevné a charitatívne organizácie a ustanovizne. Záštitu nad utečencami prevzal Slovenský Červený kríž, ktorý sa zapojil do akcie a utečencom, a hlavne ich deťom, zabezpečoval občerstvenie a poskytovanie prvej pomoci počas transportu na území Slovenskej republiky a v mieste ubytovania. Dodával aj zásielky s ošatením a hygienickými potrebami.²⁵ Aj slovenská denná tlač vyzývala obyvateľstvo pomôcť utečencom: „Slovenská verejnosť iste s porozumením uvíta akciu vlády v prospech utečencov, ktorí po stránke všetkého hľadajú prijatie v cudzom prostredí. Je na slovenskej verejnosti, aby uplatňovaním citu ľudskejšieho a lásky k blížnemu zmiernila trpký osud utečencov.“²⁶

Napriek takýmto výzvam ohlasy na príchod utečencov boli medzi slovenským obyvateľstvom rozdielne – prevládali isté obavy, hoci vcelku sa k utečencom domáce obyvateľstvo chovalo slušne, s prejavom súcitu. Napríklad Obvodný notársky úrad v Muráni z tejto príležitosti hlásil: „Utečencov obyvateľstvo prijalo vládne a podľa možnosti majetkovej

²³ ŠA Banská Bystrica – pobočka Zvolen, f. OÚ Krupina 1923 – 1945, k. 95-96 prez., a ŠA Bytča – pobočka Žilina, f. OÚ Žilina 1923 – 1945, k. 56, č. 230/1945 prez.

²⁴ TAKÁČ, L.: Kordovci. Nепublikovaný rukopis, s. 13.

²⁵ ŠA Banská Bystrica – pobočka Lučenec, f. ObNÚ Divín 1924 – 1944, k. 5, č. 128/1944dôv. prez.

²⁶ Slovák, 5. augusta 1944, s. 3.

aj ich pohostilo. Títo teraz sú včleňovaní do práce.“²⁷ Na rezervovaný postoj obyvateľstva k ukrajinským azylantom upozorňovalo Policajné riaditeľstvo v Prešove: „V poslednej dobe obracia obyvateľstvo tiež pozornosť na utečencov, ktorí sa hromadne sťahujú z Gen. Gubernátu na Slovensko. Chovanie ľudu k týmto je zdržanlivé, ale u mnohých sa javí náklonnosť im pomôcť. Ináč je výslovná obava, že prítomnosť týchto bežencov na Slovensku môže mať i zlé následky, najmä v ohľade hospodárskom a zdravotnom.“²⁸ Dochádzalo však aj k extrémnym prejavom.²⁹

Po 29. auguste 1944 pre utečencov, ktorí zapadli do povstaleckého priestoru, ako uviedol B. Chňoupek, „nastali divé časy“.³⁰ Podobná situácia sa odohrávala aj v iných obciach a okresoch. Boli hlásené prípady, keď sovietski partizáni odoberali utečencom veci, potravu, doklady,³¹ šikanovali ich a dokonca násilne odvliekli so sebou. Ako nasvedčujú dobové dokumenty, niektorí utečenci po potlačení Povstania zostali nezvestní, a niektorí boli aj zabíjati.³² V súvislosti s tým existuje pozoruhodný údaj ohľadom masakra jednej skupiny ukrajinských utečencov na železničnej stanici v Tomášovciach (okres Lovinobaňa). Údajne sovietskymi partizánmi tu bolo zmasakrovaných až 68 utečencov.³³

V dôsledku vypuknutia Povstania Veliteľstvo starostlivosti o utečencov v Bratislave už začiatkom septembra 1944 informovalo okresné a župné úrady (s výnimkou povstaleckého územia), že nemecká Ríša preberá všetkých utečencov došlých na Slovensko do vlastnej starostlivosti a v najbližších dňoch ich bude transferovať do Nemecka.³⁴ V skutočnosti evakuácia utečencov z územia republiky v dôsledku vypuknutia Povstania na strednom Slovensku nebola jednoduchou záležitosťou. Povstanie síce spôsobilo, že časť utečencov z niektorých južných okresov

²⁷ ŠA Košice – pobočka Rožňava, f. OÚ Revúca 1923 – 1944, k. 661, č. D1-659/1944 prez.

²⁸ LACKO, M.: Situačné hlásenia okresných náčelníkov (január – august 1944), s. 250.

²⁹ Napríklad v Turci niektoré prokomunistické živly medzi obyvateľstvom šířili myšlienky typu: „Ukrajincov treba vystrieľať do jedného, lebo sú to zlodeji a buržuji. Lotri. Ukrajinci všetci pomáhali Nemcom proti Rusom, vraždili spolu s Nemcami, kradli a sú buržuji, majú zlata, šperkov, všetkého, ale žobrujú a treba ich [...] podusiť.“ C. HRONSKÝ, J.: Svet na trasovisku, s. 244.

³⁰ CHŇOUPEK, B.: Banderovci, s. 230 – 231.

³¹ ŠA Banská Bystrica – pobočka Zvolen, f. OÚ Krupina 1923 – 1945, k. 95, bez č., prez.

³² ŠA Banská Bystrica – pobočka Zvolen, f. OÚ Krupina 1923 – 1945, k. 569, č. D1-2372/1944 prez.

³³ VNUK, F.: Katynské lesíky na Slovensku. In: Horúce témy. Zost. J. Čomaj. Bratislava 1991, s. 41.

³⁴ ŠA Banská Bystrica – pobočka Banská Bystrica, f. OÚ Banská Bystrica 1923 – 1945, k. 143, č. D1-2098/1944.

v strachu pred partizánmi utiekla do Maďarska, avšak väčšina z nich uviazla v povstaleckom priestore. V septembri – októbri 1944 v prvom rade dochádzalo k evakuácii utečencov zo západného a severozápadného Slovenska. Situácia s transportom utečencov do Nemecka prebiehala obzvlášť komplikovane hlavne zo vzdialenejších (východných) oblastí Slovenska. Situáciu ich odchodu do Ríše komplikoval najmä rozpad štátneho aparátu a často aj neochota miestnych štruktúr plniť rozkazy bratislavskej vlády, keďže príchod z východu a juhu približujúceho sa východného frontu bol v podstate len otázkou niekoľkých týždňov.³⁵ Navyše situáciu komplikovali aj sami utečenci. Časť z nich sa rozhodla totiž na území východného Slovenska zostať a tu vyčkať na prechod frontu. Je možné, že sa u ľudí začala prejavovať fyzická vyčerpanosť ako aj psychická únava z neustáleho úteku. Týkalo sa to predovšetkým tej skupiny utečencov, ktorí sa odhodlali na útek z čisto pragmatických dôvodov, nie však z politického presvedčenia či jednoznačného strachu pred postupujúcou mocou Sovietov. Napríklad 16. novembra 1944 obdržal okresný náčelník v Starej Ľubovni informáciu, že z jedného utečeneckého transportu, ktorý išiel z východu do Nemecka, jedna časť utečencov v okolí Prešova zmizla.³⁶ Je možné predpokladať, že aj napriek vojnovým udalostiam sa snažili vrátiť späť do svojich domovov.

Odchod utečencov došlých na Slovensko prebiehal približne do decembra 1944, za spoluúčasti miestnych úradov, slovenských bezpečnostných zložiek, nemeckej okupačnej správy aj príslušníkov 14. haličskej divízie SS, ktorá v tom čase pôsobila na Slovensku.³⁷ Týmto sa v podstate uzavrela krátka epizóda pobytu väčšiny ukrajinských, ruských a poľských (lemkovských) utečencov na slovenskom území v roku 1944.³⁸

Nervozita a chaos spôsobené skorým príchodom Červenej armády, pôsobením partizánskych oddielov na území republiky a činnosťou rozpadávajúcej sa vládnej štruktúry sa odrazili na celom procese odchodu

³⁵ PEKÁR, M.: Pomery na východnom Slovensku v posledných mesiacoch existencie ľudského režimu. In: Slovenská republika (1939 – 1945) očami mladých historikov V. [Ed.:] M. Šmigel', P. Mičko, M. Syrný. Banská Bystrica, 2006, s. 278 – 292.

³⁶ ŠA Levoča – pobočka Stará Ľubovňa, f. ObNÚ Podolíne 1923 – 1944, k. 4, č. D1-888/1944 prez.

³⁷ FREMAL, K.: 14. Waffen-Grenadier Division der SS (Galizien Nr. 1) v historickej spisbe o slovenskom hnutí odporu v rokoch druhej svetovej vojny. In: Slovenská republika 1939-1945 očami mladých historikov IV. [Ed.:] M. Šmigel', P. Mičko. Banská Bystrica 2005, s. 388 – 399.

³⁸ Dôkladnejšie k problematike pozri ŠMIGEL', M. – MIČKO, P.: Evakuácia v znamení úteku. (Utečenci z Ukrajiny a Poľska na Slovensku v roku 1944). Banská Bystrica 2006.

utečencov. V nasledujúcom období – po príchode sovietskej Červenej armády, sa utečenci, ktorí zostali na Slovensku, stali bezprostredným terčom NKVD a sovietskej repatriačnej akcie zahájenej v krajine v prvých rokoch po druhej svetovej vojne.

Nebol to však prvý a posledný príchod utečencov zo severu a východu na Slovensku. Už v ďalšom roku (1945) a aj neskôr sa slovenské teritórium stávalo útočiskom pre Rusínov a Ukrajincov z Poľska (Lemkoviny) a Zakarpatskej Ukrajiny.

Gréckokatolícky kňaz Nikolaj Beskid a názor rusínskej politickej reprezentácie na pôvod a postavenie Rusínov v medzivojnovom Československu

1. Kto bol Nikolaj Beskid?

Rozprávanie o Nikolajovi Beskidovi¹, jednom z popredných predstaviteľov rusínskej inteligencie, ktorá v medzivojnovom období 20. storočia vystupovala za práva a požiadavky rusínskeho obyvateľstva, nemôžeme urobiť bez základných informácií o ňom.

Nikolaj Beskid sa narodil 29. 6. 1883 v rusínskej rodine, ale v maďarskej obci Boldogkövőáralja, nevel'kej dedine na severe dnešného Maďarska, ktorá sa hrdila vtedy už len ruinami, kedysi nádherného hradu Boldogkö (Šťastný kameň). Ten bol postavený v 13. storočí na príkaz uhorského kráľa Bela IV. na obranu pred Tatármi. Začiatkom 18. storočia ho dal Leopold I. zbúrať ako miesto a symbol protihabsburského odporu. V 19. storočí, keď mladý Nikolaj Beskid vyrastal, na hrad prichádzali už len maďarskí básnici a spisovatelia, aby sa inšpirovali uhorskými dejinami pre svoju básnickú vlasteneckú tvorbu a oduševňovali sa za Uhorsko a maďarský národ. Oni urobili z dedinky Boldogkövőáralja miesto maďarskej národnej hrdosti, čo prirodzene vplývalo aj na jej obyvateľov, a teda aj na mladého Beskida. Pravdepodobne si už tu vnímavý chlapec uvedomil význam histórie pre každý národ. Tým však, že odišiel z maďarského prostredia do prevažne slovanského, navyše ovplyvneného rusínskym národným duchom pochádzajúcim priamo z rodinného kruhu, neodcudzil sa vlastnému národu tak, ako sa to stalo mnohým príslušníkom rusínskej inteligencie.

Nikolaj Beskid sa po vyštudovaní stal gréckokatolíckym kňazom, ale

¹ Pozri: ŠVORC, Peter: Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. (1919 – 1939). Prešov : Universum, 2003, s. 235 – 241; KONEČNÝ, Stanislav: Istorik i budetel' Rusiniv. (Nikolaj Beskid, 29. 6. 1883 10. 12. 1947). In: Rusínskyj narodnyj kalendar' na 2003 rik. Rusínska obroda. Prašiv 2002, s. 65 – 67; KONEČNÝ, Stanislav: Nikolaj Beskid a podkarpatskí Rusiňi : K 120. výročiu narodenia rusínskeho historika (1883 – 1947). In: BESKYD, G. (ed.): Nykolaj Beskyd na blaho Rusyniv. Užhorod: Vydavnyctvo V. Pad'aka, 2005, s. 114 – 118.

pôsobil aj ako historik a publicista so silnou proruskou orientáciou. Po skončení štúdia najskôr pracoval v archíve gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove, od roku 1908 bol tajomníkom prešovského biskupa Jána Vályiho, od roku 1912 členom biskupskej rady a neskôr kňazom v Legnave a Starej Ľubovni. Od jesene 1920 vydával v Prešove časopis *Golos russkago naroda*, bol jedným zo zakladateľov Ruskej ľudovej strany (1921), čím sa jasne angažoval v politike, bol predsedom vydavateľskej sekcie Spoločnosti A. Duchnoviča. V každom prípade bol vzdelancom, ktorý sa po vzniku Československa, inšpirovaný už aj slovenskými národnými aktivitami, rozhodol pomôcť Rusínom získať rovnocenné postavenie s postavením príslušníkov okolitých národov. Keďže históriu vnímal ako silný oporný stĺp politických, ale aj kultúrnych národných aktivít a požiadaviek, venoval jej veľkú pozornosť. V rodinnom prostredí mal pre to porozumenie a patričné podnety. Jeho strýko Anton Beskid sa od skončenia vojny výrazne angažoval v rusínskom dianí, pri začlenení Podkarpatskej Rusi do Československa, v československej politike a v rokoch 1923 – 1933 stal sa aj druhým guvernérom Podkarpatskej Rusi. Cirkevné gréckokatolícke prostredie sa mu zas stalo zázemím pre národné rusínske aktivity, lebo gréckokatolícka cirkev bola v podstate vnímaná predovšetkým ako cirkev Rusínov. Navyše, cirkev bola v prvých desaťročiach 20. storočia ešte stále silným mienkotvorným činiteľom, ktorý vďaka tomu, že na jej čele v Československu stáli duchovní rusínskej etnicity, mohol vplývať na všetkých gréckokatolíckych veriacich aj v oblasti ich národnej orientácie. V zmiešanom slovensko-rusínskom prostredí, kde si dialekty jedných a druhých boli veľmi blízke, takéto pôsobenie gréckokatolíckej hierarchie mohlo mať aj svoje dôsledky v procese prebúdžania, posilňovania rusínskeho národného vedomia, ale aj akceptovania hesla „Čo gréckokatolík, to Rusín!“, a teda aj istej formy asimilácie nerusínskych gréckokatolíkov.

Po vzniku ČSR v roku 1918 trvalo ešte 9 mesiacov, kým medzinárodné spoločenstvo uznalo na Saint-germainskej mierovej konferencii v septembri 1919 územie Podkarpatskej Rusi ako súčasť nového štátu. Pravda, v tomto období existovali najrôznejšie aktivity Rusínov doma i v zahraničí, ale aj československej a maďarskej politiky, ktoré chceli riešiť osudy tohto územia. Všetci argumentovali výhodnosťou vlastného navrhovaného riešenia, ktoré malo byť v prospech tu žijúceho, prevažne rusínskeho obyvateľstva.

Po rozhodnutí mierovej konferencie sa Podkarpatská Rus, ako začalo byť toto územie nazývané, stala súčasťou spojeneckého Česko-

slovenska, pričom sa to udialo so súhlasom prevažnej časti rusínskej politickej scény. Cenou za súhlas malo byť udelenie autonómie Podkarpatskej Rusi, teda istá miera samostatnosti vo veciach správy vlastného územia. Československo sa k takémuto kroku zaviazalo, lebo ho k tomu viedla i samotná Saint-germainská mierová zmluva, a prakticky to urobilo vo februári 1920, keď bola prijatá ústava ČSR². V nej Rusínom garantovalo vlastnú samosprávu s najvyšším orgánom, ktorým mal byť Snem Podkarpatskej Rusi, guvernéra a samozrejme i hranice, bez ktorých nemôže existovať žiadne autonómne územie. Ako sa však zakrátko ukázalo, predstavy rusínskej a ukrajinskej politickej scény v Československu na zavedenie autonómie do života, na hranicu so Slovenskom, v tomto prípade len krajinského charakteru, boli iné, ako predstavy československých politikov.

Ak na jednej strane sa rusínski a ukrajinskí činitelia chceli okamžite ujať správnych funkcií a moci a riešiť problémy Podkarpatskej Rusi viac-menej vlastnými silami, rozhodovať o tom, čo je pre rusínske / ukrajinské obyvateľstvo najdôležitejšie, ak chceli obsadiť riadiace, ale vôbec aj ostatné pracovné miesta, ktorých na Podkarpatskej Rusi nebolo veľa, tak na druhej strane československá vláda vnímala územie a obyvateľstvo Podkarpatskej Rusi ešte ako málo pripravené pre vlastné spravovanie, a tým aj málo odolné vonkajším i vnútorným promad'arským tlakom. Vláda sa obávala, že na Podkarpatskej Rusi je príliš veľa odstredivých síl, ktoré by málo zorientované rusínske / ukrajinské obyvateľstvo mohli zneužiť, dezorientovať a nakoniec priviesť k odtrhnutiu územia od Československej republiky.

Okrem toho do hry vstúpil ešte jeden faktor. Bolo to vymedzenie územia Podkarpatskej Rusi. Československá vláda si osvojila slovenské stanovisko, ktoré bralo za základ historické delenie územia Slovenska a Podkarpatskej Rusi na župy a žiadalo rešpektovať župné hranice. Výnimkou bola len Užská župa so sídlom v Užhorode, ktorá sa mala rozdeliť na etnickom základe, pričom Užhorod mal pripadnúť Podkarpatskej Rusi. Rusínska a ukrajinská strana, ktoré v prípade krajinskej hranice odložili svoje spory o národnú príslušnosť tunajšieho obyvateľstva, si územie Podkarpatskej Rusi predstavovali aj s územím východoslovenských žúp ako celkom, alebo s ich severovýchodnou časťou, na ktorej nesporne žilo rusínske obyvateľstvo. Ich predstava a požiadavky boli logické – ak sa má vytvoriť autonómna Podkarpatská Rus, ako krajina československých Rusínov, tak nech je to krajina, v ktorej budú žiť všetci

² PEŠKA, Zdeněk: Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl. Praha 1935, s. 166 – 172.

československí Rusíni obývajúci kompaktné územie od Jasini na východe po Liptovskú župu na západe.

Najradikálnejšie predstavy mali americkí Rusíni, ktorí ešte v roku 1918 vypracovali návrh mapy Uhrorusínie, zahŕňajúcej všetky východoslovenské župy (Zemplínsku, Šarišskú, Abovskú, Spišskú a prirodzene aj Užskú župu)³. Menej radikálne názory reprezentované Antonom Beskidom⁴, a koncom 20. rokov 20. storočia nanovo sa radikalizujúcou rusínskou politickou scénou⁵ požadovali severné územie Spišskej, Šarišskej a Zemplínskej župy a celú Užskú župu. Argumentom, ktorý používali, bolo to, že obyvateľstvo označeného východoslovenského územia je rusínske, alebo rusínskeho pôvodu, teraz, podľa nich, sčasti poslovenčené. Slováci, ktorí tu tiež žijú sú v podstate v menšine, čo by ale neprekážalo bratskému spolužitiu oboch slovanských národov, lebo Slováci by mali zabezpečené všetky práva na svoj národný život. Argument číselnej prevahy rusínskeho / ukrajinského obyvateľstva na východnom Slovensku však neplatil a nepotvrdili to ani uhorské štatistiky do roku 1918 a rovnako to nepotvrdili ani sčítania obyvateľstva v rokoch 1920 a 1930. Tie ale boli rusínskymi politikmi spochybňované ako nedôveryhodné po údajnom zmanipulovaní sčítania obyvateľstva, či poslovenčovaní Rusínov východného Slovenska⁶.

Argumentom, ktorý mal mať väčšiu váhu, boli dejiny. Išlo o to, ukázať, že územie, na ktoré si Rusíni robia nárok, bolo pôvodne rusínskym územím. Rusíni podľa toho mali nárok na vrátenie územia a nápravu krivdy, ktorá sa im stala ešte v Uhorsku a teraz i v novom štáte – v Československu.

V tomto smere sa angažoval práve Nikolaj Beskid. V roku 1920 vydal knihu *Karpatskaja Rus*⁷. Je to pomerne obsiahla práca s celým radom historických exkurzov. Ich cieľom bolo dokázať nielen autochtónnosť rusínskeho obyvateľstva na východnom Slovensku, ale aj jeho početnú

³ Bližšie pozri: ŠVORC, Peter: *Zakliata krajina. Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Prešov : Universum, 1996, s. 30.

⁴ ŠVORC, Peter: *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Praha : Lidové noviny, 2007, s. 49 – 56.

⁵ ŠVORC, Peter: *Zakliata krajina. Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Prešov : Universum, 1996, s. 281 – 315.

⁶ Na území Košickej a Liptovskosvätomikulášskej župy, ktoré boli súčasťou dnešného východného Slovenska, žilo podľa sčítania obyvateľstva z r. 1921 565 310 Slovákov (a Čechov) a 85 022 Rusínov z celkového počtu 908 311 obyvateľov oboch nových žúp. Pozri: *Štatistický lexikon obcí na Slovensku. Úradný zoznam miest podľa zákona zo dňa 14. dubna 1920 čís. 266 sb. zák. a nar.* Praha 1927, s. 121 a 155.

⁷ BESKID, Nikolaj A.: *Karpatskaja Rus*. Prešov 1920.

prevahu. Súčasne dokázať aj jeho právo rozhodovať o sebe, čo konkrétne znamenalo žiadať, aby v novom štáte nežili Rusíni v rôznych administratívno-správnych celkoch – na Podkarpatskej Rusi a na Slovensku, alebo dokonca aj v ďalšom štáte – v Poľsku. V rokoch 1919 – 1920 totiž pomaly zhasínala nádej Rusínov na veľký územný celok, ktorý by bol súčasťou slovanského Československa a do ktorého by patrili aj Lemkovia spoza Karpát. Preto mnohí vyčítali Žatkovičovi, že poslúžil Masarykovi a jeho cieľom a zapredal poľských Lemkov, ktorých ponechal napospas ich osudu. Vtedy sa k nim pridala aj Nikolaj Beskid, ktorý rozhorčene napísal, že Žatkovič sa vzdal takých hrdinských ľudí, ktorí vždy vedeli kým sú a kde patria a kvôli tomu si aj mnoho vytrpeli a ku ktorým sa Žatkovič nemôže ani len prirovnať.⁸ Žiaľ však, že tým oslabil Rusínov, a to práve v čase, keď sa ich nemá kto zastať, pretože Rusko, na ktoré sa rusofilsky orientovaná rusínska inteligencia spoliehala, bolo na Parížskej mierovej konferencii vylúčené z rozhodovania a vplyvu na strednú Európu. Rusíni teda stratili nielen mocenskú oporu, ale aj svojich bratov Lemkov. Navyše aj tých, ktorí ostali spolu v Československu, rozdelili do dvoch územno-správnych celkov – do Podkarpatskej Rusi a Slovenska. No a vrcholom nespravodlivosti bolo podľa rusínskych dejateľov, poslovenčovanie, resp. ignorovanie rusínskej etnicity obyvateľstva severovýchodného Slovenska pri sčítaní obyvateľstva.

Beskidova kniha mala pripomenúť predovšetkým Rusínom, ale aj československej vláde a tiež Slovákom, že na východe republiky to boli Rusíni, ktorí povedali „áno“ československému štátu. Rusíni mali na jeho vzniku veľký podiel a z toho dôvodu mohli a mali žiadať pre seba rovnaké výhody, ako mali Slováci. Česi si mali uvedomiť, že to „áno“, ktoré povedalo Slovensko, bolo slovenským len z polovice, „lebo Slovensko pôvodné – bolo len Považským kniežatstvom, ktoré sa rozprestieralo len po Váh a zahŕňalo približne územie dnešnej Bratislavskej, Nitrianskej, Trenčianskej, Turčianskej, Oravskej a Liptovskej župy... Odtiaľ na východ, predovšetkým severné časti, na základe historického práva patria nám: Rusom!...“ Nikolaj Beskid s týmto smere ešte pritvrdil, keď napísal: „Nie sme imperialistami! Tými sa ani nechceme stať! Neupozorňujeme, ale dobre vieme, že i na západ, za Tatrami žije tá časť Slovanov, ktorá osídlená na ľavom brehu Váhu, bola asimilovaná Slovákmami. Dnes sú už jedným národom. My i napriek tomu, aj proti historickému právu, to územie ochotne vyberáme zo sféry našich záujmov...“ Potvrdil však záujem o územie, ktoré sa rozprestiera východne od línie Vysoké Tatry

⁸ Tamtiež, s. 106.

– Kráľova hoľa v Nízkyh Tatrách, teda o to územie, „*kde sa už začínajú objavovať ruské dediny, tie ležia na východe, teda patria k ruskej krajine. Lebo my, naplnení duchom Dostojevského, Puškuna, Turgeneva i Tolstého, by sme sa sami ukracovali a ukázali by sme sa, že nie sme dôstojnými pokračovateľmi našich predkov, naroda najsoľšago Jevropy, ak by sme v tomto diele popustili...*“⁹. A na záver dodal, že otázka rusínska sa nebude riešiť ani v Paríži, ani v Londýne, ale v Moskve, prípadne vo Washingtone, alebo aj v Prahe „*ak by ona chcela byť opäť slovanskou!*...“

Ak by sme si urobili komplexnú analýzu knihy a jej dobového kontextu, ukázalo by sa, že z Beskidovho pera vlastne vytryskla bezmocnosť tej rusínskej society, ktorá sa angažovala za zmenu postavenia Rusínov v Československu a za naplnenie rusínskych ambícií, ktoré v niektorých svojich bodoch boli nerealizovateľné. To, že N. Beskid dokazoval ruskú národnosť tunajšieho rusínskeho, ale aj slovenského obyvateľstva, bolo pochopiteľné vzhľadom na nenaplnené ciele a na celkové sklamanie Rusínov. História totiž odvždy v rôznych sociálnych skupinách plnila úlohu obranného a zároveň aj mobilizujúceho činiteľa, čo Rusíni v tom čase akútne potrebovali. Nikolaj Beskid, hoci úprimne presvedčený o ruskosti tunajšieho obyvateľstva, potreboval zdôraznenie jeho ruskosti len ako oporný bod, ako východisko pre požiadavku rusínskej politickej scény posunúť krajinskú hranicu na západ po rieku Poprad a dosiahnuť spojenie Rusínmi obývaných oblastí do jedného celku. História Rusínov na Slovensku v takej podobe, ako ju N. Beskid prezentoval, teda s istou dávkou demagógie, mala predovšetkým spĺňať mobilizujúce poslanie. A to, či jej podoba v Beskidovej knihe zodpovedala skutočnosti alebo nie, nebolo v tomto okamihu pre rusínskych dejateľov vcelku dôležité, hoci sami boli úprimne presvedčení o autochtónnosti rusínskeho obyvateľstva na celom východnom Slovensku.

Historický kontext, ktorý Nikolaj Beskid vo svojej práci *Karpatskaja Rus* uviedol a rozvíjal aj v nasledujúcich prácach, sa stal oporným bodom pre rusínsku a ukrajinskú politickú reprezentáciu v Československu pri argumentácii za zmenu krajinskej hranice v prospech Podkarpatskej Rusi. V tomto prípade nebolo pre ňu dôležité, či obyvateľstvo východného Slovenska bolo pôvodne rusínske, alebo ukrajinské, hoci v aktuálnom politickom kontexte medzivojnového obdobia nebola odpoveď práve na túto otázku nijako zanedbateľná či nepodstatná. Aspoň pre Československo. Akceptácia ukrajinskej národnosti všetkého, teda i slovenského

⁹ Tamtiež, s. 151.

obyvateľstva na východnom Slovensku, spolu s akceptáciou Beskidovho historického výkladu by dávala priestor pre prípadné mocensko-politické a ideologické zasahovanie zo strany Sovietskeho zväzu do československých záležitostí na východe krajiny, ktoré by mohol viesť pod egidou ochrany záujmov ukrajinskej menšiny, ktorej materský národ je jeho súčasťou. Ba horšie, v prípade územných zmien v Európe by mohol požadovať územie, obývané ukrajinským obyvateľstvom. A úvahy takéhoto charakteru neboli v medzivojnovom Československu neznáme. Iniciatívne ich podnecovala aj maďarská a poľská propaganda, ktoré šíрили informácie o dohode prezidenta Masaryka s predstaviteľmi sovietskej moci o možnosti odstúpenia územia s rusínskym obyvateľstvom Sovietskemu Rusku, či neskoršiemu Sovietskemu zväzu¹⁰.

Ale aj akceptácia rusínskej národnosti tunajšieho obyvateľstva mala svoje riziká. Rusínske gréckokatolícke duchovenstvo i časť rusínskej inteligencie inklinovala k Maďarsku a k uhorským tradíciám. U niektorých to pretrvávalo ešte z uhorského obdobia (Š. Fencik, A. Bródy), niektorí rusínski politici boli rozladení politikou československej vlády voči ich požiadavkám a potrebám, a tak ľahko podliehali maďarskej propagande. Dr. J. Kaminský v *Ruskom zemledelskom kalendari* na rok 1922 písal o veľkorysosti maďarského zákona č. X, ktorý uhorským Rusínom dával požadovanú autonómiu: „Kým nás Rusínov nepripojila mierová konferencia víťazných štátov k Československej republike, žili sme my Rusíni v Ruskej Krajne, zabezpečenej širokou samosprávou (autonómiou). Mali sme svoje ruské ministerstvo, svojho ministra, mali sme guberniu s guvernérom v Mukačeve a od 1. januára 1919 sme si začali organizovať nový, slobodný, národný život so svojím jazykom, so svojimi ruskými úradmi a úradníkmi. Podľa 10-teho zákona sme mali zabezpečené samostatné práva nielen vo všetkých záležitostiach, okrem vojenských, zahraničných a finančných, no podľa 10-teho paragrafu toho zákona by sme do svojich rúk dostali všetku štátnu zem, lesy, bane...“¹¹. A nielen to. Verejnosti sa začali podsúvať predstavy, že slobodný život Rusínov v ich Ruskej Krajne, ktorý sa podľa maďarofilských rusínskych politikov začal rozvíjať už od 1. januára 1919, zastavilo pripojenie Podkarpatskej Rusi k ČSR, a to po obsadení územia československým a rumunským vojskom. Zámienkou sa stala bolševická revolúcia v Maďarsku¹².

¹⁰ Pozri ŠVORC, Peter: Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. (1919 – 1939). Prešov : Universum, 2003, s. 194 – 198.

¹¹ KAMINSKIJ, I. V.: Naša avtonómia (samouprava). In: Ruskij zemledělskij kalendar na god 1922, s. 69.

¹² Tamtič, s. 70.

V tejto súvislosti sa Slováci obávali, že by sa mohlo rusínske územie (Podkarpatská Rus v existujúcej podobe, alebo i pri jej väčšom územnom vymedzení, s územím východného Slovenska) stať za istých okolností opäť maďarským, čo sa v podstate potvrdilo v roku 1939. Preto bola československá strana veľmi zdržanlivá voči rusínskym / ukrajinským požiadavkám miestnej politickej reprezentácie. Podporila však etnografické výskumy, ktoré by ukázali, ako je to s národnosťou obyvateľstva na východnom, resp. najmä na severovýchodnom Slovensku. V 20. rokoch 20. storočia urobil najkomplexnejší výskum moravský etnograf Jan Húsek. Výsledky z neho zhrnul do knihy *Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy*¹³, v ktorej na viac ako 500 tlačенých stranách prezentoval historický, etnografický, jazykovedný, folkloristický, antropologický a sociologický pohľad na etnickú hranicu medzi Slovákmi a Rusínmi.

Výsledky, ku ktorým sa Jan Húsek dopracoval, neboli jednoznačné. V podstate nezistil to, čo chcel – kde je etnická hranica medzi Slovákmi a Rusínmi, žijúcimi na severovýchodnom Slovensku. To, čo pozoroval, mu pri teoreticky absolútnej presnosti naznačovalo etnickú hranicu uprostred dedín, ba dokonca dvorov medzi susedmi, keďže v skúmaných dedinách žilo obyvateľstvo hlásiace sa aj ku Slovákom, aj k Rusínom. Jan Húsek nebol historikom, a tak nevedel odpovedať na otázku autochtónnosti jedného alebo druhého národa na východnom Slovensku. Pravdupovediac, o to sa ani nepokúšal. Stroskotal aj pri hľadaní odpovede o etnicite skúmaného obyvateľstva na základe ich aktuálneho národného vedomia. Kapitulu o národnom povedomí začal s povzdychom: „*Mluvíti o národním uvědomění na východním Slovensku je sice úloha lákavá, ale velmi nesnadná*“¹⁴. Komplikovalo ju mnoho faktorov, dokonca aj náboženstvo – v tomto prípade gréckokatolícke, pri ktorom boli medzi Slovákmi a Rusínmi najväčšie trenice. Ak rusínska gréckokatolícka cirkevná hierarchia vnímala všetkých gréckokatolíkov ako Rusínov, hoci aj poslovenčených, tak veľká časť slovenských gréckokatolíkov, vrátane ich duchovných to rozhodne odmietala.

Na pozíciách rusínskeho pôvodu všetkých gréckokatolíkov stál aj Nikolaj Beskid, a to nielen ako gréckokatolícky kňaz, ale aj ako historik. Potvrdil to v knihe *Karpatorusskaja drevnost'*¹⁵, ktorú neskôr doplnil a vydal v USA za finančnej podpory Sojedinenja greko-katoličeskich russkich bratstv v Sojedinených štatach amerických a ich tlačového

¹³ HÚSEK, Jan: *Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy*. Bratislava 1925.

¹⁴ Tamtiež, s. 343.

¹⁵ BESKID, Nikolaj A.: *Karpatorusskaja drevnost'*. Praha 1928.

orgánu Amerikansko ruského viestníka. Nazval ju *Karpatorusskaja pravda*. Napísaná bola latinkou na rozdiel od Karpatorusskej drevnosti, napísanej cyrilikou. Toto sú, samozrejme, len vonkajšie znaky oboch kníh. Podstatný je ich obsah. Teda to, ako autor a politický a verejný činiteľ videl postavenie Rusínov, z čoho vychádzal pri formulovaní ich požiadaviek a o čo sa opieral. Ak budeme hovoriť o knihe *Karpatorusskaja pravda*, tak hovoríme aj o jej predchodkyni – o knihe *Karpatorusskaja drevnosť*. Vo vydaných knihách neskoncentroval len vlastné presvedčenie, ale odrazilo sa v ňom stanovisko rusínskych vzdelancov, a vôbec ich duchovenstva a učiteľstva v podstate tak gréckokatolíckeho i pravoslávneho vierovyznania, rusínskej i ukrajinskej národnej orientácie. Pravda, pri predstaviteľoch ukrajinskej orientácie by pravdepodobne bolo zamenené len terminologické označenie národnosti rusínskeho obyvateľstva.

Nikolaj Beskid vynaložil veľké úsilie, aby zhromaždil dostatočné množstvo argumentov a nimi potvrdil autochtónnosť rusínskeho obyvateľstva žijúceho na východnom Slovensku a Podkarpatskej Rusi a vychádzajúc z toho aj opodstatnenosť ich územných požiadaviek.

Podobne ako Jan Húsek, prácu ktorého viackrát vo svojej knihe uvádzal, aj N. Beskid začal najskôr historickým exkurzom, ku ktorému pripojil jazykovedné analýzy. Nimi podopieral teóriu o autochtónnom rusínskom, resp. ruskom obyvateľstve východného Slovenska. Beskidovi v jeho záveroch vychádzalo, že nemohli to byť ani Slováci, ani Maďari, ktorí žili na tomto území do 10. až 11. storočia. Aj keď pomerne veľa priestoru venoval dôkazom o slovanskom osídlení východného Slovenska pred osídľovaním maďarským, nerobil to s cieľom ukázať Maďarom prioritu slovanského živlu, lebo im táto kniha nebola určená, ale Slovákom, resp. Čechoslovákom prioritu ruského osídlenia pred slovenským, či československým osídlením. Nikolaj Beskid sa opieral o čechoslovakistické koncepcie jednotného československého národa, rozštiepeného maďarským obsadzovaním Slovenska po zániku Veľkej Moravy a postupným formovaním slovenského národa až v období novoveku. Tu mu poslužil Matej Bel, ktorý „o slovenskej nácii upomínajet vpervyje v XVII. stol'itiji“ a Josef Dobrovský, v spojitosti s ktorým napísal, že: „... slovo Slovensko pojavľajetsja v pervyj raz tol'ko u Dobrovskaho, sľidovatel'no s XIX. stol'itija“¹⁶. Dodal, parafrázujúc Dobrovského, že názov slovenského národa nemožno vysvetliť ako výsledok slovanskej evolúcie, ale „prosto kak plod maďarskoj politiki, napravlennoj na rasčlene-

¹⁶ BESKID, Nikolaj A.: *Karpatorusskaja pravda*. Homestead 1932, s. 156.

chodoslovenské. Svoju úlohu v poslovenčovaní územia zohrala podľa Beskida aj prekrúcaná štatistika. Ak údaje uhorského primasa Juraja Lippaja z roku 1654 hovorili o 300 tisícoch Rusínov a údaje zo sčítania obyvateľstva v roku 1870 o 469 421 Rusínoch a je známe o rusínskej natalite ako o veľmi vysokej, tak posledný uvedený údaj nemôže byť podľa názoru N. Beskida pravdivý. Beskid odmietol aj československý údaj o počte Rusínov, uvedený na mierovej konferencii v Paríži, predstavujúci číslo 567 867 Rusínov. Podľa neho bol rast rusínskeho obyvateľstva vyšší a ak by neboli štatistické údaje skreslené, tak by teoreticky mal byť v roku 1919 počet Rusínov 2 100 000²³.

Zaujímavým je jeho výklad slovenských dejín, ako aj vysvetlenie napr. jazykovedných výskumov Samuela Czambela, výsledkom ktorých bola v roku 1903 kniha *Slováci a ich reč* a v roku 1906 kniha *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov. I. Východoslovenské nárečie*. Beskidovo vysvetlenie zodpovedalo jeho teórii akéhosi paradoxného spriahnutia sa Čechov s Maďarmi v podstate na úkor Rusínov, výsledkom čoho bol vznik slovenského národa, ktorý si síce Česi nepriali a ktorý Maďari pomohli stvoriť len preto, aby oslabili slovanský svet, ktorý ich obklopoval. Teda, Rusínov, ale aj samotných Čechov. Čechom mohli tvrdiť nielen sami, ale s pomocou Slovákov, že obyvateľstvo žijúce v hornom Uhorsku je odlišné od Čechov, má právo na svoj vlastný národný život a niet dôvodu, aby sa toto slovenské obyvateľstvo spájalo s Čechmi dokonca v samostatnom (československom) štáte. Boli si istí, že Rusínov, resp. Rusov eliminujú pomocou Slovákov a Slovákov zas môžu eliminovať vlastnými silami. V tomto smere podľa Beskida veľkú úlohu zohral predovšetkým Ľudovít Štúr a štúrovci uzákonením spisovnej slovenčiny²⁴ a samozrejme i všetci jeho nasledovníci. Ako historickú iróniu videl Nikolaj Beskid vznik Československej republiky ako štátu Čechov a Slovákov, v ktorom Česi „sami priznali i uzakonili slovakuju samostojateľnosť, podávajú tým samým v ruki Slovákov dobrovoľno najľuššeje oružije protiv samych seba.“²⁵ Teda, Česi sami dali Slovákom zbraň proti sebe a keby to neboli urobili, bolo by sa hovorilo len o českom národe, o českom literárnom jazyku, o českej republike, pričom by Slováci nehrali veľkú úlohu, ale len takú ako Moravia.

Všetky tieto, ale aj ďalšie úvahy Nikolaja Beskida smerovali k tomu, aby ukázal na ničím nepodložené zabratie ruského (rusínskeho) úze-

²³ Tamtiež, s. 172 – 173.

²⁴ Tamtiež, s. 187 – 189.

²⁵ Tamtiež, s. 193.

mia Slovákmi, podľa neho, umelo utvoreným národom, ktorý ako taký ani nemal právo si toto územie prisvojiť. Knihami *Karpatorusskaja drevnosť* a *Karpatorusskaja pravda* spochybňoval nielen Czambelove výskumy, ale aj Húsekove tým, že nevidel dôvod hľadať etnickú hranicu medzi Karpatorusmi a Slovákmi na severovýchodnom Slovensku, ak toto obyvateľstvo je vo svojej podstate karpatoruské. V poslednej kapitole, ktorej dal názov *Černyje dni*, ešte odmietol výsledky výskumov a závery profesora A. Petrova, ktorý dospel k záveru, že „ruské osídlenie v severovýchodnej oblasti Karpát sa nemôže pokladať za pozostatky prvotného ruského osídlenia a že jeho väčšia časť vznikla v neskoršom období, v 16. až 17. storočí, ale najmä v prvých desaťročiach 17. storočia presídlením z Haliče.“²⁶ Tohto obvinil z poplatnosti českým záujmom, keďže profesor A. Petrov žil v Prahe a českí historici sa vo svojich prácach mohli odvolávať na jeho názory, ako na názory ruského autora, teda toho, ktorý stojí na druhej strane, ale ktoré im vyhovovali, lebo potvrdzovali ich historické teórie. N. Beskid poukázal na J. Krála a jeho prácu *Osídlení Karpatské Rusi*, V. Chaloupeckého knihu *Staré Slovensko*, či J. Húseka a jeho knihu *Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy*.

Po tom, čo Nikolaj Beskid ešte raz zhrnul svoje predchádzajúce historické sentencie, dokazujúc nimi prapôvodnosť ruského obyvateľstva na východnom Slovensku, uzavieral kapitolu, a tým aj knihu, otázkou: „Hd'i byli 'Вýchodosловáци' в то время, когда в Пржешеви уже существовала Русская Народная Рada, единственнаja, которaja д'йствоваля с самaho начала со славjанской точки зринija во всеj сиверо-востоčnoj области Карпат?“²⁷ A odpovedal si, že tu síce bola Východoslovenská rada, založená súčasne s Ruskou národnou radou, ale že Východoslovenská národná rada zastávala promaďarské pozície. Slovenská národná rada vznikla v Prešove až po príchode československého vojska a podobne to bolo aj v iných mestách na východnom Slovensku, čo svedčí len o tom, že slovenské povedomie tu nebolo veľmi rozvinuté. Ak by sme dopovedali za Nikolaja Beskida, vychádzajúc z kontextu celej jeho práce, tak, voľne parafrázujúc, by sa dalo povedať, že slovenské národné povedomie ani nemalo byť u koho rozvinuté na Podkarpatsku, do ktorého zahŕňal aj územie východného Slovenska.

Slová, ktoré použil úplne na konci knihy svedčia o ohromne veľkej dezilúzii Rusínov z ich postavenia v československom štáte: „*Erb česko-*

²⁶ Tamtiež, s. 251.

²⁷ Tamtiež, s. 289.

slovenskej republiky nosí ako devízu nápis Pravda víťezí! Tento hrdý nápis má v sebe obsiahnuté memento: Pravda sa nedá prisvojiť! Pravda je pre všetkých! Verím, že aj ruská (ruskaja) pravda víťazí...“²⁸.

Argumenty, ktoré Nikolaj Beskid uvádzal v knihe a mali historický kontext, boli rusínskou politikou v tej či onej podobe používané v celom medzivojnovom období na presadenie ich požiadavky zmeniť krajinskú hranicu v prospech Podkarpatskej Rusi. Nepochybne ich sugestívna interpretácia týmto rusínskym gréckokatolíckym kňazom a historikom podnecovala nielen rusínskych/ukrajinských politikov doma, ale aj tých, ktorí žili v emigrácii v USA a zasadzovali sa za zmeny v postavení Podkarpatskej Rusi, aby sa i ďalej domáhali národných a historických práv, prislúchajúcich rusínskemu obyvateľstvu.

V čase, keď v Prešove vyšla jeho kniha *Karpatorusskaja drevnosť* (1928) bol urobený aj pokus o založenie celonárodnej strany, ktorá mala byť nepolitickou a združujúcou všetky zložky rusínskeho obyvateľstva a predstaviteľov všetkých politických orientácií. Jej cieľom bolo zjednotenie všetkých Rusínov v Československu, ale aj pripojenie severovýchodného Slovenska k Podkarpatskej Rusi²⁹. V tom čase sa objavili na území Slovenska mapy Podkarpatskej Rusi, ktoré do nej zahŕňali takmer celý Zemplín a Šariš a korešpondovali s historickými predstavami N. Beskida.

Celé toto rusínske hnutie v konečnom dôsledku však aktivizovalo slovenskú stranu, dovtedy zaujatú viac autonomistickými požiadavkami voči Prahe a protislovenskými aktivitami Maďarska. Slovenské úradníctvo na východnom Slovensku a následne Slovenská liga na Slovensku sa od začiatku 30. rokov začali intenzívne zaoberať pomermi na severovýchode krajiny a burcovať na poplach. Za rusínskym hnutím videli v prvom rade maďarskú iredentu, ktorú chceli eliminovať. Oblastný tajomník Slovenskej ligy Ján Ruman dokonca urobil analýzu slovensko-rusínskych vzťahov, ktorá vyšla v knižnej podobe pod názvom *Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku*³⁰ a v nej písal o nebezpečenstve „porušenia slovenského východu“ a navrhoval opatrenia, ako tomu zabrániť.

²⁸ Tamtiež, s. 290.

²⁹ ŠA Prešov, fond Odbočka ústredne štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove (1927) 1938 – 1945 (ÚSBO-P), Mat. Ruská otázka, r. 1927 – 1943, kat. č. 1477, krabica č. 25 – Rusínska otázka na Slovensku – správa Policajného komisárstva v Prešove Prezidiu krajinského úradu v Bratislave z 25. 6. 1930.

³⁰ RUMAN, Ján: *Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku*. Košice 1935.

Samozrejme, odozva nedala na seba dlho čakať. Na rezolúciu kongresu, ale najmä na knihu Jána Rumana zareagovalo gréckokatolícke biskupstvo v Prešove, ktoré sa cítilo byť dotknuté obvineniami zo šírenia maďarizačných tendencií pod pláštikom rusinizmu, ale aj z „porušovania“ gréckokatolíckych Slovákov.

Kanonik Teodor Rojkovič, rodák z Drienice neďaleko Sabinova, ako odpoveď uverejnil brožúru *Otziwi po voprosu karpatorussko-slovackich otnošenij*, v ktorej tvrdil, že nielenže gréckokatolíci sú rusínskeho pôvodu, ale aj mnohí rímskokatolíci, ktorí boli vystavení latinizácii a následne poslovenčeniu³¹. Alexej Ilkovič z Fulianky pri Prešove, novinár a neskôr hlásateľ budapeštianskeho rozhlasu pre rusínske vysielanie v tej istej brožúre, jej rusínskej časti, zásadne odmietal, aby boli Slováci gréckokatolíckeho vierovyznania vyňatí spod neslovenského Ordinariátu, ako to navrhoval Ruman a čo slovenskí gréckokatolíci už dlho žiadali. Potom si položil otázku, kto vlastne vedie akciu za slovenské biskupstvo? Odpoveď našiel hneď – Slovenská liga pod vedením jej tajomníka evanjelika Rumana a jedného kňaza prešovského biskupstva, o ktorom podľa Ilkoviča, cirkevné kruhy nemali veľkú mienku. Spokojne však dodal, že slovenská akcia vyvolá reakciu, ktorá len urýchli národné uvedomenie karpatskoruských „Prjaševščanov“³².

Na kongres Slovenskej ligy a na Rumanovu knihu zareagoval aj Ústredný zväz Podkarpatských študentov (*Centralny sojus Potkarpatskych studentov*) so sídlom v Užhorode, ktorý napísal *Otvorený list Slovenskej lige v Bratislave*³³. V ňom označil konanie Slovenskej ligy za provokáciu a Rumanove tvrdenia o slovenskosti niektorých obcí východného Slovenska odmietol s tým, že už mnohí bádatelia Česi, Slováci i Rusi, ale aj iní dokázali, že horská časť „Prjaševščiny“ je osídlená Lemkami, ktorí sú „jedným z ruských plemien“. Upresnili aj pojem *Prjaševščina*, pod ktorou rozumeli územie „vostočnoj Slovakiji“. Tá, podľa nich, jednoznačne patrí Podkarpatskej Rusi, a to z niekoľkých historických dôvodov. Ako prvý, a v podstate aj posledný, uviedli, že „prikľúčenie vostoka republiky od Tatr rešilo mnenie ruskej občestvenosti Prjaše-

³¹ ŠA Prešov, fond Odbočka ústredne štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove (1927) 1938 – 1945 (ÚSBO-P), Mat. Ruská otázka, r. 1927 – 1943, kat. č. 1477, krabica č. 25 – Antagonizmus medzi Rusínmi, pomery v Prešove. Dôverná správa vládneho radcu a policajného riaditeľa Pongrácza Kancelárii prezidenta republiky v Bratislave z 24. mája 1940.

³² II'KOVIČ, Alexej I.: Šansi akcii za učreždenie slovackoj gr. katoličeskoj eparchii. In: Ruskij narodnyj golos, č. 193, 194, r. II/1935 (skrátaná verzia).

³³ ŠA Prešov, fond Odbočka ústredne štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove (1927) 1938 – 1945 (ÚSBO-P), Mat. Ruská otázka, r. 1927 – 1943, kat. č. 1477, krabica č. 25 – Odkrytoje pismo Slovenskoj lige v Bratislave.

vščiny“, pretože v tom čase, keď Ruská národná rada v Starej Ľubovni a v Prešove bola za pripojenie východu republiky k Československu, Slováci východnej časti územia boli za pripojenie východného Slovenska k Maďarsku. A keď sa o tom hovorilo medzi slovenskými učiteľmi v Prešove, tí na podporu takéhoto riešenia – a tiež ako odpoveď, spievali maďarskú hymnu.

Gréckokatolícke biskupstvo oficiálne nereagovalo, ale z popudu a pod tlakom biskupa P. P. Gojdiča, generálny vikár Jozef Zorvan napísal článok do *Sotackého ruského vestníka*, pod názvom *Pár priateľských slov p. bratom od slovenskej Ligy*³⁴, v ktorom odmietol názor „o státi-sícoch gréckokatolíckych Slovákov“ a tvrdil, že „v skutočnosti môžeme hovoriť o troch slovenských farnostiach v Gemeri, že sú Slováci“, ale „vlastne aj ich predkovia boli rusínski kolonisti z východného obradu. „Na margo rusínskeho osídlenia, a teda opodstatnenosti tvrdenia, že všetci gréckokatolíci sú Rusínmi a zároveň aj na margo slovenského odmietavého postoja k rusínskym územným požiadavkám v článku napísal, že „mierová konferencia zabezpečuje Podkarpatskej Rusi autonómiu a hranicu až po Štrbu“³⁵, čo vlastne znamenalo že Slovenská liga si neoprávnene nárokuje obranu toho slovenského obyvateľstva, ktoré vlastne ani slovenským nie je a rovnako aj územia, ktoré by malo patriť Podkarpatskej Rusi a nie Slovensku.

V jeseň 1938, po Mníchovskej dohode, rusínski politickí činitelia začali na východnom Slovensku zakladať ruské národné rady. Ich členovia potom zbierali podpisy pod memorandum, ktoré požadovalo zmenu hranice medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. Celé hnutie riadila komisia so sídlom v Prešove, ktorú tvorili Nikolaj Beskid, ktorý vtedy pôsobil v Legnave, Štefan Gojdič, Nikolaj Il'kovič a Alexej Farinič. Popri ich aktivitách, ktoré mali legálny charakter, však prebiehali ďalšie – ilegálne, za ktorými bolo vidieť maďarskú rúžu. Na východnom Slovensku sa šírili letáky, vyzývajúce tunajších Slovákov, aby sa pripojili k Podkarpatskej Rusi a spolu s ňou k Maďarsku³⁶. Po Viedenskej arbitráži v novembri 1938 sa k takýmto výzvam pridali ďalšie, ktoré

³⁴ ŠA Prešov, fond Odbočka ústredne štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove (1927) 1938 – 1945 (ÚSBO-P), Mat. Ruská otázka, r. 1927 – 1943, kat. č. 1477, krabica č. 25 – Gr. biskupský ordinariát v Prešove a jeho pomer k SR a slovenským záujmom. Správa Prezídia župného úradu šarišsko-zemplínskej župy predsedovi vlády [Slovenskej republiky] v Bratislave z 18. januára 1941.

³⁵ *Sotackij ruskij vestník*, 15. marec 1936.

³⁶ SNA Bratislava, fond Krajinský úrad 1938, krabica 298, spis 568/39 prez.

žiadali, aby slovenské obyvateľstvo odišlo „z ruskej zeme“³⁷ a znovu sa objavili mapy zahrňujúce severovýchodné Slovensko aj s mestom Prešov do Podkarpatskej Rusi, pričom plne rešpektovali nové pomery, v ktorých už nie Užhorod, ale Chust bol jej hlavným mestom.

Na takéto aktivity však bola slovenská autonómna vláda pripravená tvrdo zakročiť ale aj realisticky uvažujúca rusínska politická scéna zbadala nebezpečenstvo, ktoré hrozilo z takejto radikalizácie pomerov na východnom Slovensku nielen pre Slovensko, resp. ČSR, ale nakoniec aj pre tunajšie rusínske obyvateľstvo. Preto sa začiatkom februára 1939 Ruská národná rada v Prešove oficiálne dištancovala od uvedených výziev a v rezolúcii autonómnej vláde Slovenskej krajiny napísala: „*Ruský národ na východnom Slovensku ubezpečuje vládu Slovenskej krajiny o svojej úprimnej ochote k spolunažívaniu...*“³⁸.

Ďalší vývoj, ktorý viedol k rozpadu Československa, k maďarskej okupácii Podkarpatskej Rusi, nasvedčoval, že rusínske hnutie v ČSR za zmenu hraníc Podkarpatskej Rusi i zavedenie autonómie do života na teritóriu, ktoré jej aj podľa Nikolaja Beskida malo patriť, bolo v medzi-vojnovom období čoraz viac zneužívané promaďarskými kruhmi a v konečnom dôsledku nesledovalo zlepšenie postavenia a pomerov rusín-skeho obyvateľstva.

³⁷ SNA Bratislava, fond KÚ, krabica č. 281, inv. č. 74525/38.

³⁸ ŠA Prešov, fond Odbočka ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove (1927) 1938 – 1945 (ÚSBO-P), Mat. Ruská otázka, r. 1927 – 1943, kat. č. 1477, krabica č. 25 – Rezolúcia Ruskej národnej rady v Prešove vláde Slovenskej krajiny z 3. 2. 1939.

Tomasz Szyszlak

Kościół greckokatolicki a tożsamość regionalna Rusinów/Ukraińców na Zakarpaciu

Zakarpacie jest regionem ze wszech miar fascynującym. Przez stulecia przenikały się tutaj wpływy ruskie, madziarskie, słowackie, wołoskie, żydowskie i niemieckie. Już od czasów najdawniejszych kolejne fale ludności napływowej asymilowały się z autochtonami. Celtowie ulegli Dakom, Dakowie Hunom, a Hunowie Germanom. W V stuleciu naszej ery na ziemie te przybyli Słowianie. Cztery wieki później przyjęli chrześcijaństwo w rycie wschodnim. Na przełomie I oraz II tysiąclecia Zakarpacie znalazło się w zależności państwowej od Rusi Kijowskiej. Było jednak pierwszym regionem państwa Świętego Włodzimierza, który już na początku XIII w., jeszcze przed rozbiciem dzielnicowym znalazł się w granicach innego podmiotu politycznego. Przez blisko siedemset lat dzieliło losy Węgier. W okresie dwudziestolecia międzywojennego Zakarpacie należało do Czechosłowacji. Jesienią 1944 r. na ziemie między szczytami Karpat a doliną Cisy wkroczyła Armia Czerwona, a rok później Zakarpacie oficjalnie stało się częścią radzieckiej Ukrainy. Jak pisał Paweł Przeciszewski Zakarpacie to „w istocie największe pogranicze Środkowej Europy”¹.

To, co świadczy o bogactwie tego regionu, to również religia. Wyznaniami dominującymi na Zakarpaciu są prawosławie, katolicyzm w obrządku zarówno bizantyjsko-ukraińskim, jak i łacińskim, a także protestantyzm w wersji kalwińskiej, szczególnie popularny wśród tutejszej mniejszości węgierskiej. Pewną rolę na mapie konfesyjnej odgrywa również baptyzm, adwentyzm, pentakostalizm, protestanckie wspólnoty charyzmatyczne i Świadkowie Jehowy. Zgodnie z informacjami Państwowego Departamentu Ukrainy ds. Religii przy Ministerstwie Sprawiedliwości (obecnie: Państwowy Komitet Ukrainy ds. Narodowości i Religii) z 1 stycznia 2006 r. w obwodzie zakarpackim zarejestrowanych było 1570 organizacji religijnych, pod którym to pojęciem

¹ P. Przeciszewski, *Ruś Karpacka – zapomniany kraj*, „Więź” 2007, nr 1 (579), s. 116.

w ukraińskim prawodawstwie rozumie się parafie, diecezje i metropolie, a także klasztory, misje, bractwa, szkoły wyznaniowe (bez punktów katechetycznych, czyli tzw. szkół niedzielnych) i wydawnictwa. Władze publiczne posiadały również informacje o działalności 187 niezarejestrowanych organizacji religijnych, z tej liczby 104 należały do Świadków Jehowy. Rejestracja państwowa organizacji religijnych jest na Ukrainie fakultatywna, ale jedynie zarejestrowane podmioty posiadają osobowość prawną². Spośród organizacji zarejestrowanych najwięcej posiadał ich zależny od Patriarchatu Moskiewskiego Ukraiński Kościół Prawosławny (UKP) – 593 (37,8%), na drugim miejscu Ukraiński Kościół Grekokatolicki (UKG) – 381 (24,3%), dalej Zakarpacki Kościół Reformowany – 115 (7,3%), Kościół Rzymskokatolicki – 92 (5,6%), wspólnoty chrześcijan baptystów – 73 (4,6%), Świadków Jehowy – 60 (3,8%), adwentystów – 50 (3,1%), zielonoświątkowców – 49 (3,1%) i Kościoła Żywego Boga – 42 (2,7%)³. Warto wspomnieć, że Zakarpacki Kościół Reformowany oraz Kościół Żywego Boga poza Zakarpaciem nie są praktycznie obecne w innych regionach kraju, natomiast UKP właśnie tutaj posiada 28 klasztorów ze 161 swoich wszystkich ukraińskich wspólnot życia monastycznego, a więc ich względną większość.

Korzystając z założeń ukraińskiego naukowca Jarosława Stoćkyja, zgodnie z którymi liczbę wiernych w każdej parafii prawosławnej oraz katolickiej, zarówno w obrządku łacińskim, jak i bizantyjskim na Zakarpaciu można określić na poziomie 790 osób, wiernych w zborach protestanckich oraz gminach żydowskich i neopogańskich na 150 osób, w gminach muzułmańskich – 850 osób, a we wspólnotach religii Wschodu – 50 osób, można w przybliżeniu ocenić przynależność konfesyjną ludności obwodu⁴. I tak do UKP należy ok. 468,5 tys. mieszkańców Zakarpacia, do UKG – 301 tys., do Kościoła Rzymskokatolickiego – 72,5 tys., do Zakarpackiego Kościoła Reformowanego – 17,2 tys., a do wspólnot baptystycznych – 11 tys.

Zbliżone dane uzyskują socjologowie w wyniku swoich badań. Na początku obecnego stulecia reprezentatywnej grupie dwóch tysięcy mieszkańców Zakarpacia wszystkich narodowości, z wyjątkiem Niem-

² Szerzej na ten temat: T. J. Szyszlak, *Podstawy prawne polityki wyznaniowej Ukrainy*, [w:] *Świat – polityka – religie u progu XXI w.*, T. Dębowski (red.), Wrocław 2006, s. 84-107; idem, *Zarys polityki wyznaniowej postradzieckiej Ukrainy*, „Przegląd Religioznawczy” 2005, nr 2 (216), s. 97-117.

³ <http://www.dcrzhkomrelig.gov.ua>, z dnia 20 IX 2006.

⁴ J. Stoćkyj, *Sytuacja religijna na Ukrainie w latach 1988-1998*, [w:] G. Ilryciuk, J. Stoćkyj, *Studia nad demografią historyczną i sytuacją religijną Ukrainy*, Lublin 2000, s. 169-170.

ców, Romów, Rumunów i Żydów, zadano pytanie: „do jakiej konfesji religijnej Pan/Pani należy?”. Zgodnie z tymi wynikami 39% respondentów, w tym połowa przebadanych Rosjan, 47,5% Ukraińców, 33,3% Słowaków oraz 28,5% Rusinów, identyfikuje siebie z prawosławiem, natomiast zaledwie dwa punkty procentowe mniej utożsamia się z Kościołem grekokatolickim. W tej ostatniej grupie znalazło się 57,7% Rusinów, połowa Słowaków, 41,2% Ukraińców, 30,8% Węgrów i 16,7% zakarpaccich Rosjan⁵.

W tym miejscu należałoby powiedzieć również o strukturze narodowościowej dzisiejszego Zakarpacia. Zgodnie z wynikami ostatnio przeprowadzonego Ogólnoukraińskiego Spisu Ludności w granicach obwodu zakarpacciego 5 grudnia 2001 r. mieszkało 1254,6 tys. osób, z czego Ukraińcy stanowili 80,5% (1010,1 tys.). Do grupy tej zaszeregowano również 10,1 tys. osób, którzy w odpowiedzi na pytanie o narodowość wskazali na narodowość rusińską. Oznacza to, że świadomi swojej odrębności Rusini stanowią zaledwie 8 ‰ ludności Zakarpacia. Do największych mniejszości w regionie zaliczyć można Węgrów – 12,1% (151,5 tys.), a w dalszej kolejności Rumunów – 2,6% (32,1 tys.), Rosjan – 2,5% i Cyganów – 1,1% (14 tys.). W obwodzie mieszkają również kilkutysięczne grupy Słowaków (5,6 tys.) i Niemców (3,5 tys.)⁶.

Spśród innych regionów Ukrainy Zakarpacie wyróżnia jeden z najwyższych poziomów religijności społeczeństwa. W badaniach na temat wyznaniowego charakteru niektórych ważnych wydarzeń w życiu człowieka region zakarpacki wysuwa się na pierwsze miejsce. Za chrztem i pogrzebem kościelnym opowiedziało się 100% ankietowanych (sic!), a za ślubem kościelnym – 88,9%. Średnia wartość wyniosła więc 96,3%. Następne w kolejności obwody to iwanofrankowski, rówieński, tarnopolski i żytomierski, wszystkie po 91,7% i lwowski – 88,2%. Na końcu tabeli znalazły się regiony mikołajowski (49,3%), krymski (58,3%) i dnipropietrowski (58,7%)⁷.

Przed ostatnią wojną światową struktura wyznaniowa Zakarpacia, wówczas czechosłowackiej Rusi Podkarpackiej, przedstawiała się nieco odmiennie niż współcześnie. Zgodnie ze spisem powszechnym ludności z 1930 r. z grekokatolicyzmem identyfikowała się wówczas ponad

⁵ А. Юраш, *Основні проблеми розвитку релігійної ситуації в Україні через призму соціологічних досліджень 1997-2003 років*, [w:] *Віра після атеїзму. Релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності*, М. Томка, О. Турій (red.), Львів 2004, s. 156.

⁶ www.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/zakarpattia, odczyt z dn. 3 IX 2007.

⁷ М. Томка, *Релігія та церкви відродженої нації*, [w:] *Віра після атеїзму, op.cit.*, s. 88.

połowa (50,2%) mieszkańców regionu, z prawosławiem – 15,4%, z judaizmem – 14,1%, z kalwinizmem – 10,1%, a z katolicyzmem łacińskim – 9,4%⁸. Po włączeniu tychże ziem do Związku Radzieckiego, w 1949 r. doszło do likwidacji miejscowej diecezji unickiej. W odróżnieniu od Galicji, gdzie Kościół grekokatolicki zlikwidowano trzy lata wcześniej, na Zakarpaciu władze komunistyczne, ze względu na silny opór wśród duchownych, nie zdecydowały się na inscenizację soboru⁹. Dnia 28 sierpnia 1949 r. w klasztorze św. Mikołaja na Górze Zakonnej w Mukaczewie ks. Irynej Kondratowycz proklamował zerwanie unii miejscowego duchowieństwa z Rzymem: „Od dzisiaj w Karpato-Ukrainie unia kościelna karpackiego kleru z Rzymem przestaje istnieć. Unia była aktem antynarodowym, a historia pokazała, że została przemocą narzucona przez obcych Rosyjsko-Ukraińsko-Karpackiemu ludowi. Teraz i na zawsze jesteśmy prawosławnymi dziećmi naszej Świętej Matki, Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej”¹⁰. W ten sposób, biorąc również pod uwagę ogromny spadek liczby żydów w wyniku wojny, Zakarpacie stało się regionem z prawosławiem jako religią dominującą.

Niewiele ponad trzysta lat wcześniej, 24 kwietnia 1646 r. w kaplicy zamkowej książęcego rodu Drughetów w Użhorodzie 63 duchownych prawosławnych z Zakarpacia, po uprzednim przystąpieniu do sakramentów i złożeniu katolickiego wyznania wiary na ręce łacińskiego ordynariusza Egeru, podpisało się pod aktem unii kościelnej z Rzymem¹¹. Ponieważ tekst memoriału unijnego z bliżej nieznanymi powodami nie zachował się na początku 1652 r. sześciu archidiaconów zakarpackich wysłało list do papieża, w którym opisano przebieg zawarcia porozumienia, a także warunki, pod jakimi do niego doszło: zachowanie własnego obrządku, zachowanie prawa wyboru biskupa, zatwierdzanego następnie przez papieża, zrównanie w prawach i przywilejach z duchowieństwem łacińskim¹².

Wzorem do zawarcia unii użhorodzkiej była unia brzeska z 1596 r., kiedy to synod hierarchów prawosławnych Rzeczypospolitej Obojga

⁸ E. Pałka, *Kwestie wyznaniowe na Rusi Zakarpackiej w okresie jej przynależności do Czechosłowacji (w okresie międzywojennym)*, [w:] *Історія релігій в Україні 2007. Науковий щорічник. Книга I*, З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська (red.), Львів 2007, s. 702.

⁹ Б. Боцюрків, *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950)*, Львів 2005, s. 199.

¹⁰ B. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto-Nowy Jork 1963, s. 217-218.

¹¹ W. Bugel, *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Użhorodzkiej*, Lublin 2000, s. 46.

¹² Ibidem, s. 121-127.

Narodów ogłosił jedność metropolii kijowskiej z Rzymem, zachowując przy tym własną liturgię św. Jana Złotoustego w języku starocerkiewno-słowiańskim, kalendarz juliański, eucharystię pod postacią chleba i wina czy brak celibatu księży, przyjmując natomiast dogmatykę katolicką i zwierzchnictwo papieża. Według podobnych zasad doszło do porozumienia między przedstawicielami Kościoła prawosławnego i łacińskiego w Siedmiogrodzie w ostatnim dziesięcioleciu XVII wieku. Mniej więcej w tym samym czasie w Europie Środkowej zawarto unie kościelne również w Marca (1611 r.), we Lwowie z miejscowymi Ormianami (1632 r.), w Maramarosz (1716 r.), a poza nią również w Etiopii, Indiach i na Bliskim Wschodzie¹³.

W ciągu dekady od wydarzeń na użhorodzkim zamku do unii przystąpiło ponad trzysta parafii prawosławnych na Zakarpaciu. Sto lat później, zgodnie z informacjami przekazanymi do Rzymu przez unickiego biskupa Iwana Bradacza, katolicka sufragania mukaczewska obrządku wschodniego liczyła ponad 150 tys. wiernych, 829 parafii, 858 cerkiew oraz 690 duchownych¹⁴. W 1771 r. sufragania mukaczewska została przez Stolicę Apostolską wydzielona z łacińskiej diecezji egerskiej i uznano ją za niezależną jednostkę administracji kościelnej w ramach metropolii esztergomskiej podległą prymasowi Węgier.

Pod duszpasterską opieką grekokatolickich ordynariuszy w Mukaczewie na przestrzeni stuleci znajdowali się również rusińscy wychodźcy z Zakarpacia. W połowie XVIII w. dość znaczna ich liczba znalazła się na terenie Baczki i Srijemu (dzisiejsza serbska Wojwodina). Już w 1777 r. za wstawiennictwem cesarzowej Marii Teresy Habsburg papież Pius VI ustanowił dla nich unicką diecezję w Križewcach w Chorwacji. W latach 1880-1914 ponad 150 tys. mieszkańców Zakarpacia wyemigrowało do Ameryki Północnej. Również tutaj powstały niezależne jednostki administracji kościelnej. W 1924 r. Watykan powołał do życia egzarchat (wikariat apostolski) dla wiernych Rusinów z Zakarpacia z siedzibą w Pittsburghu. W 1963 r. egzarchat przekształcono w dwie samodzielne diecezje ze stolicami w Pittsburghu i Passaic. Sześć lat później utworzono diecezję w Parmie, a w Munhall powołano do życia metropolię. Od 1977 r. stolica metropolitarna dla Rusinów znajduje się w Pittsburghu. W 1980 r. utworzono diecezję kanadyjską dla Słowaków rytu bizantyjskiego z ośrodkiem w Toronto, natomiast w 1981 r. utwo-

¹³ І. Гаюк, *Вірменська Церква в Україні*, Львів 2002, passim.

¹⁴ Н. Стоколос, *Після Ужгородської унії. Етноконфесійні трансформації та адаптація греко-католиків Закарпаття*, „Людина і Світ” 2001, № 9, s. 2.

rzono czwartą diecezję amerykańską w Van Nuys¹⁵.

Wszystkie wymienione powyżej diecezje, z wyjątkiem torontońskiej, a także jednostek administracji kościelnej, które na przestrzeni ostatnich dwustu lat wyodrębniły się z terytorium podległego grekokatolickiemu biskupowi Mukaczewa¹⁶, należą do Rusińskiego Kościoła Katolickiego (RKK). Zgodnie z Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW), ogłoszonym przez papieża Jana Pawła II 18 października 1990 r., a obowiązującym wszystkich katolików obrządków wschodnich od 1 października 1991 r., RKK posiada status Kościoła metropolitarnego *sui iuris*, czyli swego prawa. Identyczny status ma Kościół etiopski, a do 2005 r. również katolickie Kościoły wschodnie w Indiach (syromalankarski) i w Rumunii. Kościoły metropolitarne *sui iuris* są jedną z czterech grup, według której dzielą się Kościoły chrześcijańskiego Wschodu pozostające w unii z Rzymem¹⁷. Pozostałe kategorie to: patriarchaty, których jest sześć (koptyjski z siedzibą w Kairze, melchicki z siedzibą w Damaszku, chaldejski z siedzibą w Bagdadzie oraz trzy patriarchaty z siedzibą w Bejrucie: ormiański, maronicki i syryjski), cztery arcybiskupstwa większe (ukraińskie ze stolicą w Kijowie, rumuńskie, syromalabarskie i syromalankarskie) oraz inne Kościoły *sui iuris* (bułgarski, grecki, italoalbański, słowacki i węgierski). Spośród wschodnich Kościołów katolickich do tradycji (obrazdu) aleksandryjskiego należą dwa (etiopski, koptyjski), do tradycji antiocheńskiej – trzy (maronicki, syryjski, syromalankarski), do tradycji ormiańskiej tylko jeden, czyli

¹⁵ *Апостольський лист Римського Архієрея Івана Павла II з нагоди 350-річчя Ужгородської унії*, [w:] *Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації. Спеціальний випуск бюлетеню присвячений 350-річному ювілею Ужгородської унії*, s. 10-11.

¹⁶ Po raz pierwszy diecezja mukaczewska swoje granice zmieniła w 1818 r., kiedy to z zachodnich komitatów zostało wyłączonych 194 parafii, które weszły w skład nowoutworzonej diecezji w Preszowie. Pięć lat później jeszcze 72 parafie z komitatu szatmarskiego przeszły pod jurysdykcję grekokatolickiej diecezji w Oradei. W 1857 r. powstała jednostka administracji kościelnej Kościoła katolickiego w rycie wschodnim z siedzibą w Cluj-Gherla w zachodnim Siedmiogrodzie, do której również dokooptowano kilka parafii. Ponadto w 1912 r. 68 parafii z części południowo-zachodniej weszło do nowopowstałej diecezji w Hajdudorogu. Tym sposobem w przededniu I wojny światowej znaczna część dawnej mukaczewskiej diecezji grekokatolickiej przeszła do trzech sąsiednich diecezji katolickich obrządku wschodniego, które znajdują się na terytorium współczesnej Słowacji, Rumunii i Węgier. Obecnie stanowią zasadniczy substrat katolickich Kościołów wschodnich na Słowacji i na Węgrzech (P. R. Magocsi, *Adaptacja bez asymilacji: fenomen grekokatolickiej eparchii w Mukaczewie*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Tom 4: Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej. Idea a rzeczywistość*, S. Stępień (red.), Przemyśl 1998, s. 233-234).

¹⁷ Odpowiednikami Kościołów metropolitarnych w tradycji prawosławnej są partykularne metropolie z siedzibą m.in. w Warszawie (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny) czy w Pradze (Autokefaliczny Kościół Prawosławny Ziemi Czeskich i Słowacji).

ormiański, do obrządku chaldejskiego – dwa (chaldejski, syromalbarski), natomiast do najmłodszej – bizantyjskiej (greckiej) aż trzynastie (albański, białoruski, bułgarski, grecki, gruziński, italoalbański, melchicki, rosyjski, rumuński, rusiński, słowacki, węgierski, ukraiński oraz były jugosłowiański)¹⁸. Jedynie ostatnie trzynastie Kościołów obrządku bizantyjskiego można nazwać Kościołami grekokatolickimi. Głową tradycji (obrzędki) greckiej jest metropolita kijowsko-halicki, arcybiskup większy Ukraińców Kijowa, ks. kardynał Lubomyr Huzar.

Zgodnie z KKKW Kościoły metropolitarne w zakresie swej egzystencji (powstanie, wszelkie zmiany, w tym zmiany granic, likwidacja) są w pełni zależne od papieża. Na czele Kościoła stoi wyznaczony przez biskupa rzymskiego metropolita, który ma do pomocy radę hierarchów (kan. 155). Obecnie na czele RKK od maja 2002 r. stoi arcybiskup pittsburghski ks. Basil Myron Schott z zakonu franciszkanów¹⁹. Można powiedzieć, że metropolia jest Kościołem *sui iuris*, w którym władza przewidziana w innych Kościołach wschodnich dla patriarchów i arcybiskupów większych należy do papieża. Metropolita prosi i otrzymuje paliusz, który jest znakiem władzy metropolitarnej i pełnej jedności Kościoła *sui iuris* z Kościołem katolickim i biskupem rzymskim (kan. 156). Współcześnie paliusz metropolity to wełniany pas w kolorze białym, który zakłada się na ramiona, opuszczając końcami do przodu i do tyłu. Jest on ozdobiony czarnymi krzyżami. Paliusz jest odpowiednikiem używanego w Kościołach tradycji bizantyjskiej omoforionu²⁰.

Kanon 157 KKKW mówi o tym, że władza przynależna metropolicie z racji zarządzania Kościołem *sui iuris* jest „zwyczajna” (związana ze sprawowaniem urzędu), „własna” (sprawowana we własnym imieniu), ale również „osobista” na tyle, że nie może on ustanowić wikariusza dla całego Kościoła, ani też upoważniać kogokolwiek do wykonywania należnych mu zadań²¹. Poza tym metropolita działa jedynie w granicach

¹⁸ J. Łapiński, *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. (Próba charakterystyki)*, „Prawo Kanoniczne” 1992, nr 1-2, s. 247-250; R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 139-142.

¹⁹ <http://www.archeparchy.org/page/metropolitan/metropolitan.htm>, odczyt z dn. 3 IX 2007.

²⁰ В. Д. Поспিশин, *Східне Католицьке Церковне право*, Lwów 2006, s. 131.

²¹ Wśród uprawnień metropolity Kościoła *sui iuris* KKKW wymienia m.in. wyświęcanie i intronizowanie biskupów Kościoła o ile zgodę na konkretne kandydatury wyraziła Stolica Apostolska, zwoływanie i przewodniczenie posiedzeniom rady hierarchów, erygowanie trybunału metropolitarne, czuwanie, aby wiara i dyscyplina kościelna były dokładnie zachowane, odbywanie wizytacji kanonicznej w diecezjach, zaniechanie przez ordynariusza, mianowanie administratora diecezji, mianowanie i zatwierdzanie osób prawnie przedstawionych na urząd lub wybranych, o ile ordynariusz tego nie uczynił, ogłaszanie wraz z biskupami ordynariusza-

terytorialnych Kościoła *sui iuris*. We wszystkich kwestiach prawnych metropolii występuje on w imieniu Kościoła. Metropolita ma te same prawa i obowiązki w swojej diecezji, co inni ordynariusze w swoich (kan. 158).

Metropolita Kościoła *sui iuris* nie ma, co prawda, synodu stałego, jak ma to miejsce w przypadku patriarchów i arcybiskupów większych. Zbliżone funkcje wypełnia rada hierarchów. W jej skład wchodzi wszyscy biskupi metropolii, ale jedynie ordynariusze diecezji i biskupi koadiutorzy posiadają głos decydujący (kan. 164). Wszyscy biskupi mają obowiązek brania udziału w posiedzeniach rady osobiście, a nie wysyłania na nie swoich pełnomocników (kan. 165). Każde posiedzenie rady hierarchów i każde głosowanie jest ważne, jeśli bierze w nim udział zwykła większość uprawnionych (kan. 166)²².

Jedną z diecezji RKK, posiadającą, co prawda, w jego obrębie status autonomiczny, jest diecezja ze stolicą w Mukaczewie. Specyficzny status polega na tym, że od 1937 r., kiedy wspomniana jednostka administracji kościelnej została wydzielona z metropolii esztergomskiej jest podporządkowana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. W 1995 r. media kościelne podawały nieoficjalną informację o planach wyodrębnienia z jej granic diecezji chusteckiej, powracając tym samym do stanu z 1938 r., i co za tym idzie utworzenia metropolii²³. Na Ukrainie ze względów ideologicznych (idea jednego narodu ukraińskiego) nie używa ona nazwy „Kościół rusiński”, a jedynie terminu „Mukaczewska Diecezja Grekokatolicka”. Występuje on tylko na Zakarpaciu i, zgodnie z dekretem Kongregacji Kościołów Wschodnich nr 249/95 z grudnia 1995 r. nie ma prawa prowadzenia działalności misyjnej w innych regionach Ukrainy. Zgodnie z pkt. 1 i 2 wspomnianego dekretu takie prawo przysługuje jedynie metropolie kijowsko-halickiemu oraz Synodowi Biskupów UKG, którym przyznano jurysdykcję nad wszystkimi wspólnotami grekokatolickimi na Ukrainie poza terenem podległym ordynariuszowi mukaczewskiemu²⁴. W pkt. 3 polecono, żeby w przyszłości

mi aktów biskupa rzymskiego, wspominanie biskupa rzymskiego podczas każdej liturgii oraz dbanie o to, aby tak samo czynili biskupi ordynariusze i wszyscy sprawujący liturgię, również metropolita powinien być wspominany przez ordynariuszy i wszystkich innych sprawujących liturgię.

²² *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, s. 155-157.

²³ *Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації*, 1995, № 45 (112), s. 2.

²⁴ T. J. Szyszlak, *Odrodzenie Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego po upadku komunizmu. Zarys problematyki*, [w:] *Wspólnoty chrześcijańskie w państwach byłego ZSRR – perspektywa dwudziestolecia*, M. Mróz, T. Dębowski (red.), Wrocław 2006, s. 247.

określić sposób, w jaki można byłoby usprawnić stosunki i współpracę między diecezją mukaczewską a arcybiskupstwem większym, w celu zapewnienia lepszej obsługi duszpasterskiej wszystkich wiernych na Zakarpaciu. Obecnie, od przejścia na emeryturę biskupa Iwana (Joanna) Semedija w 2002 r., diecezja w Mukaczewie nie posiada swojego ordynariusza. Jego obowiązki wypełnia „ad nutum Sanctae Sedis” (łac. „na polecenie Stolicy Apostolskiej”) do czasu mianowania nowego ordynariusza administrator apostolski ks. Milan Szaszik, obywatel słowacki ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy (Iazaryści), biskup tytularny Bononii, wcześniej, w latach 1992-1998 pracownik Nuncjatury Apostolskiej w Kijowie, a od 2000 r. proboszcz zakarpackiej parafii w miejscowości Pereczyna²⁵. Kadry duchowne Kościoła kształci w Użhorodzkiej Akademii Teologicznej im. Błogosławionego Księdza-Męczennika Teodora Romży. Zgodnie z informacjami zamieszczonymi w „Annuario Pontificio” z 2003 r. liczbę wiernych w Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej oceniono na 320 tys. osób, co wskazuje na ogromną zbieżność z cytowanymi wcześniej danymi statystycznymi²⁶.

Ukraina jest odosobnionym przypadkiem, gdzie w obrębie jednego państwa i, bądź, co bądź, jednego narodu ukraińskiego funkcjonują dwa Kościoły grekokatolickie. Zwyczajowo hierarchowie Kościoła zakarpackiego biorą udział w posiedzeniach synodów UKG i innych wydarzeniach kościelnych. Tymczasem oficjalnie państwo ukraińskie nie uznaje odrębności Kościoła, traktując go jako podmiot struktury hierarchicznej UKG²⁷.

Na początku sierpnia 1987 r. grekokatolicy biskupi Pawło Wasyluk oraz Iwan Semedij razem z 24 księżmi w liście skierowanym do papieża Jana Pawła II poinformowali o swoim wyjściu z podziemia. Według Wołodymyra Fenycza, uczestnika seminarium naukowego, zorganizowanego przez Instytut Historii Kościoła Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie 29 marca 2007 r., jeszcze w 1988 r. obwodowe władze partii komunistycznej zaniepokojone były działalnością 51 księży oraz 20 zakonników i zakonnic grekokatolickich w ponad 30 miejscowościach, mających wpływ na 25-30 tys. obywateli Zakarpacia. Dla walki z „przeżytkami antyludowego nacjonalistycznego uniactwa”

²⁵ <http://www.mgce.uz.ua/ukr/episkopy.php>, odczyt z dn. 3 IX 2007.

²⁶ Warto wspomnieć, że w jurysdykcji grekokatolickiej metropolii kijowsko-halickiej znajdowało się w tym samym czasie 3462 tys. wiernych, tak więc łączna liczba grekokatolików na Ukrainie w 2003 r. osiągnęła wielkość blisko czterech milionów.

²⁷ T. J. Szyszlak, *Odrodzenie Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego po upadku komunizmu. Zarys problematyki*, op. cit., s. 253.

w połowie następnego roku utworzono specjalną grupę w składzie ponad 450 osób, którzy działali poprzez Towarzystwo „Znannja”, odpowiednik funkcjonującej w komunistycznej Polsce „Wiedzy Powszechnej”. Futurologiczne wizje urzędników partii komunistycznej wskazywały na to, że w razie legalizacji Kościoła grekokatolickiego w regionie zakarpackim przejdzie do niego 30-35% prawosławnych i 15-20% wiernych Kościoła Rzymskokatolickiego²⁸.

Uznanie Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu nastąpiło w grudniu 1989 r. Hierarchię duchowną dla miejscowej diecezji Stolica Apostolska przeznaczyła, a właściwie zatwierdziła dopiero w styczniu 1991 r. Ordynariuszem został wspomniany wcześniej Iwan Semedij, który faktycznie zarządzał diecezją od stycznia 1979 r. Wkrótce wyznaczono dwóch biskupów pomocniczych, Iwana Marhitycza i Josyfa Hołowacza, również legalizując tym samym stan faktyczny. Pierwszy z nich został duszpasterzem dla Ukraińców, a drugi dla wiernych, którzy nie mają korzeni ukraińskich lub się z nimi nie identyfikują. Wszyscy trzej byli czynnymi kapłanami w okresie delegalizacji Kościoła. Semedij i Hołowacz otrzymali sakrę biskupią w Karagandzie, z rąk zesłanego tam jeszcze w lutym 1949 r. ordynariusza mukaczewskiego, Oleksandra Chiry, odpowiednio w 1978 i 1983 r. Marhitycz święcenia biskupie przyjął w 1987 r. z rąk biskupa UKG Sofrona Dmyterki.

Na początku lat 90. XX w., z inicjatywy organizacji takich, jak m.in. „Proswita”, Towarzystwo im. T. Szewczenki, Narodowego Ruchu Ukrainy, Ukraińskiej Partii Republikańskiej, Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów, a także przy aktywnym wsparciu biskupa Marhitycza podjęto dyskusję na temat kanonicznego podporządkowania diecezji mukaczewskiej jurysdykcji lwowskiego arcybiskupa większego i zarazem głowie UKG. W odpowiedzi na nią w październiku 1992 r. Stolica Apostolska wysłała na Zakarpacie swojego przedstawiciela w osobie Francisco Colasuonno, po czym zawiadomiła swojego nuncjusza w Kijowie, arcybiskupa Antonio Franco, że Jan Paweł II postanowił zachować w mocy decyzję swojego poprzednika z 1937 r. o bezpośrednim podporządkowaniu diecezji mukaczewskiej biskupowi rzymskiemu.

Zwolennikiem takiego rozwiązania był biskup Semedij, który w liście do papieża z lipca 1990 r. pisał, że Kościół grekokatolicki na Zakarpaciu powinien stać się „przyszłym grekokatolickim Kościołem dla Rusinów (...), Kościołem sui iuris, bezpośrednio podporządkowanym

²⁸ В. Фенич, *Від ліквідації до відродження. Греко-католики в сучасному релігійному житті на Закарпатті*, м-пис.

Stolicy Świętej”, dzięki któremu „zachowa się nasza niepowtarzalność i tożsamość kościelna”²⁹.

Ówczesny ordynariusz sprzeciwiał się jakiegokolwiek ingerencji galicyjskiej hierarchii grekokatolickiej w wewnętrzne sprawy swojej diecezji. We wrześniu 1996 r. na przykład kierownictwo diecezji mukaczewskiej opublikowało w formie oświadczenia protest wobec bezprawnych działań sąsiednich diecezji katolickich obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, przede wszystkim lwowskiej i iwanofrankowskiej, które naruszają normy KKKW. Chodziło o święcenia kapłańskie zakarpackich kleryków, które miały miejsce w latach 1995-1996 w UKG, naruszające według biskupa Semedija kan. 747 („Kandydat do diakonatu lub prezbiteriatu powinien być święcony przez własnego biskupa diecezjalnego lub przez innego biskupa na podstawie dymisoriów [zezwoleń – TS] wystawionych zgodnie z prawem”³⁰) oraz §1 kan. 748 KKKW („Jeśli chodzi o święcenia to własnym biskupem diecezjalnym [dla tego kandydata – TS], który ma nabyć przynależny do jakiejś diecezji, jest biskup tej diecezji, w której kandydat ma stałe zamieszkanie albo diecezji, której służbie postanowił się poświęcić, deklarując to na piśmie. Jeśli natomiast chodzi o święcenia tego, który do jakiejś diecezji już należy, biskupem własnym jest biskup tej diecezji”³¹).

Geneza pisma Semedija leżała w „przeprowadzonym z naruszeniem wyżej wspomnianych kanonów” wyświęceniu byłego studenta diecezjalnego seminarium Wołodymyra Weresza, wyrzuconych z tejże uczelni Iwana Sadwarija oraz Stepena Fedorka, a także nieposiadającego wykształcenia teologicznego Wasylja Romana, co też miało wywołać oburzenie wśród duchowieństwa i wiernych. Protest kierownictwa diecezji został przesłany nuncjuszowi apostolskiemu w Kijowie, arcybiskupowi Antonio Franco oraz prefektowi watykańskiej Kongregacji Kościołów Wschodnich, kardynałowi Acchille Silvestrini³².

Doskonałą okazją do zademonstrowania niezależności Kościoła jako elementu tożsamości mieszkańców Zakarpacia były obchody 350-lecia unii użhorodzkiej. Przez cały 1996 r. w Rzymie, we Lwowie oraz we wszystkich diecezjach uznających się za jej spadkobierców odbywały się różnego rodzaju uroczystości, konferencje, wystawy, koncerty. Kul-

²⁹ Ibidem.

³⁰ *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, s. 487.

³¹ Ibidem.

³² *Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації*, 1996, 37 (152), s. 2-3.

minacją obchodów na Zakarpaciu było odprawienie na użhorodzkim zamku 21 kwietnia 1996 r. liturgii, którą koncelebrowali trzej grekokatolicki biskupi diecezji mukaczewskiej wraz z nuncjuszem apostolskim na Ukrainie arcybiskupem Antonio Franco i sekretarzem Kongregacji Kościołów Wschodnich arcybiskupem Myroslawem Marusynem oraz 26 biskupami łacińskimi i grekokatolickimi z kraju i z zagranicy. Z tej okazji do stolicy obwodu zakarpackiego przybyło ponad 10 tys. gości ze wszystkich parafii diecezji oraz z innych regionów Ukrainy, a także z Australii, Chorwacji, Słowacji, USA i Węgier. Odczytano listy od papieża Jana Pawła II oraz kardynała Silvestrini. Będący pod wrażeniem rozmiarów uroczystości nuncjusz Franco powiedział: „To była wielka manifestacja wiary diecezji mukaczewskiej, wspólnie ze wszystkimi diecezjami-córkami, które uznają swoje pochodzenie od unii użhorodzkiej. To było zwycięskie wyznanie wiary i także wielkie dziękczynienie Bogu za dar wolności i za wszystko to, co dał On dla Kościoła przez te lata. To również czas zadumy nad nowymi planami, nowymi programami na przyszłość”³³.

Przy tej okazji biskup Marhitycz miał powiedzieć: „Diecezja mukaczewska była zawsze w duchowej jedności z Kościołem Kijowskim, którego początek wywodzi się od chrztu Świętego Włodzimierza. Świętujemy jedność ze Stolicą Świętą, z Kościołem powszechnym. Ale równocześnie świętujemy jedność wszystkich grekokatolików z naszym Kościołem Kijowskim, z którym Kościół Zakarpacki był zawsze w duchowej jedności, a od czasu do czasu, i w jedności hierarchicznej. Niestety dzisiaj funkcjonuje u nas rozdzielenie, istnieją dwie tendencje: nie tylko uchronić jedność ze Świętym, Powszechnym Kościołem Apostolskim, ale i zachować jedność z naszym Kościołem Kijowskim. Kościoły [katolickie – TS] nie powinny być podzielone, nie powinny izolować się jeden od drugiego, jedność nigdy nie wyrządza szkody. Niestety dzisiaj na jednej wsi są dwie wspólnoty grekokatolickie. To nie jest zdrowe zjawisko. Jeżeli ktoś chce być jakimś odrębnym narodem, to nikomu się tego nie zakazuje, jest wolność sumienia. Ale przy tym nie powinna istnieć wrogość. Nie może religia nazywać się religią, jeżeli sieje ona nienawiść”³⁴.

Również rzymska bazylika św. Piotra stała się miejscem obchodów uroczystości trzech i pół stulecia unii użhorodzkiej. Jan Paweł II wraz

³³ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації. Спеціальний випуск бюлетеню присвячений 350-річному ювілею Ужгородської унії, s. 2.

³⁴ Ibidem, s. 3.

z ordynariuszami diecezji mukaczewskiej, hajdudorodzkiej, krizewieckiej, passaickiej, pittsburghskiej i preszowskiej odprawił 27 października 1996 r. liturgię w języku starocerkiewnosłowiańskim, w rycie bizantyjskim. Ze względu na swój stan zdrowia (6 października 1996 r. papież był operowany na wyrostek robaczkowy) nie mógł uczestniczyć w mszy do końca. Wzięło w niej udział ponad stu księży oraz liczne grupy pielgrzymów, którzy z tej okazji przybyli do Watykanu³⁵.

Ważnym wydarzeniem dla całego RKK, a w szczególności dla Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej, było wyniesienie na ołtarze jej byłego ordynariusza Teodora Romży, który poniósł męczeńską śmierć z rąk komunistycznych oprawców jesienią 1947 r. Nastąpiło to podczas papieskiej wizyty we Lwowie 26 czerwca 2001 r. w czasie mszy na hipodromie przy ulicy Stryjskiej.

Jesienią 1996 r., na posiedzeniu plenarnym podczas pierwszej sesji Soboru Patriarchalnego we Lwowie Iwan Marhitycz, występujący ostatni raz publicznie jako mukaczewski biskup pomocniczy, odczytał list skierowany przez swoich diecezjan do hierarchii UKG: „My, grekokatolicy Zakarpacia, pragniemy mieć na Ukrainie jeden Kościół Grekokatolicki w jednej niezależnej wolnej Ukrainie, bo jedność Kościoła jest podstawą jedności narodu. Jednak na razie na Ukrainie istnieją dwa Kościoły grekokatolickie. Ze strony kościelnej mówi się nam w wolnej Ukrainie, że Zakarpacie, jako integralna część naszej ojczystej Ukrainy, jest obcym terytorium dla nas, grekokatolików Rusinów-Ukraińców, w stosunku do pozostałego terytorium Ukrainy, gdzie żyją nasi bracia i siostry grekokatolicy, z którymi na rodzimej, a nie na obcej ziemi, jesteśmy jednym i tym samym narodem, tej samej wiary, tego samego obrzędu”³⁶. Ze względu na fakt bezpośredniego podporządkowania Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej Stolicy Apostolskiej, a nie UKG, sygnatariusze listu sposób na rozstrzygnięcie problemu widzieli w zastosowaniu kan. 146 i 148 KKKW. Pierwszy z nich mówi w §1 o tym, że „terytorium Kościoła, którym rządzi patriarcha”³⁷, rozciąga się na te regiony, w których jest zachowany ryt właściwy dla tego Kościoła, a patriarcha ma zgodnie z prawem nabyte uprawnienie do erygowania prowincji, diecezji oraz egzarchatów”³⁸. Z kolei z §2 wspomnianego kan.

³⁵ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 1996, № 50 (165), s. 2.

³⁶ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 1996, № 47 (162), s. 4.

³⁷ UKG jest arcybiskupstwem większym, co zgodnie z kan. 152 oznacza, że jeżeli w KKKW nie zapisano inaczej przepisy odnoszące się do Kościołów patriarchalnych lub do patriarchów mają zastosowanie do Kościołów arcybiskupich większych i do arcybiskupów większych.

³⁸ Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II,

146 możemy dowiedzieć się, że „jeśli zrodzi się jakaś wątpliwość, co do granic Kościoła patriarchalnego lub jeśli chodzi o zmianę granic, do Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego należy zbadanie sprawy, po wysłuchaniu wyższej władzy administracyjnej każdego zainteresowanego Kościoła *sui iuris*, a także po przedyskutowaniu sprawy na tym synodzie, przesłanie właściwie sformułowanej prośby o rozwiązanie wątpliwości lub o zmianę granic Biskupowi Rzymskiemu. Wyłącznie do niego należy autentyczne rozstrzygnięcie wątpliwości lub wydanie dekretu o zmianie granic”³⁹. Warto również w całości przywołać drugi z kanonów – kan. 148: „§1. Prawem i obowiązkiem patriarchy jest zbieranie przydatnych informacji o chrześcijanach, znajdujących się poza terytorium Kościoła, którym kieruje, także przez wizytatora posłanego przez siebie za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej. §2. Wizytator, zanim zacznie pełnić swoje zadanie, powinien udać się do biskupa diecezjalnego tych chrześcijan i okazać mu pismo nominacyjne. §3. Po dokonaniu wizytacji wizytator winien posłać sprawozdanie do patriarchy, który po przedyskutowaniu sprawy na Synodzie Biskupów Kościoła patriarchalnego może przedstawić odpowiednie środki Stolicy Apostolskiej, aby wszędzie zatroszczono się o ochronę i pomnożenie dobra duchowego chrześcijan Kościoła, którym kieruje, także przez erygowanie parafii i egzarchatów lub własnych diecezji”⁴⁰. Jak możemy przeczytać w dalszej części apelu grekokatolickiego laikatu z Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej niezbędne jest „ustanowienie na Zakarpaciu jeżeli nie diecezji, to administratury bez granic terytorialnych dla tych wspólnot kościelnych, które jeszcze w 1990 r. jednoznacznie opowiedziały się za jednością kościelną z jedynym Kościołem Grekokatolickim na Ukrainie”⁴¹.

W podobnym tonie wypowiedzieli się naukowcy, którzy, zebrani na konferencji z okazji 350 rocznicy unii użhorodzkiej, stwierdzili w skierowanym również do Soboru UKG apelu: „Bez zastrzeżeń należy uznać fakt, że na terytorium Ukrainy powinien istnieć tylko jeden Kościół Grekokatolicki, którego wierni należą do Jedyne go Świętego Kościoła Powszechnego, a więc Katolickiego, należą do jednego, zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską obrzędu i powinni należeć do jedynego Kościoła Grekokatolickiego, który jest największym [katolickim – TS]

Lublin 2002, s. 145.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 145-147.

⁴¹ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 1996, № 47 (162), s. 4.

Kościółem wschodnim na świecie, przy czym prawa i wolności religijne powinny być zabezpieczone zarówno przez Kościół, jak i przez państwo⁴².

Za podporządkowaniem Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej metropolie kijowsko-halickiemu, którym był wówczas ks. kardynał Myrośław Iwan Lubaczywskij, miała blisko dziesięć lat temu opowiadać się spora część wiernych i duchownych, w tym ponad trzydziestu ze stu księży diecezjalnych. Informacje takie podało lwowskie Radio Woskresinnja cytując w tym zakresie bliżej nieznanego ks. Wasyla Danilasza. W marcu 1998 r., w Użhorodzie miało miejsce posiedzenie Komitetu Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego na Zakarpaciu, które obradowało w poszerzonym składzie sześćdziesięciu osób. Oprócz duchowieństwa i świeckich z diecezji mukaczewskiej wzięli w nim udział również zaproszeni goście, m.in. Mychajło Kosiw, deputowany ludowy do Rady Najwyższej Ukrainy a zarazem przewodniczący podkomitetu ds. religii ukraińskiego parlamentu, Anna Moroz, przewodnicząca Związku im. Metropolity Andrzeja Szeptyckiego, działacze Narodowego Ruchu Ukrainy na Zakarpaciu oraz nauczyciele akademicki miejscowych szkół wyższych. Podstawowym problemem, który wówczas podjęto była kwestia zjednoczenia grekokatolików na Ukrainie. Posiedzenie rozpoczęła wspomniany ks. Danilas, który w krótkim wykładzie zarysował sytuację Kościoła grekokatolickiego w obwodzie zakarpackim. Mówca podkreślił, że z winy biskupa Semedija od 1993 r. w diecezji nie są przeprowadzane rekolekcje dla duchownych. Zarzucił również hierarchii lwowskiej grzech zaniechania, polegający na nie podejmowaniu kroków w celu rozwiązania problemów istniejących w diecezji mukaczewskiej.

Biorący udział w spotkaniu biskup senior Iwan Marhitycz domagał się wyjaśnienia zebranych przyczyn konfliktu. Jako wyjście z chaosu zaproponował on dwa możliwe rozwiązania. Z jednej strony zmianę w kierownictwie diecezji, z drugiej – przeprowadzenie akcji samookreślenia się poszczególnych parafii. Ale ponieważ w najbliższym czasie zmiany na stanowisku ordynariusza nie będzie, to wyjście z tej całej sytuacji Marhitycz widział w akcji samookreślenia.

Deputowany Kosiw w swoim wystąpieniu zaznaczył, że rozmawiać i podejmować decyzje w sprawie w pierwszym rzędzie powinni duchowni, natomiast osobom świeckim pozostaje ich naśladownictwo. Jednak będąc na miejscu tych wiernych, którzy pragną jedności z metropolią kijowsko-halicką UKG Mychajło Kosiw wybrałby samookreślenie

⁴² Ibidem.

parafii za lub przeciw wyjściu spod jurysdykcji Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej.

Na zakończenie zebrania jego uczestnicy przyjęli odezwę o następującej treści: „1. Zwracamy się do wszystkich biskupów UKG z prośbą o precyzyjne określenie swojego stosunku do sytuacji panującej w UKG na Zakarpaciu. Jeżeli opowiadają się oni za jednością Kościoła na Ukrainie to prosimy, aby zrobili wszystko, co w ich mocy, aby ta jedność stała się realna. 2. Z tą też prośbą zwracamy się do Soboru UKG z prośbą o włączenie do składu delegatów na Sobór przedstawicieli UKG na Zakarpaciu na czele z biskupem Marhityczem. 3. Zwracamy się do ukraińskiej inteligencji katolickiej oraz wiernych UKG z prośbą o wspieranie nas w sprawiedliwej walce o jedność Kościoła na Ukrainie. Taką też prośbę kierujemy do diaspory. 4. Wykorzystamy wszelkie możliwości w celu włączenia do tej sprawy organy władzy państwowej. 5. Zorganizujemy pielgrzymkę naszych wiernych do Rzymu w celu przedstawienia naszej pozycji i faktycznego stanu rzeczy do najwyższej władzy kościelnej”⁴³.

Do pielgrzymki do Rzymu doszło już w dniach 15-17 sierpnia 1998 r. Kilka dni wcześniej w liście do papieża Jana Pawła II biskup Marhitycz powiadomił o grupie 95 osób z Zakarpacia, którzy „przy grobie Pierwszego Namiestnika Chrystusowego oraz w bliskości Waszej Świątobliwości – dzisiejszego Namiestnika Chrystusowego i naszego drogiego duchowego Ojca, pragną szczerze się modlić, żeby wraz z wszystkimi ludźmi na świecie szczęśliwie mogli się doczekać dostojnego świętowania tego wielkiego jubileuszu w duchu chrześcijańskiej Jedności. (...) Jednocześnie my, zakarpaccy grekokatolicy z diecezji mukaczewskiej, przy tej okazji pragniemy gorąco modlić się za świętą Jedność Kościelną zakarpackich grekokatolików z Arcybiskupem Większym Lwowa, to znaczy ze wszystkimi grekokatolikami, którzy są na całej Ukrainie, z jakimi zakarpaccy grekokatolicy mają ten sam obrzęd, a przeważająca ich część ma ten sam język i świadomie należy do tego samego etnosu”⁴⁴.

Walkę o jedność ukraińskich grekokatolików Marhitycz toczył aż do swojej śmierci i to w dosłownym tego słowa znaczeniu. W czerwcu 2000 r., na konferencji w Muzeum Historii Religii we Lwowie z okazji 11-lecia głodówki wiernych UKG na moskiewskim Arbacie, biskup Iwan Marhitycz miał stwierdzić: „Na tym forum pragniemy stwierdzić historyczną istotę Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego. Wiacze-

⁴³ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 1998, № 10 (234), s. 2-3.

⁴⁴ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 1998, № 32 (256), s. 8.

ślaw Czornowół miał prawdziwe przeczucie, że tam, gdzie utwierdzi się Ukraiński Kościół Grekokatolicki, umocni się również świadomość narodowa ludu⁴⁵. Zmarł we wrześniu 2003 r. w czasie odprawiania mszy dla wiernych zakarpackich Ukraińców ze wsi Relures.

Stolica Apostolska wciąż pozostawia problem diecezji mukaczewskiej w jakiejś formie zawieszenia. Nie rozwiązał go ani papież Słowianin, dla którego tak ważne były katolickie Kościoły wschodnie. Ale to nie był jedyny mankament „polityki wschodniej” Jana Pawła II. Nie rozstrzygnął on choćby kwestii statusu UKG czy pozycji grekokatolicyzmu w Rosji. Również Benedykt XVI jak do tej pory nie dał wyraźnego sygnału chęci zadecydowania o przyszłości Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu. Stan taki najdobitniej potwierdza nie powołanie od pięciu lat, czyli od momentu przejścia na emeryturę biskupa Semedija, nowego ordynariusza diecezji, a jedynie administratora apostolskiego w osobie biskupa Szaszika.

Należy również pamiętać, że ewentualne podporządkowanie Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej metropolii kijowsko-halickiej UKG oznaczałoby likwidację najważniejszego bastionu tożsamości regionalnej zakarpackich Rusinów czy też Ukraińców o orientacji rusińskiej. Prawdopodobnie równałoby się również z postawieniem w wątpliwość potrzeby istnienia niezależnego RKK oraz jego metropolii pittsburskiej. Wszak również ona mogłaby zostać włączona do arcybiskupstwa większego. Możliwe, że przy zastosowaniu takiego rozwiązania Stolica Apostolska nie mogłaby dłużej zwlekać z podniesieniem UKG do miana patriarchatu.

⁴⁵ Інформаційний бюлетень Агенції Релігійної Інформації, 2000, № 6-7, s. 8.

Tabela 1. Organizacje religijne Kościołów i innych związków wyznaniowych na Zakarpaciu według stanu na dzień 1 I 2006 r.

Lp	Nazwa Kościoła lub innego związku wyznaniowego	Zarejestrowane / nie zarejestrowane organizacje religijne								Słuchacze szkół wyznaniowych		Osoby duchowne			Punkty katechetyczne	Periodyki
		Ogółem	W tym							Dzienni	Zacznę	Księga		Zakonicy		
			Centralne	Regionalne (seccje)	Lokalne (parafie)	Klasztory	Miejsce	Bractwa	Szkoły wyznaniowe			Ukraińcy	Obcokrajowcy			
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1	Ukraiński Kościół Prawosławny	593	-	2	557	28	-	4	2	113	-	544	-	323	310	3
2	Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego	24	-	1	23	-	-	-	-	-	-	36	-	-	-	-
3	Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny	2	-	-	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
4	Ruski Prawosławny Kościół Starobizantyjski (Unia Bezpopowców)	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
5	Pozostałe prawosławne	3/2	-	-	3/2	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	-
6	Ukraiński Kościół Greckokatolicki	381/2	-	1	368/2	10	-	1	1	181	-	219	17	61	120	1
7	Kościół Rzymskokatolicki	92/6	-	1	82/6	8	-	-	1	68	-	28	15	30	80	2
8	Ogólnoukraiński Związek Stowarzyszeń Ewangelicznych Chryścjan Baptystów	73/1	-	1	68/1	-	3	-	1	-	250	55	1	-	68	1
9	Organizacje religijne chrześcijan ewangelicznych	5/1	-	-	4/1	-	1	-	-	-	-	5	-	-	-	-
10	Ogólnoukraiński Związek Chryścjan Wiary Ewangelicznej (Zielonoświątkowcy)	49/6	-	1	46/6	-	2	-	-	-	-	48	-	-	41	1
11	Związek Wolnych Kościołów Chryścjan Wiary Ewangelicznej	8/10	-	1	7/10	-	-	-	-	-	-	22	-	-	6	-
12	Związek Kościoła Bożego Ukrainy	13/2	-	-	13/2	-	-	-	-	-	-	11	-	-	8	1
13	Pozostałe chrześcijan wiary ewangelicznej	10/8	1	-	9/8	-	-	-	-	-	-	12	2	-	6	1
14	Kościół Żywego Boga	42/2	-	1	41/1	-	-	-	-	-	-	31	-	-	27	1
15	Pozostałe charyzmatyczne	9/7	-	-	7/7	-	-	2	-	-	-	5	-	-	-	1
16	Ukraińska Unia Konferecja Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego	50/2	-	-	49/2	-	-	1	-	-	-	24	1	-	41	-

17	Kościół Adwentystów Dnia Siódmego Ruchu Reformacyjnego na Ukrainie	6/5	-	-	6/5	-	-	-	-	-	7	-	-	-	-
18	Organizacja religijna Świadków Jehowy	60 /104	-	-	60 /104	-	-	-	-	-	416	-	-	-	-
19	Kościół Noworapostolski	1	-	-	1	-	-	-	-	-	2	2	-	-	-
20	Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich	1	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-
21	Zakarpaci Kościół Reformowany	115 /1	1	3	111 /1	-	-	-	-	-	67	5	-	111	1
22	Zjednoczenia Żydowskich Organizacji Religijnych	3	-	-	3	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
23	Organizacje religijne judaizmu progresywnego	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
24	Pozostałe żydowskie organizacje religijne	6	-	-	6	-	-	-	-	-	6	2	-	4	2
25	Duchowy Zarząd Muzułmanów Ukrainy	1	-	-	1	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-
26	Organizacje religijne Towarzystwa Świadomości Krysty	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
27	Organizacje religijne buddystów	2	1	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
28	Organizacje religijne Rodzimej, Ukraińskiej, Narodowej Wiary	1/1	-	-	1/1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-
29	Ormański Kościół Apostolski	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
30	Inne	16 /27	1	-	14 /27	-	-	1	-	-	38	-	-	5	1
Razem		1570 /187	4	12	1488 /186	46	6	9	5	362	250	1588	47	414	830

Źródło: <http://www.derzhkomrelig.gov.ua>, z dnia 20 IX 2006.

Tabela 2. Procentowy udział organizacji religijnych poszczególnych Kościołów i innych związków wyznaniowych w ogólnej liczbie organizacji religijnych w obwodzie zakarpackim w latach 1986-2006.

L.p.	Nazwa Kościoła lub innego związku wyznaniowego	Dane za rok					
		1986	1990	1994	1998	2002	2006
1	Ukraiński Kościół Prawosławny *)	62,70	57,97	35,77	35,35	35,59	33,75
2	Ukraiński Kościół Greckokatolicki	-	7,00	18,47	19,88	20,01	21,80
3	Kościół Rzymskokatolicki	6,31	6,87	5,30	5,75	6,14	5,58
4	Zakarpaci Kościół Reformowany	11,89	11,28	7,32	6,95	6,98	7,00
5	Neochrześcijaństwo **)	8,66	6,74	17,14	16,67	18,02	19,43
6	Inni	10,44	10,14	16,00	15,40	13,26	12,44
Razem		100	100	100	100	100	100

*) Do 1990 r. Rosyjski Kościół Prawosławny.

**) Głównie Świadkowie Jehowy i Kościół Żywego Boga.

Źródło: С. В. Павлов, К. В. Мезенцев, О. О. Любичева, *География религий*, Київ 1999, s. 435-450; <http://www.risu.org.ua/ukr>, z dnia 3 IX 2007.

Grażyna Wyder

Szanse awansu zawodowego kobiet ze środowisk mniejszości narodowych na przykładzie Stefanii Jawornickiej

W 1947 r., w ramach akcji „Wisła” przeprowadzono w Polsce masowe deportacje ludności ukraińskiej. Przesiedleńcy, wyrwani z tradycyjnego, sąsiedzko-rodzinnego środowiska, pozbawieni zaplecza materialnego musieli układać swe życie na nowo. Wśród nich był także rodzina pani Stefanii Jawornickiej, wieloletniej nauczycielki języka ukraińskiego oraz działaczki społecznej. Jest obecnie członkiem Rady Głównej oraz Zarządu Głównego Związku Ukraińców w Polsce i przewodniczącą Zarządu Wojewódzkiego ZUwP w województwie lubuskim. W latach 1981- 2001 była dyrektorem Szkoły Podstawowej w Nowogrodzie Bobrzańskim.

Otwarta, kontaktowa, życzliwa, energiczna – takimi przymiotnikami można charakteryzować osobę pani Stefanii – kobiety, matki, żony, działaczki społecznej i – jak wielokrotnie podkreśla z dumą – Ukrainki. Zgodnie z wyznawaną zasadą: *Żyje ten, kto nie żyje dla siebie, lecz kto innym pomaga żyć* pełniła i pełni, z ogromnym zaangażowaniem wiele funkcji społecznych, przy jednoczesnej (aż do roku 2001) aktywnej pracy zawodowej. Obecnie zresztą nadal zajmuje się nauczaniem języka ukraińskiego, mimo przejścia na emeryturę. Nie była jej obca działalność polityczna. Kandydowała do Senatu RP, z ramienia Partii Demokratycznej. Chociaż nie została parlamentarzystką uzyskała pokaźną liczbę głosów (14.703). Imponuje aktywnością i jest zaprzeczeniem obiegowej opinii o niemożności osiągnięcia sukcesu zawodowego i społecznego przez kobiety ze środowisk mniejszości narodowych. Odniosła sukces zarówno w życiu zawodowym, jak i w działalności społecznej. Sama o sobie mówi, iż jest typowym buntownikiem. Jeżeli uważa, że ma rację walczy, nie zważając na konsekwencje.

Nie miała osobistych doświadczeń, związanych z akcją „Wisła”. Urodziła się już po tych tragicznych wydarzeniach. Ogromny wpływ na jej narodową edukację wywarła babcia i mama. Nigdy nie słyszała od

nich jednak słowa skargi. Szczęśliwie, że uratowały życie najbliższych nie „rozdrapywały ran”. Stracili niemal cały dobytek, kiedy rodzinną wieś podpalili polscy żołnierze. Była to duża miejscowość. Liczyła około 500 chat. Jej korzenie sięgały XII wieku. Matka żałowała najbardziej, iż nie zdołała uratować skrzyni z wyhaftowanymi koszulami. „Z dymem” poszła jej sentymentalna młodość. Uratowała jedynie ślubny strój. Stąd ogromny sentyment pani Stefanii do trudnej sztuki haftu, ściśle związanej zresztą z tradycją ukraińską. Sama haftuje doskonale. Haftują także jej córki.

Rodzinę pani Stefanii wysiedlono 27 kwietnia 1947 roku. Rodzice, z trójką małych dzieci, po dwutygodniowym oczekiwaniu w Birczy zostali skierowani na Mazury, do Ząbrowa, dużej wsi koło Iławy, zamieszkałej przeważnie przez Polaków. Rodzinie przydzielono mocno zdewastowany dom, bez podłóg, okien, drzwi i mebli, który z trudem odremontowano. Zasobna przed wysiedleniem rodzina żyła w Ząbrowie ubogo, ale – dzięki staraniom matki – schludnie i czysto. Dom „przeziąknięty” był akcentami ukraińskimi. Kultywowano tradycje narodowe, o co szczególnie dbała matka. Chociaż pozbawiona wykształcenia posiadała dużą wiedzę. Uzyskała ją dzięki bratu swojego dziadka, który był wielkim miłośnikiem książek i posiadał dużą bibliotekę. Znała ogromną ilość przyspiewek i powiastek ludowych, które przekazywała swoim dzieciom.

Dom był ukraiński – jak wspomina pani Stefania. Pomimo, iż w tej miejscowości mieszkali tylko dwie ukraińskie rodziny nie mieli z tego powodu żadnych nieprzyjemności. Z sąsiadami Polakami, których życiorysy były równie pogmatwane, żyli zgodnie. Nie bacząc na różnice narodowościowe spotykano się, zaś w okresie świąt kościelnych śpiewano wspólnie kolędy. Z braku cerkwi greckokatolickiej rodzina uczęszczała do kościoła rzymskokatolickiego. Tam też mama pani Stefanii śpiewała w chórze. W ten sposób nawiązywała się nić sąsiedzkich sympatii. Mile wspomina też pani Stefania wczesne szkolne lata, wspaniałych, jeszcze „przedwojennych” nauczycieli, którzy potrafili w ubogo ubranej dziewczynce (tej biedy wstydziła się strasznie) dostrzec walory intelektualne. Dzięki postawie nauczycieli inne dzieci odnosiły się życzliwie do pani Stefanii. Rodzice bardzo dbali o wykształcenie dzieci i o to, by nie zapomnieli własnych korzeni.

W latach 1962-1967 pani Stefania uczęszczała do ukraińskiego liceum pedagogicznego w Bartoszycach. Powstało ono w 1956 r. Było pierwszą ukraińską szkołą średnią, w rządzonej przez komunistów Pol-

sce. Później uruchomiono liceum w Przemyśle i Złotorii (przeniesione następnie do Legnicy) oraz Seminarium Nauczycielskie w Szczecinie. Stało się to możliwe dzięki liberalizacji życia politycznego po 1956 roku, kiedy to powołano do życia Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne i stworzono możliwość tworzenia szkół i punktów nauczania języka ukraińskiego.

To w liceum pani Stefania poznała „wyższą” kulturę ukraińską. Nauka trwała 5 lat. Liceum przygotowywało nie tylko do nauczania języka ukraińskiego w szkołach. Uczyło również zaangażowania społecznego. Do zawodu nauczycielskiego przygotowywało dobrze. Uczniowie odbywali liczne praktyki w placówkach oświatowych. Po ukończeniu liceum, w 1967 roku podjęła pracę w małej warmińskiej wsi – Lelkowie. Języka ukraińskiego uczyło się około 88 dzieci. Uczyła również języka polskiego i rosyjskiego. W gronie trzydziestu nauczycieli była jedyną Ukrainką. Pomimo, iż w tym czasie nastąpił okres „ochłodzenia” polityki państwa w stosunku do ludności ukraińskiej, nie miała z tego powodu żadnych nieprzyjemności. Nikt nie zwracał uwagi na pochodzenie, bowiem jej zdaniem – co wielokrotnie w rozmowie ze mną podkreślała – *„politykę narzucał człowiek, a nie czynniki odgórne”*. Środowisko było otwarte, życzliwe.

Młoda, ambitna i pełna energii dziewczyna znalazła w Lelkowie wspianą zespół ludzi, chętnych do działalności społecznej. Założyła koło Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. W jego ramach, nie bacząc na narodowe animozje organizowano życie kulturalne. Zdarzały się – jak przyznaje – pewne nieporozumienia na tle narodowościowym, ale raczej pomiędzy mężczyznami „w restauracji”. W jej ocenie były one groteskową formą udowadniania własnej wartości.

Doskonale funkcjonował szkolny chór, który pani Stefania prowadziła i którym – jak przyznaje z rozbawieniem – dyrygowała, mimo braku odpowiedniego wykształcenia. Sama grała na skrzypcach. W chórze śpiewali uczniowie polscy i ukraińscy. Polacy chętnie uczyli się pieśni ukraińskich. Wyjeżdżano z koncertami do różnych miejscowości. Zawsze odbierani byli z sympatią. Koncertowali również w Warszawie. Wraz z zaprzyjaźnioną kierowniczką biblioteki, córką księdza greckokatolickiego, pani Stefania organizowała spotkania teatralne, wspólne oglądanie spektakli poniedziałkowego Teatru Telewizji (nie we wszystkich domach były wówczas telewizory), spotkania z ciekawymi ludźmi. W bibliotece gościł Adam Hanuszkiewicz, Krzysztof Teodor Toeplitz i wiele innych znanych postaci. Byli zafascynowani atmosferą wzajemnej życzliwości, panującą w lokalnym środowisku.

Zdarzały się i mniej sympatyczne zdarzenia, jak np. konflikt z miejscowym księdzem katolickim, który zajęcia religii zaplanował w czasie jej lekcji języka ukraińskiego. Najczęściej odbywały się one na ostatnich godzinach zajęć. Pod wpływem nauczycielki dzieci zapisane na naukę języka ukraińskiego przestały uczęszczać na religię. Obrażony ksiądz wygłosił podczas niedzielnej mszy „płomienne” kazanie, skierowane przeciwko ukraińskiej nauczycielce. W małym środowisku narastało napięcie. Za poradą zaprzyjaźnionych ludzi pani Stefania wstąpiła do PZPR. Zyskała potężnego sojusznika w swoim konflikcie z księdzem, który niezwłocznie ją przeprosił.

W 1972 r. pani Stefania zmieniła stan cywilny. Jej oblubieniec był oczywiście również Ukraińcem. Małżeństwo oznaczało konieczność przeprowadzki na drugi kraniec Polski, bowiem małżonek zamieszkiwał w miasteczku Nowogród Bobrzański, niedaleko Zielonej Góry. Na Ziemi Lubuskiej zastała inną sytuację niż na Mazurach. Mniejszość ukraińska w regionie była dosyć liczna, lecz o słabej kondycji. Ludzi paraliżował strach. Panował marazm. Utworzony w 1970 roku, w Zielonej Górze punkt nauczania języka ukraińskiego działał tylko pół roku. Ówczesna nauczycielka (*nota bene* również absolwentka liceum w Bartoszycach), pod wpływem licznych szykan złożyła rezygnację.

Paradoksalnie, w życiu społecznym regionu dosyć poważną rolę odgrywali ludzie pochodzenia ukraińskiego. Na ogół jednak ukrywali swoją tożsamość. Główną przyczyną tej sytuacji był fakt, iż na Mazurach Ukraińcy zetknęli się głównie z ludnością polską z sąsiedniego Mazowsza, pozbawioną poważniejszych uprzedzeń wobec Ukraińców. Natomiast w województwie zielonogórskim ludność ukraińską osiedlono najczęściej wspólnie z Polakami „zza Buga”, często silnie uprzedzonymi w stosunku do Ukraińców. Poza tym na Mazurach osiedlano na ogół ludność ukraińską dobrze uświadomioną narodowo. Na Środkowe Nadodrze skierowano przede wszystkim mieszkańców Łemkowszczyzny, o słabiej ukształtowanej tożsamości narodowej.

Pani Stefania była młoda i pełna entuzjazmu. To dzięki jej staraniom, w roku szkolnym 1972/1973 wznowił działalność punkt nauczania języka ukraińskiego w Zielonej Górze. Pani Stefania uczy w nim do chwili obecnej. Miały miejsce tylko dwie przerwy, związane z urlopami macierzyńskimi. Dwa razy w tygodniu pani Stefania pokonuje 20-kilometrową trasę z Nowogrodu Bobrzańskiego do Zielonej Góry. Jak obliczyła, ilością pokonanych, na tej trasie kilometrów mogłaby dwukrotnie opasać kulę ziemską, po linii równika. Na naukę języka ukraińskiego

uczęszczało początkowo 36 uczniów. Liczba ta zmniejszała się z upływem czasu, ale punkt przetrwał. W latach dziewięćdziesiątych nastąpił znaczny wzrost liczby uczniów (zob. tab. 1).

Nie uniknęła szykan ze strony władz komunistycznych. Młodą kobietę, z małym dzieckiem usiłowano zastraszyć i skłonić do rezygnacji z nauczania języka ukraińskiego. „Zapraszano” na rozmowy, przetrzymując po 3 godziny z małym, zmęczonym dzieckiem. Próbowano, prymitywnymi dosyć metodami skompromitować nauczycielkę w lokalnym środowisku, poddając w wątpliwość jej moralność. Znała te metody i potrafiła im się skutecznie oprzeć. Nigdy nie prowadziła działalności konspiracyjnej ani nie miała na nią ochoty. Postępowała zgodnie z obowiązującym prawem. Swoją postawą wzbudziła jednak niechęć wielu ludzi. Otrzymała wiele anonimowych, obraźliwych listów. Otrzymuje je zresztą nadal. Nie pozostało to bez wpływu na życie rodzinne. Zawsze mogła liczyć na pomoc i wsparcie męża, który jednak często wyjeżdżał służbowo. Teściowa, zastraszona starała się ją jednak nakłonić, aby „przestała obnosić się ze swoją ukraińskością”.

Brak rzetelnej wiedzy o wzajemnych historycznych relacjach powoduje, iż ciągle funkcjonuje w świadomości społeczeństwa polskiego stereotyp Ukraińca, ukształtowany w czasach PRL-owskich. O braku tej wiedzy przekonała się uczestnicząc w latach 80. w kursach doszkalcających, organizowanych dla nauczycieli przez Ośrodki Doskonalenia Nauczycieli (współpracowała z Centralnym Ośrodkiem Doskonalenia Nauczycieli). Wówczas też zrozumiała, iż nie można mieć pretensji do Polaków, ale należy podjąć wszelkie działania, by przybliżyć, zwłaszcza młodzieży szkolnej ukraińską historię i kulturę. W żywy, atrakcyjny sposób, wykorzystując filmy oraz nagrania muzyczne starała się dotrzeć do młodych ludzi.

W 1981 roku pani Stefania została dyrektorem szkoły w Nowogrodzie Bobrzańskim. Kierowała placówką do 2001 roku. Uważa, że na pełnionym stanowisku „plamy nie dała”. Wybudowała nowy gmach, co w tych latach nie było łatwe. Brakowało materiałów budowlanych. Wszystko trzeba było „wychodzić”, „załatwić”. Walczyć musiała nie tylko z „budowlańcami”, ale i urzędnikami.

Konflikty z lokalnymi władzami dotyczyły nie tylko kwestii związanych z budową szkoły. Kiedyś została zobligowana przez miejscowe „czynniki wyższe” do zaproszenia na spotkanie z młodzieżą pewnej osoby. Wiedziała, że człowiek ten był w przeszłości okrutnym „oprawcą” w obozie koncentracyjnym w Jaworznie, w którym byli więzieni Ukra-

inicy, podejrzani o współpracę z UPA. Uznała, iż nie może być on zaprezentowany uczniom jako wzór moralny. Odmówiła zdecydowanie. Zaprosiła do szkoły inną osobę, która nie cieszyła się sympatią władz. Weteran II wojny światowej, rodowity Łwowiak, znakomity gawędziarz, miłośnik koni i książek wywarł znakomite wrażenie na młodych słuchaczach. Dyrektorka została jednak wezwana przez gminnego sekretarza PZPR „na dywanik”.

Innym razem, organizując w szkole „minifestiwal piosenki radzieckiej” włączyła do programu również piosenki ukraińskie. Oburzeniem zapalała ówczesna opiekunka drużyny harcerskiej. Poinformowała o tej „zbrodni” Kuratorium w Zielonej Górze. Dyrektorka została wezwana, przez kuratora na rozmowę. Tłumaczyła, iż organizuje festiwal piosenki radzieckiej a nie rosyjskiej. Kurator przyznał jej rację. „Minifestiwal” odbył się zgodnie z programem. Dzieci wystąpiły w pięknych ukraińskich strojach ludowych, przygotowanych przez dyrektorkę.

Sytuacja mniejszości ukraińskiej w Polsce uległa zmianie w latach 90-tych. Na fali ogólnego ożywienia politycznego zaktywizowała się również działalność środowisk ukraińskich. UTSK przekształcone zostało w Związek Ukraińców w Polsce. Pojawiła się nadzieja na likwidację prawnych i moralnych skutków akcji „Wisła”. W ramach struktur ZUwP powstawały nowe organizacje¹, w tym m.in. Ukraińskie Towarzystwo Nauczycielskie, którego współzałożycielką była pani Stefania. Obecnie pełni funkcję wiceprzewodniczącej UTN². Niestety, nie udało się stworzyć struktury terenowej w województwie lubuskim. Na zorganizowane spotkanie przybyło zaledwie kilku nauczycieli z Zielonej Góry i okolic. Nauczyciele ukraińskiego pochodzenia nie chcieli przyznać się otwarcie do swojej tożsamości. Obawiali się negatywnej reakcji środowiska, w którym żyją.

W 1991 r. pani Stefania została przewodniczącą koła ZUwP w Zielonej Górze, a w 2000 r. przewodniczącą Lubuskiego Oddziału ZUwP. Stała się oficjalnym reprezentantem mniejszości ukraińskiej w regionie wobec władz lokalnych. W *expose* Tadeusza Mazowieckiego, pierwszego niekomunistycznego premiera Rzeczypospolitej, po II wojnie światowej znalazło się zdanie, iż Polska jest również ojczyzną mniejszości narodowych. Nie nastąpiły jednak systemowe rozwiązania w polityce narodowościowej państwa. Kwestię tę pozostawiono faktycznie władzom lo-

¹ Powstały: Stowarzyszenie Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego, Ukraińskie Towarzystwo Lekarskie, Klub Prawników, Zjednoczenie Łemków.

² Siedziba Towarzystwa mieści się w Białym Borze (woj. zachodniopomorskie). Przewodniczącą związku jest p. Irena Drozd.

kalnym. Ich stanowisko, w poszczególnych regionach kraju bywa różne. W Zielonej Górze postulaty mniejszości ukraińskiej, kierowane wobec władz lokalnych nie zawsze spotykają się z życzliwą reakcją. Podjęte przez panią Stefanię starania o uzyskanie lokalu na świetlicę ukraińską trwały ponad 10 lat. W 2002 roku uroczyście, z udziałem przedstawiciela ambasady ukraińskiej w Polsce, przewodniczącego ZG ZUwP i ZG Związku Łemków oraz przedstawiciela ZGKiM w Zielonej Górze nastąpiło oficjalne otwarcie świetlicy. Brakowało przedstawicieli władz miejskich i administracji wojewódzkiej. Długoletni brak świetlicy to nie jedyny problem ZUwP. Brakuje środków finansowych. Wnioski o dotacje, składane w ostatnim dziesięcioleciu w Zielonej Górze konsekwentnie rozpatrywane były negatywnie przez władze miejskie. Wszelkie działania realizowane są na zasadzie wolontariatu. Jednak bardziej niż brak pieniędzy niepokoi panią Stefanię mały udział w pracach Związku inteligencji ukraińskiej, skądinąd dosyć licznej w regionie.

Jednym z najważniejszych zadań ZUwP jest popularyzacja wiedzy na temat Ukrainy w społeczeństwie polskim. Uczyniono w tym zakresie wiele. Organizowano spotkania z bibliotekarzami województwa lubuskiego w Zielonej Górze i Gorzowie Wlkp. („Mniejszość ukraińska w Polsce i na Ziemi Lubuskiej”). W ODN w Zielonej Górze przeprowadzono dla nauczycieli historii i wiedzy o społeczeństwie cykl wykładów na temat: „Mniejszość ukraińska na Ziemi Lubuskiej pomostem dobrosąsiedzkich stosunków między Polską i Ukrainą”. Podobne wykłady miały miejsce na Uniwersytecie Zielonogórskim i w Klubie Inteligencji Katolickiej. Zorganizowano szereg konferencji popularnonaukowych, w których uczestniczyli naukowcy z Polski, Ukrainy i Słowacji³. Konferencjom towarzyszyły wystawy prac malarskich, koncerty, widowiska teatralne. W okresie ostatniego dziesięciolecia w samej Zielonej Górze ZUwP zorganizował dwadzieścia koncertów chórów i zespołów wokalnych z Polski i Ukrainy. Aktualnym marzeniem i dążeniem pani Stefanii, jako przewodniczącej Zarządu Lubuskiego Oddziału ZUwP jest stworzenie Ośrodka Kultury Ukraińskiej, w którym obie społeczności mogłyby poznawać własną kulturę i historię. Pragnie, by młodzież z ukraińskich domów, bez obaw, a z dumą włączała się w prace Związku.

Stefania Jawornicka odniosła w swoim życiu poważne sukcesy, zarówno w pracy zawodowej jak i w działalności społecznej. Osiągnęła je ciężką pracą, ogromnym zaangażowaniem, niepokorną postawą oraz

³ Zorganizowano m.in. konferencje na temat: 40 – lecia śmierci Metropolity A. Szeptyckiego w 1993; 500 – lecia Unii Brzeskiej, 60 – lecia głodu 1931-1932 na Ukrainie; 50-lecia i 55-lecia akcji „Wisła”.

brakiem zgody na życie w „podziemiu”. Jednocześnie wychowała dwie wspaniałe córki, które obecnie wspomagają mamę w pracy społecznej.

Źródła:

- wywiad i rozmowy z panią Stefaną Jawornicką;
- R. Drozd, *Szkolnictwo ukraińskie w Polsce w latach 1944-1989. Próba periodyzacji*, „Rocznik Lubuski”, t. XXX, cz. 1, Zielona Góra 2004;
- A. Jawornicka, *Mniejszość ukraińska na Ziemi Lubuskiej w systemie mono – i policentrycznym*, „Rocznik Lubuski”, t. 30, cz. 1, Zielona Góra 2003;
- S. Jawornicka, *Szkolnictwo ukraińskie na Środkowym Nadodrzu*, msszynopis.

Aneks

Tabela nr 1. Statystyczny obraz punktu nauczania języka ukraińskiego w Zielonej Górze, w latach 1970-2007

Rok szkolny	Liczba uczniów	Liczba godzin	Liczba grup
I X 1970-I II 1971	26	6	3
1972/73	36	6	3
1973/74	34	6	3
1974/75	28	6	3
1975/76	12	6	3
1976/77	10	6	3
1977/78	12	6	2
1978/79	6	6	2
1979/80	8	6	2
1980/81	6	6	2
1981/82	12	6	2
1982/83	17	6	3
1983/84	18	6	3
1984/85	16	6	3
1985/86	14	6	3
1986/87	15	6	3
1987/88	32	6	3
1988/89	30	6	3
1989/90	31	6	3
1990/91	30	6	3
1991/92	31	6	3
1992/93	34	6	3
1993/94	33	6	3

1994/95	26	6	3
1995/96	28	6	3
1996/97	26	6	3
1997/98	26	6	3
1998/99	24	6	3
1999/00	23	6	3
2000/01	19	6	3
2001/02	19	6	3
2002/03	14	6	3
2003/04	12	6	3
2004/05	14	6	3
2005/06	12	6	3
2006/07	12	6	3

Źródło: S. Jawornicka, *Szkolnictwo ukraińskie...*

Tabela nr 2. Wykaz nauczycieli pracujących w punkcie nauczania języka ukraińskiego w Zielonej Górze

L.p	Rok szkolny	Nauczyciel
1	1 IX 1970-1 II 1971	Daria Dorocka
2	1972-1975	Stefania Jawornicka
3	1975-1976	Maria Pidtypczak
4	1976-1980	Stefania Jawornicka
5	1980-1982	Maria Łepak i Danuta Smyj
6	1982-2007	Stefania Jawornicka

Źródło: S. Jawornicka, *Szkolnictwo ukraińskie...*

Tabela nr 3. Wykaz nauczycieli pracujących w punkcie nauczania w Nowogrodzie Bobrzańskim

Lp.	Rok szkolny	Liczba uczniów	Nauczyciel
1	1957/58	26	Ananiewicz
2	1958/59	26	Ananiewicz
3	2001/02	21	Stefania Jawornicka (praca nieodpłatna)
4	2002/03	21(3 h)	Stefania Jawornicka
5	2003/06	19(3 h)	Stefania Jawornicka
6	2006/07	16(5 h)	Stefania Jawornicka

Źródło: S. Jawornicka, *Szkolnictwo ukraińskie...*

KULTURA MATERIALNA I DUCHOWA

Ірина Бетко

Осмищення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича

„Релігійний досвід – абсолютний. Він не підлягає сумнівам. Ви можете сказати, що у вас його ніколи не було, та ваш опонент відповість: „Пробачте, але в мене він був”. Й уся дискусія на цьому закінчиться. Неістотно, що світ думає про релігійний досвід; для того, хто ним володіє, – це великий скарб, джерело життя, смислу й краси, що надає нового забарвлення світові й людству, віри й спокою. Де той критерій, відносно якого ви можете стверджувати, що духовне життя не має сенсу, що релігійний досвід нічого не вартий, а віра – тільки ілюзія? І чи дійсно існує якась ліпша істина про останні підвалини, ніж та, що допомагає вам жити? Ніхто не знає, які є останні підвалини. Ось чому ми мусимо приймати їх такими, якими ми їх відчуваємо. І якщо релігійний досвід допомагає, робить життя здоровішим, прекраснішим, досконалішим, таким, що задовольняє і вас, і тих, кого ви любите, ви можете спокійно сказати: „Це була милість Господня”¹.

Таким висновком Карл Густав Юнг завершив цикл лекцій *Психологія і релігія*, прочитаних 1937 р. в Йельському університеті. Пафос цього висновку видається глибоко співзвучним темі осмищення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича. Той факт, що один із найбільших релігійно-філософських поетів ХХ ст. у ряді поважних досліджень залучався до табору „матеріалістів”, обумовлюється рядом причин екстралітературного характеру, на які, зокрема, слушно вказує Микола Ільницький². Тим часом сама за себе говорить проблематика великої кількості поезій Антонича, й передусім його книжки *Велика гармонія*, до якої ввійшли вірші, датовані 1932–1933 р.р. Справедливим видається твердження Еле-

¹К.Г. Юнг: *Архетипи і символи*. Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевич. Науч. ред. Л.С. Чибисенков. Москва: 1991, с. 192–193.

² Див.: М. Ільницький: *Осягаючи феномен Антонича*. В: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. Т. 10. Warszawa 2000, с. 164–170.

онори Соловей, що „у Великій гармонії Антонич не лише продовжив традицію української релігійної та релігійно-містичної поезії, а й відбив драматичну, якщо не трагічну суперечливість свідомості людини ХХ ст., для якої вже надзвичайно важкодоступна ясна, непотьмарена, ненадщерблена віра – „сонячна віра”, гармонія душі”³.

Саме на кризу релігійної віри як на основну причину неврозу людини ХХ ст. настійно вказував Юнг. Учений, зокрема, наголошував: „На жаль, ми живемо в сучасному світі, де останні підвалини сумнівні, де треба зважати на багату передісторію, де люди переконані в тому, що коли нумінозний досвід взагалі має місце, то це досвід психічний. Ми вже не можемо уявити собі емпірею, що обертається навколо престолу Господнього, й ми вже не мріємо знайти Його десь за межами галактичних систем. Прибіжищем таємниць стає людська душа, для емпірика весь релігійний досвід стискається до особливого стану розуму”⁴.

В поезії Антонича відображено різні стадії здобуття й осмислення нумінозного досвіду, починаючи від наївно-цілісної, предметно-персоніфікованої віри дитини – через складні релігійні пошуки морально доростаючої особи – до досягнення стану духовної інтеграції оновленої людини з Богом. Вже перша стадія, попри всю свою ілюзорну „прозорість”, є надзвичайно важливою. Так, на світогляд і духовний розвиток Антонича великою мірою вплинуло те, що він народився і виховувався в сім’ї греко-католицького священника в одному з найекзотичніших закутків світу – на Лемківщині. Слід особливо підкреслити тісну взаємодію цих двох чинників – духовно-культурного й натурального. Щодо цього дослідниця Соловей пише: „Світобудова Антонича позначена тією нерозмежованістю матеріального та ідеального, духовного, тобто – очевидного і неявного, тією рівноправністю їх, яка є властивістю світобудови саме філософського поета”⁵.

Про нерозривний зв’язок поета з краєм його дитинства написано багато й справедливо – як самим Антоничем, так і численними дослідниками його творчості. Втім, думається, що саме релігійне виховання сприяло особливо загостреному переживанню глибоко специфічної краси Лемківщини, підсвідомо породжуючи думки

³ Е.С. Соловей: *Українська філософська лірика. Навчальний посібник із спецкурсу*. Київ 1998, с. 127.

⁴ К.Г. Юнг: *Архетип и символ...*, с. 172.

⁵ Е.С. Соловей: *Українська філософська лірика...*, с. 134.

про природу рідного краю як про досконале Боже творіння, а також про те, що тут – „в горах, де ближче сонця” – люди якось і до Бога ближче. Адже виховання, яке вразлива дитина отримує в родині, формує в її свідомості ту картину навколишнього світу, яка пізніше набуває виразних обрисів у художній творчості. Щодо цього вельми показовим видається вірш *Різдво*, який не входить до *Великої гармонії*, але, як багато поезій з цієї книжки, датований 1932 р.:

...чому є сніг такий м'який, сріблястий,
оксамитний та пушистий, наче теплий блам,
наче пух, що по воді здається плисти,
вітер не сказав мені, й я не скажу теж вам.
... ця думка – сам не знаю, звідкіля, пощо?
Давній сірий образ, почорніла листва.
Сніг мені нагадує далеке свято, що
має запах чоколяди та дитинства.
В тихий вечір на світанку хижого життя
написав тоді мій перший вірш – мій перший гріх.
Зорі – на тарілці хмар розсипана кутя,
Місяць – на ялинці неба золотий горіх (с. 6)⁶

Процитований твір цікавий не тільки як художнє свідоцтво пізнішого осмислення перших рефлексів нумінозного досвіду, що сягають дитячих літ автора. В ньому яскраво виражена смислотворча єдність двох вищезгаданих чинників – духовно-культурного і натурального – в межах цього досвіду. Сакралізація навколишнього світу природи здійснюється через його контекстуалізацію в ритуальному циклі релігійних християнських свят. Відтак сніг – одне з найчарівніших явищ природи – не випадково асоціюється з чи не найважливішим у християнській традиції святом Різдва Христового, що репрезентує містерію Боготілення. Глибока символіка Різдва надає не менш глибокого смислу явищам і речам, що на перший погляд не мають нічого спільного з релігією: початкові життя ліричного героя, пробудженню в ньому поетичного дару, а також тим поганським ритуалам прикрашання вічнозеленого дерева й споживання куті, які були інтегровані християнством – зокрема, у контексті різдвяних свят.

⁶ Поезії Антонича цитуються за виданням: Б.-І. Антонич: *Поезії*. Вступ. ст. М.М. Ільницький. Упоряд., прим. і словник Д.В. Павличко. Київ 1989. Тут і далі в тексті вказується сторінка.

Перші рефлекси нумінозного досвіду в Антоніча мають, так би мовити, виразно тілесний характер – великою мірою зоровий, але також запаховий і передусім смаковий. У свою чергу загостреність чуттєвої сфери – Божий дар по-особливому бачити, чути, а також дотикати та відчувати запахи й смаки, – спокушує дитину, доводить її до першого гріха – написання вірша про те, що свято Різдва „має запах чоколяди та дитинства”, а небесні тіла асоціюються зі святочними делікатесами (зорі – кутя, місяць – горіх). Дещо подібне простежується і в інших прикладах: голодні свята змінювалися голодними буднями. Так, яскраві свідчення про витоки нумінозного досвіду Антоніча знаходимо, між іншим, у його самій знаменитій книжці *Три перстені* (1934). Не можна не відчувати глибокого релігійного пафосу наступних рядків, що в них дослідники традиційно наголошували як мінімум соціально-критичне, якщо не відверто атеїстичне звучання⁷:

В церквах горить Христовий ладан
і куриться молитви дим.
На небі тільки сині зорі
вислухують благальний спів
людей, що, прості та безкрилі,
цілуючи в німій покорі
брудні обніжки віктарів
устами, чорними від пилу,
що їхні губи припорошить,
моління шлють Христу і Духу,
щоб допоміг здобути гроші
на хліб, на сіль і на сивуху (с. 99)

Ці безхитросні благання „простих та безкрилих” людей, що їх, здається, „тільки сині зорі” на небі вислухують, по суті являють собою розпачливу молитву *de profundis* „убогих духом” (Мт. 5: 3), – як про це сказано у псалтирних псалмах: „З глибини я взиваю до Тебе, о Господи: Господи, почуй же мій голос!» (Пс. 130: 1–2), – а також: „У тісноті я кликав до Господа, – і простором озвався Господь!» (Пс. 118: 5). Якщо ж глибше вдуматися у символічне значення тих трьох субстанцій, на здобуття яких бідарі-лемки просять грошей

⁷ Див., напр.: A. Ksenicz: *Motywy religijne w twórczości Bohdana-Ihora Antonycza*. W: Idem: *Słowiński wielogłos, czyli od Antona Czechowa do Jerzego Harasymowicza*. Zielona Góra 1999, s. 147.

у Триєдиного Бога, то виявиться, що „хліб насущний” – це також євангельський *Хліб життя* (Ів. 6: 22–59), „сіль” додатково розкриває євангельську-таки семантику „солі землі”, що не може „ізуїти” (Мт. 5: 13), а „сивуха”, поряд з „жебрацьким зіллям” – лободою, постане як ще один „символ злиднів” (пор.: „І попів я їм, немов хліб, а напої свої із плачем перемішую” – Пс. 102: 10).

Джерелом нумінозного досвіду для юного Антонича ставало буквально все: природа і релігійні звичаї, будні й свята. З думкою про Бога розмірковував ліричний герой *Трьох перстенів* і про своє місце в навколишньому світі:

[...] Той, що легкість дав сарні,
а бджолам квіти золоті
і кігті сталені для риса,
слова співучі дав мені
і гострі зуби, щоб в житті
я твердо й просто боронився (с. 100)

Своїми узагальненнями Юнг істотно розширив понятійні критерії сакрального як світоглядної категорії трансцендентного гатунку, об'єктивно надавши їй нових вимірів – іманентно-психологічних. Щось подібне простежується в ліриці Антонича, яка є вершинним явищем української релігійно-філософської поезії ХХ ст. Феноменологія поетичної творчості Антонича має виразне сакрально-психологічне підґрунтя: ключові образи поета, настільки художньо довершені, наскільки й символічно місткі, органічно виростають з архетипів колективної несвідомості. Ці образи разом з іншими – тими, що виникли в поетичній уяві автора в процесі творчої праці, тими, що були породжені реально пережитим, і тими, що зв'язують поета з культурним періодом, в межах якого він жив і творив, – формують цілісний художній світ Антонича. Архетипічні образи не обов'язково виділяються в спеціальну групу, протиставлену іншим. Навпаки, вони творять фундамент усієї образної системи, просвічують крізь неї. Відтак видається цілком правомірним осмислення цих образів – чинників сакрального світобачення поета – у контексті юнгівської аналітичної психології.

Імена швейцарського психоаналітика і українського поета-лірика не випадково поставлені поряд. У центрі уваги обох – шлях

психологічної інтеграції людини з її самістю⁸ як символом божественного. Юнг осмислює його як лікар-філософ, Антоніч – як поет-філософ. Цей шлях має наскрізь сакральну-нумінозний характер. Він являє собою своєрідну об'єднуючу ланку між шляхом звичайного психологічного розвитку людини від народження до соціально інтегрованої особистості, який проходить і на якому спинається більшість людей, і шляхом істинного духовного розвитку, що передбачає досягнення вищих рівнів духовного менталітету. Це шлях святих – шлях небагатьох.

Кожен шлях має притаманний йому репертуар архетипів. Юнг називав архетипи тими „первісними образами”, які з самого початку наявні в колективній несвідомості людської раси й вічно повторюють себе в душі цивілізованих людських істот, визначаючи психічну структуру людини: „Архетипи – це програми дій, та водночас образи й емоції. Вони успадковуються разом зі структурою мозку, по суті становлячи його психічний аспект. З одного боку архетипи репрезентують надзвичайно сильний консерватизм інстинктів, але з другого являють собою найефективніший з усіх можливих способів їх приборкання. [...] Архетипи проявляються не безпосередньо, не як такі, але опосередковуються архетиповими образами і мотивами”⁹.

Зокрема, в поезії архетипи реалізуються в іпостасі образів-символів. Символ оформлює певний фрагмент несвідомості. Він постає в результаті взаємодії свідомості з несвідомістю, його природа обумовлена раціональними й іраціональними первнями. Символ інтегрує найвищі духовні функції з найнижчими інстинктивно-примітивними побудженнями, – тобто, він містить усі елементи духовного об'єкта, що є світом у собі. Найвище з найнижчим в усій їх протилежності творять у символі осмислену амбівалентну пару як теза й антитеза. Таким чином, символ об'єднує дві реальності – земну, предметну й вищу, духовну.

Важливою характеристикою символу є його сакральність, що співвідноситься з нумінозністю архетипа. Але сакральне, як і нумінозне, – це не тільки те абсолютне добро, якому поклоняються. Це також те, чого бояться й не розуміють. Адже символ складається з двох частин – семантичної, що походить від звичайної мови, і тої другої, що не може бути визначена ні як мовна, ані як знакова. Саме

⁸ D. Sharp: *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*. Przeł. J. Prokopiuk. Wrocław 1998, c. 82–83.

⁹ Ibidem, c. 38.

вона переживається як невідома й визначаюча. Як і архетип, символ переживається емоційно – як потужна сила, що діє в світі душі, перевищуючи людські сили й у кінцевому рахунку керуючи людиною.

Осмислення шляху психологічної інтеграції – як у формі понятійно-аналітичній, так і художньо-поетичній, – здійснюється з урахуванням цілісного контексту розвитку: передісторії (становлення персони¹⁰) і дальших можливих перспектив (від персони до самості й від самості до осягнення духовної самосвідомості). Архетипи кожного з трьох шляхів формують свій психологічний сюжет. Сюжетно-психологічний характер притаманний і всій поетичній творчості Антонича – як у цілому, так і в межах кожної окремої книжки.

Становлення персони обумовлюється складною взаємодією архетипу дитини¹¹ (в його слабкій, непристосованій до життя іпостасі) з іншими: кватенером батьків¹² (добрий / злий батько – добра / зла мати) та архетипами супер-его (цар, воїн-суддя). Персона, будучи інтегрованою тільки на соціальному щаблі, являє собою того „зовнішнього боввана”, про якого писав свого часу Григорій Сковорода у трактаті *Жена Лотова*, – маску, що видає себе за цілісно-згармонізовану людську індивідуальність. Для персони характерна сакралізація самої себе; усе, що суперечить її квазірелігії, – неприйнятні для неї, соціально не інтегровані ділянки психіки – персона витісняє в тінь¹³. На цьому кінчається процес формування пересічної дорослої людини.

Саме квазірелігію персони, з якою ототожнює себе ліричний герой, репрезентує перша поетична книжка Антонича *Привітання життя* (1931). Будучи породженням сучасної цивілізації, її кумиром, персона сповідує притаманну їй систему вартостей. Це апофеоз техніки, звияганадпростором, культ тіла і вічної молодості тощо. Усі ці мотиви виразно звучать в зазначеній книжці. *Привітання життя* – це гімн екстравертної персони зовнішній предметній дійсності, а світ сучасної цивілізації – це той хронотоп, у межах якого персона реалізує себе. Ось чому об'єктами художньої медитації ліричного героя стають такі „дива” сучасної йому техніки, як ракета (*Ракета*), літак (*Орел і літак*, *Подорож літаком*), кінематограф (*Гіпнотизер*), поїзд (*Велика подорож*). Адже технічний прогрес дає персоні владу

¹⁰ Ibidem, с. 124–126.

¹¹ Ibidem, с. 50–51.

¹² Ibidem, с. 93.

¹³ Ibidem, с. 43–46.

над простором не тільки земним, а й космічним (*Стратосфера, Метеор*). У *Пісні про вічну молодість*, яка відкриває збірку, артикулюються наріжні парадигми персони – шлях, боротьба, вічна молодість:

Запрягти до саней чотири чалі коні
і в чвал, і в чвал!
[...]
Тріснути бато́гом на вітер буйний
і вдаль, і вдаль!
Наші очі далеччю гартуймо,
а серце куймо
на сталь, на сталь.
[...]
З рвучим вітром буйногровим!
Бути вічно юним,
вічно молодим! (с. 44–45)

Зазначені парадигми неодноразово зустрічатимуться в різних комбінаціях і в інших віршах книжки. Наприклад, у вірші *Кода* поєднуються мотиви шляху й боротьби:

Змагання, мов повою колоски,
оплотом обплели землі корито.
Дорогу нам не стелять тільки рожі,
навпроти віє вітер сніговий,
на скелі пнемось гострі, непригожі.
Благословенний шляху грозивий! (с. 54)

Парадигми вічної молодості, боротьби і звитяги в широкому розумінні поглибленого розвитку дістають у циклі *Бронзові м'язи*. При цьому розкривається ще один „символ віри” персони, суть якого виражається переконанням, що „я” – це „моє тіло”, – передусім і виключно. Персона сповідує філософію тіла, руху, зовнішньої дії. Самоототожнення персони з прекрасним, молодим, сильним і здоровим людським тілом, що надається до звитяжної боротьби – важлива підстава її богоуподібнення, самосакралізації. При цьому вживається чи не найбільш відповідна поетико-понятійна символіка з арсеналу європейської культури – символіка священних у Давній

Греції Олімпійських ігор. Ліричний анонім „ми” з *Пісні змагунів* самоуподібнюється вічномолодим античним богам, що не знають ні втоми, ані поразки:

Ми не знаємо невдач,
лиш:
розкіш небезпеки,
радість перемоги.
Нас не болять ноги,
як маршуємо,
сильні, мов дейнеки,
смілі, мов ушкали,
на найвищі скали.

Прибрані
в вічної весни зелений буз,
махом руки, маршем ноги
вітаємо сонця брус
ми – бадьорі, бронзові боги (с. 55–56)

Відгомін останнього рядка звучить у *Змаганні атлетів*: „Я – грецький бог з античної статуї” (с. 59). Поза тим бігун відчуває себе Гермесом: „Пливу легенько на крилах ніг” (с. 56, *Біз 1000 метрів*), *Дівчина з диском* постає як „струнка Діана з місяцем в долоні” (с. 58), а волейболістки виглядають на „безжурних духів”, що „грають жеребом своєї долі” (с. 59). Активізація поетичної семантики Олімпійських ігор у контексті книжки *Привітання життя* також допомагає увиразнити той хронотоп, у межах якого реалізує себе персона. Адже якщо кінематограф, ракета, літак і т. п. – це крона сучасної європейської цивілізації, то її коріння сягає якраз давньогрецької античності. А людина спорту, як слушно зауважує польська дослідниця Анна Насиловська, являє собою єдність античного й сучасного начал нашої цивілізації¹⁴.

Циклу *Бронзові м'язи*, що складається з шести порівняно невеликих віршів, присвячено спеціальну ґрунтовну студію Ільницького *Філософія „Бронзових м'язів”*¹⁵. Вона має підзаголовок: *Порівняльна*

¹⁴ A. Nasitowska: Kazimierz Wierzyński. Warszawa 1990, с. 26.

¹⁵ М. Ільницький: *Філософія „Бронзових м'язів”* (Порівняльна характеристика спортивних віршів Казимежа Вежинського і Богдана-Ігоря Антонича). В: *Слов'янські літератури. Доповіді. XII Міжнародний з'їзд славістів*. Відп. ред. Г.М. Сивокінь. Київ 1998, с. 39–56.

характеристика спортивних віршів Казимежа Вежинського і Богдана-Ізоря Антонича. Дослідник, зокрема, звертає увагу на те, як трансформується сакрально-релігійний пафос давньогрецької поетичної агоністики у творчості поетів ХХ ст. Він погоджується з думкою Насиловської, що у збірці Вежинського *Laur olimpijski* (1927) цей пафос набуває філософського звучання: польський поет у спортивному змаганні вловив поєднання аполлонівського (раціонального) і діонісійського (оргаїстичного, чуттєвого) начал європейської культури. До цього можна додати, що спортивні вірші польського поета являють собою вдалу наскрізну стилізацію на задану тему. Складніше виглядає дана трансформація у Антонича. Ільницький пише: „Зовнішня атрибутика Бронзових м'язів [для хворобливого, „неспортивного” поета вона, очевидно, відігравала психологічно компенсаторну роль – І. Б.] обертається своєю внутрішньою протилежністю, яка дає підстави констатувати екзистенційне начало спортивного циклу Б. І. Антонича”¹⁶.

Зазначене „екзистенційне начало” набуває особливого значення у контексті аналітичної психології, розкриваючи внутрішній конфлікт персони. Адже її постійне прагнення „удавати” замість „бути”, – тобто, тенденційна сакралізація профанного, – є потужним джерелом неврозу. Дарил Шарп щодо цього стверджує: „У тій мірі, в якій его-свідомість самоототожнюється з персоною, занедбане внутрішнє життя поживляється з метою компенсації [...] Наслідки цього, що досвідчуються в симптомах, характерних для неврозу, можуть побуджувати процес індивідуації”¹⁷ [тобто, психологічної інтеграції – І. Б.].

Отже, тотальна екстравертність персони, її безконтрольне „розростання”, що виражається в апофеозі фізичного руху, зовнішньої дії, експансії до навколишнього земного і космічного простору тощо, – Фаустівське „спочатку було діло” прочитується в багатьох віршах розглядуваної книжки, – усе це має оцінюватись як симптоматика духовної хвороби, принципової нездатності до внутрішнього діяння. Взагалі ліричний герой Антонича почуває себе в масці персони дискомфортно. Такі вірші, як *Пісня про вічну молодість* і *Пісня змагунів* з їх наскрізь мажорною, внутрішньо безконфліктною інтонацією є поодинокими винятками. Натомість надзвичайно характерним є цикл *Зриви й крила*. Вже сама назва репрезентує про-

¹⁶ Ibidem, с. 54.

¹⁷ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 126.

блематику основного психологічного конфлікту як нескінченної череди злетів і падінь. Ця смислова пара як теза і антитеза більш або менш явно прочитується практично в кожному з 15 віршів даного циклу. Наприклад:

О! Серце мріє вирватись із лона
тяжкої дійсності, із буднів ґрунту
в безкрає небо, в соколів околи.
[...]
на землю не вернути вже ніколи (с. 47, *Ракета*);
бажаєм дійсності розбити стіни,
дарма, що, може, кинувши їх пута,
ми б розіллялись на незнані ріні (с. 47, *Старе вино*);
О, хто не знає ще бажань втекти
з-під млинового сірих днів каміння (с. 50, *Ожереді*).

Несподіване світло на ці образи проливає наступне твердження Альфреда Адлера: „Невротичне устанавлення працює з сильними протилежностями: комплекс меншовартості плюс сильне поривання вгору, до вищого буття. І чим більша дистанція між ними, тим більше напруження”¹⁸. Показово, що саме невроз у багатьох випадках владно повертає сучасну людину обличчям до власної душі: в цьому сенсі він, безперечно, є „високою хворобою”. Саме цим пояснюється поява у книжці *Привітання життя* поряд з науково-технічними та спортивними віршами таких поезій, як *Балада про тінь капітана*, *Ідеал*, *Алхімія*, *Підсвідомість*, що засвідчують зростання самосвідомості ліричного героя, розуміння ним підстав психологічно-духовного поступу особистості. Виростаючи з архетипів колективної несвідомості, кожен з яких репрезентує певний сакральний сюжет, зазначені поезії закономірно носять притчевий характер.

Так, у *Баладі про тінь капітана* поряд з архетипом персони, репрезентованої тут молодим безстрашним героєм, приборкувачем морської стихії, виразно постає архетип тіні. Шарп розуміє під тінню „приховані, тобто несвідомі, аспекти людини, як добрі, так і злі, що їх его [персона – І. Б.] або затамувало, або ніколи не

¹⁸ А. Адлер: О невротическом характере. Ред. Э.В. Соколов. Пер. И.В. Стефанович. Санкт-Петербург–Москва 1997.

визнало”¹⁹. За Юнгом тінь є психологічним двійником персони. Уособлюючи несвідомість, тінь являє собою життєву частину існування людини, несвідому протилежність того, що індивід настійно утверджує у своїй свідомості. Це сума всіх особистісних психічних елементів, яка звичайно не допускається до життєвияву внаслідок її несумісності зі свідомо обраним індивідом образом самого себе. По відношенню до свідомості Тінь виконує компенсаторну функцію. Відтак переживання даного архетипу може призвести як до позитивних, так і негативних наслідків²⁰.

Образ саме капітана у даному контексті психологічно є надзвичайно вірогідним. Адже персона репрезентує міф тотальної влади, – передусім над морем несвідомості. Тим часом цей міф виявляється фіктивним, оскільки персона, хоча й створює тінь, але не має над нею реальної влади, – як, зрештою, і над собою. Конфлікт даної пари архетипів набуває надзвичайно драматичних форм, „коли тебе тінь твій покине й твоїм стане ворогом”: капітана

Із серця біль рвав, видирав до саміського кореня.
Та де б не поїхав, гонило за ним завжди чучело;
у серці гонило щось дивне його та все мучило.
Минають південні моря із містами, де пагоди.
Ніде вже не можна знайти цьому серцеві злагоди (с. 62-63)

Психологічна вірогідність процитованого поетичного фрагменту підтверджується наступною тезою з *Лексикону* Шарпа: конфлікт між персоною і тінню „незмінно наявний у момент вибуху неврозу. Характерна депресія, котра виникає в такі періоди, свідчить про потребу усвідомити собі, що людина не є такою цілісною, якою себе удає або якою прагне бути”²¹.

Зустріч капітана з власною тінню кінчилася загибеллю його персони. Вельми показовий є епілог цієї балади-притчі. В ньому репрезентується архетип нічної морської подорожі²²: „На синьому небі почали вже зорі виблискувати, / у сяєві білому хвилі тихенько полискувати” (с. 64), – тобто, персону поглинула темнота тіні, що постала з моря її несвідомості. У психології архетип нічної морської

¹⁹ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 43.

²⁰ К.Г. Юнг: *Архетипи и символ...*, с. 287.

²¹ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 44.

²² Ibidem, с. 114–115.

подорожі асоціюється з депресивною втратою енергії, характерною для неврозу. Сюжетика даного архетипу передбачає подорож у світ за межами свідомості, занурення в несвідомість тощо. Відтак психологічна проблематика *Балади про тінь капітана* дістає дальшого розвитку в поезії *Ідеал*. Тут наявні ті самі характерні образи-символи: безмежжя океану, мла, постаті безстрашних моряків, одержимих типовою для персони ідеєю заволодіння „теменними скарбами”, що заховані на самотньому острові. Але ці скарби, як і вся система вартостей персони, насправді є фікцією, оманом для тих, котрі у духовній сліпоті, ще не пройшовши шляху психологічної інтеграції, нерозважливо посягнули на таємниці незнаного, кинулися в океан несвідомості, та не перемогли його й безславно загинули, нічого не здобувши:

Горять моряцькі очі у завзятті,
жага бушує в душах буйно й баско.
[...]
Нараз вдаряють у підводні скелі,
щасливі, бо в незнання гинуть хмелі:
на острові пустелі лиш – пісок (с. 68)

Дана притча також розкриває ідею тотальної духовної неспроможності персони, під маскою якої – порожнеча (адже пісок є атрибутивним символом пустелі).

Подібно як уособленням несвідомості є морська стихія, так шлях духовної інтеграції традиційно співвідноситься з алхімічним дієм. Цій темі присвячена ґрунтовна теоретична праця Юнга 1944 р. *Психологія і алхімія*; поетичною рефлексією на цю тему є сонет Антонича *Алхімія*. Зображення алхімічного дійства тут не має самодостатнього характеру, передбачаючи певне змістотлумачення. З психологічного погляду воно виглядає так: будучи екстравертною по суті, персону у своїх численних іпостасях є ворожо наставленою до будь-яких проявів внутрішнього життя, адже стадії алхімічного перетворення речовини відповідають стадіям осягнення гармонії людським духом. Тим часом духовно-психологічну проблематику вона, не замислюючись, проголошує божевіллям. Це набуває тим більшого значення тому, що позиція персони репрезентує позицію усієї сучасної цивілізації, що її ідеалом є зовнішня особистість, для якої духовний шлях є синонімом омани чи божевілля. Саме тому

у контексті сучасної цивілізації образ алхіміка (маґа) взагалі як правило набуває рис гротеску, відхилення від норми.

Три розглянутих вірша відбивають різні стадії поступового переключення уваги ліричного героя від зовнішнього світу реальності на внутрішній світ. Найбільшого психологічного прозріння ліричне „я” досягає у вірші з промовистою назвою *Підсвідомість*. В ньому змальовується символічна картина самої несвідомості як похмурого замку, в якому мешкає деспотичний сивий цар, що тримає в лъоху численних рабів. Коли ж одного разу вони збунтувалися й вийшли з темниці, цар сам став рабом своїх колишніх рабів. Притчева суть образів розкривається в змістовій максимі: „Цей цар – це я, палац – душа моя, / бунт – сон, раби – мої померлі мрії” (с. 71).

Останній цикл збірки, *Вітражі і пейзажі*, цікавий, між іншим, паростками сакральньо-психологічної проблематики, яка на повний голос зазвучить у книзі *Три перстені*. Щодо цього показовими є *Зелена елегія* з її наскрізним мотивом ретардації – повернення до дитячих літ з метою осмислення процесу формування поета – та вірші про творчість (*До Музи, Вірш про вірші, Про строфу, Об’явлення, Ніч*), в яких започатковується мотив трансцендентної функції поета. Справді непересічного значення набуває вірш *Автобіографія*, що об’єднує обидва ці мотиви. Ця невеличка поезія насичена афоризмами: „Мої пісні – над рікою часу калиновий міст”, „я все – п’яний дітвак із сонцем у кишені”, „я – закоханий в житті поганин” (с. 93). Два останні афоризми стали епіграфом до *Трьох перстенів*.

Три перстені є фактично не другою, а третьою книжкою Антонича. Між нею і *Привітанням життя* була ще *Велика гармонія*. Вона писалася 1932 р. (кілька віршів датовано 1933 р.), та вперше була опублікована повністю лише 1967 р.²³ (одинадцять поезій з цієї збірки було надруковано в журналі „Дзвін” за 1932 р.). Це книга складної літературної долі. Досить згадати, що сам поет, будучи лауреатом літературної премії української Католицької Спілки у Львові, не опублікував даної збірки з причин, про які сьогодні можна лише судити з більшим або меншим ступенем вірогідності. Скажімо, Василь Назарук припускає, що у такий спосіб Антонич, можливо, хотів уникнути однозначно-спрошеного залучення до грона „католицьких” письменників, адже його творчість далеко ви-

²³ Б.-І. Антонич: *Зібрані твори*. Ред. С. Гординський і Б. Рубчак, Нью-Йорк–Вінніпег 1967.

ходить за межі конфесійної проблематики²⁴. Зокрема, вельми важливим видається той релігійно-світоглядний аспект, на який слушно вказує Марина Новикова, а саме „глухий біль від [...] нереалізованої „великої гармонії“ [...] болючий тягар духовності”²⁵ людини ХХ ст. Саме ця багатоплановість і глибина філософсько-психологічної проблематики є причиною того, що сакральні мотиви цієї книги викликають щораз більше зацікавлення дослідників²⁶.

Цікавого прочитання дістає *Велика гармонія* у контексті юнгівської аналітичної психології. Відтак стає очевидним не тільки внутрішній психологічний сюжет даної книжки, але і його органічний зв'язок з проблематикою попередньої й наступної книжок Антонича. Так, у *Великій гармонії* ліричний герой поета, персона якого зазнала тотальної поразки як у зіткненні зі світом навколишнім, так і внутрішнім, приходить до церкви, аби укріпитись у вірі, пройти те попереднє духовне очищення, без якого годі говорити про шлях істинної психологічної інтеграції, що активізує сакральне ество людини – її божественну самість. Той факт, що у *Великій гармонії* дійсно багато уваги приділено зовнішній церковній ритуальності, треба інтерпретувати адекватно. По-перше, вона приходить на зміну воювничому атеїзму персони і сучасної технократичної цивілізації з їх квазірелігією „від лукавого”. По-друге, шлях духовного зростання дуже складний і небезпечний, на ньому неможливе елементарне перескакування через один чи кілька щаблів, – на кожен треба піднятися осібно. Подібно до того, як у *Привітанні життя* ліричний герой Антонича ототожнює себе зі своєю персоною, та передовсім – зі своїм фізичним тілом, у *Великій гармонії* він – вчасно схаменувшись! – згадує, що Бог наділив його також безсмертною душею, причому *anima naturaliter christiana*²⁷. Юнг, зокрема, вказує, що навіть не до кінця осмислене наслідування Христа – за певних умов – вимагає потужного морального зусилля, яке, незважаючи на те, що сокровенна мета не здійснена, має перевагу повної віддачі себе най-

²⁴ B. Nazaruk: *Religijne źródła poezji Bohdana Ihora Antonycza*. W: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. T. 11–12. Warszawa 2001, s. 270.

²⁵ М. Новикова: *Міфосвіт Антонича*. В: Б.-І. Антонич: *Твори*. Ред.-упоряд. М. Москаленко. Упоряд. Л. Головата. Передм. М. Новикова. Київ 1998, с. 17.

²⁶ Див., напр.: Е.С. Соловей: *Українська філософська лірика...*, с. 125–129, 136–137; М. Новикова: *Міфосвіт Антонича...*, с. 14–18; B. Nazaruk: *Religijne źródła poezji Bohdana Ihora Antonycza...*, с. 268–284; A. Ksenicz: *Motywy religijne w twórczości Bohdana-Ihora Antonycza...*, с. 143–153.

²⁷ Душа від природи християнка (лат.). Афоризм належить Тертуліану.

вищій вартості, хоча й представлений лише зовні: „Цілком імовірно, що хтось переживає передчуття своєї цілісності власне у своєму тотальному зусиллі й завдяки йому, з відчуттям благодаті, властивим такому переживанню”²⁸.

З іншого боку, багато поезій *Великої гармонії* проияно істинним пафосом гармонії і благодаті, глибоко закоріненим у багатовікову традицію європейської релігійно-містичної поезії. Окреслюючи загальнолітературний контекст цієї книги, Новикова звертає увагу, що *Велика гармонія* повна „екстатичної музикальності, екстатичної напруженості, екстатичного вживання в небо і „занебо”. Назви її поезій, почерпнуті з церковних гімнів і псалмів, написані врочисто-таємничою латиною, самі звучать „формулою екстази”. Без сумніву, в поезіях відчутний і вплив Р.-М. Рільке (Антонич, до речі, його перекладав). Але й ширше: школа візіонерської поезії Європи, від середньовічних містиків і св. Терези Авільської – через релігійний досвід контрреформації і бароко, через патетичні переспіви псалмів, такі популярні навіть у глухуватому до всього „горнього” XVIII столітті, – і далі, аж до метафізики Клоделя або Гопкінса. Українська ж література веде свою генеалогію такої традиції ще від славетного *Слова про Закон і Благодать* митрополита Іларіона”²⁹.

До *Великої гармонії* входить 45 поезій, переважна більшість з яких зовні являє собою стилізацію чільних літургійних мотивів у латинській версії, наприклад: *Ut in omnibus glorificetur Deus, Veni Sancte Spiritus!, Amen, Te Deum laudamus I, II, Salve Regina!* тощо. Єдиний виняток становить поезія *Kyrie elejson!*, в якій архиважливий мотив літургії наводиться у версії грецькій. Загалом літургійні мотиви добрані таким чином, що у сукупності репрезентують тісний зв'язок власне літургії зі *Святим Письмом* (*Gloria in excelsis* – Лк. 2: 14, *Duae viae* – Мт. 6: 13–14, *Vinea Divina* – Мт. 20: 1–16, *Apae satanas!* – Мт. 4: 10 та ін.) і річним циклом найважливіших християнських свят (Різдва – *Gloria in excelsis*, Воскресіння – *Resurrectio*, Вознесіння – *Ascensio*, Зіслання Святого Духа – *Зелені Свята*).

У свою чергу реалізація багатого змісту *Великої гармонії* здійснюється способом ззовні – вглиб: від зовнішньої символіки ритуалу, від букви *Святого Письма* – до їх сокровенної внутрішньої суті. Ліричний герой Антонича прагне усіма доступними людині відчуттями, як ідеальними, так і матеріальними, біологічними, пере-

²⁸ К.Г. Юнг: *Архетип и символ...*, с. 239.

²⁹ М. Новикова: *Міфосвіт Антонича...*, с. 15.

жити найсокровенніші, не підвласні розумові правди Святого Духа і християнської віри. Відтак абстрактні, складні для розуміння догмати втілюються в істинності психологічних переживань.

Передусім глибоко своєрідного художнього осмислення дістає в Антонича догмат Пресвятої Тройці. У *Катехізмі християнської віри* написано: „Є Три Божі Особи: Бог Отець, Бог Син і Бог Дух Святий. Це є Пресвята Тройця”³⁰. Відповідно всі три Божі Особи наявні на сторінках *Великої гармонії*. До Святого Духа ліричний герой Антонича апелює в поезіях *Veni Sancte Spiritus!* і *Зелені Свята*. Мотиви Бога Сина прочитуються у віршах *Gloria in excelsis*, *Resurrectio*, *Agnus Dei*, *Ascensio*. Але наскрізним образом-символом *Великої гармонії* є Перша Особа Пресвятої Тройці – Бог Отець. До Нього ліричний герой звертається у переважній більшості поезій, навіть коли говорить про Бога Сина і Святого Духа, а також про творчість і смерть (виняток становить лише Марійний підцикл – *Mater Dolorosa*, *Ave Maria!*, *Mater Gloriosa*, *Salve Regina!*). Напрошується аналогія: як Бог Син у *Саді божественних пісень* Сковороди, так Бог Отець у *Великій гармонії* Антонича виступає домінуючим смислотворчим і смислоутримуючим символом.

Архетипічний образ Бога Юнг ідентифікує як дуже важливий і впливовий, а також часто повторюваний³¹. У свою чергу реальність внутрішнього переживання ідеї Бога у *Великій гармонії* підтверджує думку Юнга про те, що ця ідея наділена колосальною психічною інтенсивністю³². Інтенсивність нумінозного переживання задається вже з перших акордів книжки – у потужних, майже фізично відчутних, якихось дійсно гіперреалістичних метафорах:

Ти поклав мені на плечі – страшний тягар,
двигати його я мушу, мушу конче.
Щасливіші мертві речі – з усіх Сахар
найстрашніше палить ласк Твоїх пожар.
Ти поклав мені на плечі – сонце.
[...]
[...] чоло в задумі склонь:
[...] бо слідів Його долонь
повний цілий всесвіт, повний кожний атом (с. 249)

³⁰ Катехізм християнської віри для молоді і старших. Вид. 2. Рим 1967. с. 203.

³¹ К.Г. Юнг: *Архетип и символ...*, с. 171.

³² Ibidem, с. 187.

Усі ці ідеї, матеріалізовані в містких метафорах вступного вірша *Ut in omnibus glorificetur Deus*, дістають дальшого розвитку на сторінках *Великої гармонії*, набуваючи максимально концентрованого виразу в поезіях *Deus Magnificus*, *Te Deum laudamus*, *I, II*, *Veni Creator!*, *Kyrie elejson!*, *Magnificat*. Але таке інтенсивне переживання архетипічного образу Бога Отця уможливив дійсно безпрецедентний ліричний герой Антонича. Він утворює з Богом Отцем своєрідну смислову пару, виступаючи поряд з Ним другим наскрізним персонажем, присутнім без винятку в кожному вірші розглядуваної книжки.

Той сакральний контекст, в якому здобуває й осмислює свій релігійний досвід ліричний герой Антонича, істотно відбивається на його характері, своєрідно його укрупнюючи, надаючи йому виразного забарвлення архетипу, що виходить за суто мистецькі рамки образу ліричного суб'єкта. Іншими словами, ліричний герой *Великої гармонії* може бути співвіднесений з одним із центральних архетипів аналітичної психології Юнга – архетипом самості. Самість охоплює інтегровану цілість свідомості й несвідомості людини, – тобто, найвищу повноту людського існування, сумативність особистості. Юнг зазначає, що самість „включає не тільки свідоме, але й несвідоме психічне буття [...] самість є центром сумативної цілісності, подібно до того, як еґо є центром свідомого розуму [...] самість являє собою нашу життєву ціль, оскільки вона є завершеним виразом тієї рокової комбінації, котру ми називаємо індивідуальністю”³³. Шарп додає, що „самість [...] це поняття трансцендентальне [...] Досвідчування самості має характер нумінозний, властивий об'явам релігійним [...] Однаково добре самість можна окреслити як „Бога в нас”³⁴. Чинники, що складають сумативну цілісність архетипічної самості ліричного героя Антонича, є надзвичайно різномірними. Серед них домінує та психологічна складова, що досягнула Бога як *Велику Гармонію*. Вона постає передусім в іпостасі просвітленого співця натхненних псалмів на Славу Божу (*Deus Magnificus*, *Te Deum laudamus*, *I, II*, *Magnificat*). Наприклад:

Співай, душе моя, похвальну псалму Богу,
словами-зорями, словами-перлами лунай і мерехти,
співай, душе, ясного сонця перемогу,
словами-рожами, словами-іскрами горить вогонь святий (с. 291)

³³ Ibidem, с. 288.

³⁴ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 82–83.

І водночас цей співець сам натхненно заслуханий у Божу „музику ночі”: „Слухаймо великого концерту, як увечорі / на фортепіано світу – кладе долоні Бог” (с. 251). Співець свято переконаний, що саме Бог „кожній речі мелодію дає”, адже

Він – гармонія, Він – акорд музичний,
Він – камертон, що строїть серце твоє,
Він – Звук Досконалий, Величний (с. 260)

Ще одна характерна іпостась духовно інтегрованої людської сутності – поет, що в душевній простоті „на хвалу Божу” пише „вірші наївні” – „прості ямби” (Будень, *Наївність*). Сам Бог для нього складає поезику (*Ars poetica*, II, 1), диктує йому пісні (*Ars poetica*), оскільки він збагнув, що „в Бога день – букет з пісень” (с. 279). Загалом іпостасі співця псалмів і поета глибоко споріднені між собою: перший настільки ж є поетом, наскільки другим співцем. Так, ліричний суб’єкт вірша *Ars poetica*, II, 4 для Бога хоче „грати, рукою в гусла бити” (с.270), – як знаменитий біблійний творець псалмів цар Давид, – пригадаймо відповідні псалтирні рядки: „Хваліте Його звуком трубним, хваліте Його на арфі та гуслах! Хваліте Його на бубні та танцем, хваліте Його на струнах та флейті! Хваліте його на цимбалах дзвінких, хваліте Його на цимбалах гучних!” (Пс. 150: 3–5). Також „похвальна псалма” у вірші *Magnificat* являє собою „могутню [...] пречисту пісню Богу”. Складання пісень і псалмів, достойних Бога, уможливорює дитинно чиста й досконала душа, що з плином часу не втрачає своїх скарбів, що досягнула *Святу Простоту* – важливу запоруку *Великої Гармонії*:

Великий світ, широкий,
довкола круглий обрій.
О, як це дуже добре
чотири мати роки!
Світ грає мерехтливо,
безкрай, дужий світ.
О, без кінця щасливо
лиш двадцять мати літ.
Велика простота –
найвища досконалість.
Наївність є свята,

довершенням є малість.
Щаслива ця людина,
ясна її дорога:
наївно, мов дитина
молиться до Бога! (с. 268, *Свята простота*)

Стан духовної досконалості, відбитий у цьому вірші, приводить на пам'ять одне з повчань Ісуса Христа: „Поправді кажу вам: коли не навернетесь і не станете, як ті діти, – не ввійдете в Царство Небесне! Отож, хто впокориться, як дитина оця, той найбільший у Царстві Небеснім” (Мт. 18: 3–4). Також у вірші *Великий Господь* Антонич зауважує, що саме „в молитві дитини” Бог є „найбільший” (с. 260). Щодо досягнення стану святої дитинної простоти й наївності, поза яким неможливе ні правдиве пізнання Бога, ані Його прославлення, вельми промовисто виглядає психологічний портрет простодушного поета у 4 вірші з підциклу *Ars poetica, II*:

Захоплений дівчак,
захоплений красою,
один із тих бурлак,
які живуть росюю.
Захоплений до краю (с. 270)

Антонич особливо підкреслює в цьому портреті дитячу здатність безпосередньо захоплюватися всім на світі, бо, як сказано в 1 вірші даного підциклу,

Захоплення – початок
релігії й сонетів;
захоплення нам родить
апостолів і поетів (с. 257)

Світла сторона особистості ліричного героя *Великої гармонії* здатна не тільки до молитви, складання пісень і гри на музичних інструментах тощо, а й до тяжкої фізичної праці, яка, втім, виконується творчо й радісно: „бо є ще радісний рубач, / що дрова з піснею рубає” (с. 281). Психологічна іпостась рубача „веде з життям невинно рукопашний бій” аби

Понести радість і любов
до бідних, до похилених нуждарських хат
і стільки нарубати дров,
щоб більше не було нетоплених кімнат (с. 281, Рубач)

Образ „радісного рубача” („веселого дроворуба”) є надзвичайно зримим, реалістично-переконливим. І водночас він не позбавлений символічного підтексту, репрезентуючи досконалу зовнішню іпостась сокровенної внутрішньої людини. Відтак до „радісного рубача” дуже подібною видається „людина – вічний пілігрим” – ліричний герой вірша *Liber peregrinorum*, 3 (Єрусалим). Будучи духовним побратимом „веселого дроворуба”, „вічний пілігрим” також з гідністю й без нарікань виконує свою важку місію, до якої його покликав сам Бог. Певна відмінність між цими двома героями вбачається на суто художньому рівні. Якщо в образі першого домінують реалістичні первні, то в образі другого – символічні:

На плечах свій несу тягар,
у синій скрині божий дар,
хоч палить спеки лютий жар,
хоч батогом бичує злим.
І так мандрую без упину,
мов чотки, пхаю кожну днину,
і аж тоді я відпочину,
коли дійду в Єрусалим (с. 274)

Найвищою ж символічною іпостассю досконалої особистості є духовний воїн, „гордий та твердий, мов криця” блакитний лицар Святого Духа. Практично позбавлений людських рис, він асоціюється з архангелом-воїтелем, святим Георгієм (*Veni Sancte Spiritus!*). Осягнення стану духовної інтеграції передбачає глибоке усвідомлення людиною своєї єдності з Богом, правдивого буття в Ньому і з Ним. В цьому стані лічиться кожна мить, котра стає важливішою за ціле життя, розтрачене на манівці. Найбільшим щастям є „гуторити з Богом [...] сам на сам” бодай „єдину, коротку хвилину” (с. 264); а ще – „в Божій винниці збирати виноград” (с. 259): не заради нагороди, матеріальної чи навіть духовної, але тільки заради самої праці, що перевищує усяку можливу нагороду, символізуючи ідею буття в Бозі – правдивого психологічного богоуподібнення. Подитячому

наївний і безпосередній, та водночас художньо виразний рефлекс богоуподібнення наявний у вірші *Зелені свята*:

Усюди щастя, радість, сміхи,
мов юність вічно є ще.
Здається, що сам Бог з утіхи
собі в долоні плеще.
[...]
В долоні плескати із Богом
і я собі теж буду (с. 276)

Але невпинні медитації в площині „Бог – я” спричиняли й значно складніші суб'єктно-об'єктні трансформації в свідомості ліричного героя, коли він починав осмислювати себе як об'єкт вияву Божої волі, відчуваючи містичну участь Господа у власній долі, житті та смерті. Наприклад: „Вже Бог кладе мене, / мов скрипку, до футляра” (с. 258); або:

Час задзвенить у труну,
пригорне Бог мене
і вислужену струну
косою перетне (с. 270)

Процитовані рядки приводять на згадку наступну вимогу Юнга: „Я вимагаю, щоб найважливішим завданням усякого виховання (дорослих) було переведення архетипу образу Бога, тобто його еманцій і впливів, у свідомість”³⁵. Найвищим ступенем богоуподібнення ліричного героя Антонича є наслідування ним Христа. Незважаючи на те, що мотиви Бога Сина виступають у порівняно невеликій кількості поезій *Великої гармонії*, значення їх непересічне. Архетип Христа переживається зовсім інакше, ніж архетип Бога Отця: ліричний герой з психологічною вірогідністю містика досвідчує етапні моменти життя Спасителя як віхи свого власного духовного життя. Наприклад, містерія Різдва Христового (Боговтілення) у вірші *Gloria in excelsis* осмислюється не в контексті релігійно-церковного свята, але як психологічний феномен власного нумінозного досвіду:

³⁵ К. Г. Юнг: *Архетип и символ...*, с. 243.

Обняти всіх людей
з великої, ясної радості,
до всіх гукати: гей!
Сміятися безжурно, радо.
[...]
Хай грає пісня серед герця,
бо це найбільша з перемог.
У жолобі мого серця
сьогодні народився Бог (с. 253)

В інших „христологічних” поезіях простежується та сама закономірність:

Моя душа була розп'ята,
сьогодні знов жива (с. 276);
дзвони грають шовково, будять Сонячне Слово,
дзвони грають, бо моя воскресає душа (с. 263);
вознесення ждемо
приземлених, бідних наших душ (с. 287)

Наслідування Христа сокровенною внутрішньою людиною (ліричним героєм) Антонича дає цікаву проекцію в аналітичну психологію. Показово, що в Юнга образ Христа як релігійний символ являє собою важливу іпостась архетипу самості. У свою чергу уподібнення Христу, тобто слідування Йому як взірцеві за Юнгом передбачає розвиток і піднесення власне людини – внутрішньої людини. При цьому вчений має на увазі не звичайне зовнішнє наслідування, яке не змінює людини, але втілення взірця власними засобами – *Deo concedente* – у сфері індивідуального життя³⁶.

У *Великій гармонії* виразно окреслено всі стадії поетапної духовної інтеграції ліричного героя. Вони пов'язані з його alter ego – недосконалою, темною стороною свідомості, сповненої зла, сумнівів і розчарувань. Духовне зростання, власне, полягає на подоланні своїх вад цією стороною цілісної індивідуальності. Образно-художні іпостасі alter ego так само численні, як іпостасі досконалої людини, при чому „світле” як правило має свої „темні” відповідники. Наприклад, натхненному псалмоспівцеві

³⁶ Ibidem, с. 247, 238.

й простодушному поету протистоїть скомплікована мистецька особистість, обтяжена комплексом своєї творчої меншовартості. Дана особистість іще не досягнула ні Святої Простоти, ані Великої Гармонії, й відтак розпачливо переживає власне безсилля виразити у слові Божу велич:

Показав німим очам – жорстоку ціль,
пурпурове сонце в синій скрині неба,
але грому Ти не дав устам – лиш шум топіль,
що ростуть самітні серед тихих піль,
а мені доконче громової мови треба.
Я мізерний, шепелявий, лихий поет,
як же ж вискажу Твоє всеіснування
без великих слів, без слави? (с. 249)

З процитованих рядків, як і з багатьох інших поезій *Великої гармонії* видно, що переживання архетипічного образу Бога в недосконалих іпостасях свідомості ліричного героя має надзвичайно драматичний характер. Повнота цього переживання охоплює амбівалентні душевні стани: від безмежного благоговіння перед Господом до глибокого страху Божого. Але як можуть ужитися такі протиріччя в межах однієї свідомості, не руйнуючи її? З точки зору аналітичної психології це цілком можливе, й навіть більше – єдино можливе: психологічно вірогідними Юнг вважав тільки парадоксальні й антиномічні твердження про Бога³⁷.

Психологічний портрет духовно недосконалої іпостасі ліричного героя зумовлюється його болісними переживаннями нумінозного. Він не обмежується комплексом творчої меншовартості; його показові риси – це також „зло безсилля“, серце, що поросло „бур'яном та хоптою“ сумнівів і що нагадує „небагату, курну, прокляту“ хату, приземлена „найчорніша душа“, вкрита пилом, мов дорога, квола й безсила, „енгармонійність дисонансу“, „пишна гордість“, зухвала та сміла, оп'яніння життям, „безумство“, „розпука“ тощо. Носій таких рис не має жодних шансів на спіткання з Богом, як би розпачливо не шукав Його: про це йдеться у вірші *Duae viae*. Але трагізм даної колізії цим не вичерпується – сам Бог не менш розпачливо шукає таку людину в її серці, та не може знайти:

³⁷ Ibidem, с. 241.

Далекими шляхами я шукав Тебе, мій Боже,
[...]

І не знайшов Тебе, дарма шукав, хоч тільки змоги,
щоби побачити Твою присутність. Всюди темно.
Не знав, що розминулись поруч себе дві дороги:
Ти теж шукав мене – у моїм серці. Теж даремно (с. 256)

Є всі підстави стверджувати, що на перешкоді зустрічі ліричного героя Антонича зі своєю сокровенною внутрішньою людиною і з Богом стоїть його власна тінь – уособлення *alter ego*, темної сторони індивідуальності, людини недосконалої тощо. Зустріч з власною тінню – надзвичайно важливий етап на шляху духовної інтеграції людини, здобуття й осмислення нею нумінозного досвіду, адже Бога неможливо пізнати перше, ніж пізнаєш самого себе. І водночас це дуже болісний психологічний процес, в ході якого особистість на певний час неминуче втрачає свою цілість, адже тінь нагадує людині про її безпорадність і безсилля³⁸. Варто пригадати, що герой вірша *Балада про тінь капітана* не був готовий стати сам-на-сам зі своєю тінню, зустріч з нею закінчилася для безстрашного капітана трагічно – зруйнуванням його психічної цілості.

Тим часом готовність ліричного героя *Великої гармонії* до конфронтації з власною тінню та самоідентифікації з нею засвідчує його велику моральну мужність. Розпізнати тінь – значить подолати її, нейтралізувати її негативний вплив на свою свідомість, а відтак долю. Щодо цього вельми показовими є вірші *Advocatus Diaboli* і *Apaga Satanas!*, в яких тінь, по-перше, виразно називається по імені, по-друге, розпізнається її ошукансько-зрадницька природа й, по-третє, здійснюється звияжне подолання цього іманентного ворога. Так, у першому вірші постає сповнена притчевого пафосу й драматизму картина посмертного предстояння ліричного героя перед Богом, коли він мусить відповісти Йому за все содіяне в житті. Свою духовну ситуацію небіжчик оцінює так: „Моя душа поплямлена життям і злом, / але поглянь на серце” (с. 262). Він певен, що його сповнене любові серце „переважить знов” усе, що було негативного в ньому і в його житті, – усе те, що може бути окреслене як його тінь. Та цього разу перемагає не ліричний герой, але його *alter ego* – цей внутрішній ворог, зрадник, наклепник: „Бо раптом розум зашепоче, мов змія: /Твоя любов була поганська”

³⁸ Ibidem, с. 111–112.

(с. 262). Допіру в другому вірші ліричний суб'єкт здобуває правдиву духовну звитьягу, здійснюючи ритуальний обряд самоочищення:

шепоче тихо щось до вух [...]

[...]

„Ходи, ходи – тут розкіш жде, шалена та гаряча.

[...]

Я, як і ти, самотній, нещасливий [...]

Прийми, прийми в свій дім мандрівця й вічного бурлаку,
прийми, прийми поета бунту, розкоші й розпуки.

Я нарисую таємниці знак на твоїх дверцях,
хай буде дружній договір між мною і тобою”.

Виходжу перед хату і поріг мого серця

зливаю всецілющою, свяченою водою (с. 288)

Є підстави розглядати вірш *Apaga Satanas!* як парафразу знаменитого євангельського фрагменту *Диявол спокушує Ісуса* (Мт. 4: 1–11; Марк. 1: 12–13; Лк. 4: 1–13). Промовиста назва твору при цьому видається важливою, але суто зовнішньою вказівкою. Значно істотніша та психологічна інтерпретація, що її Антонич надав євангельському фрагменту. Вона видається надзвичайно вірогідною, адже впливає з сокровенного смислу самого першоджерела, одне з прочитань якого може бути таким: Син Божий, прийшовши на світ як звичайна людина, перед виконанням своєї місії Спасителя світу, сам мусив подолати всі складності шляху духовної інтеграції, – тобто, здобути й осмислити власний нумінозний досвід. Відтак диявол набуває виразних ознак Його тіні, та й самі диявольські випробування носять незаперечний психологічно-притчевий характер, тричі ставлячи Христа перед альтернативою механічної персони і божественної самості. Тобто, насправді Христа спокушало не тільки „зло” тіні, а й „добро” персони, та в усіх випадках Божий Син вийшов переможцем.

Ототожнення тіні з Дияволом взагалі є одним з істотних лейтмотивів поезії Антонича. Воно мало місце в *Баладі про тінь капітана* та – фрагментарно – в деяких інших поезіях *Привітання життя*, до нього поет звертатиметься і в своїх збірках зрілого періоду творчості. Тим часом дане ототожнення великою мірою є даниною гетевській традиції європейської літератури, за якою стоїть вічний образ Мефістофеля.

Окрім мужності, духовно доростаюча іпостась ліричного героя характеризується безкомпромісною чесністю з собою. Ця чесність допомагає чітко усвідомити, що є проблеми, які не можуть бути розв'язані власними засобами. Тому, поринаючи в їхній вир, треба звертатися по допомогу до вищих рівнів духовної свідомості. Досконалим способом такого звертання є молитва, до якої ліричний суб'єкт вдається дуже часто, адже у певному метафоричному сенсі вся Велика гармонія може бути ідентифікована як своєрідна розгорнута молитва. Вона має багато різновидів, відповідних рівневі духовного розвитку того, хто молиться. Так, для досконалої особистості характерна молитва-величання, молитва-прославлення (*Gloria in excelsis, Deus Magnificus, Te Deum laudamus, I, II* та ін.). Інакше молиться той, хто допіру тільки іде до Бога (*Litania, Veni Creator!, Kyrie elejson!* тощо). Простежується характерна закономірність: молитва від першої особи виявляє органічну тенденцію до розчинення і навіть повного зникнення ліричного „я”. Це „я” або трансформується у „Ти” чи „Він”, за якими стоять Особи Пресвятої Тройці і Богоматір, або виступає в іпостасі ліричного аноніму „ми”, – як би ліричний суб'єкт говорив від імені всього роду людського. Особливо звертає увагу молитва до Святого Духа (*Veni Sancte Spiritus!*). Третя особа Пресвятої Тройці символізує духовне прозріння; вона також є за порукою втаємничення. Саме до Неї звертається ліричний герой Антонича з проханням про духовну трансформацію, яка докорінно змінила б його косну людську натуру:

Прийди, прийди до мене, Голубе Святий,
ясними крилами заграй понад моїм столом,
наповни серце щастям янгольської повноти
та хорони мене перед безсилля злом.

[...]

Безмежжя відчуттям налий ущерт, до краю
мою приземну душу, вкриту пилом, мов дорога.

[...]

Великий Женче Душ, Ти серпом золотим
із мого серця сумнівів бур'ян та хопту витни,
щоб перед оком вічності стояв, мов непохитний тин,
я гордий та твердий, мов криця, лицар Твій блакитний
(с. 250)

Духовна трансформація – це життєдайна сила, а також той шлях, що приводить людину як до Бога, так і до самої себе. Ось чому архетип трансформації посідає таке важливе місце в аналітичній психології Юнга. Даний архетип „не персоніфікується, але виражається типовими ситуаціями, місцями, засобами, шляхами й т. п., що символізують типи трансформації. Як і персоналії, архетипи трансформації є справжніми символами. Їх не можна повністю звести ні до знаків, ані до алегорій. Вони рівно настільки являють собою справжні символи, наскільки вони багатозначні, сповнені передчуттів і в кінці кінців невичерпні”³⁹. На думку Юнга, доля людини залежить від характеру переживаємої нею трансформації. Трансформація, що її переживає ліричний герой *Великої гармонії*, виразно окреслюється як релігійно-духовна. Поет талановито відтворює як сам цей складний процес, так і його життєдайні наслідки. Наприклад, саме у зв’язку з ним непересічного звучання набуває тема смерті (підцикл *De morte, I – IV*, та вірш *Amen*). Будучи одною з наріжних тем релігії, світової літератури, взагалі людської культури, смерть передусім завжди викликала містичний страх як абсолютний символ небуття, зникнення і знищення усього живого. Та водночас вона блискуче уособлювала саме ідею трансформації – не знищення життя, але постійного його переходу з одної якості в іншу. Так, ліричний суб’єкт *Великої гармонії* послідовно й упевнено еволюціонує від надзвичайно болісного, емоційного переживання інстинктивно-біологічного страху смерті до його повного подолання, усвідомлюючи, що духовно розвинену особистість смерть тільки наближає до Бога і що кінець фізичного часу є початком вічності:

Прийде янгол і присуд мечем
на блакитнім напише папері,
прийде смерть і сріблястим ключем
відімкне мені вічності двері (с. 252)

Загалом трактування теми смерті у *Великій гармонії* контекстуалізується з традицією *Саду божественних пісень* Сковороди, в якому страх смерті виступає характерною ознакою твариноподібного людського натовпу, тоді як сокровенна внутрішня людина не має з ним нічого спільного. Дослідниця Соловей, між іншим, слушно

³⁹ Ibidem, с. 125–126.

наголошує, що, по-перше, переживання смерті в поезії Антонича має характерне релігійно-середньовічне забарвлення, й, по-друге, дана тема ставиться як суто духовна, гранична лірико-філософська колізія проминальності⁴⁰. У зв'язку з цим особливу увагу дослідника приділяє тій іпостасі ліричного суб'єкта, яка ще не досягнула стану духовної досконалості, а відтак знаходиться в процесі складних пошуків і самопошуків, що їх суть зводиться до непримиренної боротьби в душі героя власне християнської релігії з релігією его (персони). Тобто, „після всіх смиренних молитов, після одчайдушного пориву віддати власну пісню „Святий простоти” та „Наївності” – все ж залишається непогамовним зухвале бажання вийти за межі того благословенного „трикутника” – віри, надії, любові”⁴¹.

Дослідника Соловей тут по-своєму підходить до розв'язання чи не основної загадки *Великої гармонії*. Цю загадку Антонич сформулював у дитинно простий, а тому й винятково парадоксальний спосіб: „В трикутнику знайти четвертий кут – / Велике Невідоме” (с. 282). Не менш парадоксально даний момент – трансформації „трьох в чотири” – є наріжною духовно-терапевтичною проблемою аналітичної психології Юнга. Виявляється, що за математичною абстракцією цих звичайних цифр криються достовірні реалії нумінозного досвіду. У найширшому розумінні „три” традиційно уособлює божественне, духовне начало – Пресвяту Тройцю, „чотири” – начало тілесне, людське. Але ці дві величини взаємоспіввідносяться у спосіб досить скомплікований і неоднозначний, при чому домінування однієї над другою призводить до фатальних наслідків. Між іншим, чи не основну причину кризи офіційної церкви Юнг вбачав саме в освяченому догматом порушенні цілісності – тобто, у вилученні з контексту Тройці проблематики четвертого елемента і їх взаємного антагоністичного протиставлення. Щодо цього вельми показовим є наступне твердження вченого: „Трійка як раз не є натуральним вираженням цілісності, тоді як четвірка являє собою мінімум умов для судження про цілісність. Тим не менше слід підкреслити, що поряд з виразною тенденцією [...] несвідомого до четверичності існує без кінця виникаюча невизначеність між трьома й чотирма [...] Ця невизначеність вказує на те, що центральні поняття настільки ж четверичні, наскільки й троїчні [...] „Чотири” має значення жіночого, материнського, фізичного, „три” – чоловічого,

⁴⁰ Е.С. Соловей: *Українська філософська лірика...*, с. 135–138.

⁴¹ Ibidem, с. 128.

батьківського, духовного. Невизначеність між Чотирма й Трьома значить те саме, що й розкручування між духовним і фізичним: приклад на користь того, що всяка людська істина – передостання⁴².

Оптимальним шляхом подолання епідемії неврозу ХХ ст., що охопила як ціле суспільство, так і людину як таку, за Юнгом є не анафема матеріального світу з наступним витісненням усіх його проявів у підсвідомість, але його послідовна інтеграція з благословенним духовним началом. Аналогічна складна проблематика у Великій гармонії вирішується суто художніми засобами. Зокрема, Богородиця в цій книжці промовисто осмислюється саме як та сутність, що унаочнює всебічну повноту Пресвятої Тройці, доповнюючи духовне, чоловіче начало жіночим, материнським, реально здійснюючи зв'язок Матерії з Духом. Так постає архетип четвериці. Щодо цього вельми показовим є вірш *Mater Gloriosa*:

Грайте, арфи, грайте, ліри, грайте, лютні, грайте, гусла,
радість лийте, журбу змийте, горе вкрийте весняним плащем.
Хай розкішно плещуть срібнохвилі, дрібнопилі русла,
з неба рожі запашні й блискучі перли божі золотим дощем.
[...]

бо виходить Божа Мати з неба синьої палати,
вбрана в семибарвної веселки злототкані шати (с. 286)

У контексті християнських релігійно-доктринальних уявлень Діва Марія являє собою перше об'явлення переміненої райської природи („воскресіння прообразе ясний”⁴³), звідси її тісний семантичний зв'язок саме з весняною порою року. Адже Діва Марія є тією чистою Євою, що прийшла поправити прогрішення прародительки. Нею знімається прокляття, що за провинку людини лягло також і на світ природи (1 М. 3: 17–18), саме через Богоматір життя природи й космічні цикли вступають у сферу християнської святості. Вельми показово, що в *Акафісті* Богородиця названа освяченням „усіх стихій земних і небесних”, благословенням „усіх пор року”, а також „нивою родющою”⁴⁴. Саме за цією художньо-символічною логікою Антонич виводить образ Богородиці на тлі „жовтого зерна” зір,

⁴² К. Г. Юнг: *Архетип и символ...*, с. 254–255.

⁴³ Див: *Акафіст до Пресвятої Богородиці*. Ікос 7. В: Хвалім Господа. Молитовник. Вид. 2. Рим 1960, с. 359–360.

⁴⁴ *Ibidem*, ікос 3.

„золотоволосого жита”, „першого розцвіту дрібних пелюсток рож”, „гаю шумних сосон”⁴⁵, „весняного плаща природи”, у пахо-щах рожі, фіялок та свіжого сіна тощо.

Цікаво, що недосконала іпостась ліричного героя Антонича так само міцно пов’язана з Богородицею, як його досконала іпостась з Особами Тройці. Марійний підцикл взагалі посідає особливе місце у контексті *Великої гармонії*. Так, книжка починається натхненням зверненням до Бога Отця (*Ut in omnibus glorificetur Deus*), а закінчується розпачливим благанням до Матері Марії (*Salve Regina!*). Непохитна віра духовно загубленої людини в Богородицю як у Царицю Неба і Землі, та передусім – як у Матір і Заступницю – запорука порятунку цієї людини:

Salve Regina!

Кудю переїдеш – велика переміна,
кудю переїдеш – життя сміється,
а на ночівлю Ти приїдеш в небагату,
курну, прокляту мого серця хату (с. 293), –
аби „У жолобі мого серця / сьогодні народився Бог” (с. 253)

У такий спосіб в останньому вірші *Великої гармонії* органічно зливаються два потужні мотиви – порятунку (конкретної людини зокрема і людського роду в цілому) й ангельського привітання (Благовіщення). Адже латинське „salve” можна перекласти не тільки як „спасай”, але і як „вітай” (пор. грецьке „радій” у тому ж значенні), – при чому ця семантична потенція реалізується вже в перших рядках вірша („Salve Regina! / Будиться серце та б’є / [...] / на привітання Твоє” – с. 293), викликаючи відповідні євангельські алюзії (Лк. 1: 26–38).

Архетип четвериці справив істотний вплив навіть на формальну поетику *Великої гармонії*. Її числовий код виразно окреслюється як 4(3). Передусім Марійний підцикл складається з 4-х віршів (*Mater Dolorosa*, *Ave Maria!*, *Mater Gloriosa*, *Salve Regina!*). Крім того, Богородиця їде „золотою карузою в чотири коні”, а на її плащі мерехтять три срібні зірки, символізуючи її потрійне дівство – до Різдва, в Різдві й по Різдві⁴⁶, а також нагадуючи про Пресвяту Тройцю,

⁴⁵ Соснова шишка – символ родючості в Елевсинських містеріях.

⁴⁶ С.С. Аверинцев: Мария. В: Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Изд. 2. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. Москва 1988, с. 116.

про Трикутник Віри, Надії, Любові тощо. З чотирьох віршів складається Христологічний підцикл (*Gloria in excelsis, Resurrectio, Agnus Dei, Ascensio*), римськими цифрами від I до IV позначені вірші з таких важливих підциклів, як *Ars poetica* і *De morte*. Нарешті, Трикутник Віри, Надії, Любові таїть у собі „четвертий кут” – „Велике Невідоме”. Цей останній уособлює як Софію Божественну Премудрість, так і досконалу людську особистість (архетип самості), інтегровану в цілості її духовного і фізичного буття.

Сакральна символіка четвериці, що у *Великій гармонії* дістала всебічного розвитку, у свою чергу допомагає ідентифікувати аналогічні символи інших книжок. Зокрема, світла четверичність цієї книжки своєрідно інтегрувала, так би мовити, тіньову четверичність *Привітання життя*. Тут, по-перше, ліричний герой *Пісні про вічну молодість* мчить по земних просторах на чотирьох конях; по-друге, у вірші *Чортівський бридж* чотири чорти грають у карти над дитячою колискою; по-третє, поетична строфа визначається в такий спосіб:

Чотири розбіжники на мапі серця,
чотирикутник радості та болю,
чотири припрямки до боку, що не зветься,
що входить клином – між чуття та волю (с. 91, *Про строфу*)

Нарешті, по-четверте, у вірші *Теслів син* (книжка *Зелена євангелія*, 1938) мотив четвериці набуває нових смислових параметрів у сакральному контексті: „Твій дід теж тесля був. Стоять церкви чотири, / що ними завершив своє життя убоге” (с. 206). Останній приклад являє собою особливо цікавий візерунок смислових переплетень, при чому повнота четвериці асоціюється з Дівою Марією, церква репрезентує містичне тіло її сина Ісуса Христа, який протягом свого земного життя для невтоємничених був власне „сином убогого теслі” Іосифа (пор.: Мт. 13: 55). Крім того сама праця теслі, котрий „сокирою щодня хвалить Бога”, є взірцем творчого натхнення і його результатів для поета – ліричного героя Антонича: „Навчися в теслів ремесла, / навчись тесати слово” (с. 207, *Наука*).

До образу Богородиці Антонич звернувся ще раз у поезіях *Різдво* і *Коляда* (книжка *Три перстені*). Розташовані поряд, обидва вірша складають своєрідний диптих. У першому з них наголошується різдвяно-астральна символіка Богоматері як, умовно кажучи, „мі-

сячної богині”: „У долоні у Марії / місяць – золотий горіх” (с. 120). У другому „Ясна Пані”, що в неї „очі наче у сарни”, плаче на „срібних санях”, на яких „[...] в синь незнану / Дитя боже [„слов’янське Дитя” – І. Б.] повезуть” (с. 120). Про наскрізний характер даних мотивів у поезії Антонича свідчать наступні факти. По-перше, через мотив місяця з образом Богородиці асоціативно контекстуалізуються інші жіночі постаті, генетично відмінні за своїм походженням, – наприклад, героїня вірша *Дівчина з диском* (кн. *Привітання життя*), ця „струнка Діана з місяцем в долоні” (с. 58), а також Єва з поезії *Перша глава Біблії* (кн. *Зелена євангелія*), яка „із яблуні зірвала місяць” (с. 201). По-друге, „Ясна Пані” постає як посестра „Дзвінкової пані” – провідниці поета у горній світ – у „дім за третьою зорею” (с. 232, *Дзвінкова пані*).

Загалом образ-символ Богородиці в поетичній візії Антонича являє собою характерну іпостась аніми, яку Юнг вважав „архетипом самого життя” – глибинним аспектом жінки у психіці чоловіка, що спочатку ототожнюється з власною матір’ю, а пізніше переноситься на інших жінок, справляючи надзвичайно сильний вплив на долю чоловіка. Аніма доповнює персону як внутрішня особистість, виконуючи щодо неї психологічно компенсаційну функцію⁴⁷. Так, наприклад, егоцентрична самозакоханість і тотальна антидуховність персони ліричного героя *Привітання життя* компенсується материнською жертовністю і глибокою одуховленістю Богородиці у *Великій гармонії*, а певна психологічна одноплщинність релігійної постави ліричного суб’єкта цієї останньої книжки – панміфологічною багатоплановістю образу „Ясної Пані” Марії у *Трьох перстнях*.

Аналогічно до чотирьох рівнів культу Еросу в добу пізньої античності, Юнг розрізняв чотири фази розвитку аніми, персоніфікуючи їх у символічних постатях Єви, Єлени, Марії і Софії. Відтак перша фаза передбачає стислий зв’язок з матір’ю; в другій аніма є „колективним і ідеальним сексуальним образом”; третя, *Марійна* фаза передбачає здобуття релігійного досвіду і здатність до тривалих зв’язків. У четвертій фазі, що відповідає рівню Софії – Божественної Премудрості, позбавлена негативної потенції, аніма перестає бути причиною одержань, трансформуючись у психологічну функцію інтуїтивного характеру. Відтепер аніма „діє як путеводителька у внутрішньому житті, переказуючи свідомості змістові мотиви не-

⁴⁷ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 28, 29.

свідомої психіки. Вона допомагає в пошуках сенсу буття і є творчою музою в житті митця⁴⁸.

У символічно багатоплановій і емоційно наснаженій поезії Антонича аніма має багато глибоко ліричних іпостасей. До названих раніше слід долучити „сіроокеє дівча” („першу дівчину”, „кохану” тощо), „пісню-музу”, а також матінку-природу в її світлих і темних проявах. Але саме Богородиці, безперечно, в цій галереї належить одне з чільних місць, оскільки в її іпостасі концентруються принаймні три фази розвитку архетипу аніми. Окрім свого традиційного значення, Діва Марія осмислюється Антоничем і як Мати всього сущого, і як прояв досконалої краси, і як посередниця в духовному світі, що вельми характерно, зокрема, для *Саду божественних пісень* Сковороди.

Осмислення архетипових мотивів аніми є надзвичайно важливим етапом на шляху психологічної інтеграції особистості. Юнг вважав, що коли конфронтація з тінню є „завданням для ремісника”, то пізнання аніми – це „завдання для майстра”⁴⁹. Особливе значення даного етапу самопізнання полягає в тому, що він підготовляє психіку людини до сприйняття підсвідомого змісту наступних архетипів – великої матері й старого мудреця. Ці архетипи нерідко називають „манічними”, або „мана-особистостями” (від меланезійського „мана”, що значить „зачарування”), оскільки їх духовна потуга в багато разів перебільшує людські можливості. Основною небезпекою в ході роботи з цими архетипами може бути самоототожнення з манічними постатями, що їх персоніфікують⁵⁰ (зокрема, небезпечні для розвитку особистості симптоми самоототожнення з архетипом старого мудреця Юнг вбачав у творі Фрідріха Ніцше *Так говорив Заратустра*). І тільки той, хто успішно подолає цей передостанній етап, отримує шанс пізнати зміст архетипу самості – останнього на шляху індивідуалізації (психологічної інтеграції), що уособлює цілісну повноту свідомих і несвідомих чинників людської психіки.

Художнє осмислення найважливіших психологічних аспектів проблематики духовного поступу, розпочате в *Привітанні життя*, у *Великій гармонії* не тільки дістало дальшого розвитку, а й при-

⁴⁸ Ibidem, с. 31.

⁴⁹ Ibidem, с. 33.

⁵⁰ M. Piróg: *Psyche i Symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999, с. 73–74; D. Sharp: *Leksykon...*, с. 154.

несло свої позитивні плоди: саме тут сформувалася християнська особистість ліричного героя Антонича, завдяки чому відбулося також його зцілення від об'яв неврозу. Юнг взагалі вважав, „що невроз [...] рідко можна вилікувати без розвитку постави релігійної, породженої спонтанічним духовним одкровенням”⁵¹. Отже, великі й малі духовні осягнення *Великої гармонії* в принципі уможливили ліричному герою Антонича той шлях психологічної інтеграції, який він звитяжно проходить у *Трьох перстнях* (1934) і *Книзі Лева* (1936), формуючись на ньому як поет-духовидець. Саме це оновлене ліричне „я” у *Зеленій євангелії* (1938) повертається на землю з духовними дарами – і як духовний провідник, запрошуючи читача в мандрівку до самого себе. І саме це „я” у *Ротаціях* (1938) з позицій духовно живого чинить суд над духовно мертвою технократичною цивілізацією, яка перетворює людей у роботів, – перше ніж назавжди відійти у „дім за третьою зорею”...

Творець духовної лірики може осягати істини Божого Буття на різні способи: або ідучи на вершини духа *de facto* й описуючи свій досвід як поет-суфій, або послуговуючись досвідом інших духовидців, між іншим, відбитим у релігійній філософії, богослов'ї, *Святому Письмі*, а також літургії. Цей другий шлях не буде фіктивним, якщо ним іде справді великий поет, і якщо поезія його доби в принципі здатна поетично переживати й осмислювати духовні істини і символи, увічнюючи їх у художніх текстах.

Оригінальна художня інтерпретація архетипів шляху психологічної інтеграції надає поезії Антонича непересічного значення, що виходить за межі суто естетичні, сягаючи високих духовних рівнів. Запліднивши художню свідомість митця своєю потужною енергетикою, архетипові мотиви в багатьох аспектах розкривали перед ним нові обрії образотворення, доти не знані в українській ліриці. Той особливий вплив, який твори Антонича справляють на читача, зумовлений специфічною сугестивністю його багатопланового поетичного міфосвіту, джерело якої криється в глибинах колективної несвідомості людства.

⁵¹ D. Sharp: *Leksykon...*, с. 129.

Тетяна Файник

Звичаї і обряди в народному будівництві житла Бойківсько-Лемківського пограниччя у XX ст.

Звичаї й обряди, пов'язані з будівництвом житла („хати”, „хыжи”, „халупи”), розкривають нам невичерпний потенціал філософсько-етичних підходів при вирішенні проблеми взаємодії людини з оточуючим світом. Вважаємо, що для сучасного дослідника важливо розглядати підняте нами питання в таких аспектах:

- будівництво житла і природне довкілля;
- духовні засади зведення житла та його освоєння;
- етнічна своєрідність та загальнолюдські ціннісні орієнтири при оформленні життєзабезпечуючого простору для людини, родини, соціуму.

Оскільки виділені аспекти, як і інші, у народній звичаєвості представлені в тісній єдності й взаємодії, ми при аналізі народних традицій лемківсько-бойківського пограниччя будемо робити акцент саме на них.

Будівництво нового житла здавна було однією з найважливіших подій у житті селянина. Із входом у новий дім він пов'язував свої надії на нове, щасливе життя. Відчуваючи свою нерозривну єдність з природним довкіллям, наш пращур намагався при будівництві житла, що забезпечувало йому комфорт і безпеку, гармонізувати свої стосунки з ним, запобігти негативним наслідкам свого втручання у цей незайманий світ.

Як справедливо зазначав митрополит Іларіон, людина хотіла бути із своєю природою в найкращих стосунках, бо ясно бачила, що в усьому залежить від неї, від свого ставлення до довкілля – до сонця, води, землі, дерев і т. ін¹. Культ природи перебував в основі первісних світоглядних уявлень людини, яка одухотворювала

¹ Іларіон Митрополит. *Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія*, Київ 1992, с. 13-14.

все своє довкілля². І хоча в міру свого одуховлення і зміцнення християнського світобачення давні слов'яни втрачали віру в силу природи, вони в своїй обрядовості продовжували культивувати шанобливе ставлення до неї як до джерела краси, як до надійного партнера в прагненні до благополуччя.

Специфіка природного довкілля та природовідповідної діяльності, поряд з іншими чинниками, у процесі історичного розвитку об'єднувала людей в етнічні спільноти і ця єдність і близькість цементувалась у значній своїй мірі звичаєвістю та обрядовістю. Отже, звичаї та обряди, пов'язані з будівництвом на означеній території, з одного боку, є джерелом для пізнання цивілізаційних процесів на даній території, з іншого - розкривають специфіку прояву вічного ідеалу істинно людського відношення людини до світу, що її оточує.

Упродовж XX століття обрядовість, пов'язана з будівництвом, піддавалась деяким змінам, окремі елементи втрачались. Це стосується в першу чергу обрядовості тих спільнот, що знаходились в іноетнічному оточенні або на пограниччях. Це відноситься до бойків і лемків, які, однак, зуміли зберегти первозданне ядро традиційної звичаєвості, що вчить глибоко духовному ставленню людини до вічних цінностей.

Перш за все, звичаєвість бойків і лемків вчить надзвичайно вдумливому ставленню людини до вибору місця під забудову, до підготовки матеріалу для будівництва. На бойківсько-лемківському пограниччі основним будівельним матеріалом було дерево. Його заготовляли взимку, коли воно не вегетує, адже тоді воно убезпечене від пошкодження шашелем, є здоровим, міцним і довговічним. Для будівництва житла відбиралось дерево „просте, як свічка”, „чисте та не круте”, бо тільки таке буде добре колотись на „плиниці”, буде здорове, „як дзвін”. За повір'ям бойків, у хаті, збудованій з такого дерева, всі мешканці будуть рослі, стрункі, здорові. Допомогали традиційні народні знання. „Здоров'я” дерева визначали ударом по ньому сокирою. Якщо при ударі воно дзвеніло – вважалось здоровим, коли „глухо гуло” – порохнявим. Апелювання до громади (родичів, сусідів) – так звана „толока” – при зведенні підготованої в лісі деревини для будівництва, при самому будівництві житла було не стільки практичною потребою, скільки духовно-моральною: така

² Р. Кирчів, *Народні вірування та знання. Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1993, с. 207-222.

відповідальна справа мала бути позитивно сприйнята найближчим соціальним оточенням.

У виборі місця під забудову житла у бойків і лемків багато спільного. Тут збереглось надзвичайно багато пережитків первісного світогляду, про що у 30-ті роки ХХ ст. писали І. Фальковський та Б. Пашницький: населення тут живе наче в якійсь зачарованій країні, в атмосфері культу надприродних істот, у світі примар, духів, чарів і відьом³. У той же час І. Вагилевич підкреслює їх етнічну стійкість і неподатливість впливам демонології українців Карпатського регіону, зокрема бойків: „Є вона цілком слов'янською, незіпсованою чужими запозиченнями; нелогічною мішаниною без зв'язку в своїх окремих частинах”⁴. Про східнослов'янську генезу вірувань українських горян він говорить у цій же праці.

Загальноукраїнська основа яскраво проступає у комплексі ритуалів і магічних дій, пов'язаних з вибором „чистого” місця для хати, та „засновинами” будинку. Не можна було будувати житла на місці, де проходила дорога; для стін не годилося давати деревини, зваленої бурею чи враженою громом, стовбури ялиці або смереки з наростом („з вовком”), або дерева, в якого хоч одна гілка росла б униз; часто у збудованій хаті на цілий рік залишався шматок недошитої стріхи, щоб цим отвором „вилетіло все недобре”⁵.

Підібране для будівництва житла місце лемки та бойки насамперед „випробували”. „Робили це тим способом, що на місці плянованих кутів хати клали по шматку хліба... Якщо до ранку хліб не счез та не був пошкоджений, було це добре віщування, отже могли розпочинати побудову. У зворотному випадку це означало, що на цьому місці панує „нечистий дух”, значить, треба шукати нове місце”⁶.

Прагнення гармонізації стосунків з природою, віра в її могутню життєдайну силу були такими великими, що підчас закладання підвалин не стинали „жодного деревця, оскільки це могло за причинити нещастя (хворобу дітей, виведення худоби, поганий врожай)”⁷. „На Свидниччині звикли колись оборювати вибране місце плугом. При цьому не сміли кричати або лаяти, бо в сім'ї за-

³ J. Falkowski, B. Pasznyi, *Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim*, Lwów 1935, s. 87-92.

⁴ І. Вагилевич, *Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині*. (В укр. перекладі) „Жовтень”, 1978, № 12, с. 117-130, с. 119.

⁵ *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1983, с. 213.

⁶ М. Сополіга, *Народне житло українців Східної Словаччини*, Братіслава - Пряшів 1983, с. 79.

⁷ Там само, с. 79-80.

вжди панував би неспокій”⁸.

Магічне значення приписували порогу. „За вірою старих слов’ян”, під порогом, як і під столом та вогнищем „висиджував домашній гад – хоронитель житла”. Щоб умилюстити „духів” часто при новосіллі відрубували на порозі півневі голову. Тут, як і скрізь в Україні, під час виносу тіла покійника з хати тричі опускали домовину на поріг.

Особливе значення відводилось поведінці і ставленню до справи самого майстра-будівельника. Мали значення і його настрій, і помисли. Довгий час в традиційних уявленнях жителів Карпат особою, яка має силу самостійно впливати на хід будівництва і на щасливе життя мешканців новозбудованої хати, був сам майстер. „Майстер має своє відчуття і свою власну силу”⁹, тобто вірили в магічну дію самого майстра. Поступово магічно-духовна роль майстра при будівництві житла поступається релігійно-християнській, однак ця роль не усувається повністю з традиційної звичаєвості населення упродовж всього ХХ ст., хоча, звичайно, вона постійно переміщується у виробничо-прагматичну сферу. І тому від багатьох старших людей на питання, чи освячував священик місце під забудову, можна почути відповідь: „Ні. А нащо тоді майстер?”¹⁰. Погляди населення, і відношення самих майстрів щодо будівельної справи упродовж століть дедалі більше християнізуються. Майстер щиро просив у Бога допомоги у зведенні будівлі: „Боже, допоможи мені легко почати будову і легко її завершити” і щодня складав йому подяку. Селяни вірили в щирість молитви майстра, бо він повністю віддається справі. „Майстер не може думати про будь-що, коли робить хату”¹¹.

Все ХХ ст. в народній звичаєвості й обрядовості спостерігаємо тісний симбіоз дохристиянських вірувань з християнськими підходами. Для бойків і лемків (по обидва боки Карпат) були властиві в основному всі ті звичаї, які мали місце в усій Україні загалом, хоча мають місце й специфічні моменти. Наприклад, на пограниччі „заклади” нової хати майже скрізь здійснюються у такий спосіб. У зарубинах підвалин майбутньої хати клали „євангелісти” (виписаний або видрукуваний уривок з Євангелія), хліб, сіль, вовну,

⁸ Там таки, с. 80.

⁹ Архів ІМНАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 384, с. 42.

¹⁰ Архів ІМНАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 384, с. 42-43.

¹¹ Там само, Спр. 408, с. 24.

гроші, подекуди мак, часник, та окроплювали їх свяченою водою. На кожному куті майстер витинає знак хреста, після чого накладає другий ряд балок – „тягне стіни”. А далі, „як кладе сволок, то на ній виріже сі хрест (бо там християнин живе)”¹². Для порівняння наведемо опис цього звичаю в південній Лемківщині: „...При будівництві хати „на вугла” на кожному зав’язаному вуглі вирубували хрест („хрест”, „криж”), до якого вкладали хліб, сіль, „проскурку” (освячений в церкві виріб з тіста, що у східному обряді символізує „Боже тіло”), різне зілля, освячену воду та гроші”¹³. Все це мало сприяти благополучному життю в новозбудованій хаті. Загальновідоме очисне значення свяченої води, про що свідчить народна приказка: „Боїться, як чорт свяченої води”. Гроші – це своєрідна жертва. М. Сополига пише: „У багатьох випадках монету розчетвертували, а на кожний вугол клали по одній четвортинці, щоб будівля та ціле господарство були повні, як одна монета”¹⁴. У деяких місцевостях Словацької Лемківщини в основу житла клали волосся й шкара-лупу з яєць, „жеби ґазда був багатий, жеби блудний не прийшло і жеби не бив чорт в обистю”. В селі Руське клали ще й яйце, яке мало символізувати початок нового життя¹⁵.

На Бойківсько-Лемківському пограниччі, як в Карпатах загалом, у процесі будівництва зважали на релігійні свята. „Сердитим святом” для будівництва вважався день святого Гавриїла (26 липня), „бо Гавриїл завідує громами”, і все може спалити. „Раз побивав якийсь в Устериках (містечко Ліського повіту) дах і ударив грім, тай спалив хату”¹⁶. Зафіксоване узвичаєне народним календарем правило бралось обов’язково до уваги бойками та лемками ще до середини ХХ ст. Часто в дотриманні народного календаря губився зміст, прив’язаний до певної дати, але селяни намагались дотримуватись його, пояснюючи максимально просто: „бо так треба”, або: „бо так не можна”¹⁷.

Обрядово-символічне значення виконувало художнє оформлення хат. Так, близькість до природи, тісна єдність з нею, бажання

¹² Там само, Спр. 408, с. 25.

¹³ *Лемківщина*. У 2-х томах, Т. 1, Львів 1999, с. 263.

¹⁴ М. Сополига, *Народне житло...*, с. 93.

¹⁵ Там само, с. 93.

¹⁶ М. Зубрицький, *Народний календар, народні звичаї і повірки, прив’язані до днів у тижні і рокових свят*. „Матеріали до українсько-руської етнології”, Т. 3, Львів 1900, с. 48.

¹⁷ Архів ІННАН України, Ф.1, Оп. 2, Спр. 384, 425, 408, 429.

заручитись її підтримкою та сприянням у благополуччі, мабуть у давнину лежали в основі оздоблення лемками гребеня гонтового даху, на краях якого набивали у верхній частині контурно вирізані невеликих розмірів фігури птахів, сонечка, ромбів і ін.¹⁸, а також в оформленні окремих елементів екстер'єру житла (наприклад, в господарській частині житла закривання глиною лише шпар у вигляді зигзагів та крапок)¹⁹.

У так званих „довгих хатах” на бойківсько-лемківському пограниччі поздовжній сволок (його центр) оздоблювали надписами та плоским різьбленням різних інтенцій, які зберігають риси дуже давніх народних орнаментальних мотивів (емблеми хрестів, шестипелюсткові розети, гілочки рослин, кола та інші кругові візерунки, дата побудови, ім'я та прізвище власника чи фундатора). „Крім естетичних функцій, подібні емблеми мали забезпечувати щасливе та спокійне родинне життя, успіхи у господарстві, охороняти худобу та цілий житловий будинок від різних погром та злих духів”²⁰. М. Сополига зазначає, що деякі з цих емблем були також символами релігійного та національного чи етнічного усвідомлення простого народу, наводячи висловлювання селян: „Руська хижа, то такий хрест сьме зробили”²¹. Чимдалі на захід, тим рідше зустрічається цілісний поздовжній сволок, і написи на ньому вже переважають латинською або церковно-слов'янською мовами. Таким чином, наявність цих символів у будівлях лемківсько-бойківського пограниччя свідчать про етнічну спорідненість його населення з українським народом.

Єдність з природою та ритуальне застосування її символів довго зберігається в оформленні вхідних дверей лемківської хати. Наприклад, в їх оздобленні могли бути мотиви стилізованих квітів, галузок сосни, „кулічок” або вазон з одним чи трьома квітами, геометричні розетки. На перший погляд, вони сприймаються лише як художньо-декоративний прийом, проте населенню ще у ХХ ст. був відомий їх внутрішній духовний зміст. Намальоване дерево повинно було мати стільки відгалужень, скільки від прадіда народилося й жило членів родини в хаті. Жінки тримали це у великій таємниці. Якщо народилася дитина, то дерево не перемальовували заново, а лише

¹⁸ Лемківщина, ..., Т. 1, с. 272.

¹⁹ Reinfuss R. *Malowane zręby chatup wiejskich*, „Polska sztuka ludowa”, 1949, № 78, s. 204.

²⁰ М. Сополига, *Народне житло...*, с. 124.

²¹ Там само, с. 124.

знизу домальовували одну пару галузок. Це пояснювалося тим, що старша людина не мусить, умираючи, забирати з собою на інший світ усього досвіду й знань, а може й повинна це надбання передати своїм нащадкам. Люди дуже гнівалися, якщо хтось затре або замастить чимось будь-яку галузку на тому дереві²².

Знову ж таки заслуговує на увагу звернення селян пограниччя до традиційних загальноукраїнських символів – листя барвінку, зірок, сонця, хрестів. Так, у вищенаведеному способі символізувати його неперервну єдність при оформленні вхідних дверей житла звертають на себе увагу деякі деталі. Довкола галузок, що символізують кожне покоління, використовуються різні символи: для жінок – малювали листя барвінку, чоловіків – домальовували зірки і сонечко. Смерть члена родини – чоловічої статі позначалася ламаним хрестом з хрестиками всередині рамен. Для жінок таких хрестиків не малювали²³.

Поряд з утвердженням нових символів і атрибутів, в народній звичаєвості, пов'язаних з житлом та його будівництвом, зберігаються досить довгий час ті, що в найбільшому ступені відображають тяжіння людини до єдності з природним довкіллям, увічнюють традицію визнання потреби жити з силами природи в мирі та злагоді. Так, ще в 30-х роках ХХ ст. в курних лемківських хатах, згідно з повір'ям, під піччю в ямі для картоплі мав притулок домашній вуж, який опікувався дітьми²⁴. Місце знаходження вужа під піччю не випадкове, адже на Бойківщині, Лемківщині, як і загалом в Україні, піч мала магічно-контагіозне призначення²⁵.

Загалом слід зазначити, що тяжіння до традиційних давньоукраїнських символів у ХХ ст. спостерігається у звичаєвості або у віддалених карпатських чи поліських селах²⁶, або, навпаки, на пограниччях з іноетнічними суб'єктами, як, наприклад, на українсько-молдавському пограниччі²⁷. Хоча в деталях та формі проходять певні зміни, проте глибинна суть і зміст залишаються традиційними.

²² Лемківщина, ..., Т. 1, с. 274.

²³ Ю. Бескид, *Матеріальна культура Лемківщини*, Торонто 1972, с. 69, 70, 72.

²⁴ R. Reinfuss, *Śladami Łemkow*, Warszawa 1990, s. 2.

²⁵ Лемківщина, ..., Т. 1, с. 280.

²⁶ *Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья*, Минск 1987, с. 184-242.

²⁷ Т. Файник, *Дохристиянські дієства та християнські священнодійства, пов'язані з будівництвом житла, на території українсько-молдавського пограниччя (на матеріалах наукових експедицій 2002-2005 рр.)*, [у:] «Історія релігії в Україні. Науковий щорічник», 2006, Кн.1, Львів 2006, с. 113-120.

Не зважаючи на катаклізми, пов'язані з міжетнічною ворожнечою, війнами, переселеннями, впливом комуністичної атеїстичної ідеології, лемки і бойки, як і весь український народ у XX ст., продовжували у своєму побуті утверджувати християнські традиції, прагнули до одуховлення в усіх сферах свого життя. Це стосується й звичаєвості, пов'язаної з будівництвом. „Усе з Богом робили” – свідчать старші покоління українців Карпатського регіону²⁸. Сьогодні спостерігається інтерес, прискіплива увага до найдрібніших деталей, традиційної звичаєвості та обрядовості, прагнення дотримуватись народних традицій з боку молодого покоління.

Суспільство дедалі більше усвідомлює потребу у забезпеченні мудрого балансу між освоєнням природного простору для своїх потреб і піклуванням про його відтворення та збереження, адже в іншому разі вдасться уникнути екологічної катастрофи.

Любов бойків та лемків до своїх гір та лісів перейшла в пісні, легенди, виступає, як догма, в традиційних звичаях та обрядах, пов'язаних з народним будівництвом. Традиції будівництва житла несуть в собі вагомий гуманістичний заряд, який здатний формувати в молоді відповідальне ставлення до свого поводження в оточуючому світі. По-друге, народна звичаєвість, пов'язана з будівництвом житла, демонструє неперервність духовного самовдосконалення людини і постійне намагання узгоджувати свої дії з вищою істиною. Для етнологів ці звичаї та обряди є одним із свідчень єдності основ етнокультури всіх етнографічних груп українців Карпат. В них відображені також загальнолюдські духовно-моральні пріоритети, що допомагають людині взаємодіяти в соціумі.

²⁸ Архів ІМНАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 384, с. 28.

Стефанія Гвоздевич

Специфіка родильної обрядовості лемків у всеукраїнському контексті

Дослідження різних аспектів життєдіяльності українців протягом тисячоліть у останні десятиріччя ХХ ст. активізувалося як в Україні так і за кордоном. Зокрема відомі праці Н. Вар'ян, Й. Вархола, М. Мушинки із Словаччини, які опубліковані окремими виданнями та у *Науковому збірнику Музею української культури у Свиднику*. Львівські науковці оприлюднюють свої спостереження у періодичному часописі „Народознавчі Зошити” та колективних монографіях: *Бойківщина*, *Гуцульщина*, *Лемківщина*, а також збірниках польових матеріалів з Полісся, яке вражене Чорнобильською катастрофою (проводились експедиції у 1994–2006 роках у „зону відчуження” та до переселенців; вийшли 3 випуски: 1- 1997; 2- 1999; 3- 2003).

Пропонована стаття написана на матеріалах зібраних автором у 1991 році в селах Великоберезнянського, Міжгірського, Перечинського районів Закарпатської області¹, інших регіонах України², опублікованих матеріалах³, а також тих узагальнюючих колективних працях, у яких досліджується культура українців Карпат загалом і родильна обрядовість, зокрема⁴. Якогось спеціального дослідження

¹Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; (Польові матеріали автора, Закарпаття, 1991 р.).

²Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; (Польові матеріали автора); Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427; (Польові матеріали автора, Гуцульщина, 1996 р.).

³Гайова Є., *Дитина в звичаях і обрядах на Мукачівщині* [у:] *Українська родина: Родинний і громадський побут*, Упор. Л. Орел, Київ 2000, с. 92-97.

⁴Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*, Київ 1981; Гвоздевич С., *Родильна обрядовість українців*, „Народознавчі Зошити”, Львів 1997, Зош. 2, с. 111-122; Ії ж: *До питання етногенезу у родильній обрядовості українців (на матеріалі карпатського регіону)*, „Народознавчі Зошити” Львів 2000, Зош. 5, с. 833-841; Ії ж: *Родильні звичаї та обряди. Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження*, У 2-х томах, Т. II. *Духовна культура*, Львів 2001, с. 64-74; *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1983, с. 181-193; *Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1987, с. 302-319.

чи достатньо повного запису звичаїв та обрядів, приурочених до народження дитини в українців Карпат і лемків зокрема, (саме там споконвіку вони проживають), нам не вдалося виявити. Наявна і доступна джерельна база, а також дослідження останніх років, які проводили зарубіжні вчені з родильної обрядовості тих народів, які століттями живуть на теренах Закарпаття, дозволяють окреслити певні особливості родильної обрядовості українців⁵. Обрядовість є тим компонентом народної традиційно-побутової культури народу, який визначає своєрідність та його етнічну особливість, а у такому етнічному середовищі як Закарпаття, обрядовість — один із найактивніших і найдієвіших факторів вираження етнічної приналежності, а також засіб збереження і виховання національної свідомості. Вивчення звичаїв та обрядів, пов'язаних із народженням дитини, дає можливість простежити суспільні зміни у часовому розрізі, етнічні процеси, генезу певних явищ. Як зазначає сучасна дослідниця родильної обрядовості українців Н. К. Гаврилюк: "На рівні повсякденної свідомості вони [обряди — С.Г.] відіграють важливу роль у формуванні певних основ моралі, ідеологічних переконань і психології людини"⁶. Російський вчений К. В. Чистов наголосив, що „обряд у певних соціальних умовах міг існувати або не існувати, бути розвинутим і розгорнутим, однак його конкретні форми і особливості складались деколи досить дивно і залежали у великій мірі від етнічної і локальної традиції..."⁷. Родильна обрядовість має дуже розгорнуту структуру і охоплює глибинні пласти світогляду народу. Очевидно, що у виступі за 10–15 хв. не можна охопити усіх аспектів звичаєвості, приуроченої до народження дитини, тому зосередимо увагу на післяпологових хрестинних та очисних звичаях і обрядах, які побутували в українців у кін. XIX — I пол. XX ст. і локальній специфіці родильної обрядовості лемків у контексті загальноукраїнської традиції.

Ставлення до вагітної і породіллі виражає давні світоглядні засади продиктовані розумінням світобудови і місця людини у нь-

⁵ Ганцкая О.А., Поляки. Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы, Москва 1999, с. 7-22; Грацианская Н.Н., Чехи и словаки. Рождение ребенка..., с. 23-48; Деметер Н.Г. Цыгане. Рождение ребенка..., с. 503-509.

⁶ Гаврилюк Н. К., Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев), Київ 1981, с. 7.

⁷ Чистов К.В., Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд. Проблемы картографирования в языкознании и этнографии, Москва 1972, с. 81-82.

ому. Усі обмеження і заборони щодо поведінки після пологів чи у час менструації дуже давні і фрагментарно збереглися у всіх народів світу відповідно до їх світоглядно-релігійних переконань⁸. „Нечиста жінка не може йти у город: до огірка, до часнику, бо усе жовкне; не квасити капусту, огірки — усе м'якне. Не можна пекти хліб, обходити худобу”⁹. Подібні заборони відомі і у інших регіонах України та сусідніх народів. Так у південній Україні в час, коли жінка „нечиста”, заборонялось їй сіяти, чи збирати овочі, картоплю, яблука, тому що все буде псуватися. У всіх народів, і у Карпатах також, поширена заборона випікання хліба, коли жінка „нечиста”, інакше хлібові виражається велика зневага¹⁰, вірили, що „нечиста” жінка може, навіть спричинити хворобу¹¹. Звичаї, які збереглися до ХХ ст., у бойків, коли „нечиста” жінка не могла нічого передавати з руки в руку чоловікови-братови, батькови чи ін., а тільки класти на стіл, зокрема, досі: гроші чи ніж рекомендують не передавати з руки в руку, а класти на стіл чи лавицю¹². Варто підкреслити, що не завжди обов'язковою була умова, щоб жінка була „нечиста”.

Обмеження стосувалося не тільки побутово-господарських занять, а також і суспільного життя: „нечиста” жінка не могла йти „провідувати породілля, а також за куму”¹³. Ці вірування загаль-

⁸ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916, с. 25-75.

⁹ Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*, Київ 1981, с. 12-13.

¹⁰ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а.

¹¹ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а.; Гайова Є., *Дитина в звичаях і обрядах на Мукачівщині* [у:] *Українська родина: Родинний і громадський побут*, Упор. Л. Орел, Київ 2000, с. 92-97.

¹² Гвоздевич С., *Родильна обрядовість українців*, „Народознавчі Зошити”, Львів 1997, Зош. 2, с. 83.

¹³ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф.1, Оп. 2, Спр. 427; Богатырёв П.Г., *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*, „Вопросы теории народного искусства”, Москва, 1971, с. 167—296; Болтарович З.Є., *Народне лікування українців Карпат кінця ХІХ — початку ХХ століття*, Київ 1980; Вархол Й., *З родинної обрядовості Снинщини*, [у:] „Науковий збірник Музею української культури у Свиднику”, Т. 21, Пряшів 1998, с. 171-200; Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры...*; Грацианская Н.Н., *Чехи и словаки. Рождение ребенка...*, с. 23-48.

нопоширені і досі жінки дуже акуратно дотримуються заборон. Якби так сталося, що зайшла „нечиста”, поширене вірування, що немовля обсипле частими червоними прищами (дістане „рофію”). Допомогти може тільки зізнання тієї що прийшла і купіль дитяти, у якій буде використана сорочка тієї жінки¹⁴. Пересторога відвідування померлих та церкви „нечистою” жінкою відома і в українців Лемківщини.

Воду, у якій милася „нечиста” жінка, так само як і з купелі немовлятка, виливали десь у глухий кут або під стіну хати. Особливо застерігали, щоб на те місце не ступала інша „нечиста” жінка. Ці застереження живучі в українців Карпат та поліщуків і у наш час. Характерно, що такі ж застереження як до миття нечистої жінки, так і до випраних сорочок, коли воду „після прання жіночої білизни необхідно було виливати у яке-небудь незахоже місце, щоб інша жінка випадково не наступила на нього і не перебрала регули на себе. Для породіллі теж було небажано зустрічатись із „нечистою” жінкою. Якщо на Бойківщині та Лемківщині чи Поліссі деякі інформатори стверджують, що воду з купелі „нечистої жінки” і немовляти можна лити поблизу хати („під гугол”), то на Полтавщині „старались виливати на „глухий” дуб, тобто дуб, який взимку не скидає листя”¹⁵.

Віра в ірреальні та цілющі властивості води, уявлення про її очисні і життєдайні сили відомі у всіх народів світу з найдавніших часів. Перша купіль дитини розглядалась нашими предками не тільки як очищення, але зразу ніби охороняла (прообраз християнського обряду церковного хрещення) дитину від злих духів, від підміни нечистим чи відьмою¹⁶.

У XIX ст. в Україні магічну дію купелі підсилювали, додаючи свяченої води, зілля, або лікарських трав, гроші, у перші десятиріччя XX ст. ручку, олівець, срібні чи золоті предмети і майже повсюдно,

¹⁴ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427; Болтарович З.Є., *Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX століття...*; Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры...*

¹⁵ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427.

¹⁶ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427.

шматочок хліба або зерно¹⁷. Гуцули дівчаткам лили у купіль мед, молоко, клали голку. На Бойківщині хлопчикам клали у купіль корінь дев'ясила, щоб були здоровими, сильними, а також сверло, щоб вміли майструвати¹⁸. „Як тільки дитина вродиться, її кладуть в холодну воду, щоб вона, коли виросте, не потіла” (с. Богдан, Рахівщина, Закарпаття)¹⁹. У деяких районах Гуцульщини та Лемківщини „аби дитина не лінива була” деколи купали немовлят у холодній крижаній воді.

Загальноукраїнська традиція поводження із водою, збережена до ХХ ст., зумовлювала те, що після купелі воду ввечері не виливають, а зранку до схід сонця, стараються десь у кут, щоб ніхто не ходив, а найчастіше — на дерева, щоб дитина росла швидко і була здорова. У цих обрядодіях якнайповніше проявляється традиційне побутовання магічного і раціонального у народній культурі.

Усі очисні обряди ділилися на дві групи: обряди і обрядові дії на захист породіллі і дитини, а друга — обереги для близьких породіллі людей і оточуючого світу від негативного впливу „нечистої” після пологів жінки. Майже усі народи світу вірили, що „нечиста” породілля могла мимоволі або навмисно негативно вплинути на людей, на урожай, на воду, на сімейний достаток і тому її господарська і громадська активність була обмежена до повного її очищення („вивід”, „вовід”) у „шість неділь” — 40 днів²⁰.

Післяпологові охоронні й очисні обряди породіллі і повитухи, немовляти, які побутовали в українців у ХІХ — на початку ХХ ст., були розвинутими і мали різноманітні назви: „зливки”, „прошя”, „очищення”, „зливання”, „обмивання”, „злити на руки”, „помити руки”, „вивід”²¹. Простіша форма — просто взаємне обмивання рук і подяка повитусі за труд, а „прошя” із складною словесною формулою: „родільниця кланялась бабці до ніг, просила: „Бабо, прости мене і в друге, і в третє”. Баба відповідала: „Бог тебе прощає — і я прощаю”. Потім з тими ж словами вибачення баба зливає породіллі на руки, але не кланяється їй до ніг”.

Ці обрядові дії проводились і у 20-х роках ХХ ст., що свідчить

¹⁷ Сумцов Н.Ф., *Хлеб в обрядах и песнях*, Харьков 1885, с. 44, 136; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350.

¹⁸ *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1983, с. 239.

¹⁹ Богатырёв П.Г., *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*, с. 248.

²⁰ Богатырёв П.Г., *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*, с. 25-75.

²¹ Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры*, с. 89.

про живучість віри в те, що породілля „нечиста”, дуже „шкідлива на перехід”²² і вийти за межі подвір'я, а подекуди і за поріг, згідно із звичаєвими традиціями, не могла (Гуцульщина, Буковина, Бойківщина). Вона могла бути лише в хаті. Якщо на Поліссі та у Східних областях України у ХХ ст. усі звичаєві традиції щодо ізоляції породіллі часто нехтували, то у Західних регіонах цієї перестороги строго дотримувались (польові матеріали із с. Незвисько Городенківського р-ну Івано-Франківської обл., із с. Нижня Рожанка Сколівського р-ну Львівської обл., села Великоберезнянського, Міжгірського, Перечинського районів Закарпатської обл.). Повсюдно дитину старались охрестити якнайшвидше, особливо, якщо воно було слабеньке²³, оскільки після того баба-повитуха проводила очисні обряди для себе і породіллі („зливки”). У віруваннях і очисних обрядах зберігаються сліди давнього покоління силам природи²⁴, це поступовий перехід від буквального до символічного очищення, перехід від усунення матеріально зрозумілої нечистоти до звільнення себе від невидимого, духовного... морального зла”. Очисні післяпологові обряди у більшій чи меншій мірі розвинуті у всіх народів світу²⁵.

У Карпатах „зливки” як очисний обряд, відомий у східних та північних областях України у ХІХ ст., не зберігся. Хоч на Буковині у декількох селах Путильського р-ну сам термін „баба мила руки”, „змити руки” інформатори пригадували. Точніших пояснень дати не могли. У селі Селятин Путильського району Чернівецької обл. інформатор 1919 р.н. Костіль Вікторія Дмитрівна (освіта 7 кл. румунської школи), детально відтворила обряд: „руки вмити моші” („моша” – рум., баба повитуха – С.Г). „Беруть теплу воду і рушничок новий, баба мие руки і витре. Рожениця просить тричі проші (пробачення. – С. Г) аби простила повитуха: „Прошійте мене. – Тричі прошію. Най Бог прости”. Проші просить за те, що завдала їй клопоту, і мабуть, що і вона доторкнулась до „нечистого”, тобто до зла. На думку відомого польського етнографа Яна Бистроня очисні обряди (після пологів) у по-

²² Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350.

²³ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф.1, Оп. 2, Спр. 427; Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры...*; Кльонович С.Ф., *Роксоланія. Поема*. [Пер. з лат. мови М. Білика], Київ 1987, с. 80-81; Сумцов Н.Ф., *Хлеб в обрядах и песнях*, Харьков 1885.

²⁴ Токарев С.А., *Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в.*, Москва–Ленинград 1957, с. 71-74.

²⁵ див. Тайлор Э.Б., *Первобытная культура*, Москва 1989, с. 494-501.

ляків не відомі, але широко розповсюджені в українців, їх проводять у шість тижнів після народження дитини, тобто коли мине нормальний період ізоляції²⁶; з церемоніями беруть воду з річки і при миттю рук вкладають срібні гроші²⁷. У подібному обряді „злевини” — баба посипує породіллі руки збіжжям примовляючи: „очищаю твою душу від гріха твого”. Породілля робить теж саме з бабою, примовляючи ритуальну формулу: „очищаю руки твої від бруду мого”, при цьому падає тричі до її ніг і цілує її руки²⁸. Цей обряд знаменитий своїм змістом — обов’язкове очищення баби-повитухи і породіллі, а також висока повага і визнання, перед громадою, суспільно значимої ролі повитухи у народженні нового громадянина. Наведені вище описи очисних ритуалів доказують їх спільну основу як у змісті, так і у послідовності виконання певних обрядових дій, наборі основних атрибутів (вода, зерно, кожух, запаска тощо).

До господарських функцій і до звичного життя у громаді породілля повертається тільки після церковного обряду „вивід” („вовід”), відомого у всіх слов’янських народів, який проводився через 6 тижнів після народження дитини²⁹. У ХХ ст. деколи цей термін не витримували (особливо, коли жінка повинна іти на роботу в поле чи на сінокіс) і відбувався „вивід” безпосередньо після хрещення дитини.

Післяпологовий цикл традиційного обрядового комплексу спрямований на прийняття новонародженого у сімейно-побутовий колектив; складається із звичаїв провідування породіллі і дитини, вибору кумів, обряду прилучення новонародженого до сім’ї, „домашнього вогнища”, громади, який передував хрещенню, а також обрядів, що знаменували „родини” („хрестини”), першого постриження дитини. З іншого боку вони мали магічне спрямування з метою забезпечення здоров’я дитини і її майбутнього благополуччя. Спорідненість давніх звичаїв і обрядів на усій території України простежується перш за все у їх смисловому вираженні та функціональному призначенні. Локальні особливості названих обрядів

²⁶ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 68.

²⁷ Сумцов Н.Ф., *Хлеб в обрядах и песнях...*, с. 78-79.

²⁸ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 69.

²⁹ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 66-75; Гайова Є., *Дитина в звичаях і обрядах на Мукачівщині...*; Сумцов Н.Ф., *Хлеб в обрядах и песнях...*; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427.

проявлялися у окремих деталях і елементах їх структури (у більшій або меншій кількості обрядових дій і порядку їх виконання, у деяких відмінностях ритуальних атрибутів, символів).

У західних областях України провідування породіллі здійснювалось протягом двох-трьох днів після народження дитини (цей термін збільшувався до двох-трьох тижнів і більше у Західному Поліссі, тепер Рівненська і Волинська області).

З продуктів, які жінки приносили породіллі, були широко розповсюджені різноманітні борошняні вироби, сир, каша (з маслом і молочна), яєшня або сирі яйця. У кожному регіоні приносили і специфічні страви. Звичай приносити породіллі продукти і страви — вияв доброзичливості, гуманності, добросусідства і сягає корінням ще у язичницькі часи. Так, хліб, сіль, мед, сир були основними компонентами жертвоприношень слов'янським язичницьким богам — Роду і Рожениці³⁰.

Одним із важливих компонентів родильної обрядовості у всіх народів було надання дитині імені. Східні слов'яни давали новонародженим дітям власні імена зразу після народження. Цими іменами традиційно були нехрещені імена, давали їх, за традицією, і після прийняття на Русі християнства та запровадження обов'язку хрестити дітей і присвоювати їм церковно-календарні власні імена. У XVIII ст. вищі церковні власті дають вказівку хрестити й найменувати дітей не зволікаючи, навіть у день народження, щоб часом дитина не померла неохрещеною і без власного хрещеного імені³¹. У метричних книгах XIX ст. теж детально вказується час народження, і хрещення дітей, а також ім'я та прізвище баби-повитухи, кумів їх заняття. Щоб дитина не померла не охрещеною деколи хрестили того ж дня. Ім'я людини виражало етнічні традиції, соціально-станову приналежність його носія. Значний інтерес для нас становлять питання вибору імені для новонароджених, а також особливості модифікації імен у різних районах Закарпаття. Цій проблемі присвячено працю П.П. Чучка, у якій відзначено специфіку та варіативність імені Ганна у говорах закарпатців³². Вчений наводить 70 різних розмовних варіантів імені, які виражають етнологічні особливості мови певних національних меншин, а також ті

³⁰ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а, с. 66-70; Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 50-70.

³¹ Худаш М.П., *З історії української антропонімії*, Київ 1977, с. 198-200.

³² *Народы зарубежной Европы*, Т.1, Москва 1964, с. 23.

взаємовпливи, які спостерігаються у всіх сферах життя мешканців Закарпаття. Цю думку можемо підтвердити також даними з антропонімії сучасного відомого мовознавця Йосипа Дзендзелівського, який відобразив на картах варіативність побутування жіночих імен: Марія (Карта № 268), Олена (Карта № 269), Василина (Карта № 270), а також чоловічого — Іван (Карта № 267) [20]. Порівняння карт поширення певного відповідника до імена Марія чи Олена, засвідчує співпадіння їх із картою розселення певних етнографічних груп українців (у Карпатах) та інших народів — у низинних районах Закарпаття.

У багатьох народів існувало повір'я, за яким кожна новонароджена дитина вважалась нечистою, поки не була „очищена” водою і їй не було надане якесь власне ім'я³³. У деяких бойківських і гуцульських селах ще на початку ХХ ст. зустрічалась форма ім'янаречення, коли хворій дитині повитуха зливала свячену воду на голову і давала ім'я³⁴. Як згадує А.С. Сікан (Щур): „Колись, як було дитя слабе, а боялися аби не вмерло не хрещене, то „баба” молилася „Отче наш”, скроплювала свяченою водою і давала ім'я, яке потім священник підтверджував. То називалося „півхрест”, бо то не повністю хрещена дітина”³⁵. Рідше такий звичай зустрічався на Поліссі³⁶ [Матеріали експедицій 1994–99 рр.].

У середовищі українських селян у ХІХ–ХХ ст. при виборі імені дитини основну роль відігравали батьки, деколи священник, котрий під час хрещення новонародженого давав йому ім'я одного із святих церковного календаря. Поширеним був звичай називати дітей іменем предків (дідуся, бабусі та ін.). Проявлялись певні локальні особливості і у звичаях, пов'язаних з іменуванням і хрещенням немовляти. Так, на Бойківщині і Гуцульщині³⁷ хрестили дітей у найближчий після народження час. Михайло Зубрицький підкреслив, що у бойків, коли: „Народиться дитина, несуть її якнайскорше охрестити, хоч би і змерком, а навіть дуколи вночі приходять до священника і домагаються, щоби охрестив дитину, бо інакше треба цілу ніч при неохрещеній дитині свѣтити, а

³³ Худаш М.Л., *З історії української антропонімії...*, с. 190.

³⁴ Бойківщина: *Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1983, с. 240.

³⁵ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 70.

³⁶ *Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья*, Минск 1987, с. 157.

³⁷ Bystron J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 112; Вархол Й., *З родинної обрядовості Снинщини...*

се родичам не подобається”³⁸. На Українському Поліссі, як і в східних областях України, фізично здорових дітей, звичайно, хрестили через тиждень-два після народження. Деколи приурочували хрещення до найближчого релігійного свята³⁹. В українців широко побутував звичай надавати новонародженому два імені, якщо попередні діти вмирали (одне було затверджене церковним хрещенням, а другим кликали в побуті)⁴⁰.

Кумів у ХІХ ст. запрошував батько немовляти. Майже по всій Україні у куми „просили” часто близьких родичів (брата чи сестру) або знайомих поважних, авторитетних людей. Відмовлятися від запрошення в куми вважалося гріхом. На переважаючій частині України була одна пара кумів. У західних областях, зокрема у Карпатах, до другої половини ХХ ст. збереглося колективне кумівство. У селах Мукачівщини побутував звичай залишати хресну маму („нанашка”, „маточка”) одну для усіх дітей, міняючи хрещеного батька (нанашко”, „батечко”). Іноді була одна кума і п’ять-дев’ять кумів⁴¹. Подібний звичай доводилось нам фіксувати у селах Київського Полісся: з тією хіба різницею, що там залишали одну і ту ж пару кумів до усіх дітей (Іванівський та Поліський райони, 1994 р.). Особливу увагу звертали на морально-етичні якості хрещених батьків. Куми між собою звертаються на Ви і мусять жити в мирі та злагоді, інакше творять великий гріх⁴², який може вплинути на їх хрещеника, бо загальнопоширена віра в те, що хрещеники подібні до своїх батьків, їм передаються певні риси характеру⁴³.

Як баба-повитуха, так і куми перші дійові особи родильної обрядовості. Вони забезпечують зв’язок родинного і суспільного характеру обряду; це духовні покровителі немовляти, їх функції значно ширші, ніж тільки тримати дитину до хресту. В українців Карпат — це духовні наставники і близькі для усієї родини люди, які завжди бажані і поша-

³⁸ Тарнович Ю., *Лемківщина. Матеріальна культура*, Краків 1941, с. 142.

³⁹ Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*, Київ 1981, с. 82.

⁴⁰ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 31, 37, 62.

⁴¹ Гайова Є., *Дитина в звичаях і обрядах на Мукачівщині...*, с. 94.

⁴² *Карпатский сборник. Труды международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей*, Москва 1972, с. 79.

⁴³ Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka...*, с. 132; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 427.

новані батьки дитини. У деяких народів (поляки, німці) кумів цінували вище, ніж приятелів⁴⁴. У румунів кумів називали „піп” і „піпа”. Вони вважалися другими батьками дитини і у випадку її сирітства зобов’язані були турбуватися про неї. А якщо дитина тяжко захворіла, то батьки інсценували її продаж і міняли ім’я⁴⁵. В українців широко побутував по усій території аж до ХХ ст. звичай заміни кумів або „продажу дитини” першим стрічним людям у випадку смерті попередніх дітей. Такий звичай із подібними обрядовими діями зафіксовано у карпатських селах⁴⁶, у Миргородському районі Полтавської області та у Городенківському районі Івано-Франківської області, але тут дещо змінений обряд, бо до хресту ішли не „стрічні” куми, а як звичайно. Цікаво, що тут також давали два імена, коли попередні діти вмирали⁴⁷. Широка територія побутування і живучість звичаю „продаж дитини” аж до ХХ ст. говорить про непохитну віру народу у можливість обманути хворобу і нечистого шляхом „заміни” імені чи „заміни” дитини „перепродати через вікно”. Мабуть, цей обряд був глибоко вкорінений і загальновідомий, бо у бойків Сколівщини зустрічалося ім’я Продан. Отже, можна стверджувати, що у Карпатах і Прикарпатті в тому випадку, коли попередні діти вмирали, імітували „викрадення” дитини через вікно, як ішли до хресту⁴⁸, а також коли поверталися із церкви.

Підготовка до церковного хрещення виражала суспільну роль баби-повитухи та кумів. Після купелі сама „бабка” бере дитину з кожуха, віншує її і віддає або старшій кумі, або старшому кумові, котрий передає дитину кумі чи кумові зі словами: „Нате вам новонароджене, а нам принесіть молитвенне й хрещене”. У Полтавщині перед охрещенням кажуть: „Забираємо у вас нехрещене, принесемо хрещене”, або „Беремо поганина, принесемо християнина”. Вказані обрядові дії на початку ХХ ст. виходили із побуту, хоч деколи ще зустрічались і в середині ХХ ст.⁴⁹. У деяких місцевостях Бойківщини також „баба” вибирала сама кумів, несла дитину до церкви, а на дорозі передавала її кумам, іноді йшла з кумами до церкви. У архівних записах

⁴⁴ *Карпатский сборник...*, с. 79.

⁴⁵ *Народы зарубежной Европы...*, с. 65.

⁴⁶ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350 а; Архів Інституту народознавства НАН України, Ф.1, Оп. 2, Спр. 427.

⁴⁷ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 45-79.

⁴⁸ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 20, 31, 37, 41, 45.

⁴⁹ *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження...*, с. 289.

зустрічається застереження, що дитину треба брати тільки на праву руку, коли ідуть хрестити, інакше „буде все робити лівою рукою”⁵⁰. Подекуди кума брала зі собою обереги: шматок хліба, часник, сіль, цукор — за пазуху, а коли поверталися з церкви, клала коло дитини. Хліб (каша, зерно) — як компонент жертвоприношень богам, широко використовувався у весільній, родильній та похоронній обрядовості аж до ХХ ст.⁵¹. Цукор у родильній обрядовості мабуть почали використовувати пізніше, бо на початку ХХ ст. згадок про те, що несли на „родини” цукор не зафіксовано. У лемків „дитині після народження посипають на голову трошки солі, щоб було мудре і доступне, а часник кладуть на грудях, щоб було здорове”. Сіль була одним із продуктів, які приносили в жертву богам, а потім грудочки солі стали амулетами від уроків, сіллю скроплювали новонароджених⁵². В Україні клали на стіл хліби, а між ними дитину, з якою йшли до хресту⁵³. Часник, як оберег від уроків (а саме тому його клали в колиску біля дитини, брали в пазуху сорочки породіллі) відомий багатьом народам. Як зазначає М.Ф. Сумцов: „У Великоросії і Малоросії носять його від уроків на шиї, або в кишені, в Галичині і в Угорщині вплітають у вінок нареченої... У римлян його клали в дитячу колиску”⁵⁴. У ХХ ст. не завжди знали чому і для чого використовували той чи інший предмет, але магічна, обрядова дія живе.

Основою звичаїв і обрядів, пов'язаних із святкуванням у честь новонародженого, були народні традиції визнання його членом сім'ї і громади. Під впливом церковного обряду хрещення відбувалося суміщення народних традицій надання імені новонародженому та церковних рекомендацій необхідності іменнаречення відповідним іменем святого. У свідомості народу поступово укладалася віра у спорідненість між святим і людиною, яка носить його ім'я. Відомий християнський звичай святкувати іменини колись збігався з уродинами⁵⁵. Як зазначає В. Богатирьов, аналізуючи обряди, пов'язані з хрещенням, „приходимо до висновку, що в міру поширення і закріплення в побуті християнства „обряди, які раніше

⁵⁰ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 13, 20, 32.

⁵¹ Сумцов Н.Ф., *Хлеб в обрядах и песнях...*

⁵² Сумцов Н.Ф., *Личные обереги от сглаза*, Харьков 1896, с. 7.

⁵³ Чичула А., *Народна пожива в Дрогобицькій повіті*, [у:] „Матеріали до української етнології”, Т. XVIII, Львів 1918, с. 18.

⁵⁴ Сумцов Н.Ф., *Личные обереги от сглаза*, Харьков 1896, с. 16.

⁵⁵ Худаш М.Л., *З історії української антропонімії...*, с. 181-182.

стосувалися дня народження дитини були за аналогією перенесені на день хрещення”⁵⁶. На підтвердження цієї думки і той факт, що жінки приносили на хрестини майже повсюдно, ті ж продукти, які несли на „родини”.

Завершує урочистість хрещення немовляти — традиційна гостина „хрестини”, де були не тільки баба-повитуха, але й найближчі родичі та сусіди.

На хрестинах господар дому, а подекуди баба-повитуха, частує найперше кума і куму, а потім бабу і усіх гостей. Куми бажають дитині і „поліжниці” (Гуцульщина): „Дай, Боже, щісьті, чи з косарем (з хлопцем), чи з прахою (дівчиною). Дай, Боже, кумі здоров’ї, дочикалисмо служити до христу; дай, Господи, щобисмо дочикали в висілю бути, щобисмо ще співали. Дай, Боже, кумі здоров’ї, а дитині зріст”⁵⁷. У бойків після хресту йшли куми до дому батьків, бажали їм потіхи з дитини і здоров’я „поліжниці” і віддавали крижмо. Вважали за великий гріх, якщо не віддати, „бо на другім світі дитина стане гола і буде впоминатися за крижмо”. Також обдаровували „поліжницю” грішми, і вгощали горілкою. Після гостини розходилися, а багаті, як вродиться хлопець, то виставляли „базар” — наймали музики. Але, як правило, гучних хрестин не справляли з двох причин: економічної (не усі мали значні кошти на гостину і музиків), та медично-психологічної (ослаблена породілля і немовлятко потребували спокою, їм шкідлива велика кількість чужих людей; побутувала віра у „вроки” та інші можливості негативного впливу на них тощо). Самі хрестини в Україні відзначаються розмаїттям. На Лемківщині в деяких селах гості за столиком складали гроші. Дяк кладе на тарілку шматок хліба, встає і звертається до присутніх: „Чесні, дав Бог нашому пану господарю дитя, охристилисьме, то як закон нам велить, однак що воно наге і убоге прийшло на той світ, будьте ласкаві дещо зложити для нього, як хто може: по дукату, по два”⁵⁸.

Ці гроші віддає батькові і всі п’ють до матері. Цим звичаєм хрестини на Лемківщині подібні до бойківського весілля, коли староста збирає „складку” за столом. Ці давні звичаї, у центральній та східній частині України уже не побутують. Але коли баба-повитуха подає кашу, то гості теж складаються, торгуючись хто більше дасть.

⁵⁶ Богатырёв П.Г., *Магические действия, обряды и верования Закарпатья...*, s. 248.

⁵⁷ Чичула А., *Народна пожива в Дрогобицькім повіті...*, с. 18.

⁵⁸ див. О. Kolberg, *Przemyskie*, s. 50.

Зазвичай найбільше грошей кладе кум, який таким чином удостоюється честі „бити кашу”. Однією з основних страв на хрестинах є каша. Але майже повсюдно дають їсти і пити, як на весіллі: пироги зі сметаною, борщ, м'ясо кусками, розсіл з м'ясом, кашу⁵⁹ [Матеріали експедицій 1994-99 рр.], капусту, голубці „душенину” (гуляш), сир.

У східних областях України дещо інші страви: каша (рисова чи гречана), картопля, капуста, холодець, м'ясо тушене та аж два киселі: білий і червоний. Обрядових дій з кашею подекуди не було, а киселі подавали по черзі: десь посередині гостини — білий, а вкінці — червоний „виганяйло”. Так і на весіллях і похоронах⁶⁰. Подібна дія проводиться з кашею, повитуха піднімає горщик з кашею, або дитину над столом, а хрещений батько горщик з кашею. У деяких місцевостях кума піднімає кашу, бажаючи похресникові щастя, як зірок на небі. Цей обряд називався „молити кашу”⁶¹. Він подібний із обрядовою дією на святий вечір — останню ложку куті кидають до стелі. Значення цих дій одне — жертвоприношення Сонцю. Таке ж пояснення, коли розбивали горщик з кашею. На думку М.Ф. Сумцова: „Мотиви родильних і хрестинних пісень і обрядів — радість... його (немовлятка) урочисте визнання і закликання до нього вищих опікунських сил чи богів для відвернення від нього біди і збільшення щастя”⁶². Власне обряди з кашею розвинулись і удержались в народному побуті не в силу того первісного свого символічного значення, а у більшості... тому, що каша була в старовину предметом пожертви богам, землі, сонцю. Деколи варили навіть дві каші. У Карпатах кашу варили, як і на інші сімейні свята, але обрядових дій з нею не проводили. Мабуть такі розгорнуті структурно збережені аж до ХХ ст. обрядові дії з кашею („бабина каша” на хрестинах, кутя на Святий вечір, обсівання зерном молодих, коли йдуть до шлюбу, коли забирають молоду до молодого та інше) зумовлені глибокою пошаною до хліба як життєдайної сили, що була закладена у світогляді прадавніх українців—хліборобів.

У деяких регіонах України були спеціальні хрестинні пісні, що виражали радість батьків, або побажання чи задоволення кумам. На

⁵⁹ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 69, 74, 76.

⁶⁰ Кузеля З., *Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини*, зібрав М. Г.(рушевський), [у:] „Матеріали до українсько-руської етнології”, Т. VIII, Львів, 1906, с. 193.

⁶¹ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 70.

⁶² Сумцов Н.Ф., *Личные обереги от сглаза...*, с. 49.

Лемківщині поширені хрестинні коломийки, у яких відбито радість народження нового члена сім'ї, участь родини та кумів у святі, специфіка громадських стосунків, відносини між кумами та ін.:

У нашого кума
Столик округленький,
Та най са годує
Наш хресный маленький

У нашого кума
Широки рукавы
Ідут му до двора
І волы і кравы (с. Тополя)

Кумо наша, кумо,
Та ты скоро встала,
Же ты свої столи
Красно повберала

А на тих столиках
Таніри течені,
А на тих танірах,
Курочки печені (с. Руське)

По моїм кабаті
Друбна розмарія,
Не про вас то, куме,
Лем то про фраїра⁶³.

Ой куме, кумочку
Повіchte кумови,
Няй са не лакомить
На муй кабат новий (с. Тополя)

Деколи хрестини закінчувалися того ж дня, а деколи куми домовлялися з породіллем і між собою і приходили чи у ближчу неділю, чи у будній день „на похрестини”, „на родини”. Вони самі приносили страви, а деколи і горілку⁶⁴.

На Гуцульщині і Буковині проводили після хрестин „колачини”. Батьки дитини в одне із свят несли кумам калачі. Кумі, крім калачів, дарували хустку, а кумові — капелюх⁶⁵. Майже по усій Україні через тиждень по хрестинах, у неділю відбувалися „родовини” (Лемк.), „похрестини” (Гуц., Бук.), „віддавати пироги” (Полісся). Це обов'язкові ритуали, які засвідчували повагу і вдячність батьків новонародженого кумам, це своєрідна жертва богам на те, щоб одержати їх прихильність до дитини. Якщо з певних причин батьки хрещеника не відбули обряду „віддавати пироги” вчасно, то якщо дитина померла несуть пироги до церкви. „Колачини” у гуцулів відбували після „виводу”, батьки приймали кумів примовляючи: „просимо кумів калачі, від Бога великі, від нас малі”. А коли дитина померла, то колачини проходять

⁶³ Вархол Й., *З родинної обрядовості Снинщини...*, с. 181-182.

⁶⁴ Чичула А., *Народна пожива в Дрогобицькій повіті...*, с. 19.

⁶⁵ Шекерик—Доників П., *Родини і хрестини на Гуцульщині*, [у:] „Матеріали до української етнології”, Т. ХУІІІ, Львів 1918.

без музики і колачі кладуть не на стіл, а на долівку і подають кумам і „бабі” за душу померлого дитяти. Післяхрестинні очисні обряди ще раз підтверджують живучість у свідомості українського народу вірування, що пологи і усі причетні до них, у тому числі і куми, вважались нечистими, а тому була необхідність виконання певних очисних обрядів.

Важливим моментом післяпологових обрядів був перший постриг дитини, що символізував приєднання новонародженого до сім’ї і громади. Здійснювали цей обряд в урочистій обстановці з певними ритуалами. Стриг батько чи хтось із родичів. Цей язичницький звичай санкціонувала церква і у середньовіччя створила відповідні молитви, навіть було закріплене право постригу за попами. Звичай та обряди постригу мали місце у деяких церковних требниках, що свідчить про їх загальне поширення по Україні⁶⁶. У XIX — на початку XX ст. у Карпатах загальноприйнятим був термін першого постригу у рік, бо загальнопоширене повір’я, що до року волосся і нігтів не можна обтинати. У західних областях України спеціальних обрядів першого постригу не зафіксовано. Але також стрижуть у рік, мама або батько, часто „хрещений батько, бабуся чи дідусь”⁶⁷. Вірили, що хто почав стригти, той повинен закінчити, „бо дитина буде заїкатися”. На Бойківщині волосячко радили спалювати, „щоб вітер не розвіяв, або щоб птахи не взяли на гніздо, бо буде дитину голова боліти”⁶⁸. Деколи волосся кидали на біжучу воду, „щоб швидко росло”⁶⁹. У кінці XIX — на початку XX ст. кидання волосся на біжучу воду практикувалося на Київщині, Волині, Поліссі, закопували під деревом переважно на Чернігівщині і півночі Полтавщини. Спалювали й у названих місцевостях, а більше — на Поділлі, в Галичині, в Карпатах⁷⁰. Обрядово-магічні дії зі стриженим волоссям дитини відбивали зв’язок з давніми релігійними уявленнями про шкідливу магію, а також про благородні начала природи і життя. Варто підкреслити, що обряд „постриження” може єдиний, де роль чоловіків переважала⁷¹, бо у всіх інших беруть участь майже виключно жінки.

Необхідно відзначити, що у XIX — на початку XX ст. в україн-

⁶⁶ Худаш М.Л., *З історії української антропонімії...*, с. 193.

⁶⁷ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 49-59.

⁶⁸ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 23.

⁶⁹ Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, Оп. 2, Спр. 350, с. 63.

⁷⁰ Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры...*, с. 178.

⁷¹ Гаврилюк Н. К., *Картографирование явлений духовной культуры...*, с. 189-190.

ців Карпат майже повністю збереглися усі структурні компоненти традиційної обрядовості з нагоди народження дитини. Спостерігається розмаїття локальних особливостей при стійкій загальноукраїнській основі цієї обрядовості, а також певні запозичення із традиційної обрядовості інших етносів, святкування народин, вибору кумів, хрещення, „хрестин” та першого постригу дитини. Саме у цій групі обрядів простежується давня праукраїнська основа і виявляються розмаїті локальні варіанти. Різниця головним чином проявляється у часі проведення того чи іншого обряду, у кількості і порядку виконання обрядових дій, у їх формі і наборі та використанні символічних предметів. Подібність родильних звичаїв і обрядів по усій Україні виявляється у їх змісті, смислового навантаженні, функціональному призначенні ритуалу. Поряд з цим у селі ще не цілком вижитий обряд хрещення дітей у церкві⁷². Тут тільки додамо, що давні традиційні світоглядні засади, які диктували якнайважливіше ставлення до породіллі та новонародженого, ще з дохристиянських та в часи запровадження християнства, весь час панування „войовничих атеїстів” жили по усій території України. Правда, у „наукових” працях 20–30-х рр. ХХ ст. у підрадянській Україні і у другій половині ХХ ст. у всій Україні вчені дуже переконливо доводили, що усі пережитки поборено і викорінено із побуту селян, але наші польові дослідження дають багатий фактичний матеріал і докази побутування народної обрядовості, приуроченої до народження дитини і у наш час попри те, що певні моменти зазнали змін.

У ХХ ст. зміни у побуті та культурі українського народу вели до змін у традиційній обрядовості взагалі і родильній зокрема. Розширення медичного обслуговування спричинювало зменшення ролі баби-повитухи в родильній обрядовості, відмирання вірувань та магічних дій, пов'язаних власне з пологами (розплітання кіс, відмикання замків у хаті, відкривання іконостасу „царські врата” у церкві), замовлянь, які застосовували з метою полегшення пологів. Віра у чудодійні властивості першої купелі дитини подекуди збереглась до середини ХХ ст., а у західних областях України і до нашого часу. Але кількість і склад символічних предметів, які додавали до купелі, змінився (золоті вироби, гроші, ручку тощо); смислове навантаження давніх символів не завжди усвідомлюють (зілля, свячена вода, хліб чи зерно), але часто їх також додають. Проводять першу

⁷² Симоненко І.Ф., *Соціалістичні перетворення у побуті трудящих села Нересниці Закарпатської області*, Київ 1957, 51.

купіль дитини після повернення з пологового будинку старші жінки, бабусі (як у давнину баба-повитуха). Побутуючий на початку ХХ ст. обряд очищення породіллі і баби-повитухи відійшов по усій Україні у післявоєнні роки. Довше зберігся обряд церковного очищення породіллі — „вивід”, який здійснювали одразу після хрещення дитини, а не через 6 тижнів після пологів, як у ХІХ ст. У західних областях України, а у Карпатах тим більше, забобон і пересторог, що були зв’язані з поведінкою породіллі до „виводу” (не виходити за межі свого подвір’я, не відвідувати громадських місць, не виконувати певних робіт), у селах деколи дотримуються до кінця ХХ ст.

Розглядаючи карту Карпат зауважимо, що певні локальні відмінності спостерігаються відповідно до того, який етнос межує в тому чи іншому районі з Україною, то є відповідні впливи, а щодо українців, є незначна специфіка у різних етнографічних груп: гуцулів, бойків, лемків при збереженні давньої загальноукраїнської основи.

Наталія Костяк

Мовно-культурний образ дому у творах лемківських авторів другої половини ХХ ст.

Мовна картина світу поєднує елементи, що носять універсальний, загальнолюдський характер з елементами, типовими для конкретної етнокультурної спільноти. Вона значною мірою опирається на комплекс базових стереотипів та ціннісних орієнтирів, вироблених певним етносом та зумовлених національною специфікою світосприймання. Без сумніву, до таких базових стереотипних понять (концептів), що існують у мовній свідомості кожного народу, належить ДІМ. Від найдавніших часів дім – це не лише фрагмент предметного світу із чітко визначеними функціональними характеристиками, але, передовсім, об'єкт психічний, пов'язаний з цілим рядом уявлень, вірувань і стереотипів, що існують як в індивідуальній свідомості носія мови, так і в колективній свідомості етносу та проявляються при відтворенні дійсності засобами мови.

Предметом нашого дослідження є *соціокультурний стереотип дому*, сформований у традиційній лемківській культурі та закріплений у мовній свідомості носіїв лемківського говору, і, зокрема, його відображення у художніх текстах, написаних цим говором. За методологічну основу нашого дослідження приймаємо тезу про те, що прототипові властивості, котрі визначають концепт ДІМ знаходять своє відображення у мовних структурах. Як відомо, семантична структура поняття відображає специфіку ментальності та світогляду етнокультурної спільноти. Нашою метою є реконструкція стереотипу дому на основі системних та текстових даних, отриманих з художніх текстів, написаних лемківським говором, авторства Якова Дудри, Теодора Кузяка та Семана Мадзеляна. Вибір текстів вмотивований тим, що їх автори належать до покоління, яке сформувалося ще до виселення лемків з їх етнічних теренів, отже, повністю засвоїло традиційну культуру та світогляд свого етносу. Будучи яскравими представниками «народного напрямку»

лемківської літератури (термін О. Дуць-Файфер)¹, ці письменники наслідують у своїх творах фольклорні зразки, орієнтуються на традиційні народні цінності та стереотипи, у функції мови художнього твору використовують лемківський говір. На нашу думку, такі художні тексти, написані діалектом, дають змогу досить точно відтворити «наївну» мовну та культурну картину світу лемків. Тут йдеться про тісний зв'язок між текстами та мовною картиною світу, що носить двосторонній характер: тексти створюють певну модель світу, закріплюють його у людській свідомості, але у той же час черпають інформацію з уже існуючої моделі. Одним із фундаментальних і найбільш архаїчних компонентів такої моделі дійсності є закріплений у мовних фактах концепт ДІМ. У мовній свідомості дім функціонує як інтерпретант вітчизни і мірило вартості.²

Дім як культурно-антропологічна категорія є предметом досліджень у різних галузях сучасної гуманістичної науки. Цій проблематиці присвячені монографії: D. i Z. Benedyktowiczowie, *Dom w tradycji ludowej* (1992), *Dom we współczesnej Polsce. Szkice, pod red. P. Łukasiewicza i A. Sicińskiego* (1992), A. Legeżyńska *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej* (1996) та збірник *Dom w języku i kulturze*, виданий в Щеціні у 1997р.

Значною мірою культурний аспект лемківського дому опрацьовано відомими етнографами Р. Райнфуссом, Є. Чайковським, М. Сополигою³.

Своїм походженням вираз дім сягає праіндоевропейської мови (*dem – будувати та *dem – дім, родина)⁴ і зберігся в усіх слов'янських мовах. Однак подібність фонетичної форми не завжди супроводжується повною семантичною відповідністю, бо еволюція значень цього виразу проходила у різних слов'янських мовах у дещо відмінні способи. Існують також певні відмінності між семантичною структурою виразів, що вживаються у літературній мові та в діалектах. Одинадцятитомний словник української мови подає 4 зна-

¹ H. Duć-Fajfer, *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, Kraków 2001, s. 327.

² J. Bartmiński *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, s. 168.

³ Див напр. R. Reinfuss, *Budownictwo ludowe na Zachodniej Łemkowszczyźnie*, „Lud”, t. XXXIII, Lwów 1934–1935; J. Czajkowski, *Budownictwo ludowe Podkarpacia*, Sanok 1977; М. Сополига, *Народне житло українців Сх. Словаччини*, Братислава–Пряшів 1983.

⁴ *Етимологічний словник української мови*: В 7 т., Київ 1985, Т. 2, с. 91; *Słownik prastosłowiański*, pod red. F. Sławskiego, Wrocław 1974, t. 4.

чення лексеми *дім*⁵:

1. Будівля, призначена для житла або для розміщення різних установ, будинок.
2. Приміщення, в якому живуть люди; житло.
3. Приміщення, люди, що в ньому живуть, та їх господарство. Про сім'ю або людей, що живуть в одному приміщенні.
4. Монархи одного роду, що послідовно замінювали одне одного.

Розглядаючи особливості семантичної структури виразу *дім* в лемківських говірках, перш за все, слід звернути увагу на той факт, що лексема *дім* не увійшла до жодного зі словників давнього (до 1947 р.) лемківського говору. У „Мовному атласі давньої Лемківщини”. З. Штібера на позначення житлового будинку у 80% досліджуваних сіл зафіксовано вживання *хыжа*, у 15% – *халупа*, у 4% сіл – *хыжа* поряд з *халупа*, у 7% поряд із *хыжа* зафіксовано *будынок*⁶. Можемо припустити, що у давньому лемківському говорі вираз *дім* мав дещо завужену семантику, і не вживався для номінації традиційних для Лемківщини житлових будівель з дерева, критих гонтом чи соломою. Це припущення знаходить підтвердження у словнику бойківських говірок М. Онишкевича: *Дім 'мурована хата, вкрита черепицею'. Дім – мурований, бо інакше – хыжа або хата*⁷.

Вираз *дім* у значенні 'сім'я, родинне гніздо, родинна спільнота' не було включено до питальника З. Штібера. Однак, про вживання цього виразу саме в такому значенні свідчать численні приклади з текстів лемківських авторів: *Нараз пишут лист із дому, Же мій отец тяжко хвори* [1, 70], *В моім домі так як в небі/ Завсе спокій, завсе згода* [1, 41], *вдома ся не переливало, а він спроваджува аж зо Львова якісы книжки і газеты* [4, 112].

Як зазначають В. Колесова та В. Красних, в основі народного стереотипу дому лежить не уявлення про будівлю, а уявлення про щось створене, постійне, спільне для всіх «своїх», які об'єднані під дахом такого дому. Дім від самого початку так чи інакше був пов'язаний з людьми, що мешкали в ньому⁸. Як впливає з проаналізованих художніх текстів, у лемківському говорі первинне значення виразу *дім* було пов'язане з родинною спільнотою, ріднею,

⁵ Словник української мови, в 11 т., Київ 1971-1980, т. II, с. 306-307.

⁶ Z. Stieber, *Atlas językowy dawnej Łemkowszczyzny*, Zeszyt I, Łódź 1956, s. 2.

⁷ М.Й. Онишкевич, *Словник бойківських говірок*, Т. 1, Київ 1984, с. 221.

⁸ В.В. Красных, «Свой» среди «чужих»: миф или реальность?, Москва 2003, с. 305-306.

з родинним гніздом. Дериват *домів*, який зафіксований у словнику А. Бігуняка та О. Гойсака і широко вживається в текстах, написаних лемківським говором, також відтворює передусім психосоціальний вимір концепту ДІМ: *Але серце все голодне/ І тугом ранене/ І лем домів все мя тягне/ Все невдоволене./ Каждый горбок, каждую стезжку/ Мам все пред очами./ Моя хыжа, жена, діти/ Снуються ночами* [1, 66]. До певної міри це може бути наслідком контактів зі словацькою мовою, в якій існують іменник *domov* 'місце, де ми народилися, живемо та перебуваємо, рідний дім, оселя, родинне коло, сторони, рідний край, вітчизна' і прислівник *domov* зі значеннями: 1. 'до місця свого проживання, дому' 2. 'до рідного краю, батьківщини'⁹. Реалізація концепту ДІМ перш за все як психосоціального об'єкту, як цінності у мовній свідомості носіїв лемківського говору є типовою для традиційної народної культури слов'янських народів.

У другій половині ХХ ст. унаслідок значних соціоекономічних змін та під впливом польської та української літературних мов у лемківських говірках відбувається розширення семантики виразу *дім*, до якої додаються такі значення:

1. 'будівля, житловий будинок, оселя'. Це значення зафіксовано у сучасному лемківсько-польському словнику Я. Горощака, де варіанти *дом*, *дим*, *дім* подано як відповідники польського *dom*¹⁰ та в художніх текстах: *она гварит, жебы-м єй одпровадив домів, бо вечер, а сама боїт ся ити.[...] Запровадив єм єй під дім, а она гварит, жебы-м зашов до середини, бо родичів неє дома* [3, 15].
2. 'рід, родина'. *Декотры хлопчыска білше заможніші з дому купували си тоты „револьвери* [3, 19].
3. 'заклад або громадська установа, розташована в окремому приміщенні чи будинку, також будинок, в якому вона знаходиться' – *Народний Дім* [1, 62], *дім культури* [4, 74], *санаторийни дом* [3, 26], *старечий дім* [4, 229].

Мовно-культурний образ дому: спроба реконструкції

На матеріалі художніх текстів, написаних лемківським говором, ми виділили найбільш репрезентативні елементи, що визначають образ дому, послуговуючись принципами фасетного опису, розробленими Люблінською етнолінгвістичною школою під керівництвом Є. Бартмінського.

⁹ *Slovník slovenského jazyka*, Bratislava 1959, Т. 1, s. 296.

¹⁰ J. Horoszczak, *Słownik łemkowski-polski*, Warszawa 2004, s. 55.

ДІМ – 'житловий будинок'

У текстах зафіксовано демінутив **домик** та деривати **домовий**, **домовники**: *ціла родина домова* [1, 40], *Вшыткы домовники впали на коліна перед хыжнім іконостасом* [4, 186]. Словники лемківських говірок фіксують деривати **домиско** і **доматор, доматорка**¹¹.

Гіперонім: будівля

Синоніми: хыжа, будынок, мешканя, хата, халупа

Гіпоніми: палац, вілла, палата, каменица, чворах, халупчина, хыжыско, хыжка, ліпянка, халабуда, рудера, барліг.

Концепт ДІМ у діалектних текстах реалізується через вирази **хыжа, халупа, хата**.

Хыжа, хижа

У лемківських говірках за відомостями З. Штібера вираз **хыжа** мав 2 значення, що підтверджується текстами: 1. 'житловий будинок у цілому' *Ту мешкали добры газдове, мали красны поля і солідны хыжы* [2, 23]. 2. 'житлова частина будинку, котра одночасно служила кухнею': *Так треба было сидити в хыжы, де мав єм своє місце на пецу, а пец був великій, займав ¼ хыжы* [2, 12]. У художніх текстах зафіксовано вживання зменшувально-пестливих форм **хыжка** і **хыжочка**: *Та ж я мал што вдома істи, / І хыжочку як скриночку* [1, 71] і **хыжка, хыжчына** у значенні 'невелика убога хата': *Єден з заможнійших газдів дав му, як бы на дожывотне ужыткування, стару маленьку хыжку* [3, 74]. Їх добитком была бідна **хыжчына** [4, 14] та дериватів **дохыж**: *Няньо были дома, як гвошов єм дохыж* [3, 114] і **хыжній** *Вшыткы домовники впали на коліна перед хыжнім іконостасом* [4, 186].

Халупа – 'невелика убога житлова будівля'

Демінутиви: **халупина, халупка**. *Мал я і халупу / Стару, черпату / Про ню я не пішов / Будь де ку дівчату* [1, 94]

Хата – 'Сільський одноповерховий житловий будинок / Домівка, господа'

У текстах зафіксовано демінутиви **хатуна, хатка**: *...не найде хатку, / Жебы в ній не было / Якогось випадку* [1, 36].

Колекції та комплекси:

1. У сполученні **родина і хата** на засаді взаємного доповнення утворює ширший вираз «усе своє»: *Каждий любить вшытко своє / Вітця, матір, сестру, брата / Бо наймильша всім родина / І вітцівска рідна хата* [1, 97].

¹¹ П.С. Пиртей, *Короткий словник лемківських говірок*, Упор. й підг. до друку Є.Д. Турчин, Івано-Франківськ 2004, с. 80.

2. У текстах виступає спільно з виразом **грунт(поле): хата і ґрунт** (як варіант, поле і хыжа) – *Дал мі мій отец кус ґрунта/ Та і стару хату* [1, 21], особливо, якщо йдеться про спадок чи посаг. До колекції може додаватися також **худоба**: *Лем, же Софрон ліпше трафив, бо там было пару морзів ґрунту, хоц каменистого, неврожайного, але было. Была тіж хыжа, кониско, корова, ялівка и пару овечок в стайни* [2, 100].
3. У традиційному уявленні хыжа поєднується з господарськими будівлями, які часто розташовувалися під одним дахом з житловими приміщеннями (т.зв. «довга хыжа»), або ж знаходились на території обійстя чи загороди. У проаналізованих художніх текстах згадуються такі господарські об'єкти: *стодола (стоділка), стайня (стаєнка), оборіг, куча, курник, сыпанец (шпіхлір), комора, загата, певница, боіско, шопа, колесьня (колешня), студня (студенка), сушарня овочів плетар, пліт, подвіря (подворец)*. Увесь комплекс господарських будівель сприймався лемками як продовження домівки, утворюючи нерозривне ціле – *ґаздівку*, на усі ці будівлі поширювалися охоронні практики: *«Прокіп Парашак обышов з паском хыжу, сыпанец, стайню, кучу, кузьню и вітрак, аж пак з повагом перекрочыв поріг хыжы зо словами: «Христос воскрес!»* [2, 141].

Опозиція

За народними уявленнями в опозиції до лемківської дерев'яної хижі виступає багатий дім, палац, що належить представникам іншої соціальної чи національної групи: (хлопська, дерев'яна, тісна, невивідна) **хата: палата** (богата, блискуча, красна, новомодна) *Богатым миль палаты, /Бо красны і новомодны,/ А бідным ищы милійшы/ Тісны домикы невивідны* [1, 98], *І щасливий в свої хлопскі/ Деревяні хаті,/ Як пан в тій богатій/Блискучій палаті* [1, 19]. У текстах, що торкаються тематики виселення, формується опозиція дім:світ на засаді протиставлення свій/чужий: *Не позволила жыти на дальше/ В тій наймильшій рідній хатині/ І я муслі ся в світ забрати/ І смутно жыти ту на чужыні* [1, 67], а рідний дім стає символом втраченої батьківщини, а навіть і малої вітчизни. У нових реаліях хыжа була єдиним безпечним місцем, бо назовні переселенці опинялися у середовищі чужому і часто ворожому. Отож можна окреслити опозицію **дім (хыжа): двір** на основі подвійної антонімії внутрішній: зовнішній+свій: чужий: *Не прорече вам на двори по своему за нич, зато в хыжы лем по нашому бесідуют* [4, 122].

Вигляд

У художніх текстах дім виступає у трьох іпостасях: давня лемківська хижа перед виселенням, розграбовані і понищені унаслідок масових переселень домівки лемків та «понімецькі» будинки на новоприєднаних територіях, і нарешті новобудови, споруджені лемками у повоєнні часи.

I. У детальних описах вигляду та інтер'єру давніх осель автори художніх текстів створюють образ прототипової лемківської хижі, закріплюють етнографічні та культурологічні відомості: *Хыжа мусит быти димом /Добрі окопчена, /Хоц бы была така чорна,/ Як угель спалена./Втовди буде вытримала/ І не буде гнила* [1, 46]. *Хыжа з тесаного дерева, крыта гонтами (західня Лемковина), і не было ту нич з глины, лем з кльоців, зо швалів, делин, округляків; навет підпоры, што підперали од берега причолок, были з грубых ялицьових пняків* [4, 18]. *Хыжа довга, курна, віконця маленькі* [2, 109].

Основні риси типової хижі: *деревяна, курна, задимлена, чорна, чеперата, крыта гонтом (соломою, бляхою), мальована, мальована на жовто, отулена загатою, низка, мала, маціцька, велька, простора*. Розміри та вигляд хижі нова, стара, простора, порядна, солідна свідчили про майновий стан господарів: *Штесьо звошов на подвіря, хыжа была велика, стодола осібна, видно же мешкат ту заможний газда* [2, 89]. *Мали хыжку барз стару/ Низоньку-маленьку/Лем о єдних дверечках/ І о єднім окенку* [1, 53].

II. У текстах зафіксовано чисельні описи домівок лемків після переселення – і тих, залишених не зі своєї волі, розграбованих і понищених мародерами, і тих, отриманих на новоприєднаних північно-західних землях.

Основні риси: *хыжа барз знищена, в оплаканім стані, на внів згнита, зруйнована, розвалена: «Привитали го мовчазны хыжы з побитыма выглядамы, отвореныма дверми»* [2, 28]. *В цілім селі так дахівка як и бляха з хыж были здерты* [3, 152]. *Вернув до рідного села, де застав вітцівську хыжу без вікон, з розваленым пецом* [2, 133].

На заході Польщі домом для переселенців стали напівзруйновані «понімецькі» будинки, які автори художніх творів називають *рудера, барліг, руїна: «Порозміщано нас по руїнах. Порожні, вышабруваны и здемолюваны „gospodarzami” з-за Буга будинки без двері, вікон и підлог, з порозвалюваныма пецами и діравыма дахами»*

[3, 146]. Мешкальні колиси хыжы і господарскы забудування оголошено найперше з меблів і рільничых устаткувань; по них заберано вікна, двері, підлоги, повали і вшитко што лем становило даяку будовельну чи опалкову вартість. Так то, з колиси понімецьких ґаздівок, остали ся лем оплаканы решткы [4, 64].

III. Наступний етап – переїзд до сучасних квартир, спорудження нових будинків на теренах, куди були виселені лемки. Як правило, при цьому занедбувалися давні традиції народного будівництва. Тепер Илько взявся будувати хыжу, але порядну, мурувану выставив, поверхову з выгодамы – тепла вода, ванна і центральне оґріваня, як в місті» [3, 74]. Гардий цегляний дім [4, 147]. Юж нияк на Україні не познате лемківського переселенця. Не познате го ани по одягу, ани по мові, ани по хыжы, котры сут єднако муруваны з малюваным ґанком і часто «вышиваны» кольоровом кераміком [4, 129].

У нових соціальних умовах для номінації власного іосит лемки вживають запозичення з польської мешканя або української квартира: Мешканя мав в старій каменици, де не було ани лазенки ани ґазу, а до оґрівання був пец на угель [3, 93]. Коли нас повідомлено о приділіню нам той «квартиры», то барз зме ся втішыли [3, 93].

Властивості, не пов'язані з виглядом

Однією з ключових характеристик дому є його належність певній особі, що передається за допомогою посесивних конструкцій: своя, нанашкова, братова, лемківська, вітцівська, ґаздівська хыжа, хлопська хата; весільна хыжа молодежи, хыжа свого діда, хыжа мойой родини, хыжа Габурів, хыжа Пецухів. Ознаки дому пов'язані також і з майновим станом власника: в хыжы недостаток, а в тій хаті всего є. Стереотипні властивості лемківської хижі: в хыжы было тепліцько; хыжа пахуча ялицьовим деревом, димом добрі окопчена, чыстенька, тепла. Дім, де людина народилася чи прожила кращі роки, пов'язаний з теплими родинними почуттями: рідненька отцовська хата, рідна хыжа, наймильша рідна хатина. Завдяки персоніфікації дому приписують людські риси: хыжа повна радости, гостинна, мовчазна. Інших властивостей набуває дім в час примусового виселення лемків: порожня, занята през осадника, запалена хыжа.

Частини та елементи

Художні тексти дають змогу досить детально відтворити планування традиційного лемківського дому. Як приклад наведемо опис житла заможного господаря – власника млина: Хыжа была поділена

на такы части: хыжа (кухня), комора, сіни, комірка, іздебка (світлиця) і куната [4, 31]. У текстах зафіксовано назви таких елементів дому:

дах /стріха - Кожде сьлідуюче покоління ґаздів было свідоме того, же за свого ґаздування повино хоц три рази одновити дах над своїм головом – товды зрубы будут стояти віками [4, 31].

ґонтяний дах - ґонтяний дах консервувати мазьом [3, 33]

під - Єдна баба мала хованця, але тримала го на поді, жебы нихто о нім не знав [3, 13]

повала - А нарешті тот дым знайшов/Діру серед повалы/Бо для него она была/Вижницьом єй звали [1, 46].

вожниця, вижниця - В повалі была квадратна діра, звана вожницьом, котром дым виходив на під, але не вишток дым ся містив в вожницю, то треба було отворяти двері і пуцати го до сіни [2, 12].

вікно (вікно), вигляд - Миняв порожні хыжы з чорныма дірами заміст виглядів, які страшно смотрили в його сторону [2, 25].

Но я остал в ріднім селі/Та без сестри і без брата,/Бо всі свої виїхали,/Но і доля зас горбата./Вікна, двері зотвераны,/Смутна пущиня на рілі [1, 72].

двері - Былы то двері, одвірята красьні різьблені і малюваны з глубоко выпаленым роком будовы – фантазия нашого прадіда Василя. [4, 141].

сіни - Гвошли зме до теплих сіни, де стояла стара скриня, два сусіки на зерно і млинец. На стіні вісіла упряж на коні, пила до різання дерева, серпы, косы [2, 109].

ґанок - Входу на ґанок и до хыжы [3, 74].

причолок - навет підпори, што підперали од берега причолок, были з грубых ялицьових пняків [4, 18].

ізба - Велика ізба ціла чорна од диму [2, 109].

куната/кумната - Мусів любити барз зелінь, бо і цілу кунату прибрал тым самым кольором [4, 34].

світлиця - ...была світлиця при хыжы (бо в хыжы ся не раз прикурила кеселиця), а ту як єс гвошов, то пахла смерекова і соснова живиця, як кадило [4, 18].

ванкір/мала іздебка - Там спали, як было тепло, бо в іздебці не было пеца [2, 109].

...Рахля закликала єй до ванкіра (малой іздебкы), наляла до погариків рому [2, 49].

пец – Як мама палили в пецу – то полемін бухав аж над челюсти, а іскры летіли високо, аж до чорной од саджы повалы. А дым опадав ниже і ниже, аж по вікна [2, 12].

грядка, грядки – Скочыв єм на пец, з пеца на грядку – на дручки, під саму повалу, де сушили ся дырва [2, 116].

комин – Уйко пец зробив як треба, лем же дым з того пеца не ишов на комин, а през дверцята на кухню [3, 45].

припецок – Єдного дня, рано, Сьпівак зварив собі той замішки, одставив на припецок [3, 63].

запецок – Тымчасом кріль, бо кролі зме тримали в хыжы, вышов з під запецка, вліз до кошыка з компеями і огрызат [3, 122].

підлога – Не раз Маріян не витримував, метав вжыцю на підлогу и вылітував з хыжы [3, 56].

поріг – На высокым деревянім порозі старої лемківської хыжы стоїт маленькій, кучерявий хлопчык [4, 83].

кут – Часом то ім [музикантам] істи дали, але не при столі, лем дагде в куті на скрині [3, 115].

стіна (окопчена, побілена) – жыл мій отец, дід і прадід/ В окопченых стінах [1, 46],

...на побіленій стіні напис кликав Штефана, жебы їхав за родином [2, 29].

траґар – В завішеній на траґари колысці спав осмомісячний Вань [2, 109].

Локалізація

Для локалізації дому використовувалися топографічні об'єкти як природного походження (гори, пагорби, ріки, ліси), так і пов'язані з господарською діяльністю людини (церква, корчма, будівлі, дорога, вулиця, село):

Хыжа стояла серед села, близко церкви, просто корчмы, при битій дорозі [4, 127], під лісом, під беріжком, на горбку, за селом, на нижнім або выжнім його кінці [4, 127].

Поряд із домом знаходиться сад: мы мали коло хыжы велькій овочовий сад [4, 20].

У домі знаходяться:

- 1) члени сім'ї та родичі, у текстах найчастіше згадуються: жена, діти, отец, мати, брат, сестра, невіста;
- 2) меблі: стіл, лава (лавка), різблена яворова постіль, мальована скриня на лахи, кресло, столец, колиска;
- 3) предмети культу: ікона Матери Божой, ікона Св. Миколая Чудот-

ворця, хижній іконостас;

4) свійські тварини: телята, ягнятка, кролі, кури, котрих взимку утримували в хижі.

Інтер'єр

Аналогічно до описів зовнішнього вигляду лемківського дому, описи інтер'єрів можна поділити на три групи:

I. Велика ізба ціла чорна од диму. На стінах пару почорнілих образів. Великий пец займав праві єдну четверту ізби. В єднім куті стала постіль, на ній перина і три заголовки, в другім, при вікні – великий старий стіл, а в третім, коло двері – мальована скриня на лахы. Близко припецка были двері, котры провадили до малой іздебкы [2, 109].

II. В тій кучы было два поміщяня. В єднім вымурував пец – шпаргет, внюс стару постіль и стіл, понаходив якысы стільці и кресла [3, 45].

III. В хыжах постелі застелены двома білыма перинами ...і пірамідом вышываных заголовків. В найбільше гоноровім хыжнім кутику єст обовязково ікона Матери Божой, прибрана вышываныма ручниками, перед котром горіт, юж гнеска електричне «вічне» світло. Зо стіни смотрит на нас баюсатий Шевченко, котрий як жив, нич про нас не знав, лемків [4, 129].

Охоронні ритуали та магічні практики, пов'язані з домом

Художні тексти містять численні приклади народних вірувань та магічних практик, пов'язаних з домом. За народними уявленнями домівка та родина можуть потрапити під вплив нечистої сили „гварят, же в тім домі сут нечысты духы” [1, 26]. Отож належить уживати спеціальних обрядів для звільнення дому та усіх домашніх від чарів та злих сил: Злых духів і чары/З домів выганяти [1, 26]. Магічні дії виконувалися не лише у житлових приміщеннях, але й в будівлях, де утримувалася худоба: Як зачали біду/З дому виганяти/ Мусіла челядка/ Вшитка поклякати./ В халупі жегнают/ Куты і порогы/ В стайни заверчают/ В жолобы і в рогы [1, 27]. Наведемо як приклад опис обряду пошуку та «відроблення чарів», які за народними віруваннями слід було шукати під порогом, при вході до хижі, у місці, особливо вразливого на магічні дії: Оба лосяне звошли до хыжы, а старший ходив по вшитках поміщянях, бадав и мырчав штоси під носом, аж став коло порога, медже сінями а ґанком; казав одорвати підлогу, а коли тото зробили, всадив руку під поріг и закричав: «Сут чары! Йой, але печут, як

оген!» [3, 35]. Двері і, особливо поріг намагалися вберегти від чарів. Звідси – звичай розташовувати над дверима обереги та залишати у цьому місці охоронні знаки. Як свідчать тексти, в лемківській обрядовості таким охоронним знаком був хрест, випалений за допомогою вогню: *По страстях вшиткы ишли домів з запаленыма свічками.[...] Каждый пильнував, жебы му свічка не згасла, а як єй так донюс домів, то ищы треба было том свічком выпалити на одверях крест, котрий мав хоронити хыжу од «всякого зла»* [2, 140].

Охоронні ритуали були невід'ємним елементом святкувань найбільших християнських свят. На Великдень господар обходив ціле обійстя зі свяченим, аби вберегти від зла все господарство: *До того каждый гззда, з паском на плечах и кошыком в руках, найшперше обовязково мусит обыйти вкололо ціле своє обыйстя, жебы протягом року нич злого ся його гзздівці не притрафило. До охоронних практик належала також заборона ходити у гості у перший день Різдвяних свят, аби не впустити біду в дім: На Різдво, був в нас звычай, же по хыхах ся не ходило в перший ден свят* [2, 76]. Численні магічні ритуали, спрямовані на забезпечення благополуччя і достатку для усієї родини, виконувалися на Велику (лемківський Свят-вечір): *Єден взяв з боіска наруча сіна, другий соломы, а коли входили до хыжы, повіли разом: «На щестя, на здоровля, з Рождеством Христовым!»* [2, 136]. Колядування та новорічні віншування належать до найдавніших обрядодійств, що виконувалися в кожному домі: *«Ходит як колядник/ Від дому до дому»* [1, 103]. У віршованих новорічних вітаннях Я. Дудри згадується родина разом із оселею: *Моє серце хце скочыти/ Якнайскорше з втіхом/ І повиншувати лемкам/ Всяди під їх стріхом* [1, 120]. Дім використовувався у ворожіннях – на Великдень швидке повернення з церкви до домівки віщувало успішний збір урожаю: *Сусіде наперебіжкы летят, бо хто перший дійде з свяченим до своей хыжы, тот перший з поля урожай збере* [2, 141].

Архетипове розуміння дому як родинного вогнища веде до того, що людина сакралізує простір дому. Про це свідчить, наприклад, звичай знімання головного убору в домі: *Входили до хаты/ Побожно з покором/ Посідали за стіл/ Поважно з гонором./ Познимали з голов/ Чесно капелюхи* [1, 26]. Лемки прагнули будь – якою ціною вберегти сакрум дому від осквернення: *А вы сусід наши хыжкы не дайте споневерати* [1, 71]. Тому страшний досвід і болісні спогади про залишені напризволяще домівки

переслідують вигнанців і знаходять своє вираження в художніх текстах: *перекрочыв високий поріз, и став серед великой ізбы...Його очы затримали ся на зраненім пецу, з якого здерто кухонну плыту і одливаны дверчата. Старий тяжкий стів, стояв на своїм місци, довгы лавы під двома стінами были не рушены, над нима, на стіні остав почорнілий образ св. Миколая. Иншы образы родина хыбаль забрала зо собом, а Миколая певно лишыли, жебы пильнував хыжу?* [2, 29].

Культурна еквівалентність: дім як храм

Дім може виконувати функції святини - на вигнанні люди, позбавлені храмів, облаштовують місця для спільної молитви у своїх оселях: *В Лісцу, в хыжы Василя Пашка, на піддашу був маленький покоїк, в яком повісили на стіні Почаївску Ікону. Там в неділю и свята ходили люде на молитви* [3, 147]. У власному домі людина може створити свою особисту церкву, стати одночасно і пастирем, і паствою в цій церкві: *І втовды в Ільковій голові зродилася збавенна мысль – одстати од вшыткых і в своїй хыжы створити власну, од никого незалежну „церков”. З кунаты вышмарив вшыткы бабскы лахы, а з малюваної скрині зробив „престіл”, котрий оклиів зеленим папером.[...] В кожду неділю постив до полудня, сьпівав антифони, кондакы і вшытко тото, што сьпіват священник, дяк і люде. Ялівцьовым дымом кадив дідовы стіны і в великій набожности дякував Богу за хліб і сіль* [4, 34].

Символіка

Символами лемківського дому є **гніздо, стріха, поріз, кут, дим, окопчені стіни**: *Я рідним гніздом отцівським/ понад інше всьо дорожу/ Прото я го за нич в сьвіті/ Опустити сам не можу* [1, 71], *дуже люди zostало без даху над головою, котры глядали даякого кутика в оцілилых селах* [3, 104], *Тішит ся лосян же вернув/ К своему порохови* [1, 25], *Жыл мій отец, дід і прадід/ В окопчєных стінах* [1, 46], *Я ся в дымі на сьвіт вродил/ В дымі хцу вмерати* [1, 46].

Покинута, втрачене гніздо стає символом дому після виселення: *То она, мати, предала доні тугу за рідним селом, за втраченим гніздом* [4, 154]. Дерев'яна хижа уособлює втрачене тепло і радість родинного вогнища: *Де моя хыжа деревяна, повна тепла і радости?* [4, 69], затишний дім, який є символом притулку та захисту, порівнюється зі скринєю: *Таж я мал што вдома істи/ І хыжочку як скриньочку* [1, 71]. Для лемківської етнокультурної спільноти курна хижа була символом нерозривності поколінь, вірності тра-

диціям предків: *В давных часах за tych наших/ Дідів і прадідів/ Будували люде хыжы/ Курны без коминів* [1, 46]. Дім є універсальним символом рідного краю, „малої батьківщини”: *Єдны живут там за морем/ Другы – в рідных хатах* [1, 65]. Дім символізує також твердиню, мури якої захищають внутрішній освоєний простір і встановлений там порядок: *Ілько... одгородився высокым муром рідной хыжы од розсвареного села і створив власний світ, в яким чувся найліпше* [4, 37]. Образ дому ототожнюється також і з образом людського тіла, дах асоціюється з головою і свідомістю, кухня – з психічними процесами і перетвореннями¹², тому вигляд хиж з зірваними дахами: *дахівка як и бляха з хыж были здерты* [3, 152], чи з розваленим, зраненим печом, викликає підсвідомі асоціації з покаліченням тілом. Хати без вікон нагадують людину, позбавлену очей: *Порожні хыжы з чорныма дірами заміст выглядів, які страшно смотрили в його сторону* [2, 25].

Відтворений на основі художніх текстів, написаних лемківським говором, мовно-культурний образ дому поряд із універсальними характеристиками, має ряд етноспецифічних рис. Так, ідеалізований образ давнього лемківського дому, що базується на традиційній народній культурі та стереотипах, є виразною спробою творення міфу втраченого раю. Образ дому з часів виселення – це поруйнований дім-жертва, що асоціюється з пораненою людиною. В проаналізованих текстах проявляється сакральний характер дому, його багата етнокультурна символіка. Концепт ДІМ відзначається особливим аксіологічним навантаженням, і, як свідчать текстові матеріали, стоїть в одному ряду з такими поняттями як земля та вітчизна.

Художня література

1. Дудра Я., *Зьвізды на счыбах*, Горлиці 2002, 122 с.
2. Кузяк Т., *Давно, то были часы*, Криниця, «Наша Загорода» 1999, 142 с.
3. Кузяк Т., *Догасаюча ватра*, Криниця, «Наша Загорода» 2001, 153 с.
4. Мадзелян С., *Смак долі*, Криниця, «Наша Загорода» 2000, 234 с.

¹² W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 69.

Ольга Кровицька

Писемні пам'ятки XVI–XVII ст. із Лемківщини в історії української мови

Історичні джерела кожної мови закарбовують певний етап мовного розвитку, залишають певний слід у мовній картині кожного народу. Адже за словами відомого польського письменника Яна Парандовського, „у словах, у граматичних формах, у синтаксисі відбиває свій образ душа даного народу; як сліди на скам'янілих пісках від хвиль давно не існуючих морів, закріплені в них прагнення, схильності, вірування, забобони, первісні знання про світ і людину”¹.

Давнє писемне джерело – це не лише вияв духовної культури, але й матеріальний артефакт давнього письменства, що може слугувати для поглибленого вивчення культурного рівня розвитку суспільства. Необхідно підкреслити, що власне для цієї дослідницької мети повною мірою можна використовувати староукраїнські документи, що з'явилися з певних потреб приватного чи громадського життя в канцеляріях та в інших закладах самоврядування.

Надзвичайно цікавий матеріал містять передовсім давні акти, які становлять собою приватні угоди між різними особами і характеризують побут народу в певний період його існування. Звичайні життєві факти – основний зміст таких документів. Відповідно до цього їхнє мовне оформлення „характеризується тісним зв'язком із живою народною мовою, охоплюючи при цьому значний ареал живомовної лексики і фразеології”². Писарі повинні були додержуватися точності в записах усних повідомлень. Однак, необхідно зазначити, що внаслідок окремих стилістичних обмежень, ці пам'ятки зберігали деякі консервативні і традиційні риси, оскільки писемна мова споконвіку становила здобуток насамперед панівних класів, і їй, як і будь-якій іншій формі вияву

¹ Парандовський Я., *Алхімія слова*, Київ 1991.

² *Волинські грамоти XVI ст.*, Київ 1995.

духовного життя, притаманна була тенденція відрізнятися від звичайного простонародного. Як підкреслюють дослідники пам'яток, „мова судових актів періоду Литовсько-Руської держави, можна гадати, була не чим іншим, як живою мовою з домішкою старослов'янізмів, полонізмів і значно рідше – латинізмів. Вона використовувалася не тільки на письмі, а й побутувала серед української шляхти, в офіційних установах, навіть у канцелярії польського короля”³.

Нашу увагу привернули акти села Одрехови, що зберігаються сьогодні у Центральному державному історичному архіві України у м. Львові. У них міститься історичний матеріал, що стосується звичаєвого права, соціально-економічних стосунків розвитку правових норм та самоврядування. З-поміж цінних історико-правових аспектів можна виділити також майнові, родинно-побутові, спадкові тощо. Окремі документи з Одрехови публікували та досліджували Ю. Суліш, М. Грушевський, І. Панькевич, Я. Мельничук, Я. Ісаєвич, І. Керницький та ін.

„Село Одрехова розташоване на північних схилах Лемківського (Низького) Бескиду, в басейні верхньої течії Вислока – лівої притоки р. Сяну. Про те, що район цей був здавна заселений свідчить знахідка неолітичної сокири в с. Одрехові, а також археологічні пам'ятки виявлені в сусідніх селах. Перша згадка про село відноситься до 1419 р., однак є підстави вважати, що воно існувало вже раніше. За адміністративним поділом XV–XVIII ст. с. Одрехова належало до Сяноцької землі Руського воєводства і входило до королівських маєтків Сяноцького староства”⁴.

Зважаючи на основний зміст давніх актів, можна виділити такі групи аналізованих документів:

- 1) Духовні заповіді (Testamenta).
- 2) Дарчі записи (Donatio).
- 3) Продажні записи (Venditio).
- 4) Заставні записи (Obligatio).
- 5) Вінові записи (Dotalitium).
- 6) Дільчі записи (Divisio) (розподіл спадщини).

³ Волинські грамоти XVI ст., Київ 1995, Ломтев Т., *О соответствии грамматических средств языка потребностям взаимопонимания*, „Вестник филологический”, 1958, № 5, с. 79–85.

⁴ *Акты села Одрехови* / Упоряд. І. Керницький, О. Купчинський. – Київ, 1970, Майчик І., Цуприк М., *Одрехова в минулому 1419–1919*, Львів 1999.

7) Уступні записи (Cessio) (одна особа уступає свою нерухомість іншій).

8) Мінові угоди (Communitio).

Ось зразок продажного акту 1549 року, в якому повідомляється, що селянин Іван Глоденський продає селянинові Грицеві, синові Бринциному, свою землю: „Стало с# есть пре/д/ оса/д/цоу одре/х/вськы/м/ пре/д/ пано/м/ га/л/ко/м/ И пре/д/ прис#/ж/ники ставши ива/н/ глоде/н/скы/и/ доброво/л/не зозна/л/ то иже о/н/ прода/л/ ролю свою грицеви сынови бры/н/циномоу. За. м., зло/т/. и за 3 зло-ты/х/ доброво/л/не безъ ж#/д/но/г/ примоушн# и то зозва/л/ при оста/т/ни/х/ пн#зе/х/ иже с# емоу соупо/л/на# /!/ заплата станоу-ла. И вирекль с# зо вши/т/ко/г/ о/д/далюючи дhti/и/ /!/ свои и вши/т/кы пото/м/кы и записоу(ю)чи с# бороняти то/г/ гриц# сн, а б(р)ы/н/цина гроше/м/ свои/м/ Еслибы кто има/л/ емоу в ти/м/ покоу/и/ не дава/ти/ де при то/м/ бы/ли/ прис#/ж/ници коу/з/ма ф(е)да/р/ко. яц/ъ/ко го/л/ды/ш/ ива/н/ ка/м/ба и ты/ж/ соушде и/ж/ ма/ц/ко пе/т/ рикоу/в/. фили/п/ копиноу/в/. ва/с/ко клюю/ч/коу/в/ федуоу/р/ ка/м/ б#/н/чи/н/. олекса за/н/ч#. гри/ц/ ве/р/нн/и/ч#. гри/ц/ цоуприкоувъ и ины/ж/ людii добры/х/ не мало. дh#ло с# ро/к/ а, ф, ме”.

Звичайно, що одрехівські акти цікаві не тільки для істориків, правознавців, вони також є необхідним джерелом для пізнання мовного розвитку у XVI–XVII ст. Вивчаючи їх, можна певним чином виявити окремі історичні зміни у мові (що характерно для будь-якого мовного періоду), також знайти ті мовні риси, які вибудовують мовну систему. Тому варто наголосити, що „однією з найістотніших об'єктивних властивостей мови є її здатність не тільки весь час змінюватися, а й зберігатися, бути одночасно й стабільною. Більше того, мова не могла б виконувати своїх функцій, коли б вона тільки змінювалася, не зберігаючи стабільності. Основу, кістяк будови мови становлять саме ті її структурні елементи, ті мовні явища, які відзначаються тривалістю, виявляють опір повсякчасним змінам, обмежують, а то й унеможлиблюють їх появу, міцно зцементовують воєдино всі конституційні компоненти будови мови і забезпечують можливість її функціонування”⁵.

Необхідно підкреслити, що великий вклад стосовно вивченню мовної специфіки лемківського говору зробили передовсім І. Верхратський, І. Панькевич та І. Керницький, залучаючи для цього давні

⁵ Історія української мови. Морфологія, Київ, 1978, Кузнецов П., Очерки исторической морфологии русского языка, Москва 1959.

пам'ятки, польові записи та фольклорні матеріали [див. дет. Верхратський, Керницький, Панькевич]. Серед засадничих фонетичних рис української мови варто назвати, в першу чергу, наявність повноголосся. В актах села Одрехови ми виявили кілька слів із повноголосними формами, напр.: боронити, полотно, жеребець та ін. Давні сполучення *trъt, *tltъ, *trъt, *tltъ на українському мовному ґрунті мають такі континуати: tort, tolt, tert, telt, напр., торгу, долги, смерти та ін.

Півголосний ь в сильній позиції в іменниках, а також в прийменниках, перед словами, що починаються двома приголосними, вокалізується в о, напр., в п'яток, полуланокъ, во вши(т)ки(х). Колишні м'які шиплячі приголосні у словах повністю стверділи: межа, реча(х), належачий та ін. До загальноукраїнських фонетичних рис належать також: наявність початкового цв в прикметниках: квітний // цвітний; спрощення в групах приголосних, напр., ш.:сдесят, власный та ін. Згідно з старою правописною традицією та з сучасною звуковою системою лемківських говорів у рукописах громадської канцелярії с. Одрехови, за незначними відхиленнями, зберігається різниця між ы та и як у коренях слів, так і в закінченнях, напр.: сыно/м/; были, але: записуючися... боронити та багато інших.

Замість властивого українській літературній мові о<є на початку слова в одрехівських рукописах у більшості випадків є зберігається, напр.: обру/с єды/и/; без єдена/и/ц#ти гро/шии/. Рідше початкове е>о, як у загальноукраїнській мові, напр.: оди/н/ другому та ін.

Епентетичне л в документах громадської канцелярії с. Одрехови поширене, хоч не послідовно, напр.: не зоставляючи; поправляти; постановлення; коноплі та ін. Однак внаслідок сусідства з західнослов'янськими мовами (польською, словацькою) правильність цього явища порушується: трапляються випадки, коли вставний д, відсутній напр.: в доброу/м/ здоровю; одправля/л/; не зоставляючи; соумнїя та ін. Дослідник історичних джерел І. Керницький визначає ще одну рису одрехівських актів, що також виявляє тодішню загальномовну тенденцію, зауважуючи: „Правопис записів громадської канцелярії с. Одрехови не унормований. Часто те саме слово і в тому самому записі пишеться по-різному. Характерною ознакою правопису даних пам'яток є передача преїотованих голосних. Преїотоване і (сучасне ї) передається часто сполученням двох знаків ић, напр.: дћте /м/ своїх/м/; второић неделћ;

пото/м/коу/м/ своїх/м/. Проте деякі писарі для передачі преіотованого і вживають літери h або и, напр.: /о/д/, тоh ва/с/ковоh оу/и/ны; з великох перыны; потомькомъ своимъ; прода/л/ половиною ролh цаповьскои та ін⁶.

Під час мовного аналізу одрехівських актів можна виявити конкретні особливості не лише на фонетичному рівні, але й на морфологічному. Зокрема, родовий відмінок однини в іменниках закінчується на -а, -я, -у, -ю. Закінчення -а, -я приймають усі назви істот і місяців, а з назв предметів лише ті, що означають конкретні поняття, напр.: пна аньдрєя; мисеця /ма/р/ца та ін. Назви абстрактних, просторових, матеріальних та збірних понять мають флексії -у, -ю, напр., гроу/н/ту свого; о/д/ до/л/гоу; ве/д/лу/г/ запису; до зросту; воску купити; с которого дароу; перьцоу за п-т/ гро/ш/ та ін.

У давальному відмінку однини переважають тільки форми на -ови, -єви, водночас спостерігається тенденція для вирівнення закінчень м'яких основ з твердими, напр.: андр.-ови ханасово/моу/; го/л/дишови грицови; паноу яноушови; зятови иванови та ін. У кількох записах засвідчені форми на -ов., -ев., напр.: продали очи/з/ну свою лоукачов./ /то/с/чаков./ сесът./цов [!] б./ласовому та ін.

Орудний відмінок однини іменників твердої групи закінчується на -омъ, а м'якої на -ємъ, але останні за аналогією до іменників твердої групи приймають також флексію -омъ, напр.: гнatomъ го/л/дышо/м/; перед пано/м/ яноушомъ; пере/д/ святы/м/ гео/р/гио/м/. Зрідка під впливом польської мови трапляються форми орудного відмінка іменників твердої групи на -ємъ, напр.: за записе/м/; пре/д/оса/д/цу пане/м/ гри/ц/ко/м/; и/з/ снемъ своимъ та ін.

Говіркові флексії орудного відмінка однини -оў (← -ойу), еў (← ейу) у межах іменників третьої відміни починають поширюватися, очевидно, із XVII ст⁷, напр., из жено(в) та ін. До речі, ця мовна риса споріднює лемківську говірку з іншими діалектами. На думку дослідників історії мови, „у говорах галицьких, закарпатських, лемківських, деяких наддніпрянських та надсянських, у говірках Тернопільщини існують ще й сьогодні форми орудного відмінка з закінченням -ом: гором, над водом”⁸. І далі – „вважати закінчення -ом(-ем) морфологічним запозиченням з польської мови серйозних

⁶ *Акти села Одрехови* / Упоряд. І. Керницький, О. Купчинський, Київ, 1970.

⁷ *Історія української мови. Морфологія*, Київ, 1978, Верхратський І., *Про говір галицьких лемків*. – Львів, 1902.

⁸ *Історія української мови. Морфологія*, Київ, 1978, с. 81.

підстав нема, хоч говіркві особливості української мови могли підтримуватися системою польської чи словацької словозміни"⁹. Крім того, „у північній частині середньонаддніпрянських говорів у місцевому відмінку однини II відміни іменників вживається звичайно флексія -у, що споріднено з південно-західними говірками, напр., у вогню"¹⁰.

Форми називного відмінка множини іменників чоловічого роду на -и(← ы), -і(← -і.) та іменників середнього роду на -а(-я), -я(← ја) властиві всім говорам української мови. Проте, для лемківських говірок характерні форми називного відмінка множини з давньою флексією -і (що закономірно змінилася фонетично в -и, але із збереженням перехідного пом'якшення г→з, к→ц, х→с: парібци, пастуси, дуси)¹¹.

На синтаксичному рівні лемківські говірки незначно відрізняються від української літературної мови. Серед найістотніших відмінностей необхідно назвати вживання прикметників, числівників та займенників у постпозиції стосовно означуваного слова, напр. вживання частки *буд* – виключно в препозиції у складних словах, напр. *будь-ни-чим, будь-чим* та ін.

Називний та знахідний відмінки однини прикметників жіночого й середнього родів звичайно виступають у нестягненій формі, хоч зрідка появляються також стягнені форми, напр.: *боудоучи здоровая; право одрехо/в/скоє; су/к/ню оболочистую; сорочки женских* та рідше: *часть небощико/в/ска; вшистько буцьтве право одреховске; купнн поволоки* та ін.¹².

Родовий відмінок однини прикметників чоловічого і середнього родів закінчується на -ого для твердих основ і -єго для м'яких основ, напр.: *фрымаро/к/ федора лецевого; о/д/ сидора брта ста/р/ шего*. Зрідка прикметники м'якої групи (головним чином які закінчуються на шиплячий приголосний) приймають флексію твердої групи -ого, напр.: *блишого не было до того спа/д/коу*. З другого боку зрідка трапляються форми -єго від прикметників твердої групи мабуть під впливом польської мови, напр.: *василя филового; яноуша... о/д/рєхо/в/скего* та ін.¹³.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, с. 100.

¹¹ Ibidem, с. 102-103.

¹² *Акти села Одрехови* / Упоряд. І. Керницький, О. Купчинський. – Київ, 1970, с. 26.

¹³ Ibidem, с. 28-29.

Прикметники жіночого роду приймають у родовому відмінку однини флексію -оh (графічно також -ои, -оиh) тверда група, та єh (графічно також -єи, -єиh) м'яка група, напр.: з великоh перыны; о/д/ межh вы/щ/неh та ін. Але, крім наведених вище форм широко застосовуються також форми з флексією -ьи, напр.: сли/ч/бы по/л/скы/и/; роlн василє/в/скы/и/. Зрідка кінцеве и в названих формах занепадає, напр.: по/л/скы ли/ч/бы¹⁴.

У місцевому відмінку однини прикметників чоловічого й середнього родів спостерігаємо хитання в уживанні форм на -омь (> умь), -ємь (> -юмь) та діалектних на -ымь, напр.: по свято/м/ петро; по святоу/м/ пє/т/рh а також: при пноу яноушоу о/д/рєхо/в/скы/м/; при правh о/д/рєхо/в/скы/м/. У жіночому роді вживаються форми на -ои (> -уи) та -єи (> -юй), напр.: на роlн мигалє/в/скоу/и/; на смє/р/тноу/и/ постели; при оста/т/нюи соумh. Зрідка трапляються також форми на -ьи, напр.: при межи василє/в/скы/и/¹⁵.

Займенник хто вживається ще в старій формі, напр.: єсли бы ся кто озва/л/. Займенник, що поряд із старішою формою что частіше вживається у формі што і що, напр.: што с# тыче стороны; што с# дhяло; що и снъ тоєжъ оулки давидянки призналь. Декілька разів займенник що виступає в польській формі цо (пол. со), напр.: цо ся и СА/м/ по/д/писа/л/ та ще деякі¹⁶.

Необхідно підкреслити, що при укладанні історичного словника української мови XVI– першої пол. XVII ст. використано 118 документів з с. Одрехови, що, безперечно, збагатило історичне тло функціонування української мови¹⁷.

Фіксуючи, насамперед, те стійке, що зберігається в морфологічній будові протягом століть, історична морфологія української мови повинна „виявляти процеси змін у морфологічній будові української мови, виявляти хронологію і територіальні (діалектні) межі поширення цих змін”¹⁸.

Необхідно підкреслити, що „питання про те, чому саме певні морфологічні (граматичні) явища зберігаються без істотних змін на протязі тривалого періоду, а інші протягом цього ж часу зазнають

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Гринчишин Д., *Пам'ятки української мови XVI– першої пол. XVII ст., писані поза межами України*, [у:] „Діалектологічні студії 3”, Збірник пам'яті Ярослави Закревської. – Львів, 2003, с. 132.

¹⁸ *Історія української мови. Морфологія*, Київ, 1978, с. 8.

значних змін, а в окремих випадках з'являються і морфологічні (граматичні) новотвори, одна з найскладніших, остаточно ще не розв'язаних наукових проблем"¹⁹. Зокрема, на думку П. Кузнецова, причини розвитку граматичної будови закорінені „в узагальнюючому характері граматичної будови мови, в наростанні узагальнень (напр., в уніфікації типів відмінювання іменників) і в створенні диференційованих засобів для вираження відношень, які раніше передавалися недиференційовано (напр., в утворенні окремої форми додатка у назвах істот)”²⁰. Т. Ломтев вважає, що джерелом розвитку граматичної будови мови є „подолання суперечності, яка виникає між наявними засобами даної мови і зростаючими потребами обміну думками в процесі спілкування між людьми”²¹. За В. Русанівським – „причини мовного розвитку впливають із суперечностей між лексичним, граматичним і фонетичним рівнями мови. Між лексикою і граматикую завжди існує антиномія: перша прагне до змін і розширення, друга – до збереження сталості, незмінності. Виявом цієї тенденції є, з одного боку, утворення нових лексичних одиниць за традиційно існуючими граматичними моделями і, з другого – виникнення нових граматичних елементів на базі лексики”²², що зрештою спостерігається і в одрехівських актах.

Документи з с. Одрехови засвідчують також багатий антропонімний матеріал, напр. Андри(и) (Андри, Андрєи, Аньдр҃ та ін.), Бе(н)чя(т) Стець, Боговь Галь сынъ Се(н)ковъ, Бы(р)ва Аньдр҃(и), Васил(л) син Курилив, Гануска, Гомында Сенко, Данило с Боска, Зоска, Кулина дѣвка Олексы За(н)ч#(т) та ін. Така багатоманітність способів найменування особи дозволяє стверджувати, що тодішня антропонімна система відзначалася варіативністю, неусталеністю, тобто відображала певний етап розвитку загальноукраїнської антропосистеми XVI–XVII ст.

Таким чином, писемні джерела XVI–XVII ст. з Лемківщини є досить важливим джерелом для вивчення питань історії української мови, історичної діалектології та розвитку ділового стилю. У них простежуються деякі загальноукраїнські мовні явища, а також лемківські говіркові риси засадничого характеру.

¹⁹ Ibidem, с. 10.

²⁰ Кузнецов П., *Очерки исторической морфологии русского языка*, Москва 1959, с. 4.

²¹ Ломтев Т., *О соответствии грамматических средств языка потребностям взаимопонимания*, „Вестник филологический”, 1958, № 5, с. 79–85.

²² Русанівський В., *Структура українського дієслова*, Київ 1971.

Ewelina Lesisz

Specyfika dziewiętnastowiecznych badań etnograficznych nad kulturą huculską

Dziewiętnasty wiek to okres intensywnej kulturowej eksploracji Huculszczyny¹. Świadczą o tym liczne reportaże z podróży w okolice Czarnohory, opisy obserwacji etnograficznych, geograficznych, obyczajowych oraz doświadczeń spotkania z obcą kulturą. Przestrzeń wschodniokarpacka stanowiła wyzwanie dla odkrywców i literatów poszukujących egzotyki, a jednocześnie pierwotnych obyczajów, przejawów autentycznego folkloru. To dlatego piśmiennictwo tej epoki zostało zdominowane przede wszystkim przez refleksję o charakterze etnograficznym, krajoznawczym, natomiast liczne teksty literackie pozostawały w kręgu literatury popularnej, a ich asymilacja następowała w niskim obiegu².

Od początku XIX wieku w zaborze austriackim, dzięki kontaktom z niemiecką myślą filozoficzną oraz pod wpływem romantyzmu, z programem odrodzenia narodowej literatury, poprzez czerpanie z twórczości ludu nastąpił wzrost zainteresowania folklorem oraz krajoznawstwem. Szczególne zasługi należy przypisać Izidorowi Kopernickiemu – badaczowi kultury górali ruskich³, Eugeniuszowi Janocie – prekursorowi prac terenowych, Włodzimierzowi Dzieduszyckiemu – inicjatorowi wystawy etnograficznej w Kołomyi i badań nad kulturą huculską⁴. O specyfice eksploracji naukowych na tej przestrzeni geograficznej przesądzało jej wielokulturowe oblicze, przenikanie się wpływów różnorodnych grup etnicznych. Badanie kultury ludów ruskich przez polskich naukowców jak i badaczy-amatorów było zjawiskiem dosyć

¹ J. A. Choroszy, *Huculszczyna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 19.

² Tamże, s. 142.

³ Jest on autorem pracy „*O góralach ruskich w Galicji*”. Na podstawie badań dialektów i kultury materialnej wyodrębnił następujące grupy: Łemków, Połonińców, Bojków, Buchalców, Hucułów.

⁴ *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, pod red. H. Kapciuś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982.

powszechnym w wielonarodowej Galicji⁵.

Wówczas niemal każda wyprawa, nawet wycieczka turystyczna stawała się godna opisu i publikacji⁶. Ponieważ budowa kultury rozpoczyna się od inwentaryzacji, szerokiego rozpoznania i skrzętnego gromadzenia pamiątek⁷, opisywano Karpaty Wschodnie i ich mieszkańców pod kątem etnograficznym, geograficznym, przyrodniczym, antropologicznym, społecznym. Stawały się swoistą lekcją egzotyki, doświadczeniem odmienności, pierwotnych stosunków społecznych.

Do popularyzacji tego regionu przyczyniła się prasa, gdzie zwiedzający publikowali swoje sprawozdania, przyczynki w formie luźnych refleksji, korespondencji bądź artykułów naukowych. Zamieszczano je na łamach periodyków o profilu krajoznawczym, lub zawierających rubryki poświęcone podróżom, takich jak „Wędrowiec”, „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego”, „Lud”, „Tygodnik Ilustrowany” czy „Biblioteka Warszawska”. Udostępniano relacje z wypraw w odcinkach. W „Kłosach”, w 1872 roku drukowano cyklicznie pracę Władysława Zawadzkiego, poświęconą Hucułom. W 1857 r., w „Dzienniku Literackim” publikowano cykl Mieczysława Romanowskiego „*Kilka dni w górach Pokucia*”.

Jeśli chodzi o przynależność gatunkową tych przekazów, to za Czesławem Niedzielskim uznałabym je za formy dokumentarne, na pograniczu publikacji naukowej i literatury pięknej. Taki „prereportaż” nie miał wyrazistego aparatu krytycznego ani wypracowanych reguł. Rządziło nim przede wszystkim kryterium prawdziwości⁸. Teksty etnograficzne miały strukturę palimpsestową: pewne fakty, ustalenia często

⁵ H. Kapchuś, „Lud”. *Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895-1918)*, (w:) *Dzieje folklorystyki...*, op. cit., s. 346.

⁶ A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 1984, s. 192.

⁷ Z. Libera, *Etnograficzne wycieczki i zbieranie rzeczy ludowych w XIX wieku*, (w:) *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*, pod red. P. Kowalskiego, Opole 2003, s. 250.

⁸ Cz. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (Podróż-powieść-reportaż)*, Toruń 1966, s. 82, 88. Również inni badacze podkreślają dowolność stylistyczną reportażu oraz wyznaczają okres jego kształtowania się na II połowę XIX wieku, kiedy taka forma narracji pozwalała wprowadzić komentarz, obszerne dygresje, wpływała na intelektualizację wypowiedzi i spełniała funkcje pragmatyczne. Jak przyznaje Jolanta Sztachelska, o ile większość wyobrażeń dotyczących podróży łączy się z romantyzmem, to później znaczenie tego gatunku maleje, a dawna forma przekształca się w reportaż. Zob. A. Rejter, *Wzorec tekstowy reportażu podróżniczego w aspekcie ewolucji gatunku mowy – próba syntezy*, (w:) *Wokół reportażu podróżniczego*, red. E. Malinowska, D. Rott, Katowice 2004, s. 12 oraz J. Sztachelska, *Podróż jako gatunek i motyw pierwszych polskich powieści*, (w:) *Prus i inni. Prace ofiarowane Prof. S. Ficie*, red. J. Malik, E. Paczoska, Lublin 2003, s. 594.

się powtarzały, a relacje obfitowały w cudze słowa, cytaty przemilczane bądź ujawniane wprost. Wynikało to z panującej wówczas normy obyczajowej. Przed wyruszeniem na wyprawę konieczna była lektura dorobku poprzedników. Każdy podróżnik dysponował „przygotowaniem literackim”. Lektury były inspiracją podróży, decydowały o wyborze trasy, sposobie opisu. Były, więc praktycznymi przewodnikami. Kolejni podróżnicy wykorzystywali rady poprzedników. Włączali cudze relacje do swych opowieści, traktując je jako część własnych doświadczeń, ze względu na brak praw autorskich oraz zwyczajowych⁹. Możemy więc mówić nie tylko o krajoznawczym doświadczeniu Huculszczyzny, ale także kultowym, literackim, ponieważ swoje teksty autorzy poddawali często stylizacji romantycznej, zgodnej z konwencją epoki:

„Jeżeli w górach zawsze coś ciągnie na szczyty, jeżeli myśl się na nie wdiera, by sobie w rozległym widoku zdać sprawę z plastycznych kształtów krainy, tym większym bywa to pragnienie na obszarze Czarnej Lasu i Czarnej Góry, gdzie tylko ze szczyty połonin wysklepia się znowu całe nicbo nad nami, a oko sięga dalej, niż widzieć zdoła...”¹⁰.

Przewodniki, podręczniki dla podróżnych, pozostające w obrębie literatury użytkowej stanowiły pochodną nowych potrzeb społecznych oraz dawnych wzorów piśmienniczych. Zawierały elementy „podróży malowniczej”, relacji z wędrówki po swojszczyźnie, a jednocześnie szkicu etnograficznego, nowoczesnego reportażu, relacji naukowej opatrzonej aparatem krytycznym¹¹.

Szczegółne miejsce w dziejach piśmiennictwa poświęconego tej krainie zajmuje *Rzut oka na północne stoki Karpat* Wincentego Pola jako pierwsza próba zmierzenia się z tym faktem kulturowym. Autor zdawał sobie sprawę ze swoich ograniczonych możliwości:

„Nie chodzi mnie tu bynajmniej o wyczerpięcie tego przedmiotu, do którego nie zebrano jeszcze dostatecznych materiałów; – lecz chodzi mi o postawienie tego rodzaju poszukiwań na więcej określonym polu, – a więc przede wszystkim o rozróżnienie historycznych i etnograficznych studiów”¹².

⁹ Z. Libera, op. cit., s. 253.

¹⁰ W. Pol, *Z Czarnej Lasu i Czarnej Góry*, (w:) *Romantyczne wędrówki po Galicji*, wybór Andrzej Zieliński, Wrocław 1987, s. 427.

¹¹ S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988, s. 25.

¹² W. Pol, *Rzut oka na północne stoki Karpat i przyległe im krainy*, Kraków 1851, s. 111.

Wincenty Pol w swoim dziele nazwał i opisał wszystkie grupy etniczne zamieszkujące Karpaty. Jednak nie posługiwał się określeniem „naród”, tylko „ród”. Wyraźnie rozgraniczał pojęcie narodu, przynależne kulturze i rodu jako jakość „powstałą głównie pod wpływem potęg natury”¹³. Pol wyodrębniał, według tej klasyfikacji szereg etosów góralskich, między innymi: Podhalan, Nowotarzan, Górali od Pienin, Krościenka i Łącka, Sądeczan, Babiogórców, Zagórczan, Bojków, a szczególnie uwagę poświęcał Hucułom:

„Ostatnim w końcu rodem góralskim na północnej zboczach wschodniego skrzydła Karpat są Hucuły. Obszar, który osiedlili jest bardzo rozległy, a ród ten nabiera tym większego znaczenia, że osiadł na pograniczu dzierżaw Słowieńskich. Tu bowiem na wschodnim skrzydle Karpat stykają się już siedziby Dako-Rumunów z dzierżawami Słowieńskimi (...). Występuje w Hucułach z całą wybitnością jeszcze niezatarty typ Słowieński, który w miarę natury górskiej w dzielnych i śmiałych odrzyna się rysach”¹⁴.

Słowa tego pisarza i etnografa w pewien sposób streszczają myślenie epoki na temat kultury tej nieznannej grupy etnicznej, a jednocześnie wyznaczają horyzont badań i oczekiwań dla jego następców. Fragment wykładu Pola sygnalizuje, że jednym z aspektów „metodologii” badań kultury i tradycji mieszkańców wschodnich Karpat było dla niego pojęcie słowiańskości.

Misję Pola kontynuował Oskar Kolberg, który jeden z tomów swego monumentalnego dzieła poświęcił „*Rusi karpackiej*”¹⁵. Kolbergowi zależało na wydaniu etnograficznej charakterystyki i dokumentacji folklorystycznej wszystkich regionów dawnej Rzeczypospolitej, tych znanych jak i nieznanymi¹⁶. Kolberg oraz Pol włączyli obszar Karpat Wschodnich w obręb swoich naukowych, etnograficznych eksploracji, traktując go na tych samych zasadach, co Tatry czy Beskidy. Wyznaczyli dla następnych pokoleń metodologię terenowych badań regionalnych, które stanowią mikrocząstkę wiedzy o Polsce.

W epoce pozytywizmu struktura tekstów podróźniczych była w znacznie większym stopniu zorganizowana, przez co zbliżała się do

¹³ W. Pol, op. cit., s. 112.

¹⁴ Tamże, s. 131-132.

¹⁵ Oskar Kolberg nie doprowadził do wydania tomu *Ludu polskiego: Hucuły*. Dopiero w edycji „*Dzieł wszystkich*” wydano go jako „*Ruś Karpacka*”, zob. J. A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 118.

¹⁶ E. Millerowa, A. Skrukwa, Oskar Kolberg, (w:) *Dzieje folklorystyki...*, op. cit., s. 61.

postaci przewodnika turystycznego. Tą drogą poszedł Mieczysław Orłowicz, XX-wieczny badacz, autor m.in. *„Ilustrowanego przewodnika po Galicji”*. Około roku 1860 nastąpiło odejście od romantycznych wzorców, związane z kryzysem podróżopisarstwa, które traciło wiarygodność. Autor przestał być wystarczającym świadkiem. Dlatego zaczął się kryształizować model pisania monografii etnograficznej, w której odrzucono podmiotowość, a doświadczenia etnografa zostały ograniczone w obrębie narracji¹⁷. Opisowość, faktografia, obiektywizm, dystans wymusiły w narracji nacisk na stronę przedmiotową¹⁸. Przewodniki „z definicji” to następny krok w stronę unaukowienia wiedzy wielokrotnie opartej na hipotezach, pozostającej w związku z romantycznymi wyobrażeniami na temat narodu, tradycji (np. *„Rys historyczny o Huculach”* Sofrona Witwickiego z 1863, *„Przewodnik dla zwiedzających Czarnogórę położoną w powiecie Kossowskim”* napisany przez Jana Gregorowicza w 1881 roku, *„Huculszczyzna”* Włodzimierza Szuchiewicza z 1902 roku).

Relacje, podróże po Wschodnich Karpatach z drugiej połowy XIX wieku, ukazujące się zazwyczaj w prasie podejmują zapoczątkowany przez Wincentego Pola wzorzec romantycznych podróży do ziemi własnej, ku centrum historii, do wnętrza własnej tożsamości, źródeł narodu¹⁹. Mogły odpowiadać, chociaż w wymiarze częściowym na potrzebę stworzenia wielkiego dzieła o kraju rodzinnym, lub najbliższej krainie – w tym wypadku Galicji – będącego rezultatem zbiorowego wysiłku rzesz podróżników XIX wieku, którzy gromadzili opisy, wrażenia, pamiątki, dokumenty, widoki²⁰.

Dokonania na polu krajoznawstwa miały także wpływ na kształt literatury, gdzie zamieszczano obszerne dygresje o charakterze etnograficznym. Tak na przykład Walery Łoziński wprowadza postać Hucułki na pierwszych stronach powieści *„Czarny Matwii”*:

„Biała brudna chustka, spod której brudniejszy jeszcze czerwony wyzierał czepiec, okrywał jej głowę, bura zaciągnięta na rękawy gunia, na sino malowana dymka i tykowe chodaki uzupełniały resztę ubioru. Ostre surowe rysy, mają wyraz czysto męski. Gdyby nasz Beskid jak Alpy lub Apeniny zwabił ku sobie obcych podróżnych i turystów, ciekawe jakie wrażenie sprawiłby

¹⁷ Z. Libera, op. cit., s. 160.

¹⁸ Tamże, s. 259.

¹⁹ J. Kamionka-Straszakowa, *„Do ziemi naszej”. Podróże romantyków*, Kraków 1988, s. 23. Autorka opisuje literackie i artystyczne zabiegi, które miały umacniać poczucie tożsamości narodowej właśnie przez opisywanie kraju, jego historii, tradycji.

²⁰ Tamże, s. 84

na nim nagły widok tej szczególnej malowniczej grupy. Miłośnik dzikich ponurych obrazów natury miałby pożądany obraz do schwycenia"²¹.

Refleksja narratora, opis fizjonomii, stroju góralki stanowi tło fabularne służące wprowadzeniu czytelnika w specyfikę tego świata. Po niej stawia pytanie, co mogłoby wynikać ze spotkania cywilizowanego przybysza z mieszkańcami Huculszczyzny.

O ile na początku wieku autorzy często stylizowali swoje teksty na romantyczną poezję, o tyle później stawały się przyczynkiem do teoretyzowania na temat roli i miejsca Huculszczyzny w „projektach” polskości czy regionalizmu.

„Odmienny od Tatr charakter gór w kącie południowo-wschodnim Galicji, tudzież domieszka krwi rumuńskiej (...) wpłynęła niewątpliwie na wytworzenie się specjalnego stylu w sztuce huculskiej, na wyodrębnienie jej charakteru od ogólnej wytwórczości artystycznej górali karpaccich”²².

Autor nie poprzestaje na etnograficznej relacji. W dalszej części artykułu szuka genezy szczególnych predyspozycji artystycznych górali wschodniokarpaccich. Wywód prowadzi jednak autora do nieoczekiwanych wniosków, które inspirują do nowych odczytań tej kultury:

„Krótki ten przegląd wytwórczości artystycznej wschodniego Beskidu i Pokucia wystarcza najzupełniej do powzięcia przeświadczenia, że w rozwoju stylu swojskiego, pierwiastek artystyczny huculski odegrać może rolę pierwszorzędną. Przy pobieżnym nawet rzucie oka na podany tu materiał graficzny, łatwo dostrzec, że zdecydowany i na wskroś oryginalny styl huculski spoczywa na głębszych podstawach ludowych niż *wytwarzany* „sposób zakopiański”, i że stać się winien jedną z głównych skarbnic motywów dla sztuki stosowanej swojskiej”²³.

W tym okresie paradygmat zakopiański został pozbawiony ważnych funkcji, stał się swego rodzaju pozą, a moda na Tatry nabierała nawet cech karykaturalnych. Wobec tego spotkanie z Huculszczyzną otwierało nowe możliwości. Model ten, poprzez swój pierwotny charakter wydawał się skuteczną alternatywą dla zakopiańszczyzny. Szczególnie

²¹ *Czarny Matwij. Powieść z życia ludu górskiego przez Walerego Łozińskiego*, cz. 1, Gródek 1892, s. 5.

²² O., *Muzeum huculskie w Kołomyi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1903, nr 14.

²³ Tamże.

środowisko lwowskich artystów (Jan Trusz, Kazimierz Sichulski, Modest Sosenska, Oleksy Nowakowski) lansowało tereny Huculszczyzny jako „skansen” wysokiej klasy sztuki ludowej²⁴.

Huculszczyzna odpowiadała także zapotrzebowaniu na propozycję konieczną w dyskusji na temat stylu polskiego i źródeł narodowej tożsamości²⁵. Stąd w badaniach etnograficznych kładziono nacisk na ten właśnie aspekt. Poszukiwano wyznaczników, cech charakterystycznych tej przestrzeni kulturowej, które by mogły stanowić źródło odrodzenia nie tylko sztuki, ale także polskiej narodowości, o czym świadczy przewodnik Jana Gregorowicza:

„Jednak – że z ludu górskiego mogliby być pożyteczni obywatele kraju, prędeziej aniżeli z płaszczyzn podolskich, przemawia za tym umysł bystry Hucula, talent do nauczenia się prędko czy rzemiosła, czy w szkołach, przemawia za tym gust dobry i fantazja jego, a co widać z wyrobów jego, ze stroju, i wielu drobnych objawów, w których przebija się i ambicja (...) np. toporki, baryłki miski toczone, łańcuszki z drutu, na flaszki i kieliszki misternej roboty z drzewa; – te wyroby były na wystawach w Paryżu, Wiedniu, Lwowie, w Kołomyi z uznaniem oglądane”²⁶.

Ze względu na uwarunkowania polityczno-społeczne, w epoce „postyczniowej” nawet badania etnograficzne nie mogły się ograniczać do swojej dziedziny, czyli opisywania wytworów kultury materialnej oraz duchowej. Jednocześnie dało się zauważyć przenikanie refleksji naukowej do tekstów literackich. Zazwyczaj zresztą badacze-etnografowie byli

²⁴ A. Szczerski, *Wzorce tożsamości: recepcja sztuki brytyjskiej w Europie Środkowej około roku 1900*, Kraków 2002, s. 231.

²⁵ W tej swoistej dyskusji na temat stylu uczestniczył Bolesław Prus, który w *Kronikach* publikowanych w „Kurierze Warszawskim” nakreślił, jak powinien wyglądać i z jakich źródeł czerpać „nasz styl” w sztuce:

„Jest to bowiem stary pewnik, że po styl oryginalny, odpowiadający potrzebom pewnego kraju i jemu tylko właściwy, trzeba zwrócić się do wyrobów ludowych i archeologicznych zabytków. Ani zaś jednego, ani drugiego, sztuka nasza dotychczas nie zaczęła nawet wyzyskiwać (...) Otóż sądzę, że Muzeum Przemysłu powinno na tę kwestię zwrócić uwagę i zamiast talerzy z Kopernikami albo biurek z Matejką, gromadzić charakterystyczne wyroby ludowe. Jestem prawie pewny, że drobiazgi te, dziś lekceważone, staną się źródłem wielkiego wypadku: rodzin naszego stylu. Wówczas bez najmniejszych wysiłków mieć będziemy własną sztukę stosowaną: z początku w prostych, później w coraz bogatszych formach”. Zob. B. Prus, *Co to jest styl w sztuce. Styl zakopiański*, „Kurier Warszawski” 1883, nr 317.

²⁶ Przewodnik dla zwiedzających Czarnogórę położoną w powiecie Kossowskim napisał Jan Gregorowicz, Lwów 1881, s. 42.

jednocześnie literatami i publicystami. „Narracja wschodniokarpacka”, wypracowana w XIX wieku stanowiła model, na który rzutowano projekty własnej tożsamości, z całym bagażem mitów, tradycji, historii.

Оксана Сапеляк

Вивчення Бойківщини в Науковому Товаристві ім. Шевченка

Бойківщина - етнографічний регіон України, найдокладніше досліджуваний і найповніше вивчений вченими Наукового Товариства ім. Шевченка. Особливо інтенсивно проводилися етнографічні дослідження Бойківщини від 1898 року, коли при НТШ було створено Етнографічну комісію. Головою комісії обрали великого вченого, доктора філософії, етнографа, дослідника рідного йому бойківського краю, Івана Франка. Від початку 1898 р. і до 1914 р. (до недуги Франка) він плідно працював лише в НТШ. Як голова Етнографічної комісії Іван Франко розгорнув активну організаційну роботу. Заступником голови комісії став відомий вчений Федір Вовк, в той час мешкав у Парижі, співпрацював з Манувріє, Ерве, Амі, Летурно, був членом Антропологічного та Історичного Товариств і Товариства Народних Переказів у Парижі. Секретарем комісії обрано молодого вченого Володимира Гнатюка, з іменем якого пов'язана вся її організаційна діяльність. Отож, Етнографічну комісію очолили вчені, насамперед люди непересічні, ентузіасти, що, звичайно ж, важливо для успішної праці будь-якої організації.

Одним з головних завдань, які накреслила для виконання Етнографічна комісія НТШ, було: зібрати, зафіксувати все, що стоїть традиційної культури українського народу. Власне, збирацька діяльність НТШ розпочалася на Бойківщині. Зрозуміло, то не була праця „з нуля”, адже задовго до виникнення НТШ, традиційна культура Бойківщини приваблювала етнографів не тільки українських, а й польських, чеських, австрійських. Однак саме в Етнографічній комісії ця робота прийняла систематичну наукову форму. Для цього було створено програми: теоретичні і практичні.

Загальну програмну картину щодо питань, на які потрібно звернути увагу при зборі етнографічного матеріалу та його подальшо-

му опрацюванні, накреслив Федір Вовк у вступній статті до I тому *Матеріалів до українсько-руської етнології*¹. Учений подав чітку розгорнуту класифікацію розділів етнографії, характеризуючи стан вивченості кожної з них в українській науці. Федір Вовк відзначав, що в плані вивчення духовної культури українців зібрано великий матеріал, але при цьому практично відсутня система записів. Скажімо, записувачі звертали увагу головно на обрядові пісні, а не на весь обряд, не на звичаї². Тому скеровував сучасників здійснювати описи звичаїв, обрядів етнографічного характеру. Особливу увагу вчених звертав на дослідження матеріальної культури українців, тоді ще мало вивченої. Окремо наголошував на студіювання народних знань: ліки, міри, механічні пристрої, фізичні явища, біологічні факти, оскільки на такі теми „не було жодної праці”³. Ця стаття давала підручникові теоретичні знання як збирачам, так і дослідникам. Федір Вовк таким чином зорієнтував дослідників, у якому напрямі вони мають працювати.

У названому числі „Матеріалів до українсько-руської етнології” Федір Вовк подав також практичну програму для збирання відомостей про народну побутову техніку⁴, яка спрямовувала збирати матеріали, які б заповнювали прогалини в українській етнологічній науці. Окрім питань стосовно будівництва, одягу, харчування (частково досліджуваних раніше) Федір Вовк подав тут програму збору нових досі невивчених матеріалів щодо добування вогню, ловецтва, рибальства, скотарства, бджільництва, хліборобства, мірошництва, копання землі, обробки дерева (починаючи від рубання і випалу вугілля і закінчуючи столярством, стельмаством, бондарством), обробки шкіри, рогу і кости, волокна, вовни; кравецтва і килимарства; обробки металів, транспорту тощо. Кожна з проблем, згідно з програмою Федора Вовка, обов’язково містила в собі питання духовного плану (записи вірувань, пов’язаних з певним видом праці, фіксації молитов і заговорів, забобонів, оповідань тощо). Аналізуючи *Програму для збирання відомостей про українсько-руський наріз*, можемо сміливо твердити, що вже ця перша програма скеровувала дослідників на широке бачення культури народу,

¹ Вовк Ф., *Дещо про теперішній стан і завдання української етнології*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1899, Т. 1, с. V-XIX.

² Ibidem, с. XIX.

³ Ibidem, с. XVI.

⁴ Вовк Ф., *Програма до збирання відомостей, дотичних народної побутової техніки*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1899, Т. 1, с. 1 - 22.

коли окреме явище слід розглядати у взаємозв'язку з іншими, коли матеріальний і духовний світ культури народу розглядався як єдиний нероздільний організм, коли окремий факт усвідомлювався важливим компонентом культурологічної структури.

У 1895 році під керівництвом голови Наукового Товариства ім. Шевченка Михайла Грушевського була укладена докладна *Програма для збирання відомостей про українсько-руський нарід*⁵. Митрофан Дикарев, відомий збирач етнографічних матеріалів, подав програму збору громадського життя українців, тоді ще мало-дослідженої проблеми⁶. Федір Вовк підготував квестіонар, який обіймав 41 питання, про українське весілля⁷. Етнографічна комісія постійно публікувала також своєрідні поради, в яких давалися конкретні вказівки, що потрібно записувати для НТШ: приповідки; вірування; зашіптування і замовляння; загадки; оповідання про страхи; оповідання про чортів, упирів, чарівниць, відьом, вовкулаків тощо; оповідання про закляті скарби; оповідання про історичних осіб; про назви окремих місцевостей; коляди, щедрівки, повиншування; голосіння по покійниках; пісні про опишків; вояцькі пісні; коломийки; забави для дітей і старших у різні пори року.

Публікуючи квестіонари і розсилаючи їх збирачам етнографічних та фольклорних матеріалів, Етнографічна комісія таким чином використала досягнення українських та зарубіжних учених у сфері збиральної діяльності, залучила до праці велике число інтелігенції.

Аби матеріали, подані записувачами були придатними для наукового опрацювання, Етнографічна комісія багато уваги приділяла інформуванню збирачів щодо методики записів: як здійснювати записи, яких вимог при цьому дотримуватися. До описів вимагалось додавати малюнки, фотографії, плани, розміри деталей (до опису технічних речей), до описів села - план села, обійстя, двору, плани будівель, дверей, вікон, замків тощо. Методичні інструкції здійснювалися не лише у програмах, питальниках, квестіонарах, що друкувалися у наукових виданнях НТШ і масовій пресі, але й під час ре-

⁵ Грушевський М., *Програма для збирання відомостей про українсько-руський нарід*, [у:] *Етнографічний збірник*, Львів 1896, Т. 1, с. 1-16.

⁶ Дикарев М., *Програма для збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечорниці, досвідки і складки)*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1900, Т. 3, с. 1-27.

⁷ Мушинка М., *Володимир Гнатюк: Життя та його діяльність в галузі фольклористики, літературознавства та мовознавства*, Париж-Мюнхен-Нью-Йорк-Сідней-Торонто 1987, с. 332, (*Записки НТШ, Праці філологічної секції*, Т. 207).

цензування поданих матеріалів. Під час обговорення етнографічних та фольклорних записів члени комісії звертали увагу, чи дослідник дотримувався програми комісії і її вимог. Тексти рецензій постійно публікувалися у *Хроніці НТШ*, що, звісно, орієнтувало збирачів, як працювати і заохочувало до здійснення якісних записів. Окрім того Етнографічна комісія надавала необхідні консультації у відповідях на численні листи, які надходили до секретаря комісії Володимира Гнатюка. Подиву гідна працьовитість секретаря комісії, який знаходив час давати на них відповіді. Часто-густо листи Володимира Гнатюка були зобов'язуючим, стимулюючим чинником, який спонукав людей до праці. Інколи це було конкретне замовлення. Наприклад, у листі від 17.11.1910 р. Гнатюк просить Михайла Зубрицького „зладити (для *Етнографічного збірника* - О.С.) якнайповніший опис бойківського похорону. Бойки не мають тепер пильної роботи, то можуть Вам оповідати. Добре було би, якби Ви сей опис надіслали у січні”⁸, тобто протягом півтора місяця потрібно було зібрати і оформити зібраний матеріал.

На жаль, прізвища багатьох збирачів не збереглися. Етнографічна комісія позитивно відзначила записи Володимира Левинського, здійснені у м. Дрогобич та с. Ясениці. Знаний не тільки як записувач етнографічних матеріалів, а й як дослідник греко-католицький священник Юрій Кміт, автор кількох розвідок⁹. У Турківському районі працював відомий громадський діяч, у 1928-1930 рр. - посол до польського сойму, Дмитро Великанович, відомий в етнології працями про харчування бойків та петрівчану народну обрядовість¹⁰.

Один із найвідоміших дослідників на Бойківщині був отець Михайло Зубрицький, який від записів у межах квестіонарів та програм НТШ перейшов до власних наукових пошуків. Михайло Зубрицький - ровесник, шанувальник та щирий приятель Івана Франка, з яким познайомився ще юнаком у дрогобицькій гімназії, співпрацював з ним до кінця життя. Отець Зубрицький після закінчення студій у духовної семінарії у Львові тридцять років працював у невеликій парохії у с. Мшанці Старосамбірського повіту. Михайла Зубрицького цікавили питання історії Бойківщини. З-під його пера у *Записках Наукового Товариства ім. Шевченка* вийшло ряд

⁸ Центральний державний історичний архів України у Львові, Ф. 309, оп. 1, спр. 2271.

⁹ Кміт Ю., *Бойківське весілля в Гвіздці (Турчанського повіта)*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1908, Т. 10, с. 82-100.

¹⁰ Великанович Д., *Народна пожива в Турчанському повіті (с. Ільники Турківського повіту)*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1918, Т. 18, с. 31-37.

цінних публікацій про історію села Мшанець¹¹. Однією з перших праць на вказану тему було дослідження *Тісні роки. Причинки до історії Галичини 1846-1861 рр.*¹². Замовлення Етнографічної комісії інколи наштовхували вченого на цілком нові теми. У листі до Володимира Гнатюка від 28.12.1899 р. Михайло Зубрицький розповідає, що на його прохання збирати старі документи він знайшов один, де „селянин жалується, що громада напосілася на него і хоче зловити його сина і віддати до війська. Дедалі знайшлося більше таких паперів, що спонукало розпитати людей і зібрати на розвідку про рекрутчину”¹³. Таким чином розвідка про рекрутчину Михайла Зубрицького стала однією з перших наукових праць про народне звичаєве право¹⁴. Питання звичаєвого права розглядається також у ряді інших праць¹⁵.

Науково вартісні розвідки Зубрицького, в яких блискуче досліджено елементи матеріальної культури Бойківщини: будівництво¹⁶, вирощення тютюну¹⁷, одяг¹⁸ та взуття¹⁹. Вагоме місце в етнології посідають праці Михайла Зубрицького про духовну культуру бойків: календарна²⁰ та сімейна звичаєвість²¹.

¹¹ Зубрицький М., *Село Мшанець Старосамбірського повіту. Матеріали до історії галицького села*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1906, Т. 70, с. 114-167; Т. 71, с. 96-133; Т. 74, с. 93-128; 1907, Т. 77, с. 114-170.

¹² Зубрицький М., „Тісні роки”. *Причинки до історії Галичини 1846-1861 рр.*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1898, Т. 26, с. 1-16.

¹³ Центральний державний історичний архів України у Львові, Ф. 309, оп. 1, спр. 2271, арк. 23.

¹⁴ Зубрицький М., *Причинки до історії рекрутчини в Галичині при кінці XVIII і до половини XIX ст.*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1901, Т. 42, с. 1-18.

¹⁵ Зубрицький М., *Маєтковий стан у Мшанці Старосамбірського повіту в 1910 р.*, [у:] *Студії з поля суспільних наук і статистики*, Львів 1912, Т. 3.

¹⁶ Зубрицький М., *Селянські будинки у Мшанці Старосамбірського повіту*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1909, Т. 11, с. 1-22.

¹⁷ Зубрицький М., *Пачкарство бакуну (тютюну) в горах в Галичині в XIX ст.*, [у:] *Науковий збірник*, Львів 1900, с. 1 - 24.

¹⁸ Зубрицький М., *Верхня вовняна ноша українсько-руського народу в Галичині*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1908, Т. 10, с. 69-104.

¹⁹ Зубрицький М., *Ходаки, обує селян Старосамбірського і Турчанського повітів*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1909, Т. 11, с. 23-29.

²⁰ Зубрицький М., *Народний календар. Народні звичаї і повірки, прив'язані до днів тижня і до рокових свят*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1900, Т. 3, с. 33-60.

²¹ Зубрицький М., *Похоронні звичаї і обряди у Мшанці і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повітів*, [у:] *Етнографічний збірник*, Львів 1912, Т. 31, 32, с. 211-226.

Природньо, що 1 липня 1904 року на засіданні історично-філологічної секції одноголосно було прийнято рішення пропонувати Виділу Товариства „отця Михайла Зубрицького на дійсного члена НТШ”²².

Відомий збирач і науковець, дійсний член НТШ Володимир Охримович, дитячі і юнацькі роки якого пройшли в с. Велдіж на Бойківщині. Саме з цими місцевостями тісно пов'язаний „початок народознавчої діяльності і кращі наукові праці В. Охримовича” - відзначає Роман Кирчів, сучасний дослідник бойківського краю²³. Володимир Охримович під впливом Івана Франка зацікавився етнографією ще студентом юридичного факультету Львівського університету. Відомі праці вченого, в яких розглядаються проблеми сімейного побуту і права: *Останки комуністичного устрою у галицьких бойків-верховинців*²⁴, *Про родову спільність в Скільських горах*²⁵, *Жіноча доля в Скільських горах*²⁶, *Знадоби до пізнання народних звичаїв та поглядів правних*²⁷.

Стефан Ковалів на прохання голови Етнографічної комісії Івана Франка здійснив кілька розвідок на недосліджувану ще тему робітничого побуту бойків²⁸.

Великий фольклорний матеріал з Бойківщини зібрав і систематизував Володимир Гнатюк. Окрім того вчений опублікував ряд наукових статей з питань особливостей фольклору бойків²⁹, їх соціального становища³⁰, ткацтва³¹. Науково цікавою є його розвідка

²² Центральний державний історичний архів України у Львові, Ф. 309, оп. 1, спр. 2271, арк. 57.

²³ Кирчів Р., *Етнографічне дослідження Бойківщини*, Київ 1978, с. 87.

²⁴ Охримович В., *Останки комуністичного устрою у галицьких бойків-верховинців*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1899, Т. 31-32, с. 1-16.

²⁵ Охримович В., *Про родову спільність у Скільських горах*, [у:] „Народ”, Львів 1890, № 7, с. 89-91.

²⁶ Охримович В., *Жіноча доля в Скільських горах*, „Народ”, Львів 1890, № 18, с. 277-279.

²⁷ Охримович В., *Знадоби до пізнання народних звичаїв та поглядів правних*, [у:] *Житє і слово*, Львів 1895, Т. 3.

²⁸ Ковалів С., *Продукція нафти у Бориславі*, [у:] *Літературно-науковий вістник*, Львів 1903, Т. XXII, кн. 5, с. 100-113.

²⁹ Гнатюк В., *Интересний збірник з с. Хітера (пов.Стрийський)*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1896, Т.10.

³⁰ Гнатюк В., *Як австрійський уряд був заінтересувався бойками*, [у:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1900, Т. 33, с. 2-4.

³¹ Гнатюк В., *Ткацтво у Східній Галичині*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1900, Т. 3, с. 12-25.

*Бойківське весілля у Мшанці (Старосамбірського повіту)*³².

Накінєць Іван Франко, зацікавлення якого рідним краєм переросло у вагомий науковий дослідження, особливо під час його праці у НТШ. У виданнях Товариства вийшла низка його наукових творів, серед них: *Людові вірування на Підгір'ї*³³, *Моя вітцівська хата*³⁴. Вершиною Івана Франка – науковця – етнографа є унікальне видання – *Галицько-руські приповідки*³⁵, 6-томна збірка українських приказок, приповідок, прислів'їв. І донині видання залишається неперевершеним ні за повнотою зібраного матеріалу, ні за рівнем його наукового опрацювання. Вражає порівняльний аспект дослідження. Адже кожна приповідка супроводжується тематичним відповідником, що існує в інших народів. Вона досі має величезне наукове значення не лише у фольклористиці, а й етнології, оскільки Іван Франко подав коментарі, в яких конкретних випадках і обставинах побуту вживається та чи інша приповідка чи прислів'я. Дотепер належно не поціновано і не вивчено творчість та діяльність Франка – етнолога.

Таким чином у НТШ представлено Бойківщину найбагатшими порівняно з іншими етнографічними районами збірками фольклорних матеріалів, територіально найохопніше проведено етнографічні дослідження, а також надзвичайно широко окреслена тематика наукових праць (історико-етнографічна, звичаєве право, сімейний та громадський побут, соціально-етнографічна, народне будівництво, ткацтво, одяг, харчування, календарна обрядовість, сімейна обрядовість, бойківський діалект).

Бойківщина – це регіон, який вдалося найдетальніше і найгрунтовніше обстежити вченим НТШ під час експедицій. Товариство планувало провести експедиції в усі райони України з метою докладного вивчення всіх етнографічних груп українців. Це відповідало тогочасним завданням світової соціально-культурної антропології. На жаль, через об'єктивні причини НТШ змушене було обмежитися експедиціями в західних землях України. Власне, першим таким антропологічним та етнографічним

³² Гнатюк В., *Бойківське весілля у Мшанці Старосамбірського повіту*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1908, Т. 10, с. 1-29.

³³ Франко І., *Людові вірування на Підгір'ї*, [у:] *Етнографічний збірник*, Львів 1898, Т. 5, с. 160-218.

³⁴ Франко І., *Моя вітцівська хата*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1918, Т. 18, с. 1-4.

³⁵ Франко І., *Галицько-руські народні приповідки*, [у:] *Етнографічний збірник*, Львів 1908-1910, Т. 24-28.

дослідженням і була експедиція на Бойківщину 1903-1906 рр., проведена з ініціативи і під керівництвом Федора Вовка. Вона була надзвичайно ретельно підготовлена: Федір Вовк закупив у Парижі відповідні технічні засоби, склав програму антропологічних замірів, яка була найновішим словом у тогочасній європейській науці. Адже Федір Вовк разом із французькими вченими вперше у світовій науці розробили методику вимірів. Спеціально для цієї експедиції було видрукувано формуляри антропологічних вимірів за цією програмою.

Влітку 1903 р. Федір Вовк поїхав зі Львова до Перемишля разом з Лукою Гарматієм та студентом Ляйпцігського університету Михайлом Русовим. У Перемишлі здійснено антропологічні обміри військовослужбовців (бойків і гуцулів). Далі маршрут проліг на Гуцульщину. Але наступного 1904 р. Федір Вовк, Іван Франко та молодий вчений Зенон Кузеля вирушили на Бойківщину. Метою експедиції було: дослідження бойків як етнографічної групи українців, а також виявлення перехідної зони від гуцулів до бойків і навпаки.

Почато експедицію із с. Мшанець, де вченим допомагав о. Михайло Зубрицький, без якого провести обстеження було б вкрай важко. Оскільки вперше антропологічні обміри здійснювалися не в армії, як попереднього року, а в етнографічному середовищі, селяни не завжди погоджувалися ні на опитування, а тим більше на обміри родин. Зрозуміло, пароху довіряли, і завдяки йому було виконано велику роботу: здійснено біля 300 обмірів, зроблено більше 600 фотографій одягу і будівель, складено плани хат і обійсть, записано численний етнографічний матеріал. Зенон Кузеля у с. Лавочне записав ціле весілля.

Наступного 1905 р. Федір Вовк і Зенон Кузеля продовжили бойківську експедицію, включивши територію Закарпаття. Цього разу вчені побували на ярмарках у Сколе і Стрию, зупинялися у Синеvidську Вижньому, Бубниці, Брезі, Сукелі, Труханові, Побуці, Велдіжі, Ілемі, Липовці, Ясені, Яблівці, Солотвині, Надвірній і Зеленій.

У звіті про експедицію 1905 р. Федір Вовк зробив важливий висновок про один і той самий тип бойків східно-південних, як і західно-північних: населення по р. Сукеля, Мізунки, Свічі, Чечви і Лімниці подібне і антропологічно, і етнографічно до населення долин р. Сяна, Стрия, Гнилої і Орави. Було визначено перехідну зону

від бойків до гуцулів. Федір Вовк вважав, що домішок гуцульських елементів відчувається на правому березі р. Лімниці, а на р. Бистриця і Зелениця населення можна вважати гуцульським³⁶.

Наслідок експедиційної роботи на Бойківщині - великий польовий матеріал, сотні фотографій, поповнення експонатами музейної збірки НТШ, написано та опубліковано чимало наукових розвідок. Особливо вагома праця Федора Вовка *Антропометричні досліді українського населення Галичини, Буковини, Угорщини*³⁷, в якій доведено антропологічну та етнокультурну єдність галицьких та закарпатських горян з усім українським народом.

Помітне місце в дослідженнях НТШ - експедиції Володимира Гнатюка на Закарпаття. 1895 р. він разом із Осипом Роздольським працював у с. Лавочне і Волосянка, Новоселиця, Голятин, Сойми. Одразу написав статтю *Де що про Русь Угорську*³⁸. Гнатюк стверджує, що у культурі та побуті закарпатських українців існують відмінності порівняно з іншим населенням краю, а також - галицькими горянами. Але на основі спостережень, зіставлення явищ побуту, матеріальної і духовної культури категорично заперечує науково неправомірний погляд на етнокультурну відмінність закарпатців від галицьких верховинців. Уявлення про Карпати, як непрохідну стіну між галичанами та закарпатцями, вважав абсолютно хибними. Навпаки він зафіксував факти жвавих контактів, частих переходів цілими громадами на заробітки - галичан на Закарпаття і закарпатців - на Галичину. Гнатюк переконливо довів однотипність господарського укладу життя, явищ побуту та культури. Згодом вчений побував у районі Волівця, Сваляви, Волового (нині Міжгір'я), у селах: Ставному, Старій і Новій Стужинцях, Гусному, Розтоці, Буківці. Зібрані матеріали підтвердили зроблені раніше висновки про етнографічну цільність горян з обох боків Бескиду.

Філарет Колесса - відомий вчений, музикознавець, фольклорист, дослідник фольклорної спадщини Закарпаття та Лемківщини, 1910 та 1912 рр.. здійснив експедиційні поїздки на Закарпаття, - на базі багатющого матеріалу доводить, що народна творчість цього населення генетично споріднена із загальноукраїнською словесністю.

³⁶ Засідання секції, [у:] *Хроніка НТШ*, Львів 1905, Ч. 24, с. 22-25.

³⁷ Вовк Ф., *Антропометричні досліді українського населення Галичини, Буковини й Угорщини*, [у:] *Матеріали до українсько-руської етнології*, Львів 1908, Т. 10, с. 1-67.

³⁸ „Радикал”, Львів, 1895, № 2, с. 14-19, № 3, с. 26-30.

Наукові праці, висновки, узагальнення вчених НТШ про традиційну культуру бойківського краю, а також зібрані ними матеріали, що зберігаються у фондах Центрального державного історичного архіву України у Львові та у архіві Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії у Києві, мають неперехідну цінність для наступних дослідників Бойківщини. Це надійна і достовірна, багатюща джерельна база, якою послуговувалися вчені, дослідники культури бойків, зокрема Катерина Матейко, Антон Будзан, Роман Кирчів, Михайло Тиводар та ін.

Bogumiła Tarasiewicz

Funkcje muzyki w tradycyjnym weselu łemkowskim

U Łemków wesele stanowiło centralny element obrzędowości rodzinnej. Waga wydarzenia, jakim było zawarcie małżeństwa, będące przejściem do świata dorosłych i początkiem samodzielności, była w życiu wsi i rodziny oczywista. Wesele było czymś więcej niż zabawą towarzyską i dlatego uzyskało wiodącą pozycję wśród wszystkich obrzędów. Będąc wytworem kultury społecznej, było odbiciem dążeń artystycznych wielu pokoleń. Było obrzędem najbardziej widowiskowym, z wystawnymi strojami, licznymi rekwizytami i akcesoriami weselnymi, a przede wszystkim z bogatą dramaturgią czynności obrzędowych.

W tradycyjnej obrzędowości łemkowskiej nie zdarzały się wesela bez śpiewów i kapeli, która stale towarzyszyła obrzędowi, zabawie i tańcom: *Kilo czasu trwało wesela, wse była muzyka, wse chtosy musił śpiwaty* [Jak długo trwało wesele, stale była muzyka, stale ktoś musiał śpiewać.] Muzyka – w sensie śpiewów i warstwy instrumentalnej – zajmowała w tradycyjnym łemkowskim obrzędzie weselnym pozycję pierwszoplanową. Obok funkcji ludycznej, muzyka spełniała w weselu przede wszystkim rolę obrzędową. Dotyczyło to szczególnie śpiewu, którego związek z obrzędem był bardzo ścisły. Weselne śpiewy stanowiły bowiem podstawowy czynnik organizujący przebieg akcji weselnej.

Wokalny repertuar wesela łemkowskiego podzielić można, uwzględniając kryterium funkcyjno-treściowe, na dwie zasadnicze kategorie: a) pieśni związane z obrzędem weselnym (tj. pieśni obrzędowe i weselne przyśpiewki) i b) pieśni występujące w weselu, lecz nie posiadające związku z obrzędem (są to przede wszystkim pieśni liryczne – w szczególności o tematyce miłosnej, żartobliwe, a także inne; ich wykonywanie zależało od inwencji uczestników wesela; większość z tych pieśni występowała w funkcji tanecznej). Śpiewy organizujące akcję weselną to wyłącznie tzw. pieśni obrzędowe i do tej kategorii zostanie zawężony zakres niniejszego artykułu.

Cechą charakterystyczną wesela łemkowskiego jest występowanie zróżnicowanych wariantowo grup melodii (zwanych dalej typami melodycznymi¹), które łącząc się z różnymi tekstami słownymi stają się niejako swoistymi leitmotywami. Większość z tych melodii łączy się wyłącznie z weselnymi tekstami obrzędowymi, będąc tym samym obrzędową muzyką weselną, nieliczne łączą się z tekstami słownymi pieśni powszechnych. W tradycyjnym weselu można wyróżnić kilkanaście typów melodycznych, tzw. *melodii wesilnych*, o uniwersalnym znaczeniu, które łącząc się z różnymi tekstami słownymi, występowały w czasie całego obrzędu. Powodowało to scalenie całego obrzędu pod względem muzycznym, a akcja weselna w połączeniu z muzyką tworzyła rodzaj muzycznego continuum. Analizując występowanie poszczególnych typów melodycznych w weselnym obrzędzie stwierdzamy największe zróżnicowanie wątków podczas uczyty weselnej. Jest to związane z przyjętym w tym etapie zwyczajem wspólnego i solowego muzykowania oraz wzajemnego przyśpiewywania. Najdłuższa z faz wesela sprzyja najbogatszej prezentacji weselnego repertuaru.

Typową cechą łemkowskich śpiewów obrzędowych jest ich znaczna muzyczna wariabilność. Determinowana jest ona zasadniczo dwoma czynnikami:

1° tradycyjny (ustno-pamięciowy) sposób przekazywania repertuaru powoduje, że w świadomości nosicieli muzycznego folkloru funkcjonuje jedynie model będący swego rodzaju układem odniesienia dla konkretnych wykonania. Stąd nawet u jednego wykonawcy ta sama melodia z jednakowym tekstem słownym ulega transformacji w kolejnych wykonaniach. W łemkowskich śpiewach weselnych znajdujemy wiele przykładów takiej, zróżnicowanej indywidualnie, wariantowości;

2° wątek tekstowy czy melodyczny może być wspólną własnością kilku wsi, regionów a nawet odległych obszarów. Znaczna odmienność wątków związana jest z istnieniem wariantów zróżnicowanych terytorialnie. W przeszłości prawie każda łemkowska wieś posiadała własny wzorzec śpiewów, istniały zatem warianty zróżnicowane terytorialnie. Dziś Łemkowie, pochodzący z różnych wsi Łemkowszczyzny, w sytuacji diaspory mieszkają blisko siebie. Prowadzi to do zaniku świadomości terytorialnego zróżnicowania wariantów. Jednakże niektórzy starsi informatorzy potrafią wskazać, z jakiego siola pochodzi dana melodia,

¹ Pojęciem „typ melodyczny” określam grupę melodii o wspólnych cechach. Melodie zakwalifikowane do jednego typu są zawsze melodiami zróżnicowanymi wariantowo. Dlatego w odniesieniu do typów melodycznych określenie: melodia i wariant są jednoznaczne i występują zamiennie.

a każdy, kto wyrósł w tradycyjnej społeczności łemkowskiej, bez problemu odróżnia swoje melodie od obcych – *w nas tak ne śpiwaly* [u nas tak nie śpiewali]. Zróżnicowania tego rodzaju leżą głębiej w strukturze tekstu słownego czy melodii i nie dotyczą jedynie zmian możliwych do zinterpretowania jako echa indywidualnego sposobu śpiewania.

Melodie weselnych typów melodycznych łączyły się z tekstami słownymi, które z uwagi na swą różnorodność wyprzedzały, inicjowały i komentowały poszczególne fazy obrzędu, stanowiły także formę towarzyskiej konwersacji.

W obrzędzie weselnym śpiewali z zasady wszyscy jego uczestnicy z jednym – konsekwentnie przestrzegany – wyjątkiem. Nie śpiewali państwo młodzi. W ich zastępstwie występowali najczęściej drużki i drużbowie. W weselnej akcji występowały osoby w obrzędzie niejako funkcyjne, a więc: starosta, swaszki, drużki, drużbowie a także pozostali goście. Obrzędowy śpiew, bezosobowo komentujący przebieg wesela, lub wyrażający opinię ogółu, był najczęściej śpiewem zbiorowym uczestników wesela. Rolę tego zbiorowego uczestnika obrzędu porównać można do chóru w starogreckim dramacie. Pełnił on funkcję epicką, dramatyczną, reżyserską i intermedialną².

Epicka funkcja chóru polegała na tym: „*że chór śpiewał o mających nastąpić zdarzeniach, jak również wyjaśniał przebieg ich odgrywany przez osoby występujące w dramacie lub wreszcie stwierdzał ich wynik (...). Towarzyszył on więc akcji widowiska, wyprzedzał ją lub uzupełniał*”³. Epicki śpiew weselników towarzyszył prawie każdemu etapowi obrzędu. Zebrani u młodego goście zapowiadali wesele i towarzyszącą mu zabawę⁴. Z ich śpiewów dowiadywano się wielu szczegółów. Uczestnicy wesela oznajmiali, że młody nie żeni się w swojej wsi⁵ i że po ślubie przenosi się do domu żony⁶. Podczas błogosławieństwa opisywali jego przebieg⁷ oraz konstatowali nieobecność zmarłych rodziców⁸. Stwierdzali także płacz *mołodyci*⁹ [młodej] i przepowiadali smutek, jaki za-

² Por. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowa C., *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, część 1, Wilno 1929

³ Ibidem, s. 169.

⁴ *Wesila, wesila, bude weselenko, {raduje sia dusza, tiszyt sia serdenko.} x2*

⁵ *Musił jes ty, Petruś, posty ne postyty, {kied ty jes sia ne mih w seli ożenyty.} x2*

⁶ *Dobryⁱ tomu syneczkoⁱ, szto sia żenył pryⁱ ojcówⁱ. {Ale tomu welka bida, szto sia żenył do susida.} x2*

⁷ *Mam^y czka tak mowyt, tat^y czko tak mowyt: {naj tia, moje dziecko, Pan Bih błahostowyt.} x2*

⁸ *Do styłcia sidaty a mamy ne maty. {Zyjdte mamuś z neba, bo was teraz treba.} x2*

⁹ 1. {Szumiła l^y szczyna, jak sia rozwiywała.} x2 {Płakała diu^yczyna:|, jak sia wydawała.}

panuje w jej rodzinnym domu po ślubie¹⁰. W chwili przenosin weselnicy oznajmiali odejście córki z domu¹¹ i przepowiadali matce smutną przyszłość¹². Podczas oczepin opisywali szczegółowo ich przebieg¹³, a gdy młoda pokazała się zaczepona – stwierdzali dokonanie najważniejszej czynności obrzędowej: przeistoczenia się dziewczyny w kobietę – żonę i gospodynię¹⁴. Na zakończenie uroczystości weselnicy oznajmiali jej koniec i opisywali przyszłe życie małżonków¹⁵. Epicki śpiew chóru, stale występujący w obrzędzie, nie pełnił jednakże roli priorytetowej. Często o zdarzeniach, ich przebiegu czy wyniku, dowiadywano się pośrednio z innych śpiewów, za pomocą których chór wyrażał „działanie wypełniane w obrzędzie”.

Dramatyczna funkcja chóru polegała na tym, że „chóry drużyn weselnych wypowiadały się w imieniu jednej osoby lub całej grupy osób występujących w obrzędzie w charakterze uczestników w nim działających”¹⁶. Osób i grup, w których imieniu chór przemawiał było w weselu wiele. Przede wszystkim byli to główni bohaterowie obrzędu – młody i młoda, którzy w żadnym momencie nie mogli przemawiać. Ich role ograniczały się jedynie do wykonywania rytualnych czynności. Dlatego w ich zastępstwie występował chór¹⁷, który wypowiadał ich prośby i pragnienia. Drużki w imieniu młodej, a drużbowie – młodego, opisywali uczucia *mołodiat*, kiedy ci żegnali się z nimi w przedweselny wieczór¹⁸. Drużbowie wraz ze swatami i starostami wyrażali także wąt-

x2

2. {Ne szumy, l'szczyno, i ne rozwywaj sia.} x2 {[:Ne płacz, ty, diwczyno:] i ne wydawaj sia.}

x2

3. {Jakże ne szumyty, koly'm zelenaja.} x2 {[:Jakże ne płakaty:], koly'm mołodaja?} x2

¹⁰ *Wesela chyżeczka pokla w ni diwoczka, {a jak bude žena, bude zasmuczena.}* x2

¹¹ *Soneczko zachodyt, misiaczok wychodyt. {Już sia rodynońka z kupoczky rozchodyt.}* x2

¹² 1. *Budesz ty, mamusiu, horeńko płakaty, {jak ty bude jedna tyżka zostawaty.}* x2

2. *Tyżka zostawaty i szytka robota. {Zostaniesz mamusiu na wiky s'rota.}* x2

¹³ *Paniu młodu czepyty, kury z banta let'ly, {a młody sia pr'patrał, szytky kury połapał.}* x2

¹⁴ 1. {A za naszom chyżom kupa sina.} x2 {[:Wczera była diwka:], [:hnesky žena:].} x2

2. {Wczera była diwka pid winoczkom.} x2 {[:A hneska jest žena:] [:poczeplena:].} x2

3. {Wczera była diwka tatusiowa.} x2 {[:A hnesky jest žena:] [:Iwanowa:].} x2

¹⁵ *Wesila sia kinczyt, bida sia zaczynat. {Mołodycia płacze, że już ne diwczyna.}* x2

¹⁶ Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowa C., *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego, część 1...*, s. 169.

¹⁷ Chór śpiewał wtenczas w pierwszej osobie liczby pojedynczej.

¹⁸ 1. *Budteże mi zdawyy moi towar'szky, {bo już ne pideme razem na or'szky.}* x2

2. *Razom'zme chodyty, razem'zme i ily. {Teraz ne budeme, bo sia rozyjdeme.}* x2

pliwości młodego w drodze po młodą¹⁹, a w związku z nimi prosili Boga o dobrą żonę²⁰. A gdy przyszedli do domu *mołodyci*, prosili w imieniu *mołodo* [młodego] o wpuszczenie do środka²¹. Przed błogosławieństwem swaszki, w zastępstwie młodej pary, prosiły o nie rodziców²². One też rozmawiały z matką w imieniu córki, prosząc, aby ją dobrze wydała za mąż²³. Po ślubie družki i swaszki – w imieniu młodej – dziękowały Bogu za ślub²⁴ i za to, że zachowała przedmażeńską czystość²⁵; wypowiadały jej wrażenia z ceremonii zaślubin²⁶ oraz śpiewały o wianku, wyrażając często żal z powodu jego utraty²⁷. Podobnie drużbowie i starostowie – w imieniu młodego – oznajmiali fakt zaślubin²⁸. Przy przenosinach swaszki w imieniu córki – młodej, rozmawiały z jej matką o tym, że ją oddała²⁹, dopominały się o należne wiano³⁰ oraz prosiły rodzinę o pomoc³¹. Przekazywały także uczucia, jakie towarzyszyły córce w chwili opuszczenia rodzinnego domu³². Chór w imieniu nie-myh bohaterów prowadził także dialogi np. matki młodego z synową³³,

¹⁹ Boże, Boże, de ja idu? Czy po żenu, czy po bidu? {Jak po żenu – ożeniu sia, jak po bidu – za-byju sia.} x2

²⁰ 1. Bożeńku, Bożeńku, daj mi taku żenku, {żeby nia wodyła od szenku do szenku.} x2

2. Żeby nia wodyła, a sama ne pyła, {żeby ja rozkażał, ona zapłatyła.} x2

²¹ Otwor, m_yta, otwor, bo'm tu dawno ne był, {bo ja twoi dwery otweraty zabył.} x2

²² Proszu was, mam_yczko, prez Chr_ystowy Rany, {pobtahostowte nia boskyma słowamy.} x2

²³ 1. Mamusiczko, mamciu, lem nia jednu mate, {lem wy uważajcie, za koho nia date.} x2

2. Ne date nia za dwoch, t_ylko za jednoho, {lem wy uważajcie, żeby za ładnoho.} x2

3. Żeby za ładnoho, żeby za dobroho, {ażeby nia ne był i palunku na pył.} x2

²⁴ Sława, sława Panu Bohu, szto'm sia toho dożdała.

!Toho!; chłopcia mołodo, szto'm sia za ne wydała.

²⁵ Diakuju Ty, Boże, i swoi mamoi, {że ja swij winoczok lyszyła w cerkowi.} x2

²⁶ Tak jem prysyhała, aż mi nohy sterpły, {że tia ne opuszczu aż do samoj smerty.} x2

²⁷ 1. A teper mi, teper, po rozumi dało, {jak mi na hołowi winoczka ne stało.} x2

2. A winku mij, winku, z dr_ybnoho barwinku, {rada'm tia nosyła, marno'm tia stratyła.} x2

3. Rada'm tia nosyła po polu chodiacy, {marno'm tia stratyła w cerkw_y na kłaczacy.} x2

²⁸ Już jem sia ożenił, wziat jem soj żenyczku. {Wziat jem sobi tiahar na swoju hławyczku.} x2

²⁹ 1. Oddałaś nia, mamuś, za tretiu hranyciu, {żeby ne chodyła do tia na żentyciu.} x2

2. Any na żentyciu, any na mołoko. {Wydałaś nia, mamcio, od sebe daleko.} x2

³⁰ 1. Mamusiu, mamusiu, ja wasza d_ytyna, {meni sia należyt poduszka, peryna.} x2

2. Poduszka, peryna, korow_ya z telatom, {żeby ne chodyła po seli z horniatom.} x2

³¹ Ne chłita jem ity, nahwrylyste nia. {Rodynioko moja, spomahajże nia.} x2

³² Jak ja sia od swojoj mamy wyberała, {to mi pid porohom skała zapłakała.} x2

³³ 1. Czoho ty, diwczyn_yo, po tym lisi błudysz? {Może ty, diwczyn_yo, moho syna lubysz?} x2

2. Jakbym ne lubyła, to bym ne chodyła. {Ja za twoim synom budu r_yczku pł_ywa.} x2

3. Dam ja ty, diwczyn_yo, konia woronioho, {t_ylk_y w_ydczepy sia w_yd syna mojoho.} x2

młodego z młodą³⁴. Tak więc w zależności od przekazywanych treści, występował jako rzecznik albo całej drużyny weselnej, albo poszczególnych jej reprezentantów: drużek, swaszek, družbów, orszaków młodej i młodego etc.

Chór śpiewał nie tylko w zastępstwie innych osób, ale także we własnym imieniu jako grupy weselników. Na początku wesela drużyna weselna prosiła Boga o opiekę i pomoc w szczęśliwym odprawieniu obrzędu weselnego³⁵, przypominała o punktualnym rozpoczynaniu poszczególnych etapów wesela³⁶ i oznajmiała o kłopotach w drodze po młodą³⁷, a przede wszystkim – w drodze powrotnej; śpiewała (oczywiście żartobliwie), że wracają z cerkwi bez ślubu³⁸. Goście weselni przypominali o modlitwie przed posiłkami³⁹ oraz domagali się tradycyjnego „gorzko, gorzko”⁴⁰. Pocieszali także młodą, gdy płakała⁴¹, rozmawiali o jej przyszłości⁴², o problemach⁴³, a młodemu przypominali o obowiązkach względem żony⁴⁴.

W wielu momentach wesela zwarci i jednomyślni goście dzielili się na mniejsze, rywalizujące ze sobą grupy. Szczególnie widocznym był podział na orszaki młodej i młodego. Ten drugi, z uwagi na funkcję i wynikające z niej zadania, był bardziej eksponowany. Orszakowi młodego powierzano do spełnienia bardzo ważną misję: miał znaleźć narzeczoną, doprowadzić ją do ołtarza, przyprowadzić do domu młodego oraz zacząć. Aby zrealizować swoje plany, często musiał targować się

4. *Swoi koni maju, swoima poidu.* {Twoho syna lubju i za nioho pidu.} x2

5. *Sztyry koni w stajni. Moja m⁴ta, daj mi {sołodkoj gambusi i ne wyhwarij mi.}* x2

6. *Sztyry koni w stajni, sztyry za l⁴szczynom, {sztyry poichały z mołodom diu⁴czynom.}* x2

³⁴ 1. *Anym sia ne myśl⁴ w tym roczku żenyty.* {Musilas mi, m⁴ta, sztosy porobyty.} x2

2. *Sztosy porobyty, sztosy poczynity. Anym sia ne myśl⁴ w tym roczku żenyty.*

³⁵ 1. *Dopomoż nam Boże i preczysta Maty {w szczaslygu hodynu wesela zaczaty.}* x2

2. *Szczaslygo zaczaty, szczaslygo skinczyty. {Dopomoż nam Boże i preczysta Maty.}* x2

³⁶ *Treba sia nam, treba, do ślubu zberaty. {Sztó mame, to mame, treba pryzeraty.}* x2

³⁷ *Ideme, ideme, drożky ne znajeme. {Dobry lude znajut, ta nam powidajut.}* x2

³⁸ 1. *Do ślubu'zme iszły, ślubu nam ne dały, {naszy mołodiata Otcze nasz ne znały.}* x2

2. *Pani młoda znała Otcze nasz hwaryty, {a pan młody ne znał any sia prekstyt.}* x2

³⁹ *Ne budeme isty, ne budeme pyty, {pokal ne budeme Otcze nasz hwaryty.}* x2

⁴⁰ *Ne budeme pyty totu hirku wodu, {jak ne pocituje mołodyj mołodu.}* x2

⁴¹ *Ne płacz, Maryś, ne płacz, ne bere tia smarkacz. {Bere tia uroda, M⁴chał jak jahoda.}* x2

⁴² 1. *Ne b⁴j sia ty, Maryś, ne b⁴j sia hołodu, {w Stefanowym dwori sztyry boczky bobu.}* x2

2. *Sztyry boczky bobu a piata horochu, {bude ty waryta mam⁴czka po trochu.}* x2

⁴³ *Ne hrys sia ty, Maryś, że ne znasz chlib peczy. {Stefan ty napecze k⁴jom medze pleczy.}* x2

⁴⁴ 1. *Pamiataj ty, Petre, żebys jej szanuwał, {na kaźdu nedilu gumaczky pastuwał.}* x2

2. *Jak była panienkom, zawęsze sia śwityły. {Pamiataj ty, Petre, żeby taky były.}* x2

z orszakiem młodej. Problem stanowiło już samo wejście do jej domu⁴⁵, a gdy w końcu goście zostali zaproszeni do chaty, długo musieli prosić o wydanie *mołodyci*⁴⁶. Jej rodzina sporo czasu zwodziła ich – przedstawiając kandydatki, na których przyjęcie nie mogli się zgodzić⁴⁷ – nim ostatecznie wydała im prawdziwą młodą⁴⁸. Sytuacja diametralnie zmieniła się, gdy orszak *mołoduchy* przybywał do domu młodego *na przydany*⁴⁹. Uszczypliwym uwagom kierowanym do *przydania* nie było wówczas końca⁵⁰. Podczas obrzędu rywalizowały o młodą także przedstawicielki dwóch pokoleń: družki i swaszki⁵¹. Zarówno družki⁵², jak i swaszki⁵³ zachwalały swój stan, docinały sobie przy tym, przyśpiewując nawzajem. Zwycięstwo odniosły oczywiście swaszki, obwieszczając wszystkim nowinę, że zrobiły z *diwky*-żenu.

Reżyserską funkcję chóru często trudno jest oddzielić od dramatycznej. Wiele razy wypowiadająca się grupa gości weselnych sugerowała określone zachowanie bądź wydawała bezpośrednie „polecenia i rozkazy osobom biorącym udział mniej lub więcej czynny w uroczystości”⁵⁴. Wówczas „chór występował jako wykładnik pewnej jednostki zbiorowej, organizując przebieg obrzędu i zakreślał role działającym w widowisku, biorąc przede wszystkim pod uwagę osoby najbardziej zainteresowane w zawierającym związku”⁵⁵. Funkcja reżyserska była zatem bardzo ważna, albowiem kierowała przebiegiem akcji dramatycznej.

Chór, jako reżyser obrzędu, obecny był we wszystkich ważniejszych jego momentach. Wysyłał młodego po żonę⁵⁶, a gdy jego orszak przy-

⁴⁵ *Wpusteże nas, wpuste, abo nam otworte, {naj tu ne stoime na waszym podworce.} x2*

⁴⁶ *Silyzme tu, sily, na waszu ławyczku. {Dajcież nam, dajcie, naszu mołodyczku.} x2*

⁴⁷ *Ne tota, ne tota, nasza pani młoda, {bo nasza ma lyczko, jak czerwń jahoda.} x2*

⁴⁸ *Oj, tota już, tota, mołodycia krasna, {bo maje oczeńka, jak zornyczka jasna.} x2*

⁴⁹ *Cy'ste nam tu rady, cy'ste nam nerady, {że sia nas tu taka hromada prowadyt?} x2*

⁵⁰ *A my taky przydaniane, szto my tr⁴so⁴ ne idame. Zaryżeme barana, budeme isty do rana.*

⁵¹ Swaszki, chociaż dużo śpiewały, nie zawsze były jednak przedstawicielkami swojej grupy. Wyrażały one często opinię weselników i jedynie wówczas, gdy wyraźnie odgrywały role kobiet zameężnych, występowały w swojej głównej roli, czyli jako swaszki.

⁵² *Oj, ne je to, ne je, jak chodyty diwkom {pid basamunkamy, pid zelenym winkom.} x2*

⁵³ 1. *Żeby diwky znały, jak new⁴stam dobr⁴, {wydawalyby sia za jednoho po dwi.} x2*

2. *Wydawalyby sia aż im dusza szepcze. {Ale hirsza bida, że ich nychto ne chce.} x2*

⁵⁴ Ibidem, s. 201

⁵⁵ Ibidem, s. 205 i nast.

⁵⁶ *Wyberaj sia, synu, w szczasływu hodynu {po dobru gazdyniu, a harnu diwczynu.} x2*

był przed drzwiami młodej, wzywał do ich otwarcia⁵⁷, a następnie – do wydania *mołodyci*⁵⁸. Chór organizował miejsce do błogosławieństwa⁵⁹ oraz pośrednio wzywał rodzinę *do stylcia*⁶⁰. Przez swoje śpiewy kierował podczas błogosławieństwa czynnościami młodych⁶¹ oraz rodziców⁶². Chór nie tylko stwierdzał płacz dziewczyny, ale także zachęcał do wyrażenia w tej formie żalości z powodu utraty wianka⁶³. Przypominał młodej o konieczności opuszczenia rodzinnego domu⁶⁴, a matce o wywianowaniu córki⁶⁵. Po przybyciu do domu młodego, chór wydawał też polecenia przyszłej teściowej⁶⁶. Podczas oczepin kierował zarówno czynnościami czepionej⁶⁷, jak i tych, które czepiły⁶⁸. W czasie tańca *pid szablom* podawał warunki, jakie goście winni spełnić, aby zatańczyć z młodą mężatką⁶⁹. Swoimi śpiewami wzywał weselników do składania datków na czepek⁷⁰. Później, gdy przyszli *prydaniane*, przypominał młodej o obowiązku przywitania rodziny⁷¹. Reżyserskie polecenia chóru dotyczyły także osób pełniących podczas wesela role poboczne, a wśród nich przede wszystkim muzykantów, którym w imieniu gości

⁵⁷ *Wpusteże nas, wpuste, abo nam otworte, {naj tu ne stoime na waszym podworce.} x2*

⁵⁸ *Dajteże nam, dajte, szto nam mate daty, {bo my ne budeme tak dotho czekaty.} x2*

⁵⁹ 1. *Dajteże nam, dajte, stylcia wysokoho, {bo nasz pan mołody rodu szyroko.} x2*

2. *Rodu szyroko, witcia bohato. Dajteże nam, dajte, stylcia wysokoho.*

⁶⁰ *Musiłas sia, Maryś, z rodynom swaryty, {że sia ty ne chotiat do stylcia schodyty.} x2*

⁶¹ *Hrajte muzykanty r¹zko. Kłaniaj sia mołoda n¹sko, {jat tatow¹, tak mamoi, tak i ciłi rodynoic¹.} x2*

⁶² *Błahostōu nia, mamko, prawom ruczkom na kr¹ż, {bo już ostatnij raz na mij winok smotr¹sz.} x2*

⁶³ *Z kamienia, Tereniu, z kamienia serce masz, {że za swoim winkom zapłakaty ne znasz.} x2*

⁶⁴ 1. *Wyberaj sia Maryś, wyberaj, wyberaj, {sztos sy zarob¹ta, szytko sy pozberaj.} x2*

2. *Tys sy zarob¹ta na korytia muky {a win ty zarob¹t ditiatko na ruku.} x2*

3. *Sztos sy zarob¹ta, zawiasz do tłumaczka, {jak pr¹desz do Wania, powisysz na ćwaczka.} x2*

⁶⁵ *Ne wzdychaj, mamusiu, ne wzdychaj, ne wzdychaj, {lem ty swoi lrci do szafy napychaj.} x2*

⁶⁶ *Otweraaj, mam¹czko, otweraaj pokoji, {wzialyzme ty jedno a wedeme dwoj¹.} x2*

⁶⁷ *Jak tia budut czepyt¹, smotryj do powaty, {żeby twoi dity czorny oczka mały.} x2*

⁶⁸ *Czepteże jej, czepte, do nowoho czepcia, {żeby ona mała toho roczku chłopcia.} x2*

⁶⁹ *Chto chce z młodom tancu¹waty, musyt złoty talar daty. {Talar, talar, talar, b¹ty, żeby mały hardy dity.} x2*

⁷⁰ *A wy hości ne żatujte, pani młod¹ podarujte: {na poduszky, na kaptury, żeby mała samy cory.} x2*

⁷¹ *Wychod, wychod, Hanuseńka, pr¹w¹taty tatusieńka. Tatusieńka i rodynku, idut do tia na hostynku.*

chór wydawał rozliczne polecenia⁷².

Repertuar wokalny wykonywany podczas wesela był bardzo bogaty. Obok pieśni obrzędowych funkcjonowało wiele śpiewów „niezwiązanych bezpośrednio z fabułą wykładaną w obrzędzie”⁷³. Chór bowiem, oprócz „funkcji ściśle związanych z przebiegiem akcji, spełniał (także) funkcję intermedialną”⁷⁴.

Śpiewy intermedialne wykonywane były podczas całego wesela, pomiędzy zasadniczymi momentami obrzędowymi. Głównie były to *przyśpiwki* – krótkie, najczęściej jednozwrotkowe formy słowne, zwykle improwizowane, kierowane do różnych osób. Przyśpiewywano do państwa młodych, do družek i družbów, do swaszek i starostów, do rodziców, do kucharek, muzykantów etc. W wielu przypadkach przyśpiewka jednej osoby wywoływała replikę drugiej. Powstawały nowe teksty słowne i wzajemnemu odśpiewywaniu nie było końca. Śpiewane dialogi prowadził prawie każdy z każdym, np.: družki ze swazkami, družbantami i starostami, ci ostatni zaś ze swazkami, którym często przyśpiewywali także družbowie. Przyśpiewki, będące formą towarzyskiej rozmowy, stanowiły integralny składnik wesela.

Do śpiewów intermedialnych należały także te, które wykonywane były podczas tańców. Tancerze zatrzymywali się przed kapelą i przyśpiewywali do muzykantów (o śpiewie, o tańcu), a muzykanci odgrywali melodię, powtarzając ją kilkakrotnie. Do zwyczaju weselnego należało improwizowanie śpiewów podczas tańca, a także w czasie obiadu i kolacji. Śpiewy takie ze swej natury nie mogły być wykonywane zespołowo, ale nawet do nich przyłączał się często chór i je powtarzał. Do śpiewów intermedialnych wykonywanych chóralnie należały też te, które śpiewano podczas spożywania tradycyjnych potraw np. kapusty⁷⁵ oraz wychwalające alkohol⁷⁶.

Omówione funkcje chóru odnoszą się w pełni do śpiewów weselnych. Większość z nich, pełniąc ważne obrzędowe zadania, występowała wyłączenie podczas wesela. Jedynie przyśpiewki o tańcu oraz o wódce należały do repertuaru powszechnego i mogły być wykonywane także przy innych okazjach.

⁷² *Zahraj mi hudaczku do kota, do kota. {Naj sy wyprowadzu Marysiu z za stoła.} x2*

⁷³ *Ibidem*, s. 214.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 214.

⁷⁵ 1. *Ne budu ja kapustoriku ıla, bo by mene hołowu boliła, |:bo by mene:| hołowu boliła./ 2. Lem ja budu czekała do czasu, może dadut za kapustom kaszu, |:może dadut:| za kapustom kaszu.*

⁷⁶ *Powidała ryba rybci, że palunka jest w baryłci. {A my odtal ne pideme, pokla my jej ne wypjeme.} x2*

Przedstawione funkcje muzyki w większości przypadków mają już dziś znaczenie historyczne. Rozbicie tradycyjnej społeczności łemkowskiej z jednej strony, z drugiej – w wyniku działań wysiedleńczych proces zasymilowania jej z ludnością polską, a z trzeciej – procesy ogólnocywilizacyjne, spowodowały istotne zmiany w obrzędowości weselnej, także w obrzędowych śpiewach.

Sylwester Woźniak

Obraz Kościoła greckokatolickiego na łamach „Tygodnika Powszechnego” w latach 1980-1990

Władze komunistyczne dążyły do utworzenie homogenicznego społeczeństwa opartego na zasadach marksizmu-lenizmu oraz na stworzeniu struktur monoetnicznej¹ Polski. Takie postępowanie szczególnie widoczne było w okresie stalinizmu, kiedy doprowadzono do wysiedlenia Niemców², przesiedlenia ludności ukraińskiej i łemkowskiej w ramach akcji „Wisła”³. Uzyskanie wszelkich cech monospołeczności miało zostać zrealizowane za pomocą permanentnej indoktrynacji społeczeństwa. Dlatego władze państwowe starały się sprawować wła-

¹ Warto zapoznać się z poglądem T. Snydera, który o homogenizacji narodowej pisał „*Uderzające jest dla mnie to, że jednym z ważniejszych uzasadnień dążenia do stworzenia wywarzonego opisu akcji „Wisła” i stosunków polsko-ukraińskich w latach czterdziestych XX wieku jest to, że osiągnięcie tego celu pozwoliłoby zarówno Polakom, jak i Ukraińcom zwrócić wzrok na inne okresy historyczne i stosunki innego rodzaju. Świat wyobrażeń stworzony przez II wojnę światową i jej następstwa sprawia, że trudno przypomnieć sobie o tym, że Bohdan Chmielnicki podczas bitwy wydawał rozkazy po polsku, Jeremi Wisniowiecki był wnukiem największego kozaka wszechczasów, Taras Szewczenko czerpał natchnienie z podróży do Warszawy i Wilna, a także z poezji Adama Mickiewicza, polski był językiem kultury w Kijowie zarówno w 1900, jak i w 1600 r. W Polsce międzywojennej Warszawa nigdy nie traciła z oczu Kijowa. Homogenizacja będąca konsekwencją II wojny światowej i jej następstw jest faktem zarówno intelektualnym, jak i społecznym, por. T. Sydnor, *Akcja „Wisła” a homogeniczność społeczeństwa polskiego*, [w:] *Akcja „Wisła”*, pod. red. J. Pisuliński, Warszawa 2003, s. 49- 54.*

² Szerzej na temat przesiedlenia ludności niemieckiej zob.: H. Szczegółta, *Przedpoczdamskie wysiedlenie Niemców z Polski (czerwiec – lipiec)*, [w:] *Ludność niemiecka na ziemiach polskich w latach 1939 – 1945 i jej powojenne losy*, pod. red. W. Jastrzebski, Bydgoszcz 1995; K. Skubiszewski, *Wysiedlenie Niemców po II wojnie światowej*, Warszawa 1968; B. Nitschke, *Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945-1949*, Zielona Góra 1999.

³ Por.: R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997; S. Dudra, *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960*, Głogów 1998; S. Łach, *Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach odzyskanych po II wojnie światowej*, [w:] *Akcja „Wisła” na tle stosunków polsko-ukraińskich w XX wieku.*, pod. red. J. Faryś, J. Jekiel, Szczecin 1994; J. Żurko, *Rozsiedlenie ludności w ramach akcji „Wisła” w dawnym województwie wrocławskim.*, Wrocław 2000.

dzę nad mediami. Jednak totalna władza nad tą kluczową dziedziną życia przez cały okres PRL-u nie była możliwa.

Jednym z ważniejszych, alternatywnych, niezależnych od oficjalnych władz źródeł informacji był „Tygodnik Powszechny”. Czasopismo to było zwrócone w stronę katolickiej inteligencji. Walka podjęta z homogenizacją narodową została doceniona 24 czerwca 2007 roku, kiedy to „Tygodnik Powszechny” wraz z ukraińską „Krytyką” zostały wyróżnione Nagrodami Pojednania Polsko-Ukraińskiego.

Dzisiaj, w czasach wszechobecnego pluralizmu światopoglądowego za pewnik przyjmujemy istnienie prasy katolickiej o poglądach liberalnych, z wyraźnym akcentem antyendeckim i antynacjonalistycznym⁴. Musimy jednak pamiętać, iż „Tygodnik Powszechny” powstał w 1945 roku, w czasach, gdy władza komunistyczna dążyła do opanowania dusz i umysłów Polaków. Po rozłamie w Stronnictwie Pracy powstały trzy ośrodki wydające prasę katolicką; jeden w Krakowie oraz dwa w Warszawie. Pierwszym redaktorem naczelnym „Tygodnika Powszechnego” został ks. Jan Piwowarczyk, redaktor przedwojennego „Głosu Narodu”. Gazeta była wydawana pod patronatem krakowskiej kurii metropolitarnej, mimo tego tygodnik nie przyjął linii konserwatywnej – lecz liberalną, co było zasługą osób świeckich pracujących w redakcji⁵.

Ks. Piwowarczyk przekazał stanowisko redaktora naczelnego w ręce Jerzego Turowicza, wywodzącego się z przedwojennego „Odrodzenia”. Przyjmowano, iż „Tygodnik” nie będzie zajmować się polityką, lecz kulturą i propagowaniem katolickiego światopoglądu. Sytuacja zmieniła się, gdy w bliźniaczym kwartalniku „Znak” Stanisław Stomma podjął dyskusję o programie minimum i maksimum katolików w zaistniałej sytuacji politycznej. W miarę dokonywania się przemian w kraju w kierunku państwa totalitarnego „Tygodnik” coraz bardziej zajmował się polityką, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest cykl felietonów Stefana Kisielowskiego pt. *Pod włos*. Dlatego władze, pod pretekstem odmowy wydrukowania artykułu o śmierci Józefa Stalina w 1953 roku zamknęły „Tygodnik”. Wznowiono jego wydawanie w lipcu 1953, lecz pod patronatem prorządowej organizacji i wydawnictwa Pax Bolesława Piaseckiego. Po 1956 roku wydawnictwo *Znak* odzyskało „Tygodnik Powszechny”, który w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych unikał

⁴ J. Żakowski, *Pół wieku pod włos. Czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych*, Warszawa 1999, s. 11.

⁵ W „Tygodniku Powszechnym” swoje artykuły publikowali m.in. Paweł Jasienica, Zbigniew Herbert, Jerzy Turowicz, Jan Rokita, szerzej zob.: R. Jarecki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji. (O ludziach „Tygodnika Powszechnego”)*, Kraków 1990.

podejmowania tematów związanych z polityką, stając się periodykiem społeczno-kulturalnym. Trzeba dodać, iż w „Tygodniku” pisywały nie tylko osoby uznające światopogląd katolicki, lecz również znane z laickich przekonań⁶.

Podjęcie problematyki wizerunku Kościoła greckokatolickiego na łamach „Tygodnika” nie jest przypadkowe. Wynika to z chęci informowania społeczeństwa polskiego w sposób niezależny od rządowych środków przekazu o wszystkich wydarzeniach i zjawiskach społeczno-kulturowych zachodzących w Polsce, w tym również o funkcjonowaniu Kościoła greckokatolickiego⁷. Zakres czasowy badanych artykułów obejmuje lata 1980-1990. Ustalenie takiej cezury badawczej miało na celu zapoznanie się ze skalą zainteresowań redakcji „Tygodnika Powszechnego” problematyką Kościoła greckokatolickiego. Dolny zakres cezury związany jest z wybuchem strajków w stoczni gdańskiej, które to przyjmuje się za początek powstania opozycji politycznej oraz za początek rozkładu komunistycznego totalitaryzmu w Polsce i w Europie. Natomiast przyjęcie przeze mnie górnej daty badanego okresu jest w sposób szczególny związany z dziejami powojennej Polski. Od tego roku datuje się powstanie demokratycznego państwa polskiego, które zgodnie z definicją demokracji powinno przestrzegać praw mniejszości, w tym narodowych i wyznaniowych.

1. Liczba artykułów poświęconych problematyce Kościoła greckokatolickiego na łamach „Tygodnika Powszechnego”

Liczbę mają do siebie to, iż w sposób nieskrępowany potrafią przekazywać prawdę – w tym prawdę historyczną. Zapoznanie się z ilością artykułów dotyczącą problematyki Kościoła greckokatolickiego w danym roku, ukaże nam częstotliwość zajmowania się tą problematyką przez wspomniany tygodnik.

Tabela 1. Ilość artykułów w „Tygodniku Powszechnym” w latach 1980-1990.

Lp.	Rok	Liczba artykułów
1	1980	1
2	1981	1
3	1982	0

⁶ J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988, s. 170-172.

⁷ Szerzej na temat kształtowania się polityki władz PRL w stosunku do mniejszości ukraińskiej zob.: R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944 – 1989*, Warszawa 2001; R. Drozd, I. Hałagida, *Ukraińcy w Polsce 1944-1989. Walka o tożsamość (Dokumenty i materiały)*, Warszawa 1999.

4	1983	1
5	1984	0
6	1985	2
7	1986	0
8	1987	2
9	1988	12
10	1989	3
11	1990	3
12	Razem w latach 1980-1990	25

Źródło: „Tygodnik Powszechny” za lata 1980-1990. Opracowanie własne.

Jak przedstawia powyższa tabela, w latach osiemdziesiątych na łamach „Tygodnika” pojawiło się 25 artykułów. W pierwszych latach badanego okresu liczba wynosiła „0” lub była bardzo blisko wspomnianej liczbie. Tendencja wzrostowa pojawiła się w roku 1987, apogeum uzyskując w roku 1988 – co wiąże się bezpośrednio z obchodami Millennium Chrztu Rusi-Ukrainy.

Artykuły możemy podzielić na trzy grupy: a) o tematyce teologicznej i kościelnej; b) poruszające zagadnienia kulturowe; c) dotyczące obchodów Millennium chrztu Rusi-Ukrainy. Do pierwszego zbioru możemy zaliczyć teksty: *Synod Kościoła Ukraińskiego* ks. Adama Bonieckiego, *O Soborze Florenckim inaczej. Stracona Szansa*, który został napisany przez o. Władysława Hrynkiwicza OMI; *Chrzest Rusi* Tadeusza Żychowicza oraz wywiad Stanisława Stępnia przeprowadzony z księdzem arcybiskupem Włodzimierzem Stryniukiem Metropolitą lwowsko-halickim pt. *Nasz Kościół przetrwał*. Do grupy drugiej należy zaliczyć dwa artykuły Włodzimierza Mokrego: *Na Przykładzie cerkwi w Klimkówce* i *W Koszalinie o chrzcie Rusi Kijowskiej* oraz *Ukraiński dzwon* Tadeusza Kaczyńskiego. Do ostatniej grupy zaliczymy teksty: *Pocałunek na Jasnogórskim Szczycie* Macieja Kłosowskiego; *Modlitwa kruszy żelazo* – jest to wywiad przeprowadzony przez Macieja Kozłowskiego z Arcybiskupem Większym Lwowa Iwanem Lubacziwskim. Do tej tematyki również należy zaliczyć opublikowane przez „Tygodnik Powszechny”: *Posłanie Ojca Świętego, Magnum Baptisimi Donum Jana Pawła II do Katolickiej Wspólnoty Ukraińskiej z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej* oraz *List apostolski Euntes In Mundium Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej*⁸. Oprócz powyższych artykułów, obchodom rocznicy wschodniego Millennium po-

⁸ Oba tytuły Listów papieskich przytoczone zostały zgodnie z wersją zawartą na stronach „Tygodnika Powszechnego”.

święcony został *Komunikat z 288 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*.

2. Próba ukazania obrazu Kościoła greckokatolickiego zawartego w artykułach dotyczących spraw teologicznych i kościelnych

Celem tej części artykułu ma być ukazanie wizerunku Kościoła greckokatolickiego przedstawionego na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Jednym z ciekawszych artykułów traktujących o tej sprawie jest swoista rozprawa o. W. Hryniewiczza OMI na temat Unii Florenckiej. W zasadzie nazwanie tego tekstu artykułem może wydać się błędne, gdyż jest to swoista rozprawa historyczno-teologiczna. Być może dlatego niniejszy tekst nosi bardzo intrygujący tytuł: *O Synodzie florenckim. Stracona szansa*. Autor rozprawy zastanawia się nad przyczynami niepowodzenia zjednoczenia Kościoła zachodniego z wschodnim w czasach Soboru Florenckiego (1438-1439). W wyniku rozważań snutych na łamach „Tygodnika” pojawia się refleksja, obarczająca za niepowodzenie Unii stronę zachodnią. Przejawiała się ona m.in. w chęci dominacji katolików nad chrześcijanami wschodnimi, która miała być okazywana za pomocą niewrażliwości na godność osobistą Greków i traktowania ich jako osób drugiej kategorii. Wyrazem takiego podejścia strony katolickiej było wysłanie posłów do patriarchy Konstantynopola Józefa II i wyższych duchownych greckich, aby upadli do nóg papieskich oraz pocałowali mu stopę i rękę – tym samym uznali wyższość papieża i całego Kościoła zachodniego nad wschodnim – jeszcze przed rozpoczęciem negocjacji. W czasie obrad strona bizantyjska doznawała dalszych afrontów. Papież miał nalegać, aby jego tron znajdował się na podwyższeniu górującym ponad dwoma delegacjami. Po prawej stronie miała zasiadać strona katolicka, po lewej zaś prawosławna. Takiemu rozwiązaniu stanowczo przeciwstawił się cesarz bizantyjski Jan VIII Paleolog, który upatrywał w tym zamach na swoją władzę. Spór zakończono po 20 dniach, gdy delegacja katolicka zgodziła się na ustawie tronu papieskiego po swojej stronie, ale wyniesionego ponad wszystkich uczestników obrad, z cesarzem włącznie tak, iż naprzeciw papieża nikt się nie znajdował. Można byłoby mnożyć tutaj wiele przykładów, które wskazywałyby na fakt, iż strona katolicka zmierzała *de facto* do upokorzenia strony greckiej i narzucenia jej swojej woli⁹.

⁹ W. Hryniewicz, *O Soborze florenckim inaczej. Stracona szansa*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 3, s. 4-5.

Takie potraktowanie problemów związanych z unią nie może zaskakiwać w przypadku wyżej wspomnianego autora. Brał on czynny udział w pracach komisji odpowiedzialnej za ekumeniczny dialog Kościoła katolickiego z Cerkwią prawosławną. Będąc znawcą „spraw wschodnich” w Kościele O. W. Hrynkiewicz OMI, napisał artykuł na temat stosunków zachodzących pomiędzy Kościołem grekokatolickim a prawosławnym na terenach Ukrainy Zachodniej, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Okres niniejszy śmiało nazwać możemy odrodzeniem obrządku wschodniego na ziemiach ukraińskich, co było punktem zapalnym w stosunkach z rosyjskim prawosławiem. Artykuł ten był sprawozdaniem z posiedzeń Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej, która odbyła się w Moskwie w dniach 1-8 listopada 1990 roku.

Głównym przedmiotem obrad były stosunki unicko-prawosławne. Strona prawosławna skarżyła się na zabieranie budowli sakralnych przez grekokatolików, które po roku 1946 stały się własnością Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Często na tym tle dochodziło do konfliktów z elementami przemocy. Wyniki obrad Komisji zostały zebrane i opublikowane w *Dokumencie Moskiewskim*. Zawiera on szereg praktycznych zaleceń, mających pomóc wypracowaniu rozwiązań sytuacji kryzysowych, powstających pomiędzy Kościołem grekokatolickim a Cerkwią prawosławną. Jednym z ważniejszych osiągnięć dokumentu było uznanie za legalne istnienie obrządku bizantyjsko-ukraińskiego na terenach Ukrainy Zachodniej. Tym samym dokument gwarantował prawo grekokatolików do korzystania z miejsc kultu, do budowy własnych świątyń, do wynajmowania i nabywania nieruchomości. W dokumencie położono szczególny nacisk na konieczność wyrzeczenia się przemocy w kontaktach pomiędzy oboma Kościołami, która jest sprzeczna z duchem chrześcijaństwa. Dialog uznano za jedyną możliwość rozwiązania konfliktów, jakie powstają pomiędzy oboma Kościołami. Równocześnie postanowiono powołać komisję mieszaną, która zajęłaby się rozwiązywaniem sytuacji konfliktowych pomiędzy wspomnianymi Kościołami. W niniejszej komisji mieliby znaleźć się przedstawiciele Watykanu, Patriarchatu Moskiewskiego oraz prawosławni i grekokatolicy z terenów Ukrainy Zachodniej. Komisja musiałaby udawać się na tereny objęte religijnymi konfliktami i prowadzić dialog, w celu zawarcia zgody.

Autor w swoim artykule przytacza opinię Synodu Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na temat stosunków z wyznawcami Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego. Otóż, uważa on unię za środek,

który miał na celu oderwać prawosławnych od swego Kościoła (tj. prawosławnego), a to jest zaprzeczeniem ekumenizmu oraz dialogu. Biskup w udzielonym wywiadzie twierdził, iż tylko dialog oparty na chrześcijańskiej miłości może doprowadzić do jedności Kościoła katolickiego z Cerkwią prawosławną. Za niezbędny warunek dialogu uznano całkowite i szczere wyrzeczenie się unii jako skompromitowanego środka zjednoczenia się obu Kościołów. Jednocześnie biskupi zebrani na Synodzie uznali prawo Kościoła greckokatolickiego do istnienia oraz równe prawo wraz z innymi Kościołami na terenie ZSRR, do jawnego wyznawania swojej wiary – co można uznać za duży krok naprzód. Równocześnie wezwano wyznawców Kościoła greckokatolickiego do zaprzestania przemocy, tym samym przypisując im nakręcanie spirali nienawiści pomiędzy oboma Kościołami. Zdaniem autora uznanie obrządku wschodniego przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną stało się możliwe dzięki pierestrojce. Wcześniej strona prawosławna za wiążące uznawała postanowienia „Soboru” lwowskiego z 1946 roku.

Na samym końcu artykułu autor pisze o V sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Mieszanej, gdzie podjęto dyskusję o Kościołach wschodnich i tzw. unityzmie. W dokumencie końcowym stwierdzono, iż unityzm nie jest środkiem prowadzącym do zjednoczenia się Kościołów. W zamian należy oprzeć się na modelu Kościołów siostrzanych, gdzie oba wyznania są sobie równe. Strona katolicka podkreślała wagę Kościołów unickich, ich długą historię – co miało na celu przeciwstawienie się teorii o likwidacji Kościołów wschodnich¹⁰.

Ciekawym artykułem o stosunkach Cerkwi prawosławnej z Kościołem greckokatolickim jest streszczenie wywiadu z czasopisma „Więź” (nr 1 z 1986 r.), przeprowadzonego przez T. Wszyńskiego z prawosławnym teologiem i duchownym, ks. Henrykiem Paprockim. Jednym z ciekawszych i ważniejszych pytań zadanych rozmówcy było: *Czy Unici stanowią poważny problem ekumeniczny na drodze do pojednania Kościołów?* Prawosławny duchowny zaprzeczył często stawianej przez jego współbraci tezie, iż istnienie Kościołów unickich jest przeszkodą na drodze dialogu pomiędzy Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. W odpowiedzi na pytanie dotyczące likwidacji obrządku greckokatolickiego, ks. Paprocki stwierdził, iż jest przeciwnikiem jakiegokolwiek likwidacji. Swoją wypowiedź uzasadnił tym, iż w wyniku pozostawienia samemu sobie Kościoła greckokatolickiego, większość

¹⁰ W. Hryniewicz, *Prawosławni i Unici. Nowa próba ekumenicznej nadziei*, „Tygodnik Powszechny”, 1990, nr 11, s. 1-2.

jego wyznawców wróciłoby do prawosławia. Wywiad kończy się stwierdzeniem, iż Unici są wewnętrznie rozdarci pomiędzy wiernością Stolicy Apostolskiej a tradycją wschodnią. W ten sposób zawierają w sobie podział chrześcijaństwa. Równocześnie stanowią pewien rodzaj szansy dla Kościoła łacińskiego, gdyż są pomostem jednoczącym Kościoły zachodnie ze wschodnimi¹¹.

W roku 1990 ukazał się wywiad z metropolitą lwowsko-halickim arcybiskupem Włodzimierzem Struniukiem na temat kondycji odradzającego się Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie. Odpowiadający hierarcha podkreślał wytrwałą dążność swojego Kościoła do pozostawania w jedności ze Stolicą Apostolską, dzięki wstawiennictwu Ducha Świętego i nieugiętości duchowieństwa. Msze święte często odprawiane były w domach prywatnych, w lasach czy nawet w górach. Sakramenty były udzielane po kryjomu, gdyż działalność duchowieństwa unickiego była wówczas nielegalna. Następne pytanie dotyczyło możliwości wychowania nowego pokolenia kapłanów. Na samym początku wypowiedzi arcybiskup potwierdził, iż brakuje kadr na wszystkich stopniach hierarchii. Po czym dodał, iż mimo bardzo trudnych warunków kształcenie alumnów było możliwe. Nauka odbywała się w wielkiej tajemnicy, często w domach prywatnych (np. uczono się tam odprawiania Mszy Świętej). Duży problem dla alumnów stanowiła praca zawodowa, którą musieli pogodzić z nauką i służbą liturgiczną. Jednak najbardziej wartościowe dla czytelników „Tygodnika” wydaje mi się przedstawienie krótkiej autobiografii arcybiskupa, która może stanowić przykład drogi życiowej duchownego greckokatolickiego. Otóż, mogli się oni dowiedzieć, iż święcenia biskupie otrzymał od ks. Bazylego Wełyczaskowskiego na stanowisku ordynariusza Diecezji przemyskiej (części znajdującej się na terenie USRR), zaś po aresztowaniu abp. Wełyczaskowskiego otrzymał on faktyczną władzę nad metropolią lwowsko-halicką. Przez cały czas pracował zawodowo, najpierw na stanowisku stróża w parku miejskim, następnie jako sanitariusz w lwowskim szpitalu. Po skończeniu kursów felczerskich pracował jako lekarz pogotowia. Stanowisko to pozwalało na prowadzenie posługi kapłańskiej, np. udzielania potrzebującym ostatniego namaszczenia lub wyspowiadanie pod pozorem udzielenia pomocy medycznej. Następne pytania dotyczyły kondycji Kościoła greckokatolickiego w 1990 roku oraz sporu z Cerkwią prawosławną o katedrę św. Jura, która stanowi ważny symbol dla ukraińskich greckokatolików. Ważna była wypowiedź na temat zerwania rozmów komisji

¹¹ J. Turnau, *Unia i Prawosławie*, „Tygodnik Powszechny”, 1987, nr 4, s. 7.

czwórstronnej (tj. przedstawicieli władz państwowych, Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Watykanu i Kościoła greckokatolickiego), mającej za zadanie uregulowanie napiętych stosunków pomiędzy wyznawcami prawosławia i Kościoła greckokatolickiego. Arcybiskup swoją decyzję o zerwaniu rozmów w Komisji czwórstronnej uzasadniał brakiem przygotowania do rozmów przedstawicieli Stolicy Apostolskiej oraz brakiem chęci do uznania przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną legalności Kościoła greckokatolickiego na terenie ZSRR¹².

3. Artykuły związane z obchodami Millennium chrztu Rusi – Ukrainy

Największa liczba artykułów na temat Kościoła greckokatolickiego była związana z obchodami tysiąclecia chrztu Rusi, dokonanego przez księcia kijowskiego Włodzimierza. Wszystkie teksty traktujące o tej tematyce można podzielić na trzy osobne grupy. Pierwsza zawiera artykuły o tematyce historyczno-kulturalnej, która często dotyczyła samego aktu przyjęcia chrztu przez państwo Św. Włodzimierza. Druga zawiera teksty poświęcone obchodom rocznicowym, trzecia to wydrukowane dokumenty papieskie z okazji rocznicy Kościoła wschodniego.

Z obszaru historyczno-kulturalnego warto przytoczyć artykuł Włodzimierza Mokrego pt. *Owoce chrztu Rusi-Ukrainy*. Jest to tekst o kwestii piśmiennictwa mistycznego na Rusi, który ukazuje wiele zagadnień teologicznych. Osobny akapit został poświęcony *Mocy Podniesionego Krzyża*. W tym fragmencie autor pisze o tekstach liturgicznych zawierających recepcje Ojców Kościoła zajmujących się zagadnieniem *Krzyża Pańskiego*. Omówiona została mistyka w tekstach przeznaczonych na dzień Podwyższenia Krzyża¹³.

Innym tekstem z tej grupy tematycznej jest artykuł noszący tytuł *Chrzest Rusi* Tadeusza Żychowicza. Posiada on wymowę historyczną, przypomina okoliczności przyjęcia chrztu przez Księstwo Kijowskie. Co ciekawe, autor wiele miejsca poświęcił przybliżeniu życia księcia Włodzimierza. Takie potraktowanie sprawy miało swój określony cel. Zdaniem autora, duży wpływ na władcę Rusi miała jego babka – księżna Olga, która jako pierwsza w rodzie Rurykowiczów przyjęła wiarę chrześcijańską. Również duże znaczenie w życiu księcia mogły mieć doświadczenia wyniesione z czasów, gdy był namiestnikiem Nowogrodu i z okresu walk o tron, które toczył z bratem Jorapełkiem. Wówczas to – zdaniem

¹² S. Stępień, *Nasz Kościół przetrwał. Z arcybiskupem Włodzimyrem Stryniukiem, metropolitą Lwowsko-Halickim rozmawia Stanisław Stępień*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 26, s. 1-2.

¹³ W. Mokry, *Owoce chrztu Rusi-Ukrainy*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 8, s. 3.

autora – miał zrozumieć wagę religii i jej wpływ na sposób zarządzania państwem. Możemy także przeczytać, iż po przyjęciu chrztu Włodzimir stał się chodzącym ideałem chrześcijanina, porzucającego barbarzyńskie obyczaje krwawego władcy i zamyślającego o zniesieniu kary śmierci. Dopiero później autor opisuje sam akt przyjęcia chrztu przez władcę, jego drużynę i mieszkańców Kijowa, przy czym nie zabrakło miejsca na wzmiankę o wysłaniu posłów do przedstawicieli wielkich monoteistycznych religii w celu uzyskania informacji, która z nich jest dla Rusinów najbardziej odpowiednia¹⁴.

Przedstawienie w taki sposób artykułu na temat chrztu było dobrym wprowadzeniem do tematyki obchodzonych przez Kościół greckokatolicki uroczystości Millennium Chrztu Rusi. Jednym z wielu artykułów opisujących obchody tego święta był tekst *Aby był przypomniany Chrzest Rusi w Kijowie*. Dotyczył on sesji naukowej poświęconej Rusi i Kościołowi wschodniemu, która odbyła się w krakowskiej Akademii Umiejętności. Jest to typowe sprawozdanie, z którego możemy dowiedzieć się o ilości referatów wygłoszonych w czasie sesji. Ciekawsze z nich zostały wymienione i streszczone przez autora w tekście. Na samym końcu omówiona została uroczystość pozanaukowa, która towarzyszyła obradom. Należała do nich Msza Święta w obrządku greckokatolickim w klasztorze OO. Dominikanów, wystawa grafiki Tytusa Wenhrynowicza oraz występ chóru *Żurawli*¹⁵.

Główne uroczystości Millennium Chrztu Rusi-Ukrainy w Polsce odbywały się na Jasnej Górze i zajęły miejsce w osobnym artykule. Nie jest to suche sprawozdanie z wyżej wspomnianych uroczystości. Autor, zanim przeszedł do opisu, zrobił długi wstęp na temat przyjęcia chrztu przez Włodzimierza w 988 roku, następnie wspominał o Unii Brzeskiej i losach Kościoła greckokatolickiego w czasie zaborów oraz o jego ciężkim losie na terenach ZSRR po 1946 roku. Przypomnienie historii Kościoła greckokatolickiego było ważne dla czytelników „Tygodnika”, gdyż stanowiło to jedyną okazję, aby poznać jego dzieje. Uroczystości odbywające się na Jasnej Górze zostały nazwane kulminacją obchodów Millennium. Obejmowały one sobotnie występy dziecięcych grup artystycznych z zakresu folkloru ukraińskiego i sztuki sakralnej. Następnie w auli im. Jana Pawła II odbył się koncert muzyki chóralnej, która jest charakterystyczna dla obrządku wschodniego. Wokół wałów klasztornych została ustawiona symboliczna droga krzyżowa zawierająca waż-

¹⁴ T. Żychowicz, *Chrzest Rusi*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 14-15, s. 4.

¹⁵ M. K., *Aby był przypomniany Chrzest Rusi w Kijowie*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 24, s. 7.

niejsze wątki Kościoła greckokatolickiego. Wśród symboli znalazły się podobizny świętych Cyryla i Metodego, następnie Włodzimierza i Olgi, Jozefata Kuncewicza, Chrystusa Frasobliwego i ważniejsze daty dla historii Kościoła greckokatolickiego. Niedzielne uroczystości rozpoczęły się uroczystą jutrznią, którą odprawił prowincjał bazylianów o. Biliński. O szóstej rano przed świętym obrazem odprawiono jutrznię. Główna Msza Święta na wałach została odprawiona o godzinie 9.15 przez przybyłego z Rzymu kardynała Lubaczińskiego. Była celebrowana przez ponad stu księży obu obrządków. Zebrani zostali powitani przez przeora jasnogórskiego klasztoru o. Rufina Bramka, po czym odczytano telegram Ojca Świętego do zgromadzonych pielgrzymów. W wygłoszonej po ukraińsku homilii, kardynał Lubacziński mówił o tysiącletniej historii chrześcijaństwa na Ukrainie i o wartościach, jakie wniósł Kościół greckokatolicki do kultury europejskiej¹⁶.

Z tej serii tekstów ważny wydaje się wywiad z kardynałem Mirosławem Iwanem Lubaczińskim przeprowadzony przez Macieja Kozłowskiego. Na samym początku kardynał podkreślał wagę obchodów Millennium Chrztu na Jasnej Górze. Była to – zdaniem kard. Lubaczińskiego – jedyna możliwość spotkania się wiernych Kościoła greckokatolickiego w Polsce z wieloma przybyłymi gośćmi z Kanady, USA i Europy Zachodniej oraz z ZSRR. Oprócz tego, w uroczystościach udział wzięła hierarchia obu obrządków katolickich, co podkreślało jedność Kościoła. Kardynał zapytany o stosunki z Cerkwią prawosławną wyraził pogląd, iż ważne jest pojednanie i przebaczenie win pomiędzy greckokatolikami a prawosławnymi. Kardynał zapytany o kształtowanie się relacji polsko-ukraińskich stwierdził, iż do prawdziwego i pełnego pojednania jeszcze daleko. Jednak jest to tylko kwestia czasu, kiedy oba narody dorosną do takiego aktu. Niniejsza opinia została oparta na istniejącej współpracy polsko-ukraińskiej wśród emigracji obu narodów i hierarchów Kościołów oraz intelektualistów polskich i ukraińskich. Cały wywiad może charakteryzować twierdzenie, iż poruszał on zagadnienie stosunków polsko-ukraińskich i wagę obchodów Millennium na Jasnej Górze¹⁷.

Niezmiernie ważną wymowę dla wiernych Kościoła greckokatolickiego w Polsce miało zawarcie na stronach „Tygodnika Powszechnego”

¹⁶ M. Kozłowski, *Pocztunek na Jasnogórskim Szczycie*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 39, s. 1-4.

¹⁷ M. Kozłowski, *Modlitwa kruszy żelazo. Z jego Eminencją Kardynałem Mirosławem Iwanem Lubaczińskim Arcybiskupem Większym Lwowa rozmawia Maciej Kozłowski*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 38, s. 6.

dwóch listów papieskich z okazji tysiąclecia chrztu Rusi-Ukrainy. Być może była to jedyna możliwość zapoznania się ze słowem Ojca Świętego Jana Pawła II, skierowanym do wiernych Kościoła greckokatolickiego w Polsce z okazji wspomnianej rocznicy. Pierwszy z nich to *List apostolski Euntes In Mundium Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Tysiąclecia chrztu Rusi-Kijowskiej*¹⁸. List był skierowany do narodów wschodniosłowiańskich, które swoje początki wywodzą z dziedzictwa Rusi Kijowskiej, tj. Rosjan, Białorusinów i Ukraińców. Składał się on z kilku rozdziałów, w których zostały omówione istotne sprawy. Pierwszy z nich, *Zjednoczeni w łasce sakramentalnej*, porusza wagę chrztu w życiu chrześcijan. Następny rozdział mający tytuł: *Gdy nadeszła pełnia czasu*, porusza historyczny zarys momentu zawarcia chrztu, poczynając od czasów księżnej Olgi. Jednocześnie papież podkreślał fakt, iż już za czasów Olgi i Włodzimierza na terenach Rusi tradycja bizantyjska spotykała się z łacińską – o czym ma świadczyć kult niektórych zachodnich świętych na Rusi. W podrozdziale zatytułowanym *Wiara i kultura* Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, iż przyjęcie chrztu z Bizancjum pozwoliło Rusinom rozwinać własną kulturę. Wśród ważniejszych osiągnięć wymienił zastosowanie języka słowiańskiego w liturgii. Było to pretekstem do stwierdzenia faktu, iż Kościoły wschodnie posiadają własną, bogatą tradycję. Dużą część Listu zajmuje poszukiwanie wspólnych wartości chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego oraz udowodnienie, iż możliwa jest współpraca pomiędzy Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. Reasumując, wspomniany List papieża ma charakter teologiczny i historyczny, jednak jednym z ważniejszych jego wątków jest poszukiwanie dróg do jedności zachodniego chrześcijaństwa z wschodnim¹⁹.

Drugi List papieski zamieszczony przez „Tygodnik”, zatytułowany *Postanie Ojca Świętego Magnum Baptisimi Danum Jana Pawła II do Katolickiej Wspólnoty Ukraińskiej z okazji Tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej*²⁰ stanowi formę listu otwartego do całej hierarchii, księży i zakonników oraz wiernych obrządku wschodniego. List zaczyna się od stwierdzenia wagi tego sakramentu w życiu każdego chrześcijanina, następnie jest mowa o darze, jaki wniósł on na Ruś. W zasadzie początek Listu ma wymowę teologiczną, ubogaconą cytataми z Pisma Świę-

¹⁸ Tytuł podany został zgodnie z publikacją zamieszczoną na stronach „Tygodnika Powszechnego”.

¹⁹ Jan Paweł II, *List apostolski Euntes In Mundium Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 19, s. 4-5.

²⁰ Tytuł został podany zgodnie z wersją zamieszczoną w „Tygodniku Powszechnym”.

tego. W dalszych fragmentach Ojciec Święty podkreśla, iż sakrament chrztu dokonał się w czasach, gdy jeszcze nie było formalnego podziału na Kościół wschodni i zachodni. W czasach następujących po Wielkiej Schizmie Wschodniej Kościół na Rusi utrzymywał zażyłe kontakty z Stolicą Apostolską – w tym fragmencie została wymieniona postać arcybiskupa Izydora, który uważany jest za prekursora zjednoczenia obu Kościołów. Zdaniem Jana Pawła II, akt Unii Brzeskiej ponownie włączył Kościół ruski do zachodniego chrześcijaństwa. Stwierdzenie takie stało się przyczyną rozważań nad charakterem i skutkami Unii i unityzmu w ogóle. Wypowiedź jest wspomagana cytataми postanowień Soboru Watykańskiego II na temat Kościołów wschodnich i ich miejsca w Kościele powszechnym. Dwa ostatnie akapity zostały poświęcone sytuacji Kościoła greckokatolickiego, jego męczeństwie po 1946 roku i wierności trwania w związku ze Stolicą Apostolską. Na końcu papież składa życzenia wiernym i hierarchą z okazji Wielkiego Jubileuszu²¹.

4. Artykuły na temat kultury związanej z Kościołem greckokatolickim

Tysiąc lat funkcjonowania Kościoła na Rusi i czterysta lat trwania w związku ze Stolicą Apostolską wytworzyło pewien specyficzny obraz kultury charakterystycznej dla Kościoła greckokatolickiego. Co więcej, kultura ta jest związana z polskim dziedzictwem i jej wytwory często znajdują się na terenie dzisiejszej Polski lub są tworzone w jej obecnych granicach. Dlatego dziwić nie może, iż pojawiały się na stronach „Tygodnika” artykuły ukazujące dorobek kulturalny Kościoła greckokatolickiego. Jednym z ciekawszych artykułów na ten temat jest tekst Tadeusza Kaczyńskiego, przedstawiający koncert ukraińskiego chóru przy warszawskim klasztorze OO. Bazylianów. Szczególnie intrygujący był fakt, iż w przeważającej części chór składał się z dziewcząt. Musimy pamiętać, iż we wschodnich Kościołach muzyka była zdominowana przez mężczyzn. Jednak dzięki odpowiednim ćwiczeniom, utwory wykonywane przez ten chór nie traciły swego oryginalnego, chóralnego charakteru. Drugą zaskakującą informacją było to, iż oprócz ukraińskich dziewcząt i chłopców członkami chóru byli również ich polscy rówieśnicy – co zdaniem autora było faktem budującym, gdyż uczyło wzajemnej tolerancji i zrozumienia odmiennych kultur. Większość tekstu została poświęcona występowi Ukraińskiego Chóru Kameralnego w kościele

²¹ Jan Paweł II, *Postanie Ojca Świętego Magnum Baptismi Danum Jana Pawła II do Katolickiej Wspólnoty Ukraińskiej z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 19, s. 5-8.

znajdującym się w klasztorze OO. Bazylianów. Występ był poprzedzony Liturgią w rycie wschodnim, w czasie której chór wykonywał wszystkie partie śpiewane. Następnie, niemal bez przerwy rozpoczął się koncert ukraińskich pastorałek i kołęd. Autor zauważył, iż mają one całkowicie odmienny charakter niż polskie pieśni okresu Bożego Narodzenia. W przeciwieństwie do polskich, nie ma wśród nich triumfu i radości, w zamian dominuje melancholia i smutek. Ponadto, w ukraińskich kołędach znajdują się elementy nieznane w Polsce, oparte na relacjach Starego Testamentu. Autor stwierdził, iż mimo specyficznego charakteru utworów, słuchając ich nie czuł się obco, co miałoby wynikać ze słowiańskiej wspólnoty kulturowej. Artykuł kończy się stwierdzeniem, iż pomimo krótkiego okresu działalności, Chór odbył *tournee* po RFN, brał udział w obchodach Dni Kultury Chrześcijańskiej i w Międzynarodowym Festiwalu Pieśni Chóralnej oraz uczestniczył we Mszy Świętej odprawianej przez Jana Pawła II w Castel Gandolfo. Pomimo tych sukcesów, najważniejsza – zdaniem autora – jest codzienna praca, dzięki której podnoszona jest umiejętność wokalna członków²².

Niestety, mało jest tekstów poruszających sprawę kultury w sposób tak optymistyczny. Duża ich ilość porusza problem niszczących cerkwi greckokatolickich w Bieszczadach. Jeden z takich tekstów napisał Włodzimierz Mokry. Zaczyna się on od stwierdzenia, iż łemkowskie cerkwie na tym terenie znajdują się od czasów średniowiecza, kolejno następują informacje na temat cech charakteryzujących łemkowski styl w architekturze sakralnej. Tekst dotyczy greckokatolickiej cerkwi w Klimówce, dlatego znalazło się w nim kilka słów na temat jej historii. Na tym zakończył się sielankowy obraz cerkwi, gdyż okazało się, iż obiekt ten został przeniesiony z dna projektowanego zbiornika wodnego. W czasie rozbiórki zniszczeniu uległ dach i cztery hełmy kopuł. Ocalały hełm przykrył piątą kopułę, lecz nowy dach jest całkowicie inny, niż we wcześniejszej wersji. Niestety, zmianie uległ również ołtarz, co stało się za przyczyną ustawienia ikonostasu do tyłu. W ten sposób cerkiew straciła swój wcześniejszy – wschodni, greckokatolicki – charakter²³.

Podobny charakter miał tekst Agaty Mamoń opisujący stan cerkwi katolickich w okolicach Lubaczowa. Podobnie jak w przypadku tekstu wspomnianego wyżej, zaczyna się od ogólnej charakterystyki świątyń unickich w byłym powiecie lubaczowskim. Możemy dowiedzieć się, iż w większości przypadków to budowle drewniane, starsze na planie po-

²² T. Kaczyński, *Ukraiński dzwon*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 11, s. 6.

²³ W. Mokry, *Na przykładzie cerkwi w Klimówce*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 32, s. 3.

dłużnym, młodsze zaś na planie krzyża greckiego. Nad nawą, a czasem nad prezbiterium oraz babińcem górowały cztero- lub ośmiopiętrowe kopuły kryte dawniej gontem, dziś blachą. Zaprawdę tak pięknie opisany wizerunek cerkwi został zniszczony w następnym akapicie, gdzie zostały zamieszczone informacje o ich dzisiejszym stanie faktycznym. Można się tam było dowiedzieć, iż woda deszczowa, przedostająca się przez dziury do budynków, zmywa malowidła i powoduje zawilgocenie budynku, co z kolei prowadzi do powstania warunków sprzyjających egzystencji owadzych pasożytów. Oprócz tego, na podłogach można znaleźć szczątki zniszczonych kolumnienek, ikonostasu, ołtarza, czasem nawet szczątki szat liturgicznych. Autorka wspomina, iż w wielu wypadkach cerkwie unickie były niszczone celowo, co spotykało się z milczącą zgodą władz regionu. Część budynków sakralnych została zamieniona w magazyny Gminnych Spółdzielni, co nie tylko przyczyniało się do ich niszczenia, lecz w ten sposób profanowano świątynie. Duże szczęście miały te cerkwie, które przejął Kościół rzymskokatolicki, gdyż dzięki temu budynki zachowały się w stanie nienaruszonym – choć radykalnie zmieniał się ich wystrój. Tekst kończy się mało optymistycznym stwierdzeniem, iż stan opisanych cerkwi w okolicach Lubaczowa nie jest odosobniony i dotyczy wszystkich budowli sakralnych należących do Kościoła greckokatolickiego w południowo-wschodniej Polsce²⁴.

O kulturze niematerialnej związanej ze zbliżającą się rocznicą Milennium Chrztu Rusi-Ukrainy pisał W. Mokry w tekście *Chryścianizacja Rubinów w Kijowie a początki piśmiennictwa*. Jest to tekst na temat pojawienia się literatury ruskiej na terenach państwa kijowskiego. Tekst zaczyna się od pewnego rodzaju snucia przypuszczeń, kiedy to Rusini mogli zetknąć się po raz pierwszy z chrześcijaństwem i pokazania na to dowodów, opartych na świadectwach piśmiennictwa. Następnie zostały ukazane pierwsze zabytki literatury, które opisują przyjęcie sakramentu chrztu przez księżnę Olę i jej wnuka księcia Włodzimierza. Później autor charakteryzuje rozwój kultury za panowania Jarosława Mądrego, szczególną uwagę poświęcając zabudowie sakralnej pojawiającej się w Kijowie, co miało dowodzić idei propagowania nowej religii. Dostatecznie szczegółowo został opisany Sobór św. Zofii, w którym to książę Jarosław Mądry miał założyć swoją bibliotekę. Dalej została opisana szkoła dla diaków w Kijowie, gdzie nauki miał pobierać m.in. Wasyl Fedosyj – Tedomjusz Peczejski, który uchodzi za jednego z prekursorów oryginalnego piśmiennictwa ruskiego. Był on autorem wielu modlitw,

²⁴ A. Mamoń, *Cerkwie okolic Lubaczowa*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 25, s. 5.

kazań i pouczeń moralizatorskich. W podobny sposób autor opisuje dokonania innych autorów, co układa się w chronologiczny zapis historii ruskiej literatury. Na końcu autor przedstawia kilka uwag na temat języka, w którym powstawała literatura Rusi Kijowskiej. W ten sposób została przytoczona w zarysie historia literatury staroruskiej²⁵.

5. Podsumowanie

Powyższego tekstu nie należy traktować jako streszczenia artykułów zamieszczonych w „Tygodniku Powszechnym”, poruszających problematykę Kościoła greckokatolickiego. Artykuł ten miał za zadanie pokazać, w jaki sposób poruszano problemy greckokatolickiej mniejszości wyznaniowej w Polsce. Moim zdaniem, artykuły miały za zadanie zasignalizować istnienie Kościoła greckokatolickiego na świecie – w Polsce zaś w szczególności. Było to spowodowane milczeniem na ten temat oficjalnych środków przekazów i polityki rządów PRL, dla których istnienie tegoż Kościoła było niewygodne ze względów prowadzonej polityki narodowej i planowej ateizacji społeczeństwa. Nasilenie ilości tekstów nastąpiło w roku 1987 i utrzymało się do 1990 roku, kiedy to nawoływano do pojednania polsko-ukraińskiego. Zatem funkcja informacyjna, czy też edukacyjna tekstów była pożądana. W czasie lektury „Tygodnika” można było zapoznać się z kulturą ukraińską i ważniejszymi problemami Kościoła greckokatolickiego. W ten sposób przeznaczenie Kościoła greckokatolickiego na wieczne zapomnienie przez społeczeństwo polskie nie spełniło się. Dzięki publikacjom na stronach „Tygodnika” walczono z zaplanowaną homogenizacją społeczeństwa, nie tylko pod względem światopoglądowym, lecz również z chęcią stworzenia monoetnicznego społeczeństwa. Wydaje się, iż warto pisać (mówić) o roli „Tygodnika Powszechnego” w kształtowaniu się pojednania polsko-ukraińskiego, które niedawno zostało uznane przez wręczenie nagrody za swoje dokonania na tym polu.

²⁵ W. Mokry, *Chryścianizacja Rusinów w Kijowie a początki piśmiennictwa*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 48, s. 5-6.

Галина Виноградська

**Фестивалі народної творчості як спосіб репрезентації
етнолокальної ідентичності українців, депортованих у
1944-1947 рр. з Лемківщини, Надсяння, Холмщини та
Підляшшя**

В сучасну епоху глобалізації, уніфікації масової культури, надзвичайно важливого значення набувають культурні явища, які дають змогу індивідові чи певній спільноті задекларувати свою оригінальність, унікальність, неповторність, і цим бути цікавими світові і собі. У кожній країні світу є свої традиції проведення загальнонаціональних, регіональних чи місцевих свят, карнавалів, фестивалів тощо, де як і учасники так і гості мають змогу побачити чийсь та продемонструвати свої самобутні особливості, втілені у найрізноманітніших явищах традиційної культури. Найбільш яскравими і виразними явищами, які найчастіше обираються за основний предмет того роду заходів, є певний вид традиційної їжі, фольклор, одяг, ремесла. Зокрема, відомі щорічні фестивалі пива у Баварії (Німеччина), фестивалі вина у Зеленій Гурі (Польща) та на Закарпатті (Україна), «Свято гуцульської бринзи» в м. Рахові (Закарпаття, Україна), всесвітньовідомі карнавали танцю та костюму у Ріо-де-Жанейро (Бразилія), історично-костюмовані карнавали у Венеції (Італія), фольклорні фестивалі у Единбургу (Шотландія), в Естонії, і т.д.. В Україні фестивалі, майстер-класи традиційних ремесел та видів народної творчості (гончарства, ткацтва, вишивальництва, писанкарства, ковальства) є обов'язковими пунктами програм святкування Дня міста (Києва, Львова, Луцька та ін.), Дня незалежності України, щорічних гуцульських фольклорних фестивалів та бойківських фестинів. Традиційний український одяг, або окремі його елементи, є обов'язковими і правлять за своєрідну перепустку на фестиваль «Країна мрій» та на «Українські вечорниці», які щорічно відбуваються в Києві. Перелік можна продовжувати, і кожен такий

захід заслуговує на спеціальне дослідження, оскільки робить свій неповторний внесок у світову культурну скарбницю.

Але є фестивалі особливі. Зокрема це *Міжрегіональний фестиваль-конкурс «Пісні незабутого краю»* у м.Городку та *Всеукраїнський фестиваль-конкурс «Політ на зраненім крилі»* у смт. Оброшине на Львівщині. Особливість їх полягає у тому, що вони репрезентують традиційну народну культуру тих етнографічних районів, яких зараз майже немає на мапі сучасної України. Зокрема мова йде про Лемківщину, Надсяння, Холмщину та Підляшшя, які внаслідок повоєнного, після Другої Світової війни, переділу територій відійшли під юрисдикцію Польщі, а населення було насильно депортовано з місць свого споконвічного проживання на територію УРСР та на північні й західні землі Польщі. Брутально вирвані з правічної аури, сформованого соціуму і кинуті в іншу, „совєцьку” реальність, депортовані опинилися на грані духовного вимирання, втрати своєї етнолокальної, та навіть і національної ідентичності.

Популяризація унікального фольклорного багатства Лемківщини, Надсяння, Холмщини, Підляшшя велася радянським тоталітаризмом дозовано, не без лукавства, щоб, з одного боку, створювалася видимість як правлячий режим піклується регіональною культурою, з другого – всіляко її виживали, розчиняли в так званій соціалістичній культурі, інтернаціональній за змістом. Лише з початком відновлення новітньої української державності стали можливими історичні та етнологічні дослідження різноманітних питань, пов'язаних з депортаціями та післядепортаційними процесами в середовищі переселенців з різних регіонів¹. В процесі роботи над дослідженням питань етнокультурної інтеграції переселенців Надсяння після депортації, особливо тих аспектів, які стосуються способів та форм збереження і міжпоколінної трансмісії традиційної народної культури, виявлено певні позитивні тенденції розвитку таких форм.

До початку 90-х років минулого століття середовищем збереження і передачі знань про історію, звичаї і обряди, мелодії та тексти пісень, колядок, віншувань, поезій авторів рідного краю була сім'я, родина – структура певною мірою замкнута. З утворенням у 1988-1989 рр. суспільно-культурних товариств „Лемківщина”,

¹ Віноградська Г., *Етнокультурна інтеграція переселенців Надсяння на території західних областей України: історіографія питання*, „Наукові записки”, – Вип. 7-8. – Івано-Франківськ 2003, с. 151-157.

„Надсяння”, „Холмщина”, „Любачівщина” стало можливим між-родинне, спільне з земляками святкування традиційних свят Миколая, Маланки, Свята Матері. Практично у кожному товаристві виникають хорові колективи: „Лемковина”, „Надсяння”, „Любачівці” у Львові, „Радоцина” смт. Пустомити, „Лемківська студенка” м. Борислав, „Нова Яворівщина” м. Новояворівськ Львівської області, „Криниця” м. Долина, „Доленька” м. Калуш Івано-Франківської області, хор Народного дому с. Підзамочок Тернопільської області та багато інших, учасники яких проводили й продовжують активну діяльність у справі популяризації перлин народної пісенної та поетичної творчості своїх рідних теренів та загальноукраїнського репертуару. З’явилися юні таланти у розмаїтих жанрах: читці, танцюристи, вокалісти. Але все це багатство народної творчості депортованих земляків перебувало в стані певної розпорошеності по різних місцевостях Західної України, де осів найбільший відсоток „переселенців з Польщі”.

На початку ХХІ ст. стало можливим вперше зібрати воєдино, оглянути й оцінити стан збереження і рівень творчої майстерності хорових колективів, читців, танцюристів, солістів-вокалістів – це вже згадані фестивалі-конкурси „Пісні незабутого краю” у місті Городку та «Політ на зраненім крилі» у смт. Оброшине Львівської області.

Метою даної статті є: по-перше – ознайомити громадськість загалом та наукову зокрема з самим фактом існування таких фестивалів. По-друге – проаналізувавши їх досвід, визначити їхнє місце і роль стосовно збереження етнічної та етнолокальної ідентичності депортованих українців з Лемківщини, Надсяння, Холмщини та Підляшшя та їх нащадків.

Міжрегіональний фестиваль-конкурс «Пісні незабутого краю» у м. Городку

Проведення городоцького фестивалю знаменувало нову форму, новий етап у справі відродження традиційної народної культури депортованих українців. З кола сімейного, з кола окремого громадського утворення їхня народна творчість вийшла на міжрегіональний рівень. Депортовані українці з Лемківщини, Надсяння, Холмщини (які здебільшого є членами відповідних суспільно-культурних товариств) та декілька поколінь їх нащадків, що оселилися по просторах Львівської, Волинської, Івано-Франківської та Тернопільської облас-

тей набули можливості регулярно, щорічно впродовж 2002-2006 рр., зустрічатися, знайомитися, спілкуватися, змагатися, зав'язувати особисті контакти у різних вікових категоріях.

Досвід проведення фестивалю „Пісні незабутого краю” без сумніву заслуговує на висвітлення, однак недостатня увага до нього з боку засобів масової інформації спричинилася до того, що чи не єдиним у пресі на обласному рівні є повідомлення про результати III фестивалю автора цих рядків². Ширше висвітлення фестивального дійства, його підготовки та підсумків подають городоцькі часописи³. Основним джерелом із цього питання є інтерв'ю, які автор взяла у членів журі фестивалю Марії Байко, Юліана Балуха, Любомири Ярошевич⁴, програми фестивалю⁵, а також особисті враження та спостереження під час фестивалю, його аналіз та узагальнення⁶.

За спогадами засновників фестивалю, ідейними натхненниками проведення такого дійства можна вважати народного артиста України, професора Львівської музичної академії п. Марію Байко та її талановитих учнів. Чудова виконавська майстерність та щира любов до рідного, пісенного багатства, котру вони вихлюпнули під час одного з концертів 1999-2000 рр. у Народному домі Городка, заохотили активних членів суспільно-культурних товариств „Холмщина”, „Надсяння”, „Лемківщина”, „Любачівщина”, для яких городоцька земля стала другою батьківщиною, до організації фестивалю-конкурсу. Один із старійших організаторів фестивалю Любомир Жаровський згадує: „Хоч я не корінний городківчанин, однак не можу не гордитися тим, що вже багато літ належу до місцевої спільноти ... До нас у Городок завітала п. Марія [Байко. – Г.В.] і разом із своїми учнями, серед яких була і Ольга Жаровська

² Виноградська Г., *Що об'єднує сивоголових і школярів? (Про III Фестиваль-конкурс „Пісні незабутого краю”)* „За вільну Україну”, 2004, 24 жовт.

³ Жаровський Л., *Біля витоків фестивалю „Голос ратуші”*, 2005, 5 листоп.; Попатнюк І., *Пісні незабутого краю заспіває вся Україна*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп.; Попатнюк І., *В городоцького фестивалю – велике майбутнє*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп., с. 13-14.

⁴ Приватний архів Г. Виноградської.

⁵ Програма II Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2003; Програма III Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2004.

⁶ Виноградська Г.М., *Фестиваль „Пісні незабутого краю”: позитивний досвід у справі збереження традиційної духовної культури українців, депортованих з території Польщі. Українці Холмщини та Підляшшя: історична доля, духовна і матеріальна культура впродовж віків. Збірник наукових праць*, Луцьк 2005.

[донька співрозмовника – Г.В.], подарувала городківчанам чудові мелодії. Як сьогодні пам'ятаю зустріч після концерту із міським головою п. Миколою Савкою, на якій, окрім п. Марії Байко, були присутні члени моєї сім'ї – Богдана та Ольга Жаровські. Зайшла мова про те, що непогано б зорганізувати у м. Городку пісенний конкурс імені Марії Байко. Оскільки п. Марія з Лемківщини, то варто, щоб на конкурсі звучали пісні переселенців з Холмщини, Надсяння, Лемківщини, Любачівщини. На тому і зійшлися. А потім настали організаційні турботи, які тривали майже рік. І сталося... Проведено перший конкурс „Пісні незабутого краю”. В оргкомітет входили Микола Савка, Дарія Грецько, Ярослав Пітко, члени моєї сім'ї. Неабияка заслуга в організації цього захоплюючого дійства Ярослава Спільника – людини, залюбленої у свій край, у дорогу серцю Холмщину, в українську пісню”⁷. Серед перших активістів, ініціаторів та втілювачів ідеї проведення Фестивалю – голова журі всіх чотирьох проведених фестивалів М. Байко згадує також Василя Хомика (на жаль, вже покійного) і Романа Жеплинського.

Назва фестивалю зродилася разом з ідеєю. Гуртом її шліфували. І з запропонованого Л. Жаровським варіанта „Пісні забутого (або втраченого) краю” завдяки пропозиціям М. Савки та Я. Пітка (до речі, нащадків депортованих) викристалізувався варіант із зарядом оптимізму, який і став назвою фестивалю – „Пісні незабутого краю”. Бо ніколи свідомий українець не забуде своїх коренів, свого краю, де є могили дідів та прадідів, краю, який так багато зробив для збереження та розвитку нашої культури, нашої національної самобутності⁸.

Ідея втілена у життя проведенням уже п'яти фестивалів під назвою «Пісні незабутого краю» (I – 5 листопада 2002 р., II – 25 травня 2003 р., III – 3 жовтня 2004 р., IV – 5 листопада 2005 р., V – 5 листопада 2006 року), та продовжує розвиватися у підготовці шостого, який має відбутися на початку листопада 2007 року.

У перелік офіційних організаторів фестивалів до 2005 рр. входили Львівська обласна державна адміністрація, Львівська обласна рада, Городоцька міська рада, Львівська обласна організація Всеукраїнського товариства ЛОО ВУТ „Просвіта ім. Т. Шевченка”, регіональні об'єднання товариств депортованих українців, відділ

⁷ Лопатнюк І., *Пісні незабутого краю заспіває вся Україна*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп.

⁸ Лопатнюк І., *Пісні незабутого краю заспіває вся Україна...*

культури Городоцької райдержадміністрації, які представлені головами або заступниками цих організацій⁹. У 2006 році внаслідок змін у обласному, районному та міському керівництві Городка відбулися певні зміни і у персональному складі представників владних структур – організаторів фестивалю¹⁰.

Проте вся практична організаційна робота лягала на плечі городківчан – працівників міськради та активістів городоцьких осередків товариств депортованих. Упродовж п'яти років склався надійний організаційний кістяк з тих небайдужих і самовідданих людей на чолі з міськими головами М. Савкою (до 2006 р.) та Іваном Саганом (з 2006 р.), завдяки яким фестиваль живе і набирає обертів. Велику підтримку фестивалеві для втілення задумів організаторів щодо нагородження переможців з року в рік надають спонсори в особах представників різних фірм і підприємств¹¹. У 2004-2005 рр. фестиваль відбувався в рамках заходів, що їх проводили обласні органи влади на відзначення 60-х роковин від початку депортацій українців з Польщі.

Як зазначає член журі фестивалю, доцент Львівської музичної академії ім. М. Лисенка Ю. Балух, цей фестиваль є надзвичайно важливим явищем у культурному житті переселенців після створення наприкінці 80 – початку 90-х років минулого століття своїх суспільно-культурних товариств. Адже на фестивалі присутні не тільки конкурсні жанри-номінації (на першому фестивалі їх було 5, на другому і третьому – 7, на четвертому і п'ятому – 8: хорові колективи, читці, танець, вокальні ансамблі, авторська пісня, літературно-музична композиція, солісти-вокалісти, вокально-інструментальні ансамблі), а й наочні елементи народної культури – традиційний одяг, вишивка, предмети побуту, народні музичні інструменти.

Ділячись враженнями від фестивалю, М. Байко з приємністю вказала на широкий віковий діапазон учасників – від сивоголових дідусів і бабусь до найменших школярів: „Це було так зворушливо, що зі сцени Народного дому доносили до людей духовні скарби українців-переселенців і 84-річна жіночка з Рожнятівського

⁹ Лопатнюк І., *В городоцького фестивалю – велике майбутнє*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп.; Програма II Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2003; Програма III Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2004.

¹⁰ Програма V Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2006.

¹¹ Лопатнюк І., *В городоцького фестивалю – велике майбутнє*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп.; Лопатнюк І., *На крилах любові до рідної пісні*, „Народна думка”, 2006, 11 листоп.

району Івано-Франківської області, і „мацьопство” із Закарпаття”¹². Така неперервність поколінь дає підстави сподіватися на тривалу перспективу фестивалю і активне життя народної пісні, поетичного слова, діалектних особливостей говірок різних етнографічних груп переселенців. „До сьогодні ми відчуваємо мистецьке слово світлої пам’яті Василя Хомика – одного з перших організаторів і активного учасника фестивалю, віршовані рядки якого є в репертуарі багатьох читців-конкурсантів”, – завершує М. Байко. Очолюване нею журі, впродовж років має у своєму складі знаних і шанованих артистів і викладачів музичної академії: народного артиста, професора, завідувача кафедри вокалу Володимира Ігнатенка, кандидата мистецтвознавства, доцента Л. Ярославич, викладача-музикознавця Галину Бернадську, вже згаданого Ю. Балуха, а також представників Городоцької міськради та громадських організацій, в числі яких у різні роки були заступник міського голови п. Ярослав Лютак, секретар Городоцької міськради Дарія Грецько, голова Регіонального об’єднання товариств депортованих українців та голова Львівського СКТ „Надсяння” В. Середа, голова районного товариства захисту української мови, культури та духовності Іванна Хома, директор Городоцької дитячої музичної школи Василь Турчин, завідувач райвідділу культури Іван Дудок, голова Районного об’єднання Союзу українок Олександра Сосенко та інші.

Фестиваль має свої традиції. Зокрема, своєрідний гімн фестивалю – пісня „Фестивальна”. Історію її народження знаходимо у спогадах Ярослава Спільника: „Ще в 1998 році В. Хомик написав пісню „Городоцький вальс”, муз. Зиновія Кріля. Вона прозвучала на день міста 1999 р., тоді було й написано пісню „Фестивальна”, яка 4 грудня 2001 р. стала позивним гімном фестивалю у виконанні квартету СШ №3 м. Городка”¹³. З того часу її завжди виконують при відкритті та закритті фестивалю.

Завжди зворушливим і неповторюваним є початок пісенно-мистецького дійства, який готується силами городоцьких мистецьких колективів. Зокрема, на відкритті IV Фестивалю, за сценарієм Анни Брень, під супровід твору „Аве Марія” жіночі постаті „Лемківщина”, „Холмщина”, „Надсяння”, що символізували понівечені куточки української землі, потерпілі від несправедливих історичних подій 1944-1947 рр., були огорнуті добротою та турботою Матері-

¹² Приватний архів Г. Виноградської.

¹³ Спільник Я., *В пам’ять про депортованих „Голос ратуші”*, 2005, 5 листоп.

України, яка просила в Богородиці заступництва для людей, яких спіткала гірка доля вигнання¹⁴.

На відкритті фестивалю, перед початком конкурсу, присутніх у залі численних городківчан та гостей міста завжди вітають переможці попередніх змагань; адже, за правилами, лауреати перших премій не мають права брати участі у подальших конкурсах „Пісень незабутого краю”. А їх, переможців, за результатами п'яти фестивалів вже налічується понад два десятки! Зрозуміло, що зважаючи на широку географічну охопність учасників і переможців та на часові обмеження (фестиваль-конкурс відбувається впродовж одного дня), кількість виступів гостей є теж обмеженою. Переважно їх є три-чотири. А далі – власне конкурс, який триває від 11.00 до 17.00, а то й до 21.00 год! Однак, за словами М. Байко, програма фестивалю завжди настільки різнопланова за жанрами, віковими та артистичними особливостями учасників, що години безперервної роботи пролітають непомітно.

Оргкомітет дуже вимогливо та прискіпливо розглядає заявки бажаючих прилучитися до змагань, але з радістю констатує, що з кожним роком достойних участі виконавців стає дедалі більше. У першому фестивалі взяли участь 29 колективів (загальною чисельністю 70 осіб) за п'ятьма номінаціями (*солісти-вокалісти, вокальні ансамблі, хорові колективи, читці, танець*), у другому – вже 43 колективи (140 осіб) за сімома номінаціями (до перелічених вище додалися *авторська пісня та літературно-музична композиція*), третьому – 46 колективів (понад 200 осіб) за сімома заявленими номінаціями (але фактично представленими було шість, не змогли приїхати учасники, заявлені у номінації *літературно-музична композиція*), четвертому – 57 колективів (близько 300 осіб) за вісьмома номінаціями (до перелічених додалися ще *вокально-інструментальні ансамблі*)¹⁵, п'ятому – близько 60 колективів у вже перелічених номінаціях¹⁶.

Переможцями (лауреатами перших премій) в номінаціях були: *солісти-вокалісти*: I фестиваль – *Софія Федина* (Львів); II фестиваль – *Юліяна Ковальська*; III фестиваль – *Людмила Бурда* (Горо-

¹⁴ Лопатнюк І., *В городоцького фестивалю – велике майбутнє*, „Народна думка”, 2005, 12 листоп.

¹⁵ Приватний архів Г. Виноградської; Програма II Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2003; Програма III Фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю”, Городок 2004.

¹⁶ Лопатнюк І., *На крилах любові до рідної пісні*, „Народна думка”, 2006, 11 листоп.

док) та Ольга Кіцкало (Дрогобич); IV фестиваль – Леся Мальків (Тернопіль); V фестиваль – лауреат Надія Вавринів (Городок), перша премія Ірина Русиняк (Львів); вокальні ансамблі: I фестиваль – жіночий вокальний ансамбль „Берегиня”; III фестиваль – Дитячий фольклорний гурт „Калинонька” (кер. Ольга Кіцкало, Дрогобич), народний фольклорний ансамбль „Берездівчанка” (кер. М.Іваницький, с. Берездівці Миколаївського району); IV фестиваль – октет Львівської духовної семінарії св. Духа (кер. Микола Сорочинський, Львів); V фестиваль – гурт „Лемки Києва” (Київ), дует „Душа Волині” (Луцьк), гурт „Пори року” (Золочів); хорові колективи: II фестиваль Хор „Лемковина» (кер. Марія Мельник, Львів); III фестиваль – Галицький камерний хор „Слов’янка” (дир. Василь Степанович, Львів); IV фестиваль – Народна хорова капела „Заграва” (кер. Оксана Самотос, Львів); V фестиваль – Камерний хор Пустомитівського Народного дому (Пустомити Львівської обл.), студентський хор Львівського державного музучилища (Львів); читці: II фестиваль – Неля Грициняк; III фестиваль – Павло Пухар, (Дрогобич); IV фестиваль – Михайло Рибалт (Бучач); V фестиваль – Наталія Козак (Городок); танець: II фестиваль – Народний ансамбль танцю „Галичина” (кер. Данута Рожко, Городок); IV фестиваль – Народний ансамбль сучасного танцю „Резонанс” (Самбір); авторська пісня: III фестиваль – Богдан Ярема (Львів); IV фестиваль – Дует сестер Бабкевич (Городок); V фестиваль – гурт „Лемки Києва” (Київ); літературно-музичні композиції: IV фестиваль – Оксана та Уляна Карпович (Львів); вокально-інструментальні ансамблі: IV фестиваль – народний естрадно-духовий оркестр „Ретро” (Самбір) та „Струни серця” (Львів).

Незважаючи на те, що більшість колективів та окремих виконавців не є митцями-професіоналами за фахом, художня виконавська майстерність практично всіх конкурсантів заслуговує, на думку членів журі, високих оцінок. Тому кожне рішення про присудження того чи іншого місця тому чи іншому учаснику давалися арбітрам нелегко. Адже всі – гідні, а треба вибрати найкращих! Як зазначає М. Байко, „городоцький конкурс відкриває для нас справжні самородки”. А п’ятирічні спостереження за результатами творчої активності постійних учасників фестивалю дає змогу відзначити позитивні тенденції щодо прогресу в їх майстерності. Зокрема, це стосується вихованців городоцьких педагогів, які тішать глядачів і членів журі і як номінанти, і як гості фестивалю¹⁷.

¹⁷ Приватний архів Г. Виноградської.

Теплих відгуків від членів журі та глядачів заслуговують усі конкурсанти. Але особливо багато похвальних слів сказано про переможців, зокрема, про найменших. Так, на III Фестивалі у 2004 р. наймолодшою конкурсанткою була солістка-вокалістка, учениця молодших класів Людмила Бурда, яка дуже виразно і характерно виконувала „Лемківські співаночки”, органічно пританцьовуючи при цьому. Представниця старшого покоління, досвідчений педагог О. Кіцкало вразила всіх присутніх надзвичайно соковитим і досконалим голосом. А дитячий фольклорний гурт „Калинонька” під її керівництвом створив під час виконання конкурсних пісень з дотриманням автентичності лемківської говірки, невеличке театралізоване дійство. Масу позитивних емоцій вихлюпнули пані статечного віку з народного фольклорного ансамблю „Берездівчанка”, розвеселивши усіх незвичністю своїх „інструментів” (рубля, качалки), а також різних звукових і шумових ефектів (дзвіночків, трикутника, великого і малого бубнів), якими супроводжувалася в'язанка жартивлівих та весільних пісень з Надсяння. Беззаперечний лідер серед читців, школяр Павло Пухар, окрім того, що виразно, образно, інтонаційно, автентично виконав віршовані твори, виявив себе і як здібний і талановитий учасник „Калиноньки”. Добрі традиції городоцьких педагогів втілилися у виступі ансамблю танцю „Галичина” – чудове виконання танцю „Карічка”.

Однією із з'єднувальних ланок між наймолодшим і найстаршим поколіннями конкурсантів-переможців III фестивалю стали молоді люди з Галицького камерного хору „Слов'янка”. За словами М. Байко та Ю. Балуха, цей хор беззаперечно виділявся серед інших насамперед професійністю, культурою виконання, добрим інтонаційним малюнком та ансамблем, запорукою чого є злагодженість дій хористів і диригента Василя Стефановича. Слід зазначити, що цей колектив активно співпрацює з Львівським товариством „Надсяння” (адже саме з цього краю походять батьки багатьох членів хору) та його головою Володимиром Середою. Завдяки такій співпраці „Слов'янка” брала неодноразову участь у святкових концертах в Перемишлі з нагоди Дня незалежності України (2004 р.) та урочистій літургії у катедрі Івана Хрестителя, а також усіх заходах щодо вшанування пам'яті вояків УНР та УПА у Пикуличах (2005р.).

У 2006 році журі визначило спеціальний приз-заохочення для чудового дитячого колективу „Веселі гудакі” з м. Бучач Тернопільської області. Як зазначив у розмові керівник ансамблю Олег Склад-

ренко, атмосфера городоцького фестивалю незабутня, тому вже вдруге привозить він до Городка своїх вихованців, які виконують не лише лемківські, а й народні пісні з інших етнографічних районів України.

Встановлення тісних дружніх контактів з українцями Польщі, підтримання духу українства на наших колишніх теренах шляхом громадсько-патріотичних та національно-культурних заходів, а також плекання у наймолодших нащадків історичної та культурної пам'яті свого коріння є одним з провідних напрямків діяльності усіх суспільно-культурних товариств депортованих – членів Об'єднання „Закерзоння”¹⁸, чия поетична, пісенна та багатоманітна за жанрами культурна спадщина постійно представлена на фестивалі „Пісні незабутого краю”.

На думку членів журі та автора цієї статті, фестиваль має всі підстави для розширення масштабів – від регіонального (твореного силами ентузіастів – городоччан) до загальноукраїнського, і з всебічною підтримкою на найвищих щаблях влади нашої держави. Адже з кожним роком розширюється географія учасників. Якщо на першому фестивалі були колективи майже виключно з Західної України то на останньому – П'ятому, свою майстерність поряд з представниками Львівщини, Івано-Франківщини, Тернопільщини, Волині, показували вже і творчі сили з Херсона, Києва, Полтави.

Опираючись на думку фахівців – членів журі, вважаємо за можливе стверджувати, що підсумки V міжрегіонального фестивалю-конкурсу „Пісні незабутого краю” свідчать про зростання якісного рівня виконавської майстерності конкурсанти, які брали участь у всіх попередніх фестивалях. Зростає чисельність учасників та розширюється їхній віковий діапазон, збагачується палітра конкурсних жанрів.

І Всеукраїнський фестиваль-конкурс традицій Холмщини та Підляшшя «Політ на зраненім крилі»

Всеукраїнський фестиваль-конкурс традицій Холмщини та Підляшшя «Політ на зраненім крилі» (така його повна назва) у смт. Оброшине на Львівщині ще зовсім молодий. Він відбувся нещодавно – 5 травня 2007 року. Тому матеріалів про нього ще дуже мало. В основному це офіційні документи фестивалю (програма,

¹⁸ Статут Об'єднання товариств депортованих українців (ОТДУ- „Закерзоння”). – Львів, 2001-2006.

положення та умови), а також особисті враження автора та інтерв'ю, взяті від учасників та організаторів безпосередньо під час його переміщення¹⁹.

Виник оброшинський фестиваль з тих же причин, що й городоцький. Завдяки ентузіазму та творчій насназі членів та керівництва Львівського СКТ «Холмщина», яке нещодавно очолила молода та енергійна педагог Наталія Павлуцька, маючи у своєму активі досвід створення та активної творчої роботи у молодіжному об'єднанні холмщаків – нащадків переселенців «Незгасима зоря Холмщини». Вона ж взяла на себе функцію режисера фестивалю, а також є автором багатьох поетичних творів про Холмщину, які були у репертуарі конкурсантів. Львівські холмщаки знайшли одностайних у оброшинському Народному домі, музичній школі (творчі особистості та колективи яких і склали кістяк учасників фестивалю), місцевій владі. Велику підтримку, особливо фінансову, фестиваль отримав з бюджету Львівської обласної державної адміністрації, оскільки, завдяки наполегливості організаторів, був включений до програми офіційних заходів, присвячених 60-тим роковинам акції «Вісла».

На заклик організаторів відгукнулися члени товариств депортованих українців з Львівської, Івано-Франківської, Волинської областей, які репрезентували не тільки обов'язкові народні та авторські мистецькі твори, тематично присвячені Холмщині та Підляшшю, а й зразки народної творчості інших етнографічних районів України а також й ті, що визнані загальноукраїнськими. Є сподівання, що наступний «Політ на зраненім крилі» набуде дійсно всеукраїнського масштабу, як і задумано.

У десяти номінаціях (*хорові колективи, танець, читці (номінації у 2 вікових категоріях – до та більше 10 років), гумор та сатира, солісти-вокалісти, вокальний ансамбль, літературно-музична композиція, авторська поезія, авторська пісня, вокально-інструментальний ансамбль*) виступило 55 учасників (більше сотні осіб)²⁰, віковий діапазон яких, як і на городоцькому фестивалі дуже широкий – від 5-6 річних хлопчиків та дівчаток (читці – Ігор Щерба, Дитрик Колодій, Настуня Рогожинська) до конкурсантів

¹⁹ Приватний архів Г. Виноградської; Програма І Всеукраїнського фестивалю-конкурсу традицій Холмщини та Підляшшя «Політ на зраненім крилі», 5 травня 2007 р., смт. Оброшине Пустомитівського р-ну Львівської обл.

²⁰ Програма І Всеукраїнського фестивалю-конкурсу традицій Холмщини та Підляшшя «Політ на зраненім крилі», 5 травня 2007 р., смт. Оброшине Пустомитівського р-ну Львівської обл.

статечного (60 р. і старші) віку (Текля Бедрило – авторська поезія, хористи з колективу «Повстанець» Львівського братства воїнів УПА та ін.).

До позитивного доробку організаторів оброшинського фестивалю слід віднести й численні супутні заходи, що доповнювали його основну конкурсну частину, чого до певної міри бракує фестивалеві у Городку. Це урочисте відкриття 4-х виставок: 1) експонатів та матеріалів з Львівського музею Михайла Грушевського – сина Холмської землі; 2) вишитих ікон, наданих митцями-аматорами – членами товариств «Холмщина», «Лемківщина»; 3) творів живопису «Оброшинські краєвиди» художника-оброшинця Василя Постолатія; 4) творів народного мистецтва, виготовлених руками учнів місцевої школи та гуртків оброшинського народного дому, а також виставка-продаж наукової, наково-популярної, полемічної та художньої літератури з історії й етнографії України та краєзнавства. Всі ці виставки разом творили наочне інформативно-ілюстративне поле сприйняття різних граней народної культури втраченої та набутої батьківщини. Предмети побуту (глиняний та дерев'яний посуд, знаряддя для обробки волокна та тканин) традиційний одяг (народні жіночі строї кінця XIX- початку XX століття), тканини побутового та церковного вжитку (вишиті рушники, вовняні інтер'єрні тканини, вишиті фелони та епітрахилі), фотокопії давніх документів та світлин, книжкові видання довоєнного періоду, музичні інструменти тощо., привезені та фахово проекспоновані працівниками Львівського музею М. Грушевського переносили відвідувачів виставки у додепортаційну Холмщину та Підляшшя. Всі інші репрезентували сучасні творчі здобутки переселенців та їх нащадків, створюючи разом ауру тяглості та неперервності культурного процесу. Деякі конкурсант-музиканти не обмежувалися лише виступами на сцені, а взяли на себе ще й приємну гуртуючу та розважально-відпочинкову функцію підчас перерви у роботі конкурсу і влаштували на подвір'ї Народного дому ще один імпровізований концерт із загальними співами і танцями. Після завершення конкурсної програми, підбиття підсумків та вручення дипломів і призів, на спеціально відведеному місці біля Народного дому запалала велетенська ватра, освітлюючи своїми іскрами завершальну спільну трапезу, що відбувалася біля неї, тим самим теж виконуючи функцію гуртування, об'єднання у споріднену спільноту усіх присутніх.

Підсумовуючи та аналізуючи досвід та здобутки обох фестивалів хочеться сказати наступне. Ці фестивалі несуть великий емоційний заряд патріотизму до своєї малої і великої Батьківщини. Адже представлені на них прадавні та сучасні перлини народної творчості репрезентують усе так зване Закерзоння. З об'єктивних причин (зокрема, внаслідок активного зацікавлення та створення хорових обробок відомими композиторами М. Леонтовичем, Ф. Колесою) саме лемківська пісня найширше представлена на фестивалі у Городку у репертуарі конкурсantів, не тільки з лемківським корінням. Її залюбки виконують і холмщаки, і надсянці, вплітаючи у свій репертуар, що представлений і питома холмськими та надсянськими етнолокальними перлинами.

Дуже важливим є те, що на цих фестивалях є номінації, де творчі особистості можуть оприлюднити на широку аудиторію свої власні поетичні, прозові та музичні твори. Причому їм не так неважливо чи здобудуть вони за це якісь призи, а найважливішим є донести до інших свої емоції, переживання, своє відчуття ідентичності з краєм своїх батьків і дідів, водночас відчуваючи себе органічною часточкою великого українського народу. Дуже показовими у цьому ракурсі є поетичні виступи на фестивалі в Оброшині внука переселенців з Холмщини Богдана Пастуха (Львів) та очевидиці-переселенки Теклі Бедріло (Луцьк). Авторська поезія молодого чоловіка маючи промовисту назву «Операція «Вісла» і я», несла у собі і такий же промовистий часом усвідомлений, а часом наївно-підсвідомий масив посилів на поєднання своєї етнолокальної ідентичності з етнічною. Твори «Про березень 1946», «Цвіту землі», прочитані п. Бедріло, також були наповнені внутрішнім особистим пережиттям історичних подій як стосовно до свого найближчого оточення, так і в контексті загальноукраїнської історії. Поетичні та пісенні твори, виконувані на фестивалі у Городку теж є показовими у цьому контексті. Зокрема сама за себе говорить назва пісні на слова Василя Хомика «Ми холмщаки – вкраїнці із-за Буга», поезія «Молитва за Україну», авторські твори довоєнного періоду, що зараз стали народними піснями, зокрема «Там під Перемишлем» (гарм. В. Пержило), «Де срібнолентий Сян пливе» (на сл. М. Устияновича) та ін., в яких любов і туга за рідною малою батьківщиною постає органічною часткою любові до України загалом.

Дуже важливо, що в більшості конкурсantів сценічні костюми та лексика творів, які виконуються, відображають їх етнолокальне

коріння, тим самим створюючи максимально повний органічний мистецький образ. Адже, за словами М. Байко, навіть виконавцям в естрадному жанрі варто мати в костюмах елементи народного строю. Тоді, де б вони не виступали, буде видно, що це – Україна!²¹.

Обидва фестивалі об'єднує ще й те, що вони виникли за ініціативою знизу, завдяки особистим контактам, згуртованості, готовності до співпраці депортованих та їх нащадків, кожен з яких, відповідно до можливостей своєї посади, своєї сфери діяльності, зробив посильний внесок у цю справу. Члени організаційного ядра, журі, товариств депортованих українців, спонсори та меценати, і звичайно, учасники, більшість з яких є з середовища переселенців, а також й представники інших етнографічних груп, залюблені у культуру Лемківщини, Надсяння, Холмщини й Підляшшя, презентованих на фестивалях, – ланки одного нерозривного ланцюжка, випадіння з якого хоча б однієї, зробило ці фестивалі нежиттєздатними. А вони, як показує досвід голодоцького фестивалю, – живуть і розвиваються.

Ознаменувавши своїм виникненням нову, міжрегіональну форму культурного життя примусово виселених з Польщі та їх нащадків, згадані фестивалі є дієвим засобом і формою стимулювання пошуків, збереження, популяризації найрізноманітніших елементів традиційної народної культури та високих зразків сучасної пісенної, поетичної, хореографічної творчості як в локально-етнографічному, так і в загальноукраїнському аспекті; він також є школою для дітей і молоді стосовно виховання у них обґрунтованої на культурно багатих батьківських коренях самосвідомості, власної ідентичності, глибокого патріотизму до своєї малої і великої батьківщини.

²¹ Приватний архів Г. Виноградської.

Informacja o autorach

- dr Mykoła BAŁAHUTRAK (Ukraina) – Instytut Etnograficzny Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie.
- dr hab. Irena BETKO (Polska) – profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pracownik Instytutu Neofilologii.
- dr Dariusz DĄBROWSKI (Polska) – Kolegium Europy Wschodniej we Wrocławiu.
- dr Magdalena DEMBIŃSKA (Kanada) – Centre for Developing-Area Studies, McGill University, Montreal.
- dr hab. Roman DROZD (Polska) – profesor Akademii Pomorskiej w Słupsku, kierownik Zakładu Europy Wschodniej w Instytucie Historii.
- dr hab. Stefan DUDRA (Polska) – kierownik Zakładu Stosunków Międzynarodowych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Anna DZIAŁOWSKA (Polska) – przygotowuje pracę doktorską, poświęconą mniejszościom narodowym.
- dr Tetiana FAJNYK (Ukraina) – Instytut Etnograficzny Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie.
- dr hab. Marián GAJDOŠ (Słowacja) – kierownik Oddziału Nauk Społecznych Słowackiej Akademii Nauk w Koszycach.
- dr hab. Bohdan HALCZAK (Polska) – profesor Uniwersytetu Zielonogórskiego, kierownik Zakładu Historii Idei i Ruchów Społecznych Instytutu Politologii.
- dr Jarosław HRYCKOWIAN (Polska) – autor licznych studiów i szkiców, pisanych w języku polskim i ukraińskim, publikowanych w pracach zbiorowych i pismach naukowych. Twórca metodyki nauczania języka ukraińskiego w szkołach polskich i autor podręczników szkolnych. Emerytowany nauczyciel.
- Stefania HWOZDEWYCZ (Ukraina) – Instytut Etnograficzny Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie.
- dr hab. Stanislav KONEČNÝ (Słowacja) – samodzielny pracownik naukowy Sekcji Historii Słowackiej Akademii Nauk w Koszycach.
- Natalija KOSTYAK (Ukraina) – starszy wykładowca w Katedrze Języków Obcych i Nauk Społecznych Tarnopolskiego Uniwersytetu Medycznego.

- dr Oksana SAPELAK (Ukraina) – Instytut Etnograficzny Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie.
- dr Jarosław SYRNYK (Polska) – pracownik referatu naukowego OBEP Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu.
- dr hab. Michał ŠMIGEL (Słowacja) – Katedra Historii Fakultetu Nauk Humanistycznych Uniwersytetu im. Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy.
- dr hab. Miroslav SOPOLIGA (Słowacja) – dyrektor Muzeum Ukraińsko-Rusińskiej Kultury w Svidniku (oddział Słowackiego Muzeum Narodowego).
- prof. dr hab. Peter ŠVORC (Słowacja) – pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu w Preszowie, wiceprzewodniczący Słowackiego Towarzystwa Historycznego przy Słowackiej Akademii Nauk, członek Słowackiego Narodowego Komitetu Historyków.
- Tomasz SZYSZLAK (Polska) – doktorant w Zakładzie Badań nad Europą Wschodnią Instytutu Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lidia ŚWIĄTKOWSKA (Polska) – przewodnicząca koła Zjednoczenia Łemków w Gorzowie Wlkp. Pracuje w banku.
- dr Bogumiła TARASIEWICZ (Polska) – adiunkt w Instytucie Kultury i Sztuki Muzycznej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Śpiewaczka i muzykolog.
- mgr Sylwester WOŹNIAK (Polska) – przygotowuje rozprawę doktorską na temat „Polityka państwowa wobec Kościoła grekokatolickiego na Ziemiach Zachodnich po II wojnie światowej”.
- dr Grażyna WYDER (Polska) – adiunkt w Zakładzie Historii XIX i XX w. Instytutu Historii Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Halina WYNOHRADSKA (Ukraina) – Instytut Etnograficzny Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie.

