

MIROŚŁAW PECUCH



**TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA ŁEMKÓW
W ZACHODNIEJ POLSCE I NA UKRAINIE
STUDIUM PORÓWNAWCZE**

MIROSŁAW PECUCH

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA ŁEMKÓW
W ZACHODNIEJ POLSCE I NA UKRAINIE
STUDIUM PORÓWNAWCZE

GORZÓW WLKP. 2009

Projekt okładki

Mirosław Pecuch, Roman Piciński

Na okładce wykorzystano zdjęcie Anny Antoniwny Kuk, ur. w 1903 r. w Tychani, pow. Jasło; fotografia z początku lat 1920-tych, „kiedy się za mąż oddawała”.

Fotografia udostępniona przez Annę Iwaniwnę Kuk z Rychtycz k. Drohobycza

Okładka

Piotr Seweryński

Korekta

Marian Frątczak, Andrzej Wołyniec

Skład i redakcja

Andrzej Wołyniec

Nakład

500 egz.

Rok wydania

2009

Druk

Sonar Sp. z o.o., ul. Kostrzyńska 89

66-400 Gorzów Wlkp.

www.sonar.pl

ISBN

978-83-930193-1-1

Wydawca

Zjednoczenie Łemków, Koło w Gorzowie Wlkp.



© Mirosław Pecuch, Gorzów Wlkp. 2009

Publikacja sfinansowana ze środków Urzędu Miasta Gorzowa Wlkp.

Spis treści

Wstęp	7
Źródła i metody	7
Teren i zakres chronologiczny badań	8
Stan badań	16
Terminologia i założenia teoretyczne	21
Łemkowie i Łemkowszczyzna przed rokiem 1944	35
Nazwa, rozsiadlenie, historia	35
Przesiedlenia Łemków (1944-1947)	53
Deportacje na Ukrainę	53
Akcja „Wisła”	59
Rozsiadlenie i historia Łemków w Polsce po 1947 roku	66
Rozsiadlenie i historia Łemków na Ukrainie	80
Tradycyjne wytwory materialne w życiu Łemków	86
Współczesna łemkowska obrzędowość i obyczajowość doroczna i rodzinna	98
Zwyczaje i obrzędy doroczne	99
Zwyczaje i obrzędy rodzinne	103
Folklor muzyczny jako wyznacznik tożsamości kulturowej	114
Język jako wyznacznik tożsamości kulturowej	128
Współczesna łemkowska religijność	136
Zakończenie	151
Tożsamość kulturowa Łemków a miejsce osiedlenia	151
Bibliografia	156
Aneks	185
Zagadnienia problemowe do wywiadu kwestionariuszowego o małym stopniu standaryzacji	185
Fragmenty rękopiśmiennego śpiewnika „Pisny nabożnyja”	186
„Łemkowski Ojczenasz”	189
Fragmenty wywiadu z Marią Słotą z Wasyliwki	189
Fragmenty wywiadu z Dmytrem Terekiem z Miczurino	190
Fragmenty wywiadu z Marią Kozłowską	190
Fragmenty wywiadu z Janem Wowczko	191
Fragmenty wywiadu z Marią Kuncik	192
Opowieści Mychajła Kobłosza	192
Wybrane wiersze Antoniny Słoty	194
Fragmenty wywiadu z Marią Dobrowolską-Krywińską	197
Резюме	205

Wstęp

Publikacja, którą macie Państwo przed oczami, jest książkową adaptacją pracy doktorskiej napisanej i obronionej pod opieką prof. dr hab. Zbigniewa Jasiewicza. Jej celem jest porównawcza charakterystyka wybranych zagadnień tożsamości kulturowej Łemków zamieszkałych w zachodniej Polsce i Ukrainie, mająca wykazać zmienność i wariantywność tożsamości kulturowej pod wpływem czasu i otoczenia. Praca w założeniu ma wykazać, co pozostało wspólną tożsamością kulturową Łemków w Polsce i Ukrainie, a jakie pojawiły się elementy oddzielne. Studium ma ponadto pomóc stwierdzić, w jaki sposób odmiennność kulturowa środowiska, w którym osiedlono deportowanych, wpływa na też tożsamości zachowywanie. Aspiruje niejako do zaprezentowania modelowych wzorów kulturowych uznanych współcześnie za obowiązujące dla Łemków żyjących w różnych środowiskach. Badaniami nie obejmowałem Łemków, którzy pozostali na Łemkowszczyźnie bądź powrócili z wygnania, bowiem interesuje mnie głównie sytuacja kulturowa tych Łemków, którzy zamieszkują poza swoją etniczną ojczyzną. Badania porównawcze nad tożsamością kulturową Łemków wysiedlonych na ziemię zachodniej Polski i na Ukrainę nie były dotąd prowadzone.

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować Komitetowi Badań Naukowych oraz Radzie Miasta Gorzowa Wielkopolskiego. Badania porównawcze na Ukrainie mogły zostać przeprowadzone dzięki grantowi Komitetu Badań Naukowych nr 2 H01H 008 22, natomiast ich zainicjowaniu wydatnie pomogło stypendium twórcze Prezydenta Miasta Gorzowa Wlkp. Także publikacja pracy stała się możliwa dzięki wsparciu finansowemu Rady Miasta Gorzowa Wlkp.

Źródła i metody

Główny materiał badawczy, służący za podstawę tej pracy, pozyskałem w wyniku własnych badań terenowych. Badania prowadziłem jednoosobowo, za wyjątkiem wsi Rychtyczki k. Drohobycza, której eksplorację prowadziłem razem z Natalią Klasztorną, dziennikarką z Kijowa, oraz wsi Wasyliwka w Mykołajiwskim obwodzie, gdzie w zbieraniu materiału badawczego pomagała mi Olesia Szczerba, socjolog ze Lwowa. Uzupełnieniem są archiwalia, literatura przedmiotu oraz publikacje etniczne.

Podczas badań terenowych wykorzystywałem przede wszystkim wywiad kwestionariuszowy o małym stopniu standaryzacji prowadzony według wcześniej ustalonych zagadnień problemowych. Wspomniana technika badawcza pozwala na stosowanie pytań dodatkowych oraz rozstrzyganie na bieżąco wielu niejasnych odpowiedzi, ponadto jest bardzo zbliżona do luźnej rozmowy, co ułatwia pozytywne

ustosunkowanie się informatorów. Prowadzone wywiady trwały od 2 do 5 godzin, bardzo często były podzielone na dwa lub trzy etapy. W zależności od sytuacji i nastawienia rozmówcy wywiady były notowane bądź zapisywane na dyktafon.

Uzupełnieniem badań była obserwacja uczestnicząca. Dodatkowym źródłem są publikacje naukowe dotyczące Łemków oraz łemkowskie wydawnictwa etniczne.

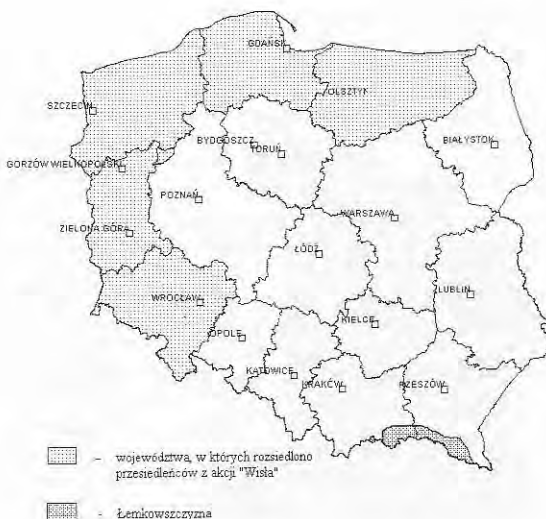
Czynnikiem mającym pewien wpływ na proces badawczy jest zapewne fakt, iż sam wywodzę się z omawianego środowiska i wiele problemów jest mi znanych z autopsji. Uznanie mnie przez informatorów za „swego” bardzo ułatwiało rozmowę – tym bardziej, iż większość wywiadów było przeprowadzonych w dialekcie łemkowskim. 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, będą wpływać na procesy zachodzące wśród badanej społeczności. Nie mogę również ukryć, iż badania wywoływały osobiste przeżywanie problematyki, w pewnym sensie są one również autoprezentacją prywatnej tożsamości badacza.

Teren i zakres chronologiczny badań

Przeprowadzone przeze mnie badania objęły wybrane miejscowości Województwa Lubuskiego w zachodniej Polsce, wybrane miejscowości w obwodach Lwowskim, Tarnopolskim i Iwanofrankowskim w zachodniej Ukrainie oraz obwodach Donieckim, Ługańskim i Mykołajewskim wschodniej Ukrainy. Dotyczyły teraźniejszości z koniecznymi odniesieniami do przeszłości.

Najważniejszą cechą charakterystyczną dla terenu określanego jako Ziemia Lubuska jest fakt, że jego współcześnie żyjąca ludność stanowi konglomerat kulturowy powstały wskutek osiedlania się różnorodnych, niekiedy diametralnie różniących się grup osadniczych, które przyswoiły sobie elementy pozostawionego niemieckiego dziedzictwa cywilizacyjnego. Począwszy od połowy XIII stulecia, kiedy na zaanektowanych przez Brandenburgię piastowskich ziemiach powstała Nowa Marchia, tereny te do 1945 roku należały do państwowości niemieckiej. Był to obszar niemal jednolity etnicznie, zdecydowaną większość stanowiła tu ludność niemiecka, jedynie we wschodniej jego części zwarcie zamieszkiwała ludność polska. Po 1945 roku ludność niemiecka została przesiedlona za Odrę. Region został na nowo skolonizowany głównie przez Polaków, przybyłych przede wszystkim z Kresów Wschodnich oraz z Wielkopolski, a także z Kujaw, Lubelszczyzny, Kielecczyny, Rzeszowszczyzny oraz Rosji, Niemiec, Francji, Jugosławii, Rumunii. Zetknęli się w ten sposób przybysze ze

Wschodu i Zachodu, spotkały się odmienne kultury i nawyki. W 1947 roku do tego konglomeratu trafili Łemkowie i inni przesiedleńcy z akcji „Wisła”.

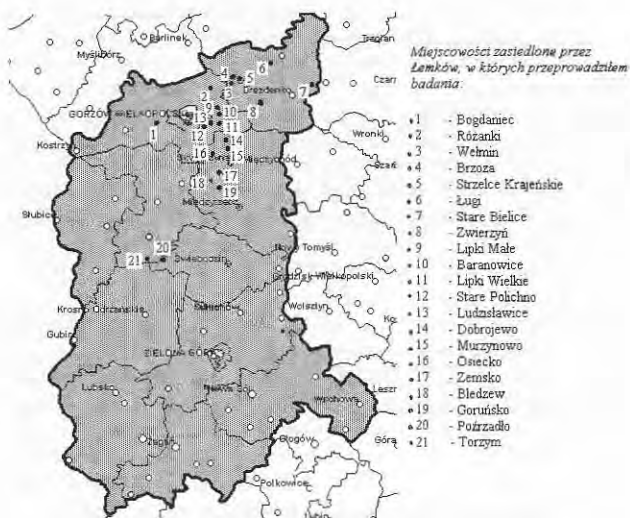


Mapa nr 1. Rozsiedlenie przesiedleńców z akcji „Wisła”

Badania nad tożsamością kulturową Łemków w Polsce rozpocząłem w latach 1993-94 we wsiach Ługi w gminie Dobiegniew i Pożrzańdo w gminie Łagów na Ziemi Lubuskiej.

W Ługach zamieszkuje obecnie 18 rodzin łemkowskich i około 25 polskich pochodzących z Wielkopolski i zachodniej Ukrainy. W 1947 r. we wsi osiedlono 110 osób pochodzących z następujących zachodniołemkowskich wiosek: Mochnaczka Niżna i Wyżna – 13 rodzin, Wysowa – 7 rodzin i Zdunya – 3 rodziny. Po 1956 roku, w związku z umożliwieniem powrotu ludności wysiedlonej na dawne tereny

zamieszkania (nie zezwolono jedynie na repatriację do dawnego województwa krakowskiego, pod którego administracją była m.in. Mochnaczka), „wysowianie” i „zdynianie” opuścili Ługi i wrócili na Łemkowszczyznę. Współcześni Łemkowie mieszkający w Ługach to przede wszystkim dawni mieszkańcy Mochnaczki (AP w Gorzowie Wlkp, Starostwo Powiatowe w Strzelcach Krajeńskich, sygn. 307).



Mapa nr 2. Teren badań w Polsce

W Pożrzadle mieszka obecnie 14 rodzin łemkowskich i 15 polskich. W 1945 r. osiedli tu Polacy z Ukrainy (12 rodzin) i Wielkopolski (6 rodzin) (AP w Gorzowie Wlkp., Starostwo Powiatowe w Sulęcinie, sygn. 198/26). W 1947 r. do Pożrzadła trafiło 8 łemkowskich rodzin (50 osób) pochodzących z trzech wsi w powiecie Nowy Sącz: Jastrzębik (4 rodziny), Złockie (1 rodzina), Florynka (3 rodziny) (AP w Gorzowie Wlkp., Starostwo Powiatowe w Sulęcinie, sygn. 198/26).

Badania w Ługach i Pożrzadle kontynuowałem w następnych latach, ponadto w latach 1995-2000 prowadziłem eksploracje w takich wsiach, jak Lipki Wielkie, Lipki Małe, Baranowice, Ludziszewice, Stare Polichno w gminie Santok, Dobrojewo, Murzynowo w gminie Skwierczyna, Osiecko, Goruńsko, Zemsko w gminie Bledzew (również w samym Bledzewie), Różanki - gmina Kłodawa, Brzoza, Słonów, Wetmin - gmina Strzelce Krajeńskie, Stare Bielice - gmina Stare Bielice, Zwierzyn - gmina Zwierzyn, Bogdaniec - gmina Bogdaniec, Torzym - gmina Torzym. Obecnie jedynie Torzym, Osiecko i Brzozę można uznać za skupiska Łemków, w pozostałych miejscowościach Łemkowie zamieszkują w liczbie kilku rodzin na miejscowość. W Torzymiu Łemkowie to przede wszystkim dawni mieszkańcy Florynki w pow. Nowy Sącz. Osiecko natomiast charakteryzuje się tym, że w czasie akcji „Wisła”, oprócz Łemków z Polan k. Krynicy, we wsi osiedlono również Dolinian ze wsi Wołodź nad Sanem. W Brzozie natomiast zamieszkali Łemkowie z różnych zachodniołemkowskich wsi oraz Bojkowie z Ropienki w powiecie Lesko.

Badania na Ukrainie objęły dwa różne obszary. Najwięcej czasu poświęciłem na eksplorację na terenie zachodniej Ukrainy, tzw. Galicji Wschodniej (Hałyczyny). Obszar ten, przynależny pierwotnie do Rusi Halicko-Włodzimierskiej, po wygaśnięciu lokalnej dynastii Rurykowiczów został zaanektowany przez Polskę. W granicach państwa polskiego znajdował się do 1939 roku, wyłączając oczywiście okres rozbiorów. Mimo długiego okresu przynależności do Polski większość ludności na wspomnianych terenach stanowiła ludność ukraińska (53,6%), należy jednak wspomnieć, iż Polacy byli znaczącą grupą ludnościową (39,1%), tym bardziej, że zamieszkiwali również zwarte obszary - zwłaszcza w Tarnopolskiem i Lwowskiem (Syrnyk, 1996, s. 187). Po 1944 roku, w ramach tzw. „repatriacji”, większość Polaków została przesiedlona z tych terenów i z reguły osiedliła się na zachodzie lub północy Polski. Ukraińskich przesiedleńców z Polski, w tym Łemków, osiedlano głównie w miejscowościach opuszczonych przez ludność polską.

Tereny wschodniej i południowej Ukrainy zostały skolonizowane dosyć późno, poczynając od XVII i XVIII w., przede wszystkim przez osadników z Lewobrzeżnej i Prawobrzeżnej Ukrainy oraz Rosji. Główna fala osadnicza pochodziła ze środkowego Naddnieprza, duży wpływ na stosunki etniczne miało również zasiedlanie tych terenów rosyjskim chłopami oraz Kozakami Dońskimi. W związku z tym, że omawiane tereny zostały wspólnie zasiedlone przez oba narody, granica etniczna między Ukraińcami i Rosjanami nie pokrywa się z granicą państwową, jest pełna zakrętów i wysp etnicznych po obu stronach granicy. Na kształt południowej, nadmorskiej części ukraińsko-rosyjskiego pogranicza duży wpływ wywarli ponadto Grecy, Serbowie i Bułgarzy. Na całym obszarze swoje piętno odcisnęli Żydzi oraz Niemcy. (Pawluk S., Horyń H. J., Kyrziw R. F., 1994, s. 58-59; Kubijowycz W., 1996, s. 57)

Masowe osadnictwo Niemców na terytorium Rosyjskiego Imperium, w tym i Ukrainy, zapoczątkował Manifest Carycy Katarzyny II z dn. 22 lipca 1763 roku. Pierwsi niemieccy koloniści na omawianym terenie pojawili się już pod koniec XVIII w., natomiast pierwsze niemieckie osady na początku XIX w.. Główna masa niemieckich

osiedli powstała na omawianym terenie w 60-80-tych latach XIX w. Wówczas powstało na terenie obecnego Donieckiego obwodu 17 nowych osiedli, wśród nich kolonia Ostheim (dzisiejsze Telmanowe, rejonowe centrum administracyjne) (Nauko, 2001(a), s. 35; Dynges 2000).

22 września 1941 r. postanowieniem Państwowego Komitetu Obrony ZSRR nr 702 ludność niemiecką uznano za „sojuszników hitlerowców, dywersantów i wrogów narodu” oraz deportowano do Kazachstanu (Dynges 2000). Po wysiedleniu Niemców setki wsi opustoszały. W latach 1944-45 niektóre z tych osiedli były miejscem przejściowego pobytu Polaków wracających ze zsyłek do Polski (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 64-65). Następnie zasiedlono je ukraińskimi przesiedleńcami z Polski.

Swoje badania wśród Łemków na Ukrainie rozpocząłem w lipcu 2000 r. we wsi Nahirne k. Sambora oraz w samym Samborze. Od tego czasu prowadziłem badania w następujących miejscowościach: Rychtyczy k. Drohobycza, Chorostków, Czortków, Monastyrsk w Tarnopolskiem, sam Tarnopol, Pustomyty, Sokolniki, Sołonka k. Lwowa, sam Lwów, Kałusz, Truskawiec. W lipcu 2001 roku podjąłem badania na wschodzie Ukrainy, kiedy dzięki pomocy Natalii Klasztornej z Kijowa dotarłem do wsi Miczurino koło Doniecka. Badania nad Łemkami na wschodzie Ukrainy poszerzyłem we wsiach Sztormowe, Trudowe i Peremożne koło Łużańska (wschód Ukrainy) oraz Wasyliwka koło Mykołajewa (południe Ukrainy).

Wieś Nahirne była do 1945 roku miejscowością niemal czysto polską. Po wyjeździe Polaków na ziemie zachodnie Polski w wiosce osiedlono przesiedleńców przede wszystkim z Odrzechowej, Beska, Sieniawy, Daliowej na wschodniej Łemkowszczyźnie oraz Krempnej z Łemkowszczyzny środkowej. Przesiedleńcy stanowią zdecydowaną większość mieszkańców wsi (około 90%).

Pustomyty to podlowskie miasteczko, zarazem rejonowe centrum administracyjne, w którym znaczący odsetek mieszkańców stanowią przesiedleńcy z Polski, wśród nich przeważają dawni mieszkańcy wsi Radocyna w powiecie gorlickim. W miasteczku funkcjonuje chór „Radocyna”, natomiast jedna z nowych ulic Pustomytów otrzymała miano Radocyńskiej.

Również Sokilnyky położone są niedaleko Lwowa. Jest to duża wieś będąca stolicą Sokilnickiego rejonu. Do 1945 roku była to wieś w większości zamieszkała przez Polaków. Po 1945 roku miejscowość zasiedlono przede wszystkim przesiedleńcami z Polski, głównie Łemkami z powiatu gorlickiego. We wsi wybudowano nową cerkiew prawosławną swoją bryłą nawiązującą do łemkowskiego stylu w architekturze cerkiewnej.

Sołonka, wieś w Pustomytiwskim rejonie, do 1945 roku była wsią mieszaną. Po 1945 roku zamieszkali tutaj Łemkowie z powiatu jasielskiego, stanowią jednak, w przeciwieństwie do wcześniej wymienionych miejscowości, niewielki odsetek mieszkańców wsi.



Obwody Ukrainy, do których po II wojnie trafili przesiedleńcy z Łemkowszczyzny i innych regionów w pd-wsch Polsce

Miejscowości zasiedlone przez Łemków, w których przeprowadziłem badania

1. Sztormowe, Trudowe i Premożne
2. Miczurino
3. Wasyliwka
4. Nahirne
5. Rychtyczy
6. Sokilnyky
7. Sołonka
8. Pustomyty
9. Kałusz
10. Monastyrýśk
11. Chorosfków
12. Czortków
13. Truskawiec

Mapa nr 3. Teren badań na Ukrainie.

Rychtyczi (Rychcice) to dawna polsko-ukraińska wieś pod Drohobyczem, dzieliła się na część polską i ukraińską. Po 1945 roku rychcicy Polacy wyjechali do Polski, głównie w okolice Witnicy w powiecie gorzowskim. Ich miejsce zajęli przesiedleńcy z Polski, głównie dawni mieszkańcy takich wsi, jak Nowica, Przysłop w powiecie gorlickim, Grab w powiecie jasielskim oraz Czerzeż w powiecie sanockim na pograniczu łemkowsko-doliniańskim i Stuposiany w powiecie leskim (Bojkowie). Część wsi zamieszkała przez przesiedleńców dalej nosi nazwę „polskiego końca”, który ponadto ze względu na pochodzenie mieszkańców dzieli się na „Czerzeż”, „Stuposiany” i „Łemky”.

Monastyryśk to liczące około 5 tys. mieszkańców miasteczko na południu Tarnopolskiego obwodu. Około 70 % mieszkańców stanowią przesiedleńcy z zachodniej Łemkowszczyzny (okolice Krynicy) oraz z rejonu Lubaczowa. Wśród okolicznej ludności miasteczko zyskało nazwę „Łemkohrad”. Od 2000 roku w Monastyryśku są organizowane ogólnoukraińskie Łemkowskie Watry.

Czortków jest miastem liczącym około 30 tys. mieszkańców. Miasto, a zwłaszcza jego okolice są dość licznie zamieszkałe przez Łemków. W Czortkowie prężnie działa Towarzystwo „Łemkiwszczyna”, z którego inicjatywy w centrum funkcjonuje „Łemkowska Świtlycia” (Łemkowska Świątlica). Świątlica jest miejscem spotkań czortkowskich Łemków, pełni jednocześnie funkcję restauracji. Wnętrza są ozdobione malunkami przedstawiającymi łemkowski krajobraz oraz postacie w tradycyjnych strojach, na ścianach są ponadto zaprezentowane informacje dotyczące historii Łemków. Ponadto w Czortkowie działa łemkowski zespół weselny „Hudaky”.

Chorostków jest liczącym około 5 tysięcy mieszkańców miasteczkiem w obwodzie tarnopolskim, w którym ok. 1/4 mieszkańców stanowią przesiedleńcy z Łemkowszczyzny oraz Przemyskiego.

Truskawiec jest znaną miejscowością uzdrowiskową w Karpatach w obwodzie lwowskim. Kolonia łemkowska liczy kilkadziesiąt rodzin, wśród których ważną rolę pełnią łemkowscy rzeźbiarze ludowi. Truskawiec, obok Morszyna, jest bardzo ważnym ośrodkiem łemkowskiego rzeźbiarstwa na Ukrainie.

Wszystkie zasiedlone Łemkami i odwiedzone przeze mnie miejscowości na wschodzie i południu Ukrainy (prócz Sztormowego) są dawnymi niemieckimi koloniami. Miczurino pierwotnie nazywało się Grüntal, Wasyliwka – Wilhelmtal, Trudowe – Arbeitshoff.

Do Miczurino niektórzy Łemkowie trafili już w 1945 roku. Wtedy do wsi przewieziono też kilka rodzin przesiedleńców z Chełmszczyzny i Przemyskiego. Część Łemków przyjechała do miejscowości po 1951 r., kiedy też dostarczono do regionu transporty z Bojkami spod Ustrzyk Dolnych. Łemkowie z tej fali osadniczej przyjechali z zachodniej Ukrainy (Iwanofrankowskie), uciekając przed głodem i pacyfikacjami (w większości byli to ludzie osiedleni w 1945 r. w rosyjskiej wsi Dnieżnikowo k. Woroszyłohradu – obecnego Łuhańska, skąd uciekali na zachodnią Ukrainę celem zbliżenia się do rodzinnych stron). Do Miczurino trafili zatem przesiedleńcy z różnych południowo-wschodnich regionów obecnej Polski. Wieś była

jednak niedosiedlona, dlatego sprowadzono jeszcze rosyjskich osadników z Obwodu Kurskiego w RSFRR – wiązało się to też z tym, że nowi osadnicy mogli stać się elementem reukrainizującym zrusyfikowany region. Łemkowie w Miczurino to głównie dawni mieszkańcy Wyszowadki, Desznicy i Tychani w powiecie Jasło oraz Leluchowa koło Krynicy.



Wieś Miczurino w Obwodzie Donieckim. Fot. M. Pecuch

Do Wasyliwki w Mykołajewskim Obwodzie trafili głównie Łemkowie z Wysowej w powiecie gorlickim oraz Jastrzębika i Milika, wsi położonych koło Krynicy, którzy przybyli tu w 1952 r. z okolic Monastyryska w Tarnopolskiem w ramach akcji zasiedlania opustoszałych po wojnie wsi na wschodzie i południu. W wyniku tej akcji we wsi znaleźli się również ludzie z innych rejonów, m. in. z Iwanofrankowskiego i z centralnej Ukrainy. Łemkowie stanowią jednak do dziś ok. 1/3 mieszkańców wioski. Okoliczne miejscowości są w większości rosyjskojęzyczne.

Łemkowie w Trudowym, Peremożnym i Sztormowym osiedlili się niemal zaraz po przesiedleniu w 1945 r. (najpierw trafili pojedynczo do takich wsi, jak Ajdarka, Dykowka, Nykołajiwka, Fedoriwka, jednak po kilku tygodniach zasiedlili Trudowe i Peremożne). Są to głównie dawni mieszkańcy wsi Tychania, Desznica i Jawiria w powiecie jasielskim. Trudowe i Peremożne, przed przybyciem Łemków, były niemal opustoszałe, Sztormowe i okoliczne wioski były i są w większości ukraińskojęzyczne (większa część rejonu wraz z centrum Nowoajdar jest jednak rosyjskojęzyczna). W latach pięćdziesiątych do Trudowego przesiedlono kilka rodzin bojkowskich z rejonu Turki, rzekomo za współpracę z podziemiem niepodległościowym – istnieje przekaz, że wśród tych rodzin ukrywał się jeden z komendantów UPA.

Stan badań

Bibliografia prac dotyczących Łemków i Łemkowszczyzny obejmuje ponad tysiąc publikacji. Większość z nich dotyczy okresu do 1947 roku. W Polsce ukazały się dwie próby zestawień bibliograficznych dotyczących Łemków. Są to opracowania M. Jurkowskiego (Jurkowski, 1962) oraz T. Zagórzańskiego (T. Kiełbasińskiego) (Zagórzański, 1984). Stan badań nad Łemkami dosyć gruntownie zaprezentowali ponadto A. Kwilecki (Kwilecki, 1994), M. Dziewierski, B. Pactwa i B. Siewierski (Dziewierski, Pactwa, Siewierski, 1992) oraz E. Michna (Michna, 1997).

Omawiając prace na temat Łemków i Łemkowszczyzny, A. Kwilecki, a w ślad za nim E. Michna, wyróżniają cztery okresy zainteresowań badawczych Łemkowszczyzną. Pierwszy z nich łączy się z romantycznym odkrywaniem ludów i folkloru w XIX w. oraz gwałtownym pojawieniem się kwestii narodowościowych w Europie. W tym okresie swoje badania na Łemkowszczyźnie prowadzili polscy i ukraińscy badacze, m.in. I. Kopernicki, A. Toronski, W. Pol, S. Udziela, J. Wagilewicz, Oskar Kolberg, J. Hołowacki. Badacze ci interesowali się przede wszystkim zagadnieniami pochodzenia ludności, językiem, kulturą materialną, folklorem i nazewnictwem. Szczególnie wartościową pracą z tego okresu jest wydana w 1901 roku pozycja I. Werchratskiego „Pro howor hałyckych łemkiw”.

Drugi okres zainteresowania Łemkowszczyzną i jej mieszkańcami to lata II Rzeczypospolitej. W drugiej połowie lat trzydziestych dla potrzeb rządowego Komitetu do Spraw Narodowościowych pracowała Komisja Badań Naukowych Ziem Wschodnich, w ramach której działał Oddział Łemkowski. Oddział i Komisja działały w ramach prowadzonej w sposób tajny przez administrację polską oraz służby specjalne tzw. „akcji na Łemkowszczyźnie”. Wynikała ona z traktowania sprawy łemkowskiej jako elementu szerszej „gry” przeciwko Ukraińcom. Polegała ona na wspieraniu separatystycznych nastrojów małych grup lokalnych przeciwko dużym grupom etnicznym, a w dalszej przyszłości stopniowej ich polonizacji. Pracą napisaną z powodów głównie ideologicznych była książka Aleksandra Bartoszuca z 1938 roku pt. „Łemkowie zapomnieni Polacy”. Mimo ideologizacji naukowych poszukiwań tego okresu naukowcy skupieni w Oddziale Łemkowskim w latach 1934-37 przeprowadzili szereg prac badawczych obejmujących etnografię, językoznawstwo, geomorfologię, demografię, osadnictwo i gospodarkę łemkowską (Michna, 1997, s. 257-258; Sycz, 1989, s. 95-109). Szczególnie wartościowe z tego okresu są etnograficzne opisy R. Reinfussa i dialektologiczne badania Z. Stiebera. Dokonania badaczy sprzed 1939 r. pozwalają ponadto na rekonstrukcję wielu sfer życia Łemków. W okresie tym prowadzili równorzędne badania badacze ukraińscy – na szczególną uwagę zasługuje wydana w 1929 roku monumentalna praca F. Kolessy „Narodni pisni z hałyckoji Łemkiwszczyzny”.

Po wojnie zainteresowanie problematyką łemkowską związane jest z nową sytuacją grupy powstałą wskutek przymusowych przesiedleń. Przez pierwsze lata po przesiedleniu nie podjęto w Polsce żadnych badań. W 1948 roku ukazała się drukiem

praca R. Reinfussa „Łemkowie jako grupa etnograficzna”, będąca podsumowaniem przedwojennych badań autora. Po 1956 roku w ukraińskim tygodniku „Nasze Słowo” systematycznie zaczęto drukować wyniki powojennych badań łemkowskiego folkloru, głównie autorstwa Jarosława Polańskiego. W latach 1956-1964 opublikowano „Atlas językowy dawnej Łemkowszczyzny” Z. Stiebera, będący zwieńczeniem głównie przedwojennych badań autora. Kontynuatorem językoznawczych badań Stiebera jest J. Rieger – podsumowanie jego powojennych badań zostało opublikowane w 1995 roku w pracy „Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie” (Rieger, 1995). Jako pierwszy szerzej problematykę łemkowską podjął jednak dopiero Andrzej Kwilecki. Wyniki swoich badań, rozpoczętych w 1958 roku, opublikował w wielu artykułach naukowych oraz wydanej w 1974 roku pracy „Łemkowie. Zagadnienia migracji i asymilacji”. Autor objął badaniami Łemków z kilkunastu wsi w pięciu powiatach na Ziemiach Zachodnich. A. Kwilecki w swojej pracy omówił zagadnienia historyczne i etnograficzne związane z grupą łemkowską oraz zagadnienia identyfikacji narodowej i asymilacji w społeczeństwie polskim. Jego zdaniem Łemkowie stanowili już wówczas grupę w znaczny sposób zasymilowaną z polską większością.

Drugim badaczem podejmującym problematykę łemkowską w powojennej Polsce był Kazimierz Pudło, autor wydanej w 1987 roku pracy pt. „Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska. 1947-1985”. Praca jest podsumowaniem badań prowadzonych w latach 1966-1977 na ziemiach zachodnich i na Łemkowszczyźnie. Praca omawia udział Łemków w powszechnym systemie oświaty i kultury, narastanie współpracy i współżycia między Łemkami a Polakami, postawy Łemków wobec niektórych instytucjonalnych form życia społecznego, zróżnicowanie wyznaniowe oraz zagadnienia małżeństw mieszanych i etnicznie jednorodnych.

Od lat sześćdziesiątych prowadzono intensywne badania nad społeczeństwem „Ziem Odzyskanych”, które siłą rzeczy objęły również częściowo ludność łemkowską. Szczególnie istotne są tutaj badania Józefa Burszty i Zbigniewa Jasiewicza (Burszta, Jasiewicz, 1962; Jasiewicz 1987).

W latach osiemdziesiątych można mówić o wzmożeniu zainteresowań badawczych nad Łemkami w Polsce. Związane to jest m.in. z aktywizacją środowisk łemkowskich na ziemiach zachodnich i na Łemkowszczyźnie. Na łamach m.in. „Tygodnika Powszechnego”, „Tygodnika Solidarność”, „Życia Literackiego”, „Gazety Krakowskiej”, „Dziennika Polskiego” pojawiło się wiele publikacji o charakterze publicystycznym. Wiele historycznych i aktualnych materiałów na temat Łemków i ich ziemi prezentowało na łamach informatorów krajoznawczych „Magury” Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich. Przez łamy tego czasopisma przetoczyło się wiele dyskusji na temat problemów społeczności łemkowskiej.

Ożywienie badawcze w zakresie problematyki łemkowskiej rozwija się jednak z końcem lat osiemdziesiątych. W 1983 roku w Sanoku odbyła się konferencja poświęcona Łemkom, której organizatorem była Komisja Turystyki Górskiej Zarządu Głównego PTTK. Materiały z konferencji opublikowano w pracy zbiorowej wydanej w 1987 roku (Łemkowie, 1987). Kolejne konferencje, z których materiały ukazały się

drukiem, zorganizowało Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku w roku 1990 i 1992 (Łemkowie..., 1992; 1994). W 1992 roku odbyła się w Krakowie konferencja pt. „Karpato-Rusini w Polsce”. W 1995 roku, również w Krakowie, odbyła się konferencja „Łemkowie i łemkoznawstwo polskie” zorganizowana przez Komisję Wschodnioeuropejską Polskiej Akademii Umiejętności. Materiały z konferencji wydano drukiem w 1997 roku. W 1990 r. została natomiast wydana popularnonaukowa praca R. Reinfussa „Śladami Łemków”, będąca próbą syntetycznego ujęcia wyników badań autora jeszcze z lat międzywojennych. Praca została wydana w dużym nakładzie (20 tys. egzemplarzy), dlatego też jej znaczenie jest niezwykle ważne, ze względu na oddziaływanie społeczne. Rażące w pracy są jednak nieścisłości i wręcz poważne błędy dotyczące przeszłości Łemków.

W latach 1987-1991 badania w skupiskach łemkowskich prowadzili Marek Dziewierski, Bożena Pactwa i Bogdan Siewierski. Efekty badań zostały zaprezentowane w wydanej w 1992 roku pracy pt. „Dylematy tożsamości”. Publikacja omawia następujące problemy: wpływ akcji „Wisła” i spowodowanej przez nią dezintegracji społecznego świata grupy na współczesną tożsamość jej członków, rekonstrukcja sfery zachowań symbolicznych decydujących o tożsamości grupy, próby reintegracji społeczności Łemków na Łemkowszczyźnie.

W 1991 roku Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego ogłosił konkurs na pamiątniki Łemków. Pamiątniki stały się podstawą rozważań Wojciecha Sitka w publikacji pt. „Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiątniki Łemków”, wydanej w 1996 roku. Pamiątniki stały się również podstawą opracowania Jerzego Żurko pt. „Wybrane aspekty tożsamości narodowej wysiedlonych z Łemkowszczyzny w świetle relacji pamiątnikarskich” (Żurko, 1992).

Na początku lat dziewięćdziesiątych swoje badania na Łemkowszczyźnie rozpoczęła również Ewa Michna, która wyniki swoich penetracji przedstawiła w wydanej w 1995 roku pracy „Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?” (Michna, 1995). Autorka próbowała znaleźć zależności między wyznaniem a identyfikacją narodową, a także przedstawiła stan prowadzonej wewnątrz Łemków dyskusji na temat ich przynależności narodowej.

Również w latach 1990-tych swoje badania wśród Łemków na Łemkowszczyźnie rozpoczął Jacek Nowak, który zajmował się procesem rekonstrukcji łemkowskiej tożsamości. Swoje wyniki opublikował w 2000 roku w pracy „Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami”. W pracy Nowaka interesująca jest próba przedstawienia wyników badań wśród Łemków we wsi Kukilnyki w Obwodzie Iwanofrankińskim. Jest to pierwsza próba badań porównawczych wśród Łemków w Polsce i Ukrainie. Praca, mimo wielu swoich walerów, zawiera jednak zbyt wiele autorytatywnych stwierdzeń na samym wstępie. Wbrew spostrzeżeniom E. Michny, która zauważa podziały narodowościowe wśród łemkowskich elit, autor nagminnie stosuje pojęcie „elity łemkowskie” wyłącznie na określenie przywódców tej części ruchu łemkowskiego, która stoi w opozycji do ukraińskości.

Oprócz wymienionych autorów liczne badania nad Łemkami w Polsce prowadzili studenci ostatnich lat etnologii i socjologii polskich uniwersytetów. Na szczególną uwagę zasługuje praca Beaty Wasilewskiej pt. „Współczesny obraz środowiska łemkowskiego w Polsce”, napisana w oparciu o badania własne w Beskidzie Niskim i obroniona na Uniwersytecie Łódzkim w 1993 roku. Autorka swoje badania kontynuuje w dalszym ciągu, ich efekty zostały zaprezentowane w artykule „Mityczna ojczyzna Łemków – spostrzeżenia na marginesie badań terenowych” (Wasilewska, 1996) oraz w książce „Łemkowie. Raj utracony” (Wasilewska-Klamka, 2006). W Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu powstały dwa interesujące studia - „Tożsamość kulturowa mniejszości ukraińskiej w Polsce w oparciu o wybrane wyróżniki (na przykładzie rodzin pochodzenia ukraińskiego w miejscowości Miastko)” autorstwa M. Wojciechowskiej (1990 r.) oraz „Symbole etniczno-narodowe jako jeden z wyznaczników tożsamości Łemków w Polsce” G. Krzezińskiej (1993). W tym samym roku w Instytucie Socjologii UAM powstała praca I. Brożek pt. „Świadomość historyczna Łemków przesiedlonych w czasie akcji „Wisła” na ziemi zachodniej Polski w rejon Międzyrzecza”. Rok później, również w Instytucie Socjologii UAM, powstała praca M. Książek pt. „Odrębność narodowa a wyznaniowa na przykładzie Ukraińców w Legnickiem”. W tym też roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM powstała praca magisterska autorstwa piszącego te słowa pt. „Tożsamość kulturowa i świadomość narodowa Łemków przesiedlonych na tereny tzw. Ziemi Lubuskiej (na przykładzie dwóch wsi regionu – Ługi /woj. gorzowski/ i Pożrzadło /woj. zielonogórskie/ w oparciu o wybrane zagadnienia)”. Praca zapoczątkowała badania własne w społeczności łemkowskiej, których efektem są m. in. artykuły publikowane w „Ludzie”, „Roczniku Lubuskim”, „Nadwarciańskim Roczniku Historyczno-Archiwalnym”.

Interesujące studia powstawały również na Uniwersytetach w Krakowie, Łodzi, Lublinie, np. prace B. Gambala pt. „Współczesne świętowanie odpustów w społeczności prawosławnej i greckokatolickiej w Beskidzie Niskim” (Instytut Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1991), R. Kmiecńskiego pt. „Problem tożsamości narodowej Łemków na tle powrotów na ojcowiznę” (Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, 1993) czy G. Greli pt. „Budowanie tożsamości narodowej. Antropologiczne studium grupy łemkowskiej” (Instytut Socjologii Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, 2001). W 2008 r. wyszła praca J. Okulskiej „Tożsamość etniczno-kulturowa Łemków w środkowej części Beskidu Niskiego w świetle badań socjologicznych (Okulska, 2008). Łemkowskim etnolektem zajmuje się M. Misiak (Misiak, 2006). Łemkowskie wesele bada B. Tarasiewicz (Tarasiewicz 2009).

Należy odnotować badania wśród ludności ukraińskiej na Warmii i Mazurach oraz Pomorzu, które objęły również osoby z Łemkowszczyzny. Szczególnie istotne są prace Bożeny Beby (1998), Piotra Andrusieczko (1998), Magdaleny Jarmuły (2002).

Przy okazji warto odnotować zagraniczne projekty badawcze dotyczące Łemków w Polsce. W 1988 roku w Honolulu na Hawajach odbyła się dyskusja panelowa

na temat Łemków zorganizowana w ramach XX konferencji American Association for the Advancement of Slavic Studies (Zięba, 1989). W drugiej połowie lat 1990-tych swoje badania w Komańczy prowadziła R. Lehman z Wielkiej Brytanii (Lehman, 1999). Istotnym wydawnictwem, przygotowanym przez ukraińską diasporę, jest dwutomowa zbiorowa monografia wydana w 1988 r. pod redakcją B. Strumińskiego pt. „Łemkiwszczyna. Zemla – ludy – istorija – kultura” (Łemkiwszczyna, 1988).

Niestety niewiele jest tego typu publikacji dotyczących Łemków na Ukrainie. Wśród Łemków przesiedlonych na Ukrainę dosyć intensywnie zbierany był folklor muzyczny, wymienić tu należy przede wszystkim opracowania Oresta Gyży (Gyża, 1972), Jarosława Bodaka (Bodak, 1997; Łemkiwskie wesillia u zapysach XIX – początku XX stolittia, 2008) i Teodora Majczyka (Majczyk I., Cupryk M., 1999). Obszerne opracowania łemkowskiego folkloru pt. „Folkłorna tradycja łemkiw” dokonał R. Kyrzczw ze Lwowa, który zamieścił je w swojej pracy „Z folkłornych rehioniw Ukrainy” (Kyrzczw, 2002). W 2003 r. na Lwowskim Uniwersytecie została obroniona praca doktorska autorstwa Tetiany Sawaryn pt. „Łemkiwski wesilni obriadowi pisni w miżetnicznomu konteksti”. Na uwagę zasługują również opracowania I. Krasowskiego nt. przemian kultury materialnej Łemków na Ukrainie. Twórczością artystyczną Łemków zajmuje się Olha Fabryka z Iwano-Frankiwska. W 1990 r. odbył się we Lwowie „Okrągły stół” na temat przygotowywanej monografii o Łemkowszczyźnie. Dużym echem odbiło się wydanie we Lwowie dwutomowej pracy „Łemkiwszczyna” (1999, 2002), w której zasygnalizowano trwające przygotowania do powstania opracowania omawiającego łemkowską diasporę. Na początku lat 1990-tych badania ankietowe wśród 758 przesiedleńców z Łemkowszczyzny, Nadsania i Chełmszczyzny przeprowadziła Halina Szczerba ze Lwowa. Badania wykazały, że dla zdecydowanej większości ankietowanych przesiedlenie było przymusowe, na nowych terenach powszechny był głód, brak odpowiednich warunków mieszkaniowych i sanitarno-higienicznych. Większość (75%) badanych wciąż tęskni za rodzinnymi stronami, jednakże chęć powrotu wyraża zaledwie połowa (Szczerba, 1993, s. 254). Ponadto badania nad transformacją tradycyjnej łemkowskiej kultury we wsi Hutysko koło Brzeżan (Tarnopolskie) prowadziła Olha Bencz z Kijowa (Bencz, 1997), natomiast Jarosław Bodak z Drohobycza zajmuje się współczesnym stanem obrzędowości weselnej. Ostatnio badania wśród Bojków i Łemków na wschodzie Ukrainy prowadziła Natalia Kłasztorna z Kijowa, która swoje wyniki publikowała w pismach „Polityka i Kultura” oraz „Nasze Słowo”. Badacze tej zawdzięczam dotarcie do wsi Miczurino koło Doniecka. Warto zwrócić również uwagę na prace prowadzone przez Henryka Olszańskiego z Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku wśród przesiedlonych na Ukrainę Zamieszkańców (byłych ruskich-ukraińskich mieszkańców wsi leżących na północ od Krosna). Próbę porównawczych badań nad Łemkami na Łemkowszczyźnie i Ukrainie (wieś Kukilnyki) podjął polski etnolog Jacek Nowak. Począwszy od 2000 r. wśród Łemków na Ukrainie badania prowadzi pisał te słowa,

Terminologia i założenia teoretyczne

Precyzyjne i konsekwentne używanie przyjętych w pracy terminów, pojęć i kategorii jest podstawą jasnego jej toku i jednoznacznego odbioru jej treści. Przedmiotem niniejszej analizy jest tożsamość kulturowa zbiorowości etnicznej, stąd niezbędne dla zrozumienia materiału empirycznego jest przede wszystkim omówienie relacji między tożsamością kulturową a etniczną.

Problematyka tożsamości jest dla wielu badaczy podstawowa i określa rozstrzygnięcia innych, ważnych dla zrozumienia życia społecznego kwestii. W tradycji europejskiej funkcjonują dwa bliskoznaczne terminy na oznaczenie tożsamości i/lub identyfikacji: *idem* i *ipse*. Pierwsze bywa tłumaczone jako identyczne, drugie jako tożsame. O identyczności (*idem*) mówimy wówczas, gdy A odnosimy do jakiegoś B, gdy znajdujemy między nimi cechy wspólne. W tożsamości chodzi o odniesienie się A do samego siebie, o bycie sobą. Mówiąc o identyfikacji w języku bardziej socjologicznym kierujemy naszą uwagę ku normom i rolom związanym z uczestnictwem w grupie, ku konformizmom, którym jednostka się podporządkowuje. Stopień, w jakim jest ona skłonna to czynić, jest miarą intensywności identyfikacji jednostki z grupą. Intensywność tożsamości zbiorowej zasadza się na stopniu, w jakim jednostka, budując swoją indywidualną tożsamość odwołuje się do zasobów kultury jakiejś zbiorowości, stając się tym samym uczestnikiem pewnej wspólnoty komunikacyjnej (Szpociński A., 2000, s. 14).

Tożsamość jest pojęciem określającym relacje z innymi ludźmi i grupami. Istnieje wiele definicji i teorii tożsamości, a wszystkie one zajmują się z jednej strony kwestią zasadniczych właściwości jednostki i grupy, tego co przesądza o tym, że jest ona tym czym jest, a nie czymś innym, a z drugiej strony sprawą relacji tej osoby lub grupy do innych ludzi czy bytów społecznych. Tożsamość jest, najogólniej rzecz ujmując, rezultatem klasyfikacji świata społecznego, porządkiem zaprowadzonym w symbolicznym świecie wokół nas, jest własnym obrazem jednostki i grupy, zintegrowanym systemem elementów, które reprezentują jej zasadnicze cechy i odróżniają ją od innych jednostek i grup, a także określają ich wzajemne relacje (Mach, 1998, s. 29).

Wstępnie za J. Lipcem można określić tożsamość jako „zawartość rdzenną” badanych przez nas przedmiotów. Autor ten rozróżnia pytanie o istotę przedmiotu („co w danym przedmiocie wystąpić musi, aby wśród wielości różnych przedmiotów rozpoznać go”) i pytanie o „tożsamość ontyczną” przedmiotu (co decyduje o tym, że

jest on przez szereg lat, a nawet wieków, tym samym przedmiotem) (Lipiec, 1972, s. 124).

E. W. Ardener definiuje tożsamość jako „proces właściwy ludzkiej naturze, zarówno jednostkom, jak i zbiorowościom, łączący sferę wyobrażeń z materialną, który posiada ścisły związek z aktem samookreślenia” (Ardener, 1992, s. 38). Jego zdaniem tożsamość pojawia się w „układach” – każdy z tych układów jest kombinacją możliwości (wewnętrzny/zewnętrzny, jednostka/grupa, otwarty/zamknięty) (Ardener, 1992, s. 36). Zdaniem A. Kłoskowskiej określenia tożsamości trzeba szukać w kulturze, zarówno własnej, jak tej, która wyznacza jej granice. C. Lévi-Strauss – podkreśla czerpanie tożsamości z zewnątrz akcentując dwoiste społeczne źródło tożsamości: mikrostrukturalne i wypływające z szerszej społeczności i jej kultury. Według E. Eriksona mówiąc o tożsamości mamy do czynienia “z problemem umieszczonym w rdzeniu jednostki, ale zarazem w samym rdzeniu jej kulturowej wspólnoty” (Kłoskowska, 1996, s. 105). H. Bausinger głosi, że „tożsamość jest całością konstruktów podziału odnoszonych wobec siebie – całość ta nie jest prostym zsumowaniem elementów, jest to ich układ w jakiś sposób zintegrowany. Elementy owej konstrukcji siebie wyprowadzone są z identyfikacji z innymi osobami i grupami, z wybranymi strukturami społecznymi, jako częściami systemu: ja – inny, są one także pochodnymi takich kulturowych kategorii, jak wartości, normy, a nawet artefakty.” (Bokszański 1989, s. 12).

K. Kwaśniewski uważa, że „tożsamość ontyczna” przedmiotu polega na jego względnej trwałości i odrębności w stosunku do innych przedmiotów, choć owa trwałość i odrębność musi opierać się na jakiś cechach samej istoty przedmiotu, istniejących konkretnie także wtedy, gdy nie zmusza ich do konfrontowania z cechami istoty innego przedmiotu (Kwaśniewski, 1986, s. 5). Jego zdaniem przed badaczem zajmującym się problematyką tożsamości pojawiają się trzy zasadnicze pytania: 1) w jakim stopniu tożsamość jest cechą indywidualną, a w jakim możemy mówić o tożsamości zbiorowej? 2) czy tożsamość jest cechą przysługującą tylko konkretnym jednostkom lub zbiorowościom ludzkim, czy też instytucjom kulturowym i społecznym bądź określonym aspektom funkcjonowania jednostek i społeczności? 3) czy pytanie o tożsamość jest również pytaniem o genezę danej postaci osobowości, świadomości i współżycia ludzi, czy też może być pytaniem zmierzającym tylko do ustalenia faktu i zakresu występowania danego zjawiska, instytucji lub aspektu? (Kwaśniewski, 1986, s. 5-60). Pytanie o tożsamość danego zjawiska jest właściwie pytaniem o jego względnie wyodrębniony byt, „(...) tożsamość jest zawsze w jakimś stopniu tożsamością procesu, podobnie jak i każde zjawisko może być tylko względnie wyodrębniane z łączności i współzależności zjawisk” (Kwaśniewski, 1986, s. 6).

Zdaniem Z. Macha tożsamość jest całością symboliczną, konstrukcją, dla której tworzywem jest kultura. Odpowiada ona na pytanie „kim jestem wobec innych ludzi” i „kim jesteście wobec innych grup”. Tożsamość jest najbardziej ogólną charakterystyką osoby lub grupy i tworzy podstawę interakcji, zmieniając się do pewnego stopnia w zmieniających się społecznych kontekstach (Mach, 1986, s. 30).

Wg K. Kwaśniewskiego do ustalenia tożsamości zjawiska droga prowadzi niejako przez trzy stopnie:

1) charakterystykę zjawiska obejmującą ustalenie możliwie wszystkich cech powtarzalnych we wszystkich przedmiotach (osobach, zachowaniach) należących do danej klasy zjawisk;

2) specyfikę zjawiska ustala się przez wyodrębnienie tych cech obiektów zaliczonych do danej klasy zjawisk, które przysługują wszystkim tym obiektom, nie przysługują zarazem obiektom nie należącym do danej klasy zjawisk. Nie ma jednak właściwie cech, które przysługiwałyby w całości i wyłącznie tylko jednej kulturze, a tym bardziej wszystkim ludziom, którzy w przeszłości i teraźniejszości byli i są twórcami i nosicielami tej kultury. Dlatego o specyfice kulturowej można mówić jako o specyfice procesu zmian ustrukturywania się różnych cech kultury w niepowtarzalnych kontekstach i procesu kształtowania się i funkcjonowania odpowiadającym im wzorów i stereotypów. Specyfika zjawiska stanowi ważny element jego tożsamości, zwłaszcza tożsamości kulturowej, ale jej nie wyczerpuje;

3) Tożsamość zjawiska wiąże się: a) nie tylko z tym, co jest dla niego charakterystyczne i specyficzne, ale przede wszystkim z tym, jaka jest racja bytu danego zjawiska, zarówno z punktu widzenia sił społecznych reprezentujących je od wewnątrz, jak i na zewnątrz; b) z tym, co dla zjawiska jest centralne i zasadnicze, a nie z tym, co marginalne, chociaż również musiało być zaliczone do zakresu tego zjawiska; c) z tym, co konkretne i powoduje realne skutki, a nie z tym, co stanowi tylko model idealny; d) z tym, co stanowi rezultat podstawowej współzależności danego zjawiska z innymi zjawiskami, a nie z tym, co stanowi tylko jego wyizolowaną koncepcję (Kwaśniewski, 1986, s. 7-8).

Z kolei Z. Mach uważa, że najważniejsze jest to, co grupa wybiera i eksponuje dla podkreślenia różnic dzielących ją od innych. Te granice są ważniejsze dla zrozumienia tożsamości grupy niż jej cechy kulturowe leżące „wewnątrz” granic (Mach, 1998, s. 35). W rzeczywistości jednak granice kulturowe są płynne, są raczej łagodnym przejściem, różnicą odcieni w ramach *continuum*. Dopiero ludzie, którzy z tych cech budują granice tożsamości, przekształcają to *continuum* odmienności w sztywne podziały (Mach, 1998, s. 35).

G. Babiński (1997, s. 83) przyjmuje, że samo określenie „tożsamość” zakłada istnienie pewnej całości, struktury bądź nawet wielu struktur, które należy wydobyć i poznać podczas badań empirycznych. W jego ujęciu tożsamość to: „mniej więcej tyle, co integracja różnych elementów samooceny, integracji, a więc brak silnych napięć, rozbieżności i wątpliwości – jednoznaczne zdecydowanie co do swej przynależności grupowej” (Babiński, 1997, s. 83) Autor dodatkowo zakłada, że centralnym składnikiem tożsamości, traktowanej jako pewna postawa, jest składnik oceny, wartościujący tę postawę. 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 narodu (Babiński, 1997, s. 84).

M. Melchior (1990, s. 27) natomiast przekonuje, że problematyka tożsamości nieuchronnie powiązana jest również z zagadnieniem poczucia zakorzenienia. Jej zdaniem: „poczucie tożsamości jednostki, a ściślej – jej poczucie tożsamości społecznej pozostaje bowiem w ścisłym związku z jej poczuciem „bycia zakorzenionym”, to znaczy ze świadomością posiadania swego miejsca na świecie, specyficznych odniesień w przeszłości, odniesień, które składają się właśnie na jej poczucie kontynuacji, ciągłości w czasie i przestrzeni. Dla określenia własnej tożsamości, dla zdefiniowania siebie – konieczne wydaje się zarysowanie przez jednostkę jej przestrzennej przynależności, do czego niezbędna jest jej wiedza o własnych „korzeniach”, o tym skąd się wywodzi w sensie społecznym, historycznym, kulturowym. Poczucie tożsamości kształtuje się bowiem w odpowiedzi nie tylko na pytanie jednostki o to, „kim jest”, ale także – na pytanie: „skąd jest” (Melchior, 1990, s. 27).

Wielu badaczy jednogłośnie stwierdza, iż w rozległej problematyce tożsamości istotną rolę odgrywa wieloznaczność tego pojęcia. Termin „tożsamość” można odnieść do jednostki bądź grupy. W obrębie tego podziału wyróżniona tożsamość jednostkowa posiada sens intersubiektywny, tzn. stanowi pewien sposób postrzegania jednostki przez innych. Jest odpowiedzią na pytanie: „Kim ona jest?”. Poczucie tożsamości jednostki odnosi się do subiektywnego sposobu postrzegania siebie przez jednostkę, która próbuje odpowiedzieć na pytanie: „kim ja jestem” i powiązana jest z pojęciem świadomości siebie – świadomości własnych atrybutów i doświadczeń, jakie nakładają się zarówno na jej odrębność, jak i na podobieństwo w czasie i przestrzeni, na jej poczucie uczestnictwa w zmieniającej się sieci stosunków społecznych. Mówienie o tożsamości jednostkowej nie ma sensu, jeśli z góry nie przyjmie się założenia, że człowiek jest istotą świadomą (zatem samoświadomą).

Tożsamość społeczna należy do terminów szczególnie mylących, ponieważ jednocześnie odnoszona jest zarówno do grupy społecznej (zbiorowości, kultury, organizacji lub grupy etnicznej), jak i do jednostki. K. Kwaśniewski, M. Fortes, G. M. Breakwell twierdzą, że termin ten powinien być rozpatrywany na takiej samej zasadzie, jak pojęcie tożsamości jednostkowej. Definicja tego pojęcia zakłada, że tożsamość społeczna warunkuje samookreślenie jednostki poprzez przynależność do szeregu grup społecznych, wpływających na pozytywne bądź negatywne wyobrażenie jednostki o samej sobie. Natomiast grupy stają się grupami mającymi wspólne cechy lub los, tylko dlatego, że inne grupy są w środowisku. Jednostka realizuje siebie w społeczeństwie (uświadamia sobie w kategoriach określonych społecznie swą tożsamość), realizacja ta staje się rzeczywistością, w której żyje jednostka. Tożsamość społeczna jest zatem mechanizmem pośredniczącym w sytuacjach zmian społecznych, obserwowalnym, przewidywalnym, pożądanym bądź odrzucanym, kształtowanym przez osoby zainteresowane. Jest również efektem zmian w odpowiednich postawach i zachowaniach międzygrupowych (Melchior M., 1990, s. 21).

Zdaniem K. Kłoskowskiej pojęcie tożsamości zbiorowej nie może być zwykłą ekstrapolacją pojęcia tożsamości jednostkowej, bowiem „Żadna zbiorowość społeczna, do której można byłoby odnieść pojęcie tożsamości, nie ma psychicznego organu samowiedzy produkującego coś, co można byłoby uznać za ścisły odpowiednik samoświadomości osobniczej” (Kłoskowska 1992, s. 132). A. Szpociński uważa, że „(...) pojęcie tożsamości zbiorowej nieuchronnie prowadzić musi do skoncentrowania uwagi na relacji jednostka - kultura. Tożsamość zbiorowa byłaby w takim ujęciu przyswojeniem przez jednostkę (wpleceniem w jej osobniczą tożsamość) istotnych (walentnych) elementów kultury danej zbiorowości (narodu)” (Szpociński, 2000, s. 14).

Natomiast A. Potocka niezwykle krytycznie podchodzi do pojęcia tożsamości zbiorowej. „Tożsamość grupowa – pojęcie o nadmiernie rozmytych granicach. Można wyznaczyć skalę zgody na warunki kulturowe. Na jednym końcu skali będzie w pełni świadome, głęboko przemyślane przyjęcie jakiejś postawy i dopuszczenie jej do wszystkich operacji światopoglądowych. To jest tożsamość. Na drugim końcu będzie automatyczne przystanie na pewne wymogi otaczającej kultury. Udział tej zgody w operacjach światopoglądowych będzie wybiórczy i niekonsekwentny. Tego miejsca na skali nie można podciągnąć pod pojęcie tożsamości. Tożsamość musi charakteryzować pewną konsekwencją światopoglądową, musi zawierać deklarację „moje”. Zgoda na pewne warunki kulturowe, której nikt z nas nie jest w stanie uniknąć, nie jest tożsamością, chociaż znajduje się na tej samej skali. Znacznie bliżej tożsamości znajduje się identyfikacja, która jest formą uświadomionej konieczności kulturowej. Granice tutaj nie są łatwe do wyznaczenia” (Potocka, 2000, s. 81).

Bardzo interesujące podejście do problematyki tożsamości prezentuje G. M. Breakwell, która opisuje wzajemne relacje tożsamości osobistej i tożsamości społecznej jednostki jako „dwupostaciowej jedności”, w której aktualna tożsamość osobista jest produktem interakcji wszystkich przeszłych tożsamości osobistych ze wszystkimi przeszłymi i aktualnymi tożsamościami społecznymi; oraz odpowiednio współczesna tożsamość społeczna to rezultat interakcji jej uprzednich postaci z przeszłymi i aktualnymi tożsamościami osobistymi. Bardzo cenny i pomocny jest skonstruowany przez nią socjo-psychologiczny model tożsamości, który pozwala zrozumieć wewnątrz psychiczne i socjo-polityczne procesy, konieczne przy wytwarzaniu jednostkowej tożsamości. W modelu tym odnajdujemy między innymi krótką analizę modelu i struktury tożsamości, wymiary tożsamości (treść i wartość). Wyjaśnione zostają również procesy akomodacji i asymilacji oraz strategie radzenia sobie z zagrożeniami. Propozycje G. M. Breakwell są bardzo pomocne w zrozumieniu i wyjaśnieniu kwestii dotyczącej tego, jak jednostki próbują radzić sobie z doświadczeniami, które zagrażają dla ich tożsamości.

J. Rokicki twierdzi, iż można mieć do czynienia z dwoma różnymi granicami: wewnątrzgrupową logiką samopotwierdzenia i zewnątrzgrupową - przypisania. Z granicą przypisania, zdaniem autora, bezpośrednio powiązana jest stereotypizacja obrazu grupy, często powiązana z uprzedzeniami, wynikająca z dostrzegania tylko niektórych, wyrwanych z kontekstu zewnętrznych elementów jej kultury. Odrębność

wyżej wymienionych procesów identyfikacyjnych może w efekcie doprowadzić do posługiwania się dwoma różnymi obrazami tej samej grupy czy zbiorowości powstałymi na skutek różnych zestawów cech (Rokicki, 1992, s. 20).

Bardzo ważne miejsce w obrębie problematyki tożsamości zajmują również strategie budowania tożsamości w grupach mniejszościowych. H. Malewska - Peyre uważa, że samo pojęcie „strategia” jest terminem, który w tym kontekście będzie oznaczał wszelkie działania prowadzące do obrony własnej tożsamości, pozytywnej i spójnej. Ponadto swym zasięgiem obejmuje zarówno czynności świadome, jak i nieświadome. Strategie mające na celu radzenie sobie z lękiem w momencie zagrożenia własnej wartości można podzielić na dwie grupy: na strategie skierowane do wewnątrz - polegające na manipulowaniu obrazem własnej osoby i niekorzystnymi informacjami (należy zaliczyć do nich formy reakcji obronnych na doświadczenia budzące lęk lub niepokój) oraz skierowane na zewnątrz - polegające na podejmowaniu prób zmiany rzeczywistości przyczyniającej się do dewaloryzacji (można tu zaliczyć np. agresję, która w pewnych okolicznościach staje się sposobem radzenia sobie z konfliktem tożsamościowym, może również wiązać się z tendencją do poszukiwania kategoryzacji społecznych jako podstawy własnej tożsamości) (Malewska - Peyre, 1992, s.22).

Gwarancja ochrony i swobodnego funkcjonowania w obrębie grupy własnej odgrywa bardzo istotną rolę w formułowaniu własnej osobowości. Poczucie wyraźnej i spójnej tożsamości etnicznej, rozpatrywanej w kategoriach wartości pozytywnych, zaspokaja potrzebę przynależności. Jednostka poprzez uznanie i doświadczanie historycznej ciągłości swojej grupy czuje się silnie związana z grupą za pomocą wspólnych korzeni.

Poczucie „zakorzenienia” odgrywa kluczową rolę w przypadku grup mniejszościowych. Grupy te bardzo często stoją przed trudnym wyborem między czterema drogami akulturacji (stanowiących jednocześnie typy tożsamości): integracją, asymilacją, separacją i marginalizacją (Boski, 1992, s. 76). Konstruowanie własnej tożsamości w grupach mniejszościowych oraz sposoby jej obrony uzależnione są między innymi od takich czynników jak: wielkość dystansu kulturowego (wyznaczającego poziom interferencji atrybutów korelatywnych), status grupy mniejszościowej oraz obecność w otoczeniu grup podobnych i różnych.

Konstruowanie tożsamości może się odbywać z punktu widzenia działań jednostki będącej członkiem grupy mniejszościowej bądź też przy pomocy działań stosowanych przez grupę jako całość. Jednostka lub grupa, która wyodrębnia się spośród reszty otoczenia ze względu na swoją odrębność etniczną, może wzbudzać bardzo różne reakcje otoczenia: wrogość, obojętność bądź akceptację. Dwie pierwsze reakcje: wrogość i obojętność mogą spowodować dewaloryzację wcześniej uznawanych wartości, wywołać lęk i zagrożenie.

Wcześniej przytaczana w pracy H. Malewska - Peyre jest przekonana, iż negatywna samoocena (tożsamość negatywna) ściśle powiązana jest z uczuciem bezzilności, przykrości istnienia, przekonaniem, że jest się gorszym od innych. Stanowi

naturalną reakcję w momentach zagrożenia i przeżywanie własnej sytuacji jako członka grupy etnicznej. Jest procesem odwołującym się do procesów interakcji i stygmatyzacji. Niekiedy może być również wynikiem następstw doświadczeń dewaloryzacji. Może również polegać na interioryzacji stereotypów etnicznych, które w pewnych warunkach mogą być przyjęte za własne - gdy są silne i powszechnie uznawane w społeczeństwie. W takim przypadku ma się do czynienia z tzw. „tożsamością przypisaną”. Z kolei tożsamość pozytywna jest przede wszystkim akceptacją rzetelnej wiedzy dotyczącej własnych korzeni. Może się wyrażać np. poprzez idealizację własnej grupy (na poziomie indywidualnym), na poziomie społecznym poprzez różnego rodzaju ruchy kulturotwórcze. Jest powiązana ze strategią integracji, ponieważ integracja w połączeniu z autentycznością zakładają włączenie jednostki w kulturę, a nie „emigrację wewnętrzną” (Malewska - Peyre, 1992, s. 23).

Tożsamość etniczna oraz ściśle powiązane z tym poczucie przynależności etnicznej stanowią bardzo istotne zagadnienia, za pomocą których jednostki identyfikują się z czymś lub kimś. Już sam fakt narodzin, a następnie proces socjalizacji w warunkach dziedzictwa etnicznego dostarczają jednostce pewnego „minimum członkostwa” w danej grupie.

P. Boski charakteryzuje tożsamość etniczną (jak i również tożsamość narodową) za pomocą dwóch wymiarów: tożsamości korelatywnej oraz tożsamości kryterialnej. Według niego, tożsamość korelatywna tworzy się w wyniku procesu socjalizacji, w mniejszym stopniu za pomocą uzasadniania i świadomej refleksji. W skład niej wchodzi przede wszystkim wartości określające kulturowy styl życia, nie stanowiący na co dzień przedmiotu pogłębionej refleksji. Natomiast tożsamość kryterialna składa się z symboli przynależności kulturowej nabywanych w trakcie procesu kulturalizacji. Obejmuje edukację szkolną, osobiste uczestnictwo w wydarzeniach o wadze narodowej, a także udział jednostki w kulturze symbolicznej (Boski, 1992, s. 92-93).

A. Kłóskowska podkreśla, że zgodnie ze swoim teoretycznym źródłem, pojęcie tożsamości narodowej zbiorowości narodowej oznacza zbiorową samowiedzę, jej samookreślenie, tworzenie obrazu własnego i całą zawartość, treść samowiedzy, a nie z zewnątrz konstruowany charakter narodu. Wyraźnie zaznacza, że: „gdy uznaje się naród za przedmiot jego własnej samowiedzy, powstaje pytanie, co jest podmiotem tej świadomości. Naród nie jest jednostką psychiczną, której można w sposób dosłowny przypisywać jako całości funkcje poznawcze, socjalne, oceniające. Nie jest jednolity pod względem społecznych i demograficznych cech członków, ich życiowych sytuacji i ich psychicznych właściwości.” (Kłóskowska, 1998, s. 99).

Dlatego też G. Babiński uważa, iż ściśle powiązane z pojęciem narodu zagadnienie tożsamości narodowej właściwie nie powinno być używane w stosunku do postaw jednostek. „Tożsamość zbiorowości to pewna hipostaza, przyjęcie założenia, że istnieje zbiorowa świadomość, różna od świadomości jednostek. Tożsamość narodowa jednostkowa ma czy miewa charakter okazjonalny. Tożsamość jednostki jest jednością i wynikiem pełnej samorefleksji i poczucia jaźni. Budowana z różnych elementów i z wpływów różnych kultur narodowych. Narodowy aspekt tożsamości indywidualnej

ma charakter sytuacyjny” (Babiński, 1997, s. 83). Z kolei pojęcie tożsamości narodowej całych wspólnot narodowych, w kolektywnym rozumieniu, może mieć uzasadnienie z licznymi zastrzeżeniami, ale nie powinno być rozumiane jako równoważnik określenia „charakter narodowy”. „Narodowa tożsamość zbiorowa jest tutaj rozumiana jako ogół tekstów kultury narodowej, jej symboli i wartości składających się na uniwersum tej kultury, tworzących jej syntagmę, a zwłaszcza jej rdzeń kanonicznej” (Kłoskowska, 1998, s. 99).

Rozróżnianie tożsamości kulturowej i etnicznej jest niebywale trudne. Z. Benedyktowicz i D. Markowska zauważyli, że identyfikacja kulturowa była dawniej prawie równoznaczna z identyfikacją etniczną (Benedyktowicz Markowska, 1979, s. 220). Dla ukazania nierozłączności obu pojęć B. Synak używa nawet sformułowania tożsamość kulturowo-etniczna. „Połączenie elementu kulturowego i etnicznego ma przede wszystkim akcentować sprzeczność i nierozłączność dwóch istotnych sfer tożsamości, wzajemnie się warunkujących” (Synak, 1998, s. 46). Warto jeszcze tu przytoczyć definicję tożsamości etnicznej E. Roosensa, który określa ją jako „(...) rozciągnięte w czasie poczucie przynależności i pozostawanie tą samą osobą czy osobami, które wynika z samoprzypisania i/lub przypisania przez innych do grupy ludzi, którzy postulują wspólne pochodzenie oraz wspólną kulturową tradycję.” (Warmińska, 1999, s. 23).

Zdaniem J. Rokickiego można wyróżnić dwa rodzaje tożsamości etnicznej, które wyznaczają dwie różne granice konstruowane w trakcie odrębnych procesów: wewnątrzgrupowej logiki samopotwierdzenia i zewnątrzgrupowej – przypisania. Oba procesy identyfikacyjne są odrębne, doprowadza to do tego, że otrzymujemy dwa różne obrazy tej samej zbiorowości:

etniczność naturalną i wymuszoną

oraz

etniczność symboliczną i dobrowolną, która nie potrzebuje aktualnie funkcjonującej kultury etnicznej, nawet jeśli symbole z niej zostały zaczerpnięte (Rokicki, 1992, s. 20).

Dla tożsamości etnicznej podstawowym jest akt identyfikacji, może się on pojawiać nawet przy daleko idącej redukcji tożsamości kulturowej.

Tożsamość kulturową, zdaniem K. Kwaśniewskiego, można określić jako „najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi biopsychicznej, na który składają się: 1) elementy dziedzictwa całkowicie lub częściowo zdezaktualizowane, 2) rodzaj, proporcje i ustrukturywanie składowych elementów danej kultury, zarówno ze względu na odrębność wyróżników kulturowych, jak i ze względu na osiągnięty poziom powszechników społeczno-ekonomicznych i cywilizacyjnych wewnątrz danej kultury, 3) kontekst zewnętrzny równorzędnych czy nierównorzędnych kontaktów z innymi kulturami, występujących w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości” (Kwaśniewski 1986, s. 12). Inaczej mówiąc tożsamość kulturowa to

wartość mająca źródło w dziedzictwie kulturowym i społecznym i w inności danej kultury w stosunku do pozostałych. Funkcjonuje ona w świadomości jednostkowej i zbiorowej jako coś, co łączy, a jednocześnie odróżnia. Podstawę tożsamości kulturowej stanowi tradycja, do której jesteśmy przywiązani, która ma znaczenie w identyfikowaniu się z miejscem pochodzenia, środowiskiem, obyczajem, językiem, kulturą (Bukowska - Floreńska, 1997, s. 154). Z tradycją kojarzy się coś starego, wynikającego z zamierzchłej historii. E. Hobsbawm zaznacza jednak, że korzenie tradycji są kwestią dyskusyjną, często zostaje ona po prostu wynaleziona - wymyślona i zinstytucjonalizowana. Inteligencja przypisuje jej dawność lub starożytność, aby była akceptowana przez społeczeństwo. Chodzi tu o stworzenie iluzji ciągłości z odpowiednią przeszłością historyczną. Tradycje są dostosowane do nowych sytuacji i wytwarzają własną przeszłość przez swoją powtarzalność. Wynaleziona tradycja staje się zestawem praktyk o charakterze symbolicznym lub rytualnym. Ich zadaniem jest wprowadzenie do kultury narodowej określonych wartości i norm zachowania, zakładają więc pewną standaryzację - tworzenie kanonu (za: Derlicki, 2003, s. 82). Zdaniem J. Nikitorowicza tożsamość to zjawisko złożone i zmienne, wielowymiarowy konstrukt łączący elementy osobowego systemu jednostki z centralnymi wartościami kultury grupy, do której jednostka należy (Nikitorowicz, 1995, s. 119). Jednocześnie wszelkiego rodzaju tożsamość to spotkanie teraźniejszości z przeszłością i antycypowaną przyszłością (1997, s. 169). Jak zauważyła A. Chwieduk tożsamość kulturowa „staje się, a nie jest dana z natury” (Chwieduk, 2000, s. 351). Stąd tożsamość kulturową można określić jako proces polegający na tworzeniu obrazu własnego i grupy na bazie tradycji.

Zdaniem A. Szyfer tożsamość kulturową można rozpatrywać na dwu płaszczyznach: obiektywnych cech kulturowych i subiektywnej odczuwanej odrębności (Szyfer, 1997, s. 164). Podstawą tożsamości kulturowej jest wspólnota tradycją przekazanych i zaakceptowanych społecznie wzorów kulturowych (Szyfer, 1997, s. 16). Akceptacja tradycji, jeśli łączy się z silną afirmacją przeszłości i negacją teraźniejszości, powoduje, że identyfikacja z ideałami bezpośrednio pochodzącymi z czasów minionych bądź wzorcami współczesnymi stanowiącymi z nimi nieprzerwaną jedność i gwarantującymi ciągłość tradycji staje się cechą zasadniczą tożsamości kulturowej danej społeczności. Idealizacja przeszłości, doprowadzająca nawet do jej sakralizacji, stwarza specyficzny klimat, w którym przekonanie o wyjątkowości określonej grupy ludzi doprowadzić może do powstania wyobrażeń o szczególnej misji, jaką zbiorowość ma do spełnienia w stosunku do „innych”. Dla zachowania tożsamości kulturowej danej grupy najważniejsza jednakże jest umiejętność praktycznej realizacji lansowanych wzorców i stworzenia stylu życia, który byłby efektem przyjęcia przez tę zbiorowość określonej przez ideały przeszłości hierarchii wartości oraz owocowałby w postaci namacalnych osiągnięć członków tej społeczności (Cierniak, 1998, s. 213). Punktem wyjścia tożsamości kulturowej jest wg J. Nikitorowicza tożsamość rodzinna nabywana bezkrytycznie poprzez opanowanie języka matczynego i percepcję elementarnych wartości rodziny i kultury, w której ona funkcjonuje. Pozwala ona w socjalizacji wtórnej na spostrzeganie i interpretowanie innych wartości i wzorców z perspektywy swojej

grupy. Jednostka w tym okresie odzwierciedla podstawowe wartości i formy współżycia subkultury, w której wzrastała (język, religie, obyczaje, zasady, normy postępowania, tradycje, sposoby organizacji czasu itp.). Identyfikacja z grupą odniesienia pozwala analizować jej wartości, normy i wzory przez nią reprezentowane, zrozumieć swoją sytuację społeczną oraz wynikające z niej konsekwencje dla jej zachowania. Na tym poziomie następuje pozorna, jak też częściowa identyfikacja i internalizacja. Zdarza się, że jednostka identyfikuje się z jedną grupą, a internalizuje częściowo wzory i normy zachowań innych grup, w ramach których wchodzi w interakcje społeczne. Można też identyfikować się z grupą i mieć do niej pozytywną postawę, ale nie wykazywać specyficznych etnicznych zachowań, jak też można uczestniczyć w kulturze i posługiwać się językiem danej grupy, ale mieć negatywną postawę w stosunku do niej (Nikitorowicz, 1995, s. 123-124). Budowanie tożsamości to proces niezwykle twórczy, poszczególne treści są wybierane selektywnie i ubierane w całość. Lokalne grupy przedstawiają swoją kulturę ze zgromadzonych na nowo przeszłości (nowej interpretacji historii), używając obcych (nie tradycyjnych) mediów, symboli i języków (Clifford, 2000, s. 22-23).

Tożsamość kulturowa kształtowała się i rozwijała zarówno w czasie jak i przestrzeni, które znajdują odbicie w świetle wyobrażeń i wpływają na kształt kultury prezentowanego podmiotu. Poza tym tożsamość kulturowa grupy nie jest wypadkową sumy sądów jednostek, które je tworzą. Stanowi wielowymiarowy twór wyobraźniowy, skonkretyzowany poprzez jednostki podziеляjące określone wspólne sądy kulturowe w oparciu o utożsamienie się i identyfikację. Stąd tożsamość kulturową można scharakteryzować jako zjawisko zarazem dynamiczne (kontynuacja w czasie) i statyczne (trwałość stereotypów). Tym samym „badacz tożsamości kulturowej bada nie sensualnie doznaną przez niego rzeczywistość, lecz sądy o tej rzeczywistości” (Chwieduk, 2000, s. 34). Ponadto zdaniem J. Miluskiej przy interpretacji problemu tożsamości grup mniejszościowych i większościowych znaczące jest przyjęcie takiej perspektywy teoretycznej, dla której najważniejsza jest kategoria relacji międzygrupowych (Miluska, 1995, s. 37).

Problemem tożsamości kulturowej zajmują się również proetniczne ruchy społeczne, spośród których wyróżnia się Stowarzyszenie Wspierania Kultur Etnicznych, wydające m.in. Biuletyn „zaKORZENIEnie”. W pierwszym numerze pisma został opublikowany manifest etnopluralistyczny „Tożsamość”, w którym czytamy m. in.: „Człowiek ma naturalną potrzebę identyfikacji z jakąś grupą. Jedynie część swojej osobowości jesteśmy w stanie wytworzyć sami, resztę przejmujemy od innych ludzi w formie kultury. Człowiek wykorzeniony, tj. wyrwany z kultury charakterystycznej dla swojej społeczności, jest zagubiony w świecie, a taka akulturacja zubaża jego osobowość. Nie mając oparcia w kulturze - zbiorowej tożsamości - może być łatwo manipulowany przez władzę i bezmyślnie ulega modom. (...) Prawo do zachowania zbiorowej tożsamości kulturowej wynika więc niejako z prawa każdej jednostki do zachowania swej tożsamości indywidualnej; tożsamość zbiorowa jest zarazem wartością samoistną jako niezbędne spoiwo solidarności społecznej. Nieograniczona swoboda zmieniania tożsamości wprowadza chaos w życie grupy,

osłabia jej spójność i ułatwia asymilację zbiorowości małych przez wielkie (...). Zerwanie z tradycją prowadzi nieuchronnie do utraty własnej tożsamości kulturowej, a to jest równoznaczne z alienacją jednostek i dezintegracją zbiorowości.”¹ (Tożsamość, 1998)

Jak widać, tożsamość to zjawisko, które często wymyka się próbom sformalizowania. Świadectwem tego jest wielość definicji mających wyjaśnić termin odnoszący się do tego zjawiska, czego namiastkę postarałem się ukazać. Na potrzeby niniejszej pracy tożsamość kulturową 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. Można ją określić jako proces polegający na tworzeniu obrazu własnego i grupy na bazie tradycji. 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

¹ Warto zaprezentować jednak cały tekst manifestu:

„I. Człowiek ma naturalną potrzebę identyfikacji z jakąś grupą. Jedynie część swojej osobowości jesteśmy w stanie wytworzyć sami, resztę przejmujemy od innych ludzi w formie kultury. Człowiek wykorzeniony, tj. wyrwany z kultury charakterystycznej dla swojej społeczności, jest zagubiony w świecie, a taka akulturacja zubaża jego osobowość. Nie mając oparcia w kulturze - zbiorowej tożsamości - może być łatwo manipulowany przez władzę i bezmyślnie ulega modom.

II. Wolność człowieka wyraża się w prawie do zachowania swojej tożsamości i odmienności. Różnorodność rodzaju ludzkiego, manifestująca się we wszystkich sferach jego egzystencji, jest faktem, który nie podlega dyskusji. Bogactwo bytu wynikające ze zróżnicowania ludzkości jest jedną z podstawowych wartości godnych obrony.

III. Prawo do zachowania zbiorowej tożsamości kulturowej wynika więc niejako z prawa każdej jednostki do zachowania swej tożsamości indywidualnej; tożsamość zbiorowa jest zarazem wartością samoistną jako niezbędne spoivo solidarności społecznej. Nieograniczona swoboda zmieniania tożsamości wprowadza chaos w życie grupy, osłabia jej spójność i ułatwia asymilację zbiorowości małych przez wielkie. Wybór tożsamości nie powinien więc być wyłącznym prawem jednostki - jej opcja winna być też akceptowana przez innych.

IV. Tożsamości zbiorowe (kultury) mogą się tworzyć na różnych fundamentach, ale najbardziej rozpowszechnioną formą grupowej tożsamości jest tożsamość etniczna (narodowa, plemienna, regionalna). Broniąc jej, bronimy zarówno bogactwa i różnorodności otaczającego nas świata, jak i realnej wolności grupy (zbiorowość nie może być wolna, jeśli nie jest świadoma swojej odrębności). Co więcej, będąc zakorzenionymi w jakiejś kulturze, tym bardziej uświadomiłiśmy sobie odmienność innych kultur. Dla człowieka wykorzenionego wszystkie kultury są jednakowo obce i obojętne, nie można więc mówić w jego przypadku o "tolerancji", tylko o braku własnej tożsamości.

V. Kultury wytworzonej w toku przemian dziejowych wspólnot naturalnych opierają się na TRADYCJI. Zerwanie z tradycją prowadzi nieuchronnie do utraty własnej tożsamości kulturowej, a to jest równoznaczne z alienacją jednostek i dezintegracją zbiorowości. Dlatego, nie pragnąc bynajmniej stagnacji ani nie tęskniąc za petryfikacją status quo, domagamy się zrewidowania bałwochwalczego stosunku do Postępu, który bynajmniej nie jest dobry sam przez się. Lepsze są sprawdzone tradycyjne formy niż eksperymentowanie na żywym organizmie: społeczeństwo musi się rozwijać, ale zmiany muszą mieć charakter ewolucyjny i niewymuszony, nie mogą doprowadzić do zerwania ciągłości kulturowej.” (Tożsamość, 1998)

wartości o znaczeniu wspólnym dla członków danej grupy, które J. Smolicz nazwał „wartościami centralnymi”²

Pod wpływem kontaktu z kulturami, które nie są postfiguratywne lub są postfiguratywne i prowadzą działalność misyjną, uznając zjednanie nowych wyznawców za nieodłączną część swego dziedzictwa kulturowego, jednostki mogą porzucić swą dawną kulturę i przyjąć nową. Przystępując do nowej kultury zachowują jednak dawne poczucie tożsamości kulturowej i nadzieję, że w nowej kulturze uda im się znaleźć podobny rodzaj tożsamości, jaką mieli w poprzedniej kulturze. W wielu przypadkach wyuczają się po prostu nowych, równoległych znaczeń elementów kultury, do której się przyłączyli. Mówią nowym językiem, zachowując składnię starego. Nie przywiązują się do żadnego miejsca zamieszkania, lecz nowy dom ozdabiają, a wejście do niego w miarę możliwości budują w sposób powszechnie przyjęty w społeczeństwie, z którego wyszli. Jest to pewien typowy rodzaj dostosowań dorosłych emigrantów wywodzących się z kultury postfiguratywnej, gdy adaptują się do nowego społeczeństwa. Wewnętrzna spójność ich życia psychicznego nie ulega zmianie. Jest zwykle tak wielka, że wytrzymuje daleko idące zmiany, nowe elementy kulturowe zajmują miejsce starych, nie powodując zakłócenia poczucia tożsamości (Mead, 2000, s. 37). Kultura okresu dzieciństwa może być wyuczona w sposób tak bezwarunkowy, kontakt z członkami innych kultur może być tak rzadki, wrogi, że jednostkowe poczucie tożsamości może okazać się zbyt silne, aby podważyły je jakiegokolwiek zmiany. Pewne jednostki mogą żyć przez wiele lat wśród ludzi sobie obcych, pracując, jedząc, a nawet żeniąc się lub wychodząc za mąż za ludzi obcej kultury, lecz bez wahania będą wychowywać dzieci w poczuciu własnej tożsamości i ani nie będą szukać dla siebie nowej tożsamości, ani też nikt im takiej zmiany nie zechce zaproponować (Mead, 2000, s. 50). Tożsamość kulturowa nie zawsze jest uświadamiana.

Dla jasności należy również wyjaśnić niektóre inne terminy niezbędne przy analizie zagadnień związanych z tożsamością kulturową. Dla określenia zjawisk wynikłych z kontaktu różnych kultur i grup etnicznych etnologia i socjologia posługują się takimi pojęciami, jak: akulturacja, asymilacja i rekulturacja.

Akulturacja oznacza częściowe przystosowanie zbiorowości i jednostek do warunków życia w otoczeniu obcej kultury oraz w kontaktach z jej nosicielami przy zachowaniu etnicznej identyfikacji i swoistych wzorów zachowania w obrębie własnej grupy (Kwaśniewski, 1982, s. 36). Akulturację określa się jako proces zmian

² Według J. Smolicza „Wartości rdzenne należy uznać za jeden z zasadniczych składników kultury grupy. Stanowią one przeważnie rdzeń systemu ideologicznego i funkcjonują jako symboliczne wartości grupowe, z którymi członkowie chcą się utożsamiać. Odrzucenie wartości centralnych grozi całkowitym wykluczeniem z grupy (...) stanowią one niezbędny łącznik między kulturowymi a społecznymi systemami grupowymi. Gdyby nie było takiego łącznika, zarówno system kulturowy, jak i społeczny musiałyby ulec dezintegracji” (Smolicz, 1990, s. 77). „Jeśli członkowie określonej społeczności odczuwają bezpośrednią więź między ich tożsamością grupową a tym, co uważają za najbardziej kluczowy i wyróżniający element ich kultury, element ten staje się rdzenną wartością tej grupy” (Smolicz, 1987, s. 60). „Zewnętrzny nacisk na grupę, a zwłaszcza jakiegokolwiek próba zmiany jej tradycyjnej kultury pociąga za sobą przeciwdziałania, które pomagają dokładnie określić wartości traktowane przez grupę jako rdzeń kulturowy i zasługujące na obronę przy użyciu wszystkich sił” (Smolicz, 1987, s. 61).

kulturowych wywołanych przez konfrontację autonomicznych odmiennych systemów kulturowych w sytuacji ich ciągłego i głównie bezpośredniego kontaktu, który prowadzi do stopniowych transformacji w jednym lub we wszystkich wchodzących w interakcję systemach. Przekształcenia te polegają na adaptacji obcych treści do własnej kultury, na eliminacji niektórych treści rodzimych, na modyfikacji (restrukturyzacji) elementów pozostałych i na tworzeniu treści synkretycznych, co w efekcie prowadzi do wzrostu podobieństw i zmniejszenia się różnic w kontaktujących się systemach. Akulturacja zachodzi wówczas, gdy w bliski, a nawet żywiołowy kontakt wchodzi dwa odmienne społeczeństwa, które dzieli najczęściej znaczny dystans kulturowy, społeczny i gospodarczy. Proces ten polega na gwałtownym przeobrażeniu się jednej kultury pod wpływem innej kultury, a także pod wpływem zmienionych warunków społecznych i środowiskowych. Zmianom akulturacyjnym podlegają nie poszczególne elementy czy dziedziny, ale zasadnicze części kultury, rdzeń kulturowy, a więc formy struktury i organizacji społecznej i podstawowe wartości. Akulturacja jest procesem tak szybkim, że zazwyczaj dokonuje się w ciągu życia jednego pokolenia lub kilku kolejnych pokoleń, a jej skutkiem jest powstawanie kultury zupełnie odmiennej od dawnej (Kwaśniewski, 1982, s. 36; Posern-Zieliński, 1987, s. 17).

Asymilacja polega na całkowitym przyswojeniu przez jednostkę lub grupę etniczną właściwości i wartości innej kultury i na identyfikacji z tą kulturą. Asymilacja kulturowa to proces przystosowania się występujący w kontaktach zbiorowych czy jednostkowych, w których mamy do czynienia z konfrontacją różnych kultur, w rezultacie którego jedna z jednostek czy nawet grup całkowicie rezygnuje z własnej kultury i przyjmuje cudzą. Asymilacja oznacza pełne przystosowanie się polegające na tym, że osobnik przystosowujący się odrzuca wszystkie swoje dotychczasowe wartości i wzory, przyjmując nowe w całym zakresie i identyfikując się z nimi zupełnie (Staszczak, 1987, s. 45-47).

Przez większość antropologów asymilacja jest traktowana jako końcowy rezultat akulturacji, tj. jako pełna absorpcja kultury grupy przez system dominujący. Zdaniem A. Posern-Zielińskiego nawet zaawansowana akulturacja nie zawsze prowadzić musi do asymilacji, bowiem akceptacja obcych treści kulturowych nie jest warunkiem koniecznym zmiany etnicznej tożsamości, a tylko czynnikiem tę decyzję ułatwiającym (Posern-Zieliński, b.d., s.61-62).

W zasymilowanym społeczeństwie może jednak dojść do rekulturacji, tj. dążenia do powrotu do kultury rodzimej, porzuconej lub przekształconej w procesach akulturacji i asymilacji (Kwaśniewski, 1987, s.37).

J. Nikitorowicz zauważył ponadto, iż podczas wspomnianych procesów może pojawić się amalgamacja, dualizm sytuacyjny i dualizm wewnętrzny. Amalgamacja polega na pozornej identyfikacji z grupami ogólnospołecznymi, do których jednostka przynależy, niewiele jednak z nich internalizując. Jest to inaczej „pokrywanie się” na zewnątrz wartościami grupy większościowej z wewnętrznym poczuciem „inności” grupy mniejszościowej. Dualizm sytuacyjny polega natomiast na tym, że jednostka

identyfikuje się i internalizuje wartość jednej grupy, którą spośród wielu przyjęła za grupę odniesienia, jednakże w zależności od sytuacji internalizuje wartości i normy grup, z którymi się w pełni nie identyfikuje. Natomiast w przypadku dualizmu wewnętrznego jednostka identyfikuje się jednocześnie z kilkoma grupami, do których przynależy. Członkostwo jednej grupy nie wyklucza bycia członkiem innej. Możliwość istnienia takiej tożsamości wielokulturowej potwierdza się w sytuacjach, kiedy jednostki i grupy odnajdują swoją własną tożsamość w całkowicie różnych sferach kultury (Nikitorowicz, 1995, s. 126).

Z omawianymi procesami ściśle powiązana jest integracja społeczno-kulturowa. Jak jednak zauważył Z. Jasiewicz proces integracyjny niekoniecznie musi prowadzić do ujednolicenia kultury: może polegać na homogenizacji niektórych tylko zachowań i postaw, zwłaszcza tych uznanych za szczególnie ważne dla funkcjonowania życia społecznego, oraz na zrozumieniu i tolerancji dla innych, nadal zróżnicowanych. Funkcjonowaniu społeczności lokalnych i innych wspólnot terytorialnych nie musi towarzyszyć identyczność kulturowa składających się na nie jednostek i rodzin (Jasiewicz, 1987, s. 38-39).

Łemkowie i Łemkowszczyzna przed rokiem 1944

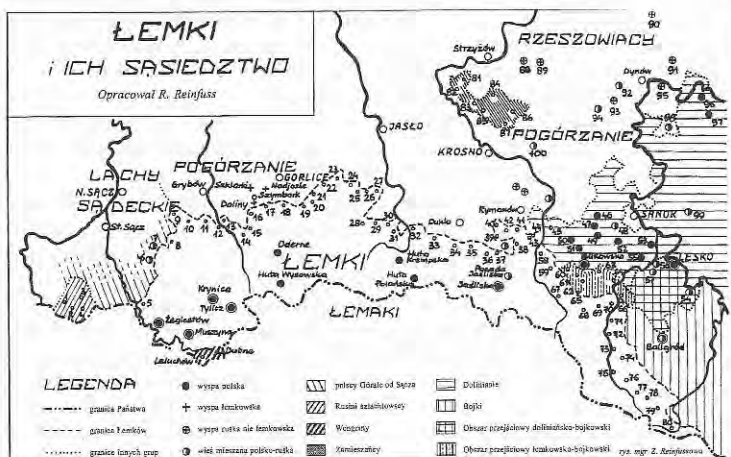
Nazwa, rozsiedlenie, historia

Na temat pochodzenia słowa „Łemko” w literaturze przedmiotu pojawiło się kilka koncepcji. P. J. Šafařík wywodził ją od sarmackiego plemiona *Limigantes* osiadłego w wschodniej Panonii w I w. n. e. J. Wagilewicz uważał natomiast, że ponadto etnonim ten może być związany ze słowem „łemza” (lekkoduch) lub „łemzity” (łazić) (Chudasz, 1995, s. 279-280; Łemkiwszczyzna, 1998, s. 43). Ostatnio antroponomiczną koncepcję pochodzenia nazwy „Łemko” wysunął M. Chudasz (1995, s. 279-290). Uważa on, że omawiany etnonim pochodzi od zdrobnienia słowiańskiego imienia osobowego Lelimir (Lemir, Lem, Lemko), ewentualnie od poświadczonej w źródłach XIV w. rozmownej formy imienia Lambert, co jest związane z tym, że w okresie XIII-XV w. kilku krakowskich biskupów, mających swoje włości w Beskidach, nosiło właśnie to imię. Koncepcja ta nie zyskała jednak szerszego uznania (Karpenko, 1997, s. 353-357). Przyjęło się więc, że etymologia nazwy „Łemko” pochodzi od przysłówka „łem” (= tylko), określenie to natomiast miało początkowo charakter przezwiskowy (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 43; Reinfuss, 1998, s. 17).

Po raz pierwszy słowo „Łemko” pojawia się jako nazwisko w dokumentach z XIV-XVI w. z okolic Mukaczewa na Rusi Zakarpackiej. W XVIII w. na wschodnim Zakarpaciu pojawia się wśród nazwisk forma „Łemak”: w 1715 r. wśród mieszkańców Chusta (Georgius Stephanus Łemak), w 1775 r. po trzy osoby noszą takie nazwisko we wsiach Czepa i Korolewo. W latach 1785-88 podobne nazwiska pojawiają na terytorium Galicji: „Łemcio” we wsi Hłudno na północ od Sanoka, Łemcow i Lemcza we wsi Rożyska na północny wschód od Tarnopola. Większość tych źródeł występuje poza terytorium, gdzie używane było słowo „łem”, co potwierdza tezę o przezwiskowym charakterze określenia „Łemko”, „Łemak” i pochodnych (tam, gdzie wszyscy „łemkają” nie ma sensu nazywać kogoś „Łemkiem”) (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 42).

W literaturze naukowej dialektologiczno-etnograficzny termin pochodzący od cząstki „łem” po raz pierwszy użył w 1829 r. J. Czapłowicz dzielący węgierskich Rusinów na Liszaków (od przysłówka „łysz”) i Łemaków (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 42). Formę „Łemko”, która przyjęła się w północnej części regionu, po raz pierwszy użył w 1834 r. J. Lewicki w swojej pracy „Grammatik der ruthenischen oder kleinrussischen Sprache in Galizien”. W ślad za nim nazwę „Łemko” użył w 1837 r. w swoich „Słowiańskich starożytnościach” P. J. Šafařík. Już w 1841 r. J. Wagilewicz wydał pracę „Łemki – mieszkańcy zachodniego wzgórza Karpat”, w której wymienia kilka wariantów nazwy „Łemko”, tak w mianowniku liczby pojedynczej, jak i mnogiej, dla rodzaju męskiego i żeńskiego. W 1843 r. J. Hołowacki w swoim szkicu o galicyjskich

i węgierskich Rusinach po raz pierwszy zauważył, że nazwy „Łemki” i „Bojki” są mianami o charakterze przezwiskowym, nie używanymi jednak przez ludność nimi określaną (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 43). Jednakże już w 1851 r. W. Pol w swej pracy „Rzut oka na północne stoki Karpat” zdecydowanie wystąpił przeciwko stosowaniu tego określenia, zaproponował natomiast termin „Czuchoncy”, „Górale Czuchonkowi”. Mimo tego nazwa „Łemki”, „Łemkowie” zakorzeniła się w nauce i publicystyce, do czego przyczyniła się zwłaszcza praca A. I. Torońskiego „Rusyny – Łemki” opublikowana w 1860 r. we lwowskim almanachu „Zoria Hałyckaja”. Autor ten wyjaśnił pochodzenie nazwy „Łemko” od słowa „łem”. Zaznaczył również, że jest to przezwisko oznaczające „Rusina mówiącego nieczysto po rusku”. Podkreślił jednocześnie, że „pomiędzy sobą Rusini – Łemkowie nigdy sami siebie Łemkami nie nazywają, tylko wprost Rusnakami, a nie wszyscy z nich wiedzą o tym przezwisku, które tylko u innych Rusinów jest w użyciu” (cyt. za: Duć-Fajfer, 2001, s. 81-82).

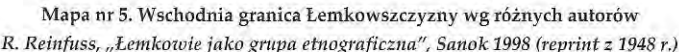


Mapa nr 4. Łemkowie i ich sąsiedztwo, według:

R. Reinfuss, „Łemkowie jako grupa etnograficzna”, Sanok 1998 (reprint z 1948 r.)

Wśród samych Łemków nazwa „Łemko” przyjęła się praktycznie dopiero w okresie międzywojennym. J. Czajkowski uważa wręcz, że nazwa „Łemko” została narzucona ludności określającej się mianem „Rusnak”, „Rusnacy”, „rusnacki”

Terytorium zamieszkałe przez Łemków, czyli Łemkowszczyzna (Łemkiwszczyzna, Łemkowyna), obejmuje obszar około 10 tys. km² po północnej (ukraińskiej) i południowej (słowackiej) części Karpat, na linii wschód-zachód ciągnie się na długości mniej więcej 150 km, a z południa na północ 60 km (Sopoliga, 1992, s. 249). Po raz pierwszy w literaturze termin ten został użyty najprawdopodobniej w 1884 r. przez E. Żelechowskiego w „Małorusko-niemieckim słowniku” (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 4). Warto jednak wspomnieć użytą przez J. Petrowycza (w tytule swojej pracy z 1893 r. nazwę Ruś Sadecka („Sandeckaja Ruś. Istoriceskii zamitki”).



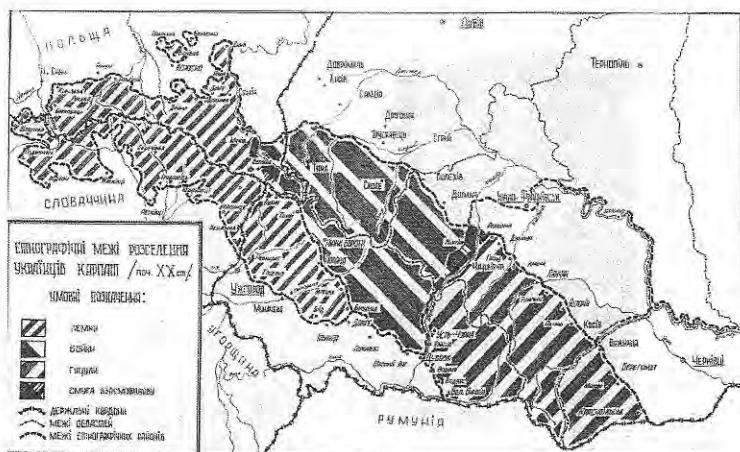
Zagadnienie granic etnograficznego terytorium Łemkowszczyzny było tematem długoletniej dyskusji i wielu rozpraw. Łemkowie graniczyli od północy z ludnością polską (Lachy Sądeckie, Pogórzanie), od wschodu z ukraińskimi Bojkami i Dolinianami, od południa ze Słowakami. Jednym z pierwszych, który terytorialnie usiłował ująć granice Łemkowszczyzny, był P. J. Šafařík. Podaje on jako miejsce rozprzestrzeniania się Łemków południowe części cyrkulów sanockiego, jasielskiego i sądeckiego (Reinfuss, 1998, s. 19).

Podział między ludnością polską i łemkowską był wyraźny i stały. Granicę polsko-łemkowską dokładnie wytyczył już w 1849 r. Denis Zubrzycki w pracy „Granica między polskim i ruskim ludem w Galicji” i nie wykazała ona zmian do czasu przesiedleń po II wojnie światowej (Reinfuss, 1998, s. 19). Bardziej skomplikowanie wyglądał problem wschodniej granicy Łemkowszczyzny, a to ze względu na występowanie obszaru przejściowego między pokrewnymi sobie Łemkami i Bojkami. Początkowo za A. Torońskim przyjmowano, że wschodni zasięg Łemkowszczyzny biegnie górnym Sanem (Toroński, 1860). Poglądy takie spotykamy u O. Potebni, P. Ziteckiego, J. Hołowackiego, O. Ohonowskiego i in. (Reinfuss, 1998, s. 20) Podobnie I. Werchratski na podstawie badań językoznawczych wyznaczał granicę Łemków na Sanie (Werchratskyj, 1902). T. Żuliński w swojej pracy z 1877 r. „Kilka słów do etnografii Tucholców i mieszkańców wsi wołoskich w ziemi sanockiej na podgórzu karpatskim” stwierdził występowanie Łemków nawet nieco na wschód od maksymalnej wschodniej granicy Łemkowszczyzny, w położonych za górnym Sanem wsiach Lutowiska, Skorodne, Polana i Rosochata (Łemkiwszczyzna, 1998, s. 43-44). Podobnie wschodnią granicę za San przesunął I. Franko, który w swoim artykule „Etnograficzna ekspedycja na Łemkowszczyznę” twierdził, że osadnictwo łemkowskie rozciąga się do Lutowisk (podaje za: Krasowski, 2000, s. 44). Natomiast I. Kopernicki w swojej pracy z 1899 r. „O góralach ruskich w Galicji” uważał, że właściwi Łemkowie mieszkają jedynie do rzeki Wiśtok, Bojków umieścił za Sanem, natomiast ludność zamieszkałą między Łemkami i Bojkami określił Polonincami. Jednocześnie wyróżnił odrębną grupę Rusinów Podgórskich zamieszkających we wsiach okolic Rymanowa (głównie Sieniawie i Odrzechowej) (podaje za: Reinfuss, 1998, s. 20). Jeszcze inaczej wykreślił wschodni zasięg Łemkowszczyzny językoznawca Kałuźniacki. Według niego wschodnia granica Łemków przebiega potokiem Wołosaty i Sanem do ujścia do niego Solinki, skąd skręca w kierunku zachodnim, czym dzieli Rusinów sanockich w kierunku równoleżnikowym. Jego zdaniem ostatnie wsie łemkowskie, to Wołosate, Ustrzyki Górne, Stuposiany, Łokieć, Procisna, Smolnik, Dwernik, Bukowczyk, Terka, Zawóz, Wołkowyja, Gorzanka, Bereźnica Wyźnia, Żernica, Żerdenka, Wysoczany, Wola Piotrowa, Tokarnia, Puławy, Tamawka, Królik Wołoski, Zawadka, Lubatowa, Jasionka, Lipowica, Hyrowa, Hałbów i Desznica (podaje za: Reinfuss, 1998, s. 21-22).

W okresie międzywojennym badania nad wschodnią granicą Łemków prowadzili zarówno językoznawcy, jak i etnografowie. Ze strony językowej zasięgiem Łemkowszczyzny zajmowali się I. Ziłyński, J. Szemlej, Z. Stieber, jednocześnie granice Bojków próbowali ustalić A. Kniażynskij oraz E. Rabiejówna. Pod względem etnograficznym wschodni zasięg łemkowskiego terytorium ustalił R. Reinfuss, badania

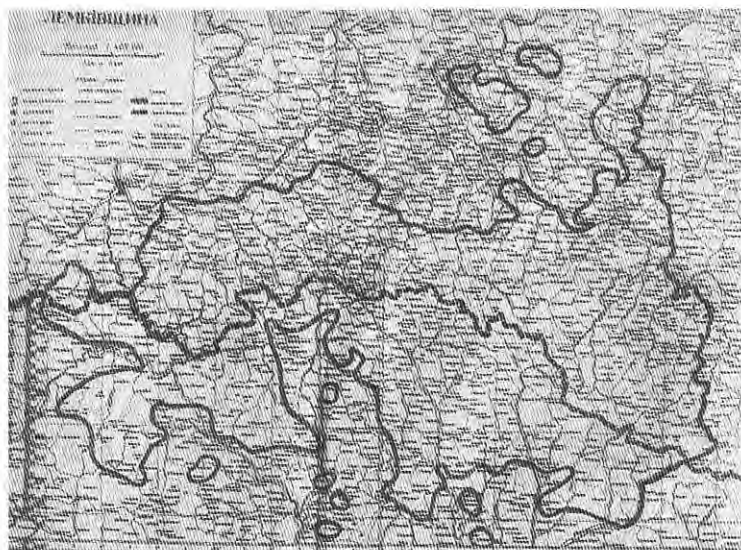
interdyscyplinalne natomiast prowadzili etnograf J. Falkowski oraz językoznawca B. Pasznyi. Wyniki badań językoznawców były zbliżone. Zarówno u Szemleja, Stieberta i Kniżyńskiego granica łemkowsko-bojkowska biegnie doliną Osławy, u E. Rabinowicza natomiast rzeką Solinką. Zasadnicze różnice między poglądami Szemleja i Stieberta występują w określeniu północno-wschodniej części granicy Łemkowszczyzny. Według Stieberta wsie zakola Sanu w okolicach Sanoka są poza zasięgiem łemkowskim, natomiast Szemleja prowadzi północno-wschodnią granicę Łemkowszczyzny od Wisłoka koło Beska do kolana Sanu koło Tyrawy Wołoskiej i Solnej, skąd powraca na południe Osławą (Szemleja, 1934). Podobnie, jak w pracy Szemleja, przebiega wschodnia granica utworzonej w 1934 r. Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny, która na północnym wschodzie prócz Sanoka z okolicami obejmowała Dynów i parafie dynowskiego dekanatu (Szematyzm, 1936). J. Falkowski i B. Pasznyi wyznaczyli granicę rdzennej Łemkowszczyzny na linii rzeczki Solinki, na wschód od niej, a zarazem na południe od potoku Wetlina wydzielili obszar o przewadze cech łemkowskich, zaś między Wetliną a górnym Sanem cechy łemkowskie znajdowały się ich zdaniem w zaniku (Falkowski, Pasznyi, 1936). R. Reinfuss zdecydowanie wyłączył mieszkańców okolic Bukowskiej i Sanoka z Łemkowszczyzny, zaliczając ich do grupy Dolinian. Jego zdaniem wschodnią podstawę łemkowskiego klinu stanowią wzniesienia Bukowicy i Wielkiego Działu. W miejscu, gdzie dolina Osławy rozdziela te dwa pasma, cechy łemkowskie przestały się nieco na północ, tworząc obszar przejściowy obejmujący wsie: Płoną, Przybyśzów, Piotrową Wólę, Tokarnię, Kamienne, Karlików i Kulaszne (Reinfuss, 1998, s. 23-24). W nauce polskiej linię wyznaczoną przez Reinfussa przyjęto się uważać za wschodnią granicę Łemkowszczyzny. Warto jednak zaznaczyć, że w nauce ukraińskiej, również współcześnie, zakorzenione jest pojęcie Łemkowszczyzny obejmującej tereny położone dalej na wschód.

Mapa nr 6. Miejscowości zamieszkałe przez Łemków wg J. Tarnowycza
J. Tarnowycz, „Ilustrowana istorija Łemkiwsczyny, Lwiv 1998 (reprint z 1936 r.)



Mapa nr 7. Granice rozszedlenia Łemków, Bojków i Huculów
 wg Iwana Krasowskiego, Krasowskyj, „Do pytannja pro etnohraficzni mezi ukrajinciw
 Karpat, „Łemkiwskyj Kalendar na 2001 rik“, Lwiv 2000

I. Krasowski uważa, że pogranicze łemkowsko-bojkowskie stanowi szeroki pas wzajemnych wpływów, sądzi jednak, że wschodnią granicę Łemkowszczyzny należy prowadzić rzekami Solinką i Sanem do Dynowa na północy (Krasowskyj, 2000, s. 44-45). Stoi to w sprzeczności z poglądami W. Kubijowycza, który strefę przejściową między Łemkami i Bojkami rozciąga między rzekami Oslawą a Solinką, a nawet górnym Sanem (jest to jego zdaniem efekt kulturowej ekspansji Łemków), ale jednocześnie uważa za nieprawidłowe rozciąganie pojęcia Łemkowszczyzna na nadszańskie wsie w rejonie Dynowa oraz na cały powiat leski (Kubijowycz, 1994, s. 1275). Redaktorzy pracy zbiorowej „Łemkowszczyzna. Istoryko-etnohraficzne doslidžennja”, wydanej we Lwowie w 1999 roku, wykorzystali w publikacji mapę Łemkowszczyzny autorstwa łemkowskiego geografa T. Szewczyka. Według niego wschodnia granica Łemkowszczyzny rozciąga się potokiem Wetlina, Solinką i Sanem aż do Dynowa, przerywając bieg Sanu na wschodnim brzegu w okolicach Sanoka. Mapa ta jest wykorzystywana również jako oznaczenie ojczystego terytorium przez organizacje łemkowskie na Ukrainie. Wykorzystana była również w 1997 r. jako dekoracja sceny podczas „Łemkowskiej Watry na Obczyżnii” w Michałowie na Dolnym Śląsku. Jednakże już w 2002 roku staraniem Światowej Federacji Łemkowskich



Mapa nr 8. Granice Łemkowszczyzny wg T. Szewczyka

Ukraińskich Organizacji została wydana mapa Łemkowszczyzny autorstwa Iwana Rowenczaka. Autor mapy maksymalistycznie podchodzi do wschodniego zasięgu granic łemkowskiego terytorium – według niego Łemkowszczyzna rozciąga się na wschód od Sanu i obecnej polsko-ukraińskiej granicy państwowej. Jest to maksymalny zasięg pojedynczych cech kulturowych uznanych za łemkowskie. Jednocześnie niektórzy działacze łemkowskiego ruchu separującego się od Ukraińców uważają, iż rdzenna Łemkowszczyzna rozciąga się do linii zasięgu stałego akcentu (Rymanów – Deszno – Królik Wołoski – Daliowa – Tylawa – Zyndranowa – Barwinek), natomiast na wschód od niej do Wielkiego Działu, czyli na Łemkowszczyźnie Wschodniej, znajduje się obszar przejściowy z przewagą cech łemkowskich (Duć-Fajfer, 1991, s. 5; Horbał, 1997, s. 13).

Przy okazji warto wspomnieć o samoidentyfikacji mieszkańców spornego terytorium. Znajdujący się na Ukrainie np. byli mieszkańcy wsi Steżnica (*Stežnycja*) koło Baligrodu, a więc na wschód od granicy wytyczonej przez Reinfussa, silnie utożsamiają

się z Łemkami (Szpak, 1999). Jednocześnie autor niniejszego opracowania podczas własnych badań we wsi Rychtyczy koło Drohobycza (lipiec, 2001) zanotował taką wypowiedź byłych mieszkańców wsi Czerteż spod Sanoka: „Łemkowie mieszkali bardziej w górach, myśmy nie byli Łemkami, ale nas nie wiadomo czemu przed wojną zaliczyli do Łemków i tak zostało”. Dlatego w związku z dylematami na temat wschodniego zasięgu Łemków na potrzeby moich badań przyjmuję granicę wytyczoną przez Reinfussa – co nie oznacza jednak, że odrzucam łemkowskość mieszkańców wspomnianej Stężnicy, czy innych wsi położonych poza Wielkim Działem i Bukowicą.

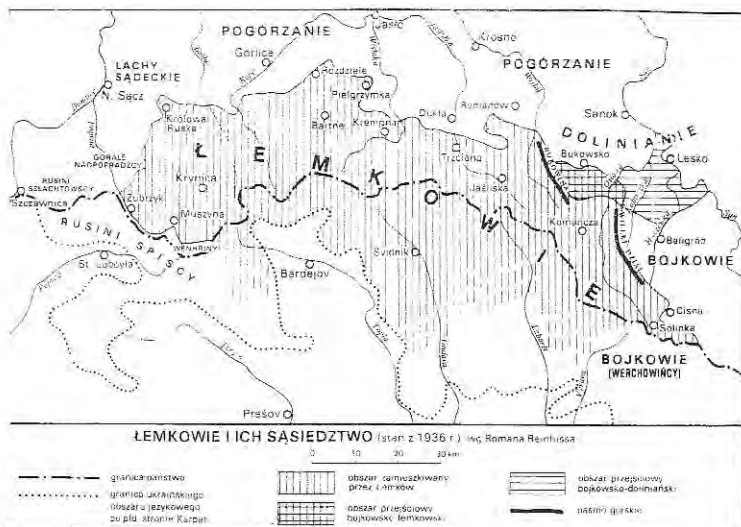


Mapa nr 9. Wschodnia granica Łemkowszczyzny wg I. Rowenczaka

Szczyt klina łemkowskiego sięgał na zachodzie Popradu. Co do granicy zachodniej R. Reinfuss odrzucił pogląd o przynależności do Łemkowszczyzny położonej na zachód od Popradu tzw. Rusi Szlachtowskiej (cztery wsie okolic Szczawnicy – Szlachtowa, Jaworki, Biała Woda, Czarna Woda), jako że kulturowo łączyła się ona z wioskami ruskimi na słowackim Spiszu. Podobnie z Łemkowszczyzny wspomniany autor wyłączył dwie wioski położone na południe od Krynicy, Leluchów i Dubne, których mieszkańców określano Wenhrinami. Ja jednak ze względu na bliskość dialektyczną i identyfikacyjną wymienionych wiosek postanowiłem rozpatrywać je jako integralną część Łemkowszczyzny. Podobnie do Łemków zaliczam tzw. Zamieszkańców, Rusinów zamieszkujących wsie na północ od Krosna („Zamiszanyj

Kraj"). Zamieszkańców niektórzy uważają za odrębną grupę etnograficzną, inni określają jako „północne wyspy łemkowskiego obszaru etnograficznego”. I. Werchratski gwarę Zamieszkańców uznał za odmianę gwary łemkowskiej, mimo nie używania przez nich słowa „łem” (Werchratskyj, 1894, s. 153). Z Zamieszkańców wywodzi się ponadto wybitny poeta piszący po łemkowsku – Iwan Rusenko.

Łemkowie zamieszkiwali na terenie Polski w zwartych skupiskach. Wyjątkiem były „wyspy” Zamieszkańców, kilka wsi o ludności mieszanej polsko-łemkowskiej, parę większych wysp polskich na Łemkowszczyźnie (uzdrowiska i miasteczka: Żegiestów, Muszyna, Krynica, Tylicz, Jaślicka) oraz kilka przysiółków polskich. Ogółem liczba wsi zamieszkałych przez Łemków w Polsce wynosiła przed wojną ponad 170, ich ludność liczyła ponad 100 tys. osób – w literaturze przedmiotu spotykamy rozmaite dane dotyczące liczebności Łemków, od 100 do 150 tys. osób (Kwilecki, 1974, s. 52-53).



Mapa nr 10. Łemkowie i ich sąsiedztwo wg R. Reinfussa

R. Reinfuss, „Śladami Łemków”, Warszawa 1990

Historia Łemków i Łemkowszczyzny jest skomplikowana. Niemal każdy jej fragment jest przedmiotem gorących sporów i polemik budzących wśród zainteresowanych liczne emocje. Poza tym historia Łemków to krzyżowanie się różnorodnych wpływów i tendencji, które wpłynęły na zróżnicowaną, jak na tak małą grupę, świadomość narodową. Wiele kontrowersji wzbudza już kwestia etnogenezy Łemków. Obecnie funkcjonuje kilka hipotez dotyczących pochodzenia Łemków, z których najważniejsze są dwie: kolonizacji wołosko-ruskiej wysuwana przez naukowców polskich i autochtoniczna prezentowana przez autorów ukraińskich.

Naukowcy polscy uważają, że dzisiejsza ludność zamieszkująca Łemkowszczyznę jest wynikiem wymieszania się kilku różnych elementów etnicznych. Prócz Polaków, którzy na tereny Łemkowszczyzny przyszli w XII, XIV i XVIII stuleciu, mamy słaby wkład niemiecki z w. XIV oraz rumuński (wołoski), południowo-słowiański, a przede wszystkim ruski z w. XV-XVII (Reinfuss, 1998, s. 44). Osadnictwo wołosko-ruskie związane było z wędrownkami Wołochów, którzy posuwając się łukiem Karpat ku północy zmieszali się z ludnością tam żyjącą. Po dotarciu na teren Karpat Zachodnich ich skład etniczny miał już przewagę żywiołu ruskiego. Głównym argumentem przytaczanym na poparcie tej tezy są dokumenty mówiące o zakładaniu wsi na prawie wołoskim oraz toponomastyka oraz terminologia pasterska pochodzenia rumuńskiego. Problem migracji wołoskich został dobrze opracowany przez K. Dobrowolskiego (1930), J. Czajkowskiego (1992, 1999), Parczewskiego (1992), Reinfussa (1998, s. 29-44).

Przeciw temu stanowisku zdecydowanie oponuje nauka ukraińska twierdząc, że Łemkowie mieszkają w Karpatach zachodnich co najmniej od wczesnego średniowiecza, a są pozostałością Rusi Kijowskiej zniszczonej przez Mongołów. Wywodzi ona Łemków bezpośrednio z plemienia Białych Chorwatów. Według niektórych historyków ukraińskich kolonizacja rusińska sięgała o wiele dalej na zachód i północ, niż etniczna granica z XX w. Wyludnione przez Mongołów tereny te dopiero później zostały zasiedlone przez Polaków napływających z północy, a pozostali przy życiu Rusini zostali zasymilowani. Łemkowie zaś ostali się, ponieważ żyli w niedostępnych górach. Niektórzy badacze np. umiejscawiają zachodnią granicę Rusi Halicko-Włodzimierskiej w XII w. między Muszyną a Tyliczem (Krasowskyj, 1992(b), s. 5).

Głównym argumentem przeciwko teorii „wołoskiej kolonizacji” jest zdaniem I. Krasowskiego „Metryka Józefińska”, wydany w latach osiemdziesiątych XVIII w. przez cesarza austriackiego Józefa I dokument dotyczący stanu posiadania ziemi u galicyjskich chłopów. Dokument ten ukazuje, że 70% nazwisk z terenu Łemkowszczyzny tego czasu to nazwiska tworzone według prawideł ukraińskiego słowotwórstwa, do 20% - nazwiska ogólnosłowiańskie, część nazwisk polskich, słowackich, a także niemieckich, 1% pochodzenia rumuńskiego i węgierskiego. Autor stąd wnioskuję, że Łemkowie to nie Wołosi, a dawni Rusini, którzy żyli w Karpatach znacznie dłużej, niż wskazuje teoria „kolonizacji wołoskiej” (Krasowskyj 1992(a), 1993(b)).

J. Hoszko uważa natomiast, że kolonizacji na prawie wołoskim nie można utożsamiać z etniczną kolonizacją wołoską. Jego zdaniem kolonizacja wołoska była prowadzona przez wracających z ucieczki przed Tatarami Rusinów. W związku z tym, że często uciekinierzy schronienie znajdowali na Wołoszczyźnie, po ich powrocie zaczęto ich określać jako „Wołochów”. (Łemkiwszczyna, 1998, s. 60). Ten sam autor jako dowód na to, że nazwisko *Wołoch* nie jest etnicznego pochodzenia podaje dokumenty sądowe, np. orzeczenie szlacheckiego sądu właścicieli majątków Tamawy i Łukowatego zwracające długi Starozakonnemu Mendelowi Wołoszynowi (Łemkiwszczyna, 1998, s. 61).

Mimo wymienionych wyżej argumentów przeciwko kolonizacji wołoskiej, obecność etnicznych Wołochów na terytorium dzisiejszej Łemkowszczyzny, i w ogóle w całych Karpatach i Podkarpaciu, jest na dzień dzisiejszy dowiedziona (patrz: Czajkowski, 1992, 1999; Parczewski, 1992; Reinfuss, 1998). R. Reinfuss stwierdził, że na poparcie tezy o autochtonizmie Rusinów w Karpatach środkowych i zachodnich nie ma żadnych przekonujących dowodów (Reinfuss, 1998, s. 44). Przytacza jednak dwa fakty, które mogłyby nasunąć przypuszczenie, że ludność ruska mogła przebywać na terenie Łemkowszczyzny przed zapoczątkowaniem osadnictwa wołoskiego. Jednym z nich jest to, że miejscowości zachodniej i środkowej Łemkowszczyzny, istniejące przed kolonizacją Wołochów, nie były wykazywane w spisach świętopietrza, czyli musiały być z jakiegoś powodu nie objęte organizacją parafii katolickich. Drugim jest fakt zakładania na pograniczu i wewnątrz etnicznego terytorium Łemkowszczyzny klasztorów dominikańskich, które były używane m. in. do nawracania Rusi na łono Kościoła Katolickiego. W 1331 r. został założony klasztor dominikanów w Żmigrodzie, powstały tam „z powodu sąsiedztwa ze schizmatykami i względów na ich zbawienie”. W połowie XIV w. zostaje założona w Muszynie misja dominikanów krakowskich. Zdaniem badacza „powstanie niemal jednocześnie dwu placówek dominikańskich w dwóch różnych punktach Łemkowszczyzny nasuwa przypuszczenie, że na tym terenie były jakieś akatolickie elementy wymagające pracy misyjnej, a mogli to być jedynie schizmatyccy Rusini” (Reinfuss, 1998, s. 44).

Z mniej znanych hipotez dotyczących etnogenezy Łemków należy wspomnieć stanowisko A. Sulimirskiego, który w swojej pracy „Trakowie w północnych Karpatach i problem pochodzenia Wołochów” udowadnia, że Łemkowie to pozostałość Traków (Getów), którzy z biegiem czasu ulegli polonizacji, rutenizacji i romanizacji. Tym też należy tłumaczyć podobieństwa kultury materialnej i słownictwa na różnych terenach Karpat (Sulimirski, 1974).

Pierwsze wzmianki o wsiach z terenu Łemkowszczyzny pochodzą z XIV w. Należy tu wymienić Florynkę (1391 r.), Binczarową (1365 r.), Wołę Cieklińską (1377 r.), Hyrową (1366 r.), Mszanę (1366 r.), Deszno (1389 r.), Surowicę (1361 r.), Radoszyce (1361 r.).

Wspominając dawną historię Łemków, należy przypomnieć, że terytorium, nazwane później Łemkowszczyzną, już od VI w. znajdowało się pod wpływem Słowian. W IX w. sięgało tu Państwo Wielkomorawskie. Stąd wśród samych Łemków

panowało przekonanie o chrzcie ich przodków przez św. Cyryla i Metodego. W 992 r. książę kijowski Włodzimierz Wielki przyłączył do Rusi Kijowskiej ziemie zamieszkałe przez Białych Chorwatów, czyli przynajmniej wschodnią część Łemkowszczyzny. Taki stan z przerwami trwał do połowy XIV w. (1340 r.), kiedy to Kazimierz Wielki przyłączył Ruś Czerwoną wraz z Karpatami do Polski (Krasowski, 1992(b), s. 4-9).

Łemkowszczyzna była widownią ustawicznych walk i niepokoju. W wieku XV, podczas wojen Polski z Węgrami, przez Beskid Niski przechodziły wojska węgierskie, które paląc i rabując zapuszczały się w głąb Pogórza. Położenie nadgraniczne w trudno dostępnych górach powodowało, że po obu stronach Beskidu tworzyły się liczne oddziały zbójckie, tzw. „beskidników”. Ruch ten największe natężenie osiągnął w XVII w. Najślawniejszymi z „beskidników” byli Sawka i Czepiec, którzy nawet nawiązywali kontakty z Chmielnickim oraz wspomagali działania Kostki-Napierskiego w Pieninach. Niektórzy widzą w nich łemkowskich odpowiedników Kozaczyzny i uważają ich za bohaterów narodowych. Obszernie problematykę ruchu „beskidników” opisał I. Krasowski (1999, s. 68-76).

Najbardziej znaczącym w tym czasie wydarzeniem historycznym dla Łemkowszczyzny była zawarta w 1596 r. Unia Brzeska, w wyniku której Cerkiew Prawosławna na terenie Rzeczypospolitej przyjmowała zwierzchność papieża przy jednoczesnym zachowaniu rodzimego obrządku, tradycji i liturgii. Do pełnej jedności jednak nie doszło, na terenie Rzeczypospolitej działały bowiem odtąd dwie Cerkwie: Zjednoczona i Niezjednoczona. W 1691 roku do Unii całkowicie przystąpiła diecezja przemyska, obejmująca również teren Łemkowszczyzny (Szematyzm, s. XIII).

W latach 1769-71 tereny Łemkowszczyzny, jak i całego przyległego Podkarpacia, stały się widownią walk między konfederatami barskimi a wojskami rosyjskimi. Śladami ich są resztki okopów konfederackich koło Muszynki. Miejscowa ludność ruska z niechęcią odnosiła się do konfederatów. Ci ostatni posadzali Rusinów o działalność szpiegowską na rzecz Rosji. Podczas jednej z akcji przeciw Rusinom miała zostać spalona cerkiew w Wysowej. Wydarzenia te stały się kanwą dla twórczości W. Chylaka, łemkowskiego pisarza żyjącego w drugiej połowie XIX w. - najbardziej znana jest powieść „Szubieniczny wierch” (Reinfuss, 1990, s. 118-119). W wyniku rozbiorów Łemkowszczyzna znalazła się w granicach Austro-Węgier.

Wiek XIX to okres budzenia się świadomości narodowej ludności rusińskiej. Przełomowym okresem były lata czterdzieste i pięćdziesiąte, a zwłaszcza rok 1848, czyli Wiosna Ludów. W roku tym dokonano uwłaszczenia i zniesienia pańszczyzny w całej Galicji. W roku tym została powołana też we Lwowie Hołowna Ruska Rada, pierwsza rusińska instytucja w Galicji o charakterze politycznym (Zabrowarny, 1989, s. 57). Rok później (1849 r.) przechodziły przez Łemkowszczyznę wojska rosyjskie spieszące z pomocą w stłumieniu powstania Kosuthego na Węgrzech. Pochód ten spowodował rozwój sympatii prorosyjskich, obraz imponującej armii rozbudził nastroje ku brataniu się z narodem rosyjskim. Znamienny jest fakt wysłania przez Łemków w grudniu 1849 r. delegacji do cara Rosji Mikołaja I z prośbą „o opiekę”. Na jej czele stanął Mychajło Hrynda ze Szlachtownej (Moklak, 1997, s. 22). Wówczas to ruch odrodzenia

galicyjskich Rusinów z pierwszej połowy XIX w., nazwany później ruchem „staroruskim”, stopniowo zaczyna zmieniać się w „moskwofilstwo” – ruch propagujący ideę Wielkiej Rosji jako spadkobierczyni Rusi Kijowskiej. Ruch „staroruski” tożsamość Rusinów galicyjskich ściśle orientował na tradycję Rusi Kijowskiej i Halicko-Włodzimierskiej w połączeniu z lojalnością wobec monarchii Habsburgów. „Moskwofilstwo” natomiast wyodrębniło się z ruchu staroruskiego jako kierunek radykalny, jako ruch „młodych”. Począwszy od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w., coraz szersze znaczenie wśród starorusinów zaczęli odgrywać ludzie utożsamiający tradycję ruskie z rosyjskimi, np. ks. I. Naumowicz, O. Markow. Zatrzymując tradycje kijowskie i halicko-włodzimierskie, przedłożyli ponad nie wartości kultury rosyjskiej jako kultury nadrzędnej. 8 sierpnia 1866 r. wydawany we Lwowie organ prasowy stronnictwa prorosyjskiego „Słowo” zamieścił artykuł pt. „Pohľad w buducznost” autorstwa ks. Iwana Naumowicza. Artykuł głosił, że Rusini i Rosjanie stanowią jeden naród, że między Ukraińcami a Wielkorusami nie ma żadnej różnicy i że cała Ruś powinna posługiwać się jednym i tym samym językiem literackim – rosyjskim. Kość Łewyćkyj, jeden z czołowych działaczy ukraińskich drugiej połowy XIX w., określił to wystąpienie jako sposób obrony przed zagrożeniem polskim, jako akt niedowierzania rządowi wiedeńskiemu oraz jako przejaw niewiary we własne siły (Moklak, 1993, s. 151; Moklak, 1997, s. 21). W 1870 r. we Lwowie powstała Russkaja Rada, pierwsza organizacja moskwofińska. Mimo tego ruch staroruski skupiający starych działaczy, tzw. „twardych Rusinów”, cały czas funkcjonował pod przewodnictwem Wasyla Dawydiaka, był jednak znacznie mniej prężny. W jego ramach działali też narodowcy ukraińscy, którzy nie tworzyli odrębnych struktur organizacyjnych, usiłując utrzymać na zewnątrz wrażenie jednolitości postaw wobec Rusinów. Liczyli na zanik moskwofilstwa w miarę wzrostu świadomości politycznej. Manifest z 1866 r. rozwiał jednak te nadzieje i zmusił narodowców do podjęcia zdecydowanych inicjatyw. W 1868 r. powstała ukraińska organizacja oświatowa „Proswita”, której pierwsza filia dla Łemkowszczyzny została powołana w 1902 r. w Nowym Sączu. W 1874 r. natomiast powstało oświatowe Towarzystwo im. M. Kaczkowskiego, które propagowało ideę Wielkiej Rosji. Obydwie organizacje zakładały w ruskich wioskach czytelnie. Na terenie Łemkowszczyzny czytelnie Kaczkowskiego cieszyły się większą popularnością (Moklak, 1993, s. 151; Moklak, 1997, s. 23; Wójtowicz, 1991, s. 90-91).

Koniec XIX i początek XX wieku przyniósł też dość liczną emigrację zarobkową z przeludnionych wsi łemkowskich do obu Ameryk (głównie USA i Kanada). W Ameryce Łemkowie tworzą do dziś liczne, zorganizowane ośrodki emigracyjne (Krasowski, 1992(b), s. 28-29; Kwilecki, 1974, 60).

Przed I wojną światową pojawia się pierwsze łemkowskie czasopismo. Jest to moskwofiński „Łemko” wydawany w roku 1911. W tym też roku pojawiają się pierwsze na szerszą skalę przypadki przechodzenia na prawosławie (gł. wsie Grab i Wyszowadka).

Lata I wojny światowej zaznaczyły się na Łemkowszczyźnie bardzo okrutnie. Na jej obszarze do maja 1915 r. przechodziła linia frontu, która przeciągającymi się walkami pozycyjnymi zebrała również wiele ofiar wśród ludności cywilnej i pozostawiła wiele zniszczonych wsi. Początkowe niepowodzenia na froncie Austriacy tłumaczyli rzekomą zdradą starorusinów i zwolenników Moskwy, a mianowicie ich szpiegowską działalnością. Dlatego zastosowali wobec nich ostrą akcję represyjną. Rozpoczęli oni aresztowania starorusinów i moskwofilów, których osadzano w obozie koncentracyjnym w Thalerhofie k./ Grazu. Aresztowań dokonywano najczęściej na podstawie list członków organizacji oraz list prenumeratorów czasopism moskwofilskich sporządzonych przez starostwa przed 1914 r. W ten sposób zostało uwięzionych około 5000 osób, w dużej mierze Łemków, w tym wielu księży. 15 % uwięzionych zginęło (Moklak, 1997, s. 34; Reinfuss, 1990, s. 122-125).

W momencie rozpadania się monarchii austro-węgierskiej również społeczeństwo Łemkowszczyzny próbowało zdecydować o własnym losie. Najwcześniej do działań przystąpili mieszkańcy wsi w dolinie Osławy na wschodniej Łemkowszczyźnie. 4 listopada 1918 r. z inicjatywy księdza Pantelejmona Szpyłki zwołano zebranie w Wisłoku Niżnim, na które przybyli delegaci z 35 łemkowskich wsi. Po naradzie postanowiono utworzyć Powiatową Ukraińską Radę Narodową dla powiatu sanockiego z siedzibą w Wisłoku. Rada zgłosiła swój akces do Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej ze stolicą we Lwowie. Republika Wschodniołemkowska po kilku miesiącach działalności, przerywanej potyczkami z jednostkami wojska polskiego, została zlikwidowana przez silniejsze oddziały polskie w lutym 1919 r.

Inaczej przedstawiała się sytuacja na zachodniej Łemkowszczyźnie. 27 listopada 1918 r. odbył się wiec w Gładyszowie, który zgromadził około 2000 Łemków i powołał Ruską Radę do administrowania terenami zamieszkałymi przez Łemków. Zorganizowano powiatowe rady z siedzibami w Gładyszowie, Śnietnicy i Krynicy. Najważniejszy wiec odbył się 5 grudnia 1918 r. we Florynce. Delegaci ze 130 wsi powołali Naczelną Radę Łemkowszczyzny, która odtąd zbierała się co tydzień. Zebrani w dokumencie końcowym zaznaczyli konieczność połączenia łemkowskiego terytorium z Rusinami na Słowacji. Przyjęto oficjalną nazwę Łemkowskiej Ruskiej Narodowej Republiki. Republika przetrwała do 6 stycznia 1921 r., kiedy to władze polskie aresztowały członków rządu, których jednak 10 czerwca 1921 r. na procesie w Nowym Sączu uniewinniono (szerzej patrz: Horbał, 1997).

Wydarzenia lat 1918-20 ujawniły podział Łemkowszczyzny na ukraiński wschód i „moskwofilski” zachód. Rywalizacja między opcjami narodowymi na Łemkowszczyźnie rozwinęła się w okresie międzywojennym. Wyrażicielem poglądów moskwofilskich była RSO - Russka Selanska Organizacija (Rosyjska Włościańska Organizacja), staroruskich RAO - Russka Agramna Organizacija, natomiast ukraińskich UNDO - Ukraińskie Nacionalno-Demokratyczne Objednannja (Ukraińskie Narodowo-Demokratyczne Zjednoczenie).

Ruch moskwofilski reaktywował się organizacyjnie już w grudniu 1918 r. – powstał wówczas we Lwowie Russkij Ispolnitielnyj Komitet wydający pismo

„Priкарпатська Русь”. W 1919 r. powstała Hałycko-Ruska Narodna Organizacija, której wykonawczym organem został Ісполнітельнй Комітет. 18 października 1922 r. w Krynicy odbyło się przedwyborcze spotkanie, na którym wybrano Komitet Okręgowy Ісполнітельного Комітету dla powiatów gorlickiego, grybowskiego i nowosądeckiego. W skład Komitetu Okręgowego weszli Łemkowie Jarosław Kaczmarczyk oraz Metody Trochanowski. Warto wspomnieć, iż delegaci lwowscy krynickiego spotkania posługiwali się literackim językiem ukraińskim (Moklak, 1997, s. 46-47).

W listopadzie 1923 r. HRNO przekształciła się w Russką Narodną Organizację, która przyjęła kierunek zdecydowanie rosyjski. Pod wpływem RNO znajdowało się m. in. Towarzystwo im. M. Kaczkowskiego, Instytut „Narodnyj Dom”, Instytut Staupigijski. Russka Narodna Organizacija swoim działaniem obejmowała obszar Galicji z ośrodkami w Brodach, Kamionce Strumiłowej, Turce, Zborowie, Złoczowie oraz powiaty krośnieński, leski, sanocki. Przedstawicielem Łemków we władzach naczelnych partii był ks. Kyryło Czajkowski z Mszany (Moklak, 1997, s. 47-48).

2 czerwca 1928 r. Russka Narodna Organizacija zmieniła nazwę na Russka Selanska Organizacija. Partia ta jako jednostka autonomiczna weszła w skład Zjednoczenia Rosjan. Wydawała czasopisma „Russkij Gołos” (wydawane po rosyjsku) i „Zemla i Wola” (wydawane po ukraińsku) (Moklak, 1997, s. 51-52).

Początki odrodzenia ruchu staroruskiego związane są z datą 29 czerwca 1920 r., kiedy to na wiecu we Lwowie 200 osób demonstrowało pod hasłem „bądźmy sami sobą”. Podkreślano różnice między kulturą „małoruską”, którą wiązano z tradycjami Księstwa Halicko-Włodzimierskiego, a ukraińską i rosyjską (Moklak, 1997, s. 67). 29 czerwca utworzono Komitet do Spraw Staroruskich Instytucji i Stowarzyszeń (Moklak, 1997, s. 68). 3 stycznia 1928 r. powstała Rуска Аграрна Partia, która 25 lutego 1931 r. przekształciła się w Ruską Аграрną Organizację. Organem prasowym obu organizacji był „Hołos Naroda” (Moklak, 1997, s. 71-72).

Ruch ukraiński po I wojnie światowej reprezentowała nieprzerwanie „Proswita”. 11 lipca 1925 r. we Lwowie powstało Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-Demokratyczne (UNDO). Między listopadem 1926 roku a grudniem 1928 roku w województwie krakowskim powstało 5 powiatowych Komitetów Narodowych UNDO (w Gorlicach, Grybowie, Jaśle, Nowym Sączu, Nowym Targu) na czele których stawali mężowie zaufania (Moklak, 1997, s. 130-131).

Każda z wymienionych organizacji tworzyła „komitety łemkowskie”. Kierunek staroruski i w mniejszej mierze moskwofilski zaczęły się przekształcać w ruch karpatoruski, działający na rzecz odrębności Rusi Karpackiej, Łemkowszczyzny od Ukraińców, zarazem stojący na płaszczyźnie propolskiej.

15 października 1932 r. Russka Selanska Organizacija utworzyła Komitet Łemkowski z siedzibą w Gorlicach. Część członków Komitetu z Metodą Trochanowskim poruszyła po raz pierwszy problem nauczania dialektu łemkowskiego w szkołach oraz drukowania po łemkowsku specjalnego czasopisma (w 1928 r. nieregularnie wychodziła gazeta „Łemko”). Jednocześnie 18 lutego 1933 r. w Sanoku na

zejeździe delegatów RSO z okręgu sanockiego powołano Komitet dla Wschodniej Łemkowszczyzny. Komitet stał na gruncie ideologii ogólnorosyjskiej oraz nagłaśniał sprawę nauczania literackiego języka rosyjskiego w szkołach (Moklak, 1997, s. 59-62).

Ruch ukraiński odrębną strukturą organizacyjną próbował objąć Łemkowszczyznę jeszcze w latach dwudziestych. 29 września 1926 r. odbyła się Konferencja Zarządu Głównego „Proswity”. Uczestnicy Konferencji powołali do życia Komitet Łemkowski znany pod szerszą nazwą Komitetu Obrony Ziem Zachodnich. Komitet składał się z przedstawicieli dziewięciu ukraińskich instytucji kulturalno-oświatowych, gospodarczych i finansowych (Moklak, 1997, s. 108). 13 grudnia 1932 r. obok Komitetu Obrony Ziem Zachodnich utworzono Komisję Łemkowską, której głównym celem była „obrona Łemkowszczyzny przed denacjonalizacją i doprowadzenie do pełnej świadomości narodowej”. W 1933 r. Komisja rozpoczęła wydawanie dwutygodnika „Nasz Łemko”, który wychodził nieprzerwanie do 1939 r. Ze względu na ukraiński charakter pisma częste były konfiskaty poszczególnych artykułów, a nawet całych numerów (w 1934 miało miejsce 19 konfiskat) (Moklak, 1997, s. 112 – 114).

Najdalej w kierunku akcentowania regionalizmu łemkowskiego poszła Rуска Aграрна Організація. 8 grudnia 1933 r. na zejeździe partii w Sanoku został powołany „Łemko-Sojuz”, organizacja głosząca odrębność Łemków od Ukraińców i Rosjan oraz występująca z pozycji lojalizmu wobec państwa polskiego. W składzie „Łemko-Sojuza” znaleźli się jednak również przedstawiciele Łemkowskiego Komitetu Russkiej Selańskiej Organizacji (Moklak, 1997, s. 74).

Nowopowstała organizacja była popierana przez BBWR. Jej działacze doprowadzili w latach trzydziestych do wprowadzenia do nauczania w szkołach dialektu łemkowskiego w miejsce języka ukraińskiego (ruskiego) nauczanego do tej pory jako ojczysty. Drukiem pojawiły się łemkowskie czytanki autorstwa Metodego Trochanowskiego: „Łemkiwskij bukwar (1933) i „Persza łemkiwska czytanka” (1934). Od 1934 „Łemko-Sojuz” zaczął wydawanie pisma „Łemko” (Moklak, 1997, s. 76).

Przeciwko „Łemko-Sojuzowi” i nauczaniu języka łemkowskiego w szkołach protestowały środowiska ukraińskie oraz Russka Selanska Organizacja oskarżając o działania na rzecz polonizacji Łemków. Działacze RSO byli oburzeni przede wszystkim odrzucaniem określenia „ruski” i zastępowaniem go słowem „łemkowski” – w ich mniemaniu miało to doprowadzić do ztratny przez Łemków poczucia „ruskości”. Po wielu wsiach łemkowskich były zbierane petycje przeciwko „językowi łemkowskiemu” i elementarzom Trochanowskiego, postulując wprowadzenie elementarza „języka galicyjsko-ruskiego” (Moklak, 1997, s. 63-64). Warto wspomnieć przy okazji o powstałym z inicjatywy S. Durkota w 1934 r. w Łabowej Komitecie Emigracyjnym, który wystąpił z projektem przesiedlenia ludności łemkowskiej na Syberię (Moklak, 1997, s. 190).

Konflikt narodowościowy na Łemkowszczyźnie był w pewnej mierze inspirowany polskimi czynnikami politycznymi związanymi z ówczesną władzą państwową. Do połowy lat trzydziestych rząd prowadził politykę tzw. państwowego

przystosowania Łemków, w latach następnych Łemkowszczyznę poddano asymilacji narodowej. W latach trzydziestych doszło do prowadzonej w sposób tajny przez administrację polską oraz służby specjalne tzw. „akcji na Łemkowszczyźnie”. Wynikała ona z traktowania sprawy łemkowskiej jako elementu szerszej „gry” przeciwko Ukraińcom. Polegała ona na wspieraniu separatystycznych nastrojów małych grup lokalnych przeciwko dużym grupom etnicznym, a w dalszej przyszłości stopniowej ich polonizacji. Akcję rozpoczęto od usuwania wpływów ukraińskich ze szkolnictwa, zastępowania nauczycieli pochodzących z miejscowej ludności Polakami. W latach 1933-35 zlikwidowano większość czytelni „Proswity” z zachodniej Łemkowszczyzny. Finansowano również „naukowe” poszukiwania w regionie, jakie miały podtrzymać jego polski charakter, a których „szczytowym” osiągnięciem była praca A. Bartoszuksa z 1938 r. pt. „Łemkowie zapomnieni Polacy” (Sycz, 1989, s. 95-109).

Konflikt między starorusinami i moskwofilami a ukraińskimi narodowcami łączył się z konfliktem religijnym. Doszło wtedy do tzw. „wojny religijnej” na Łemkowszczyźnie polegającej na przechodzeniu części Łemków na prawosławie. Od 1926 r. do 1933 r. na prawosławie przeszło, jak wskazują źródła greckokatolickie, 17,5 tys. Łemków (według źródeł prawosławnych zmieniło wyznanie 25 tys. Łemków). Według danych GUS RP w 1931 r. było już 28 % Łemków prawosławnych w powiecie krośnieńskim, 35 % w jasielskim, 20% w gorlickim, 15% w nowosądeckim. Tylko w powiecie sanockim przechodzenie na prawosławie niemal nie zachodziło – liczba grekokatolików, którzy przeszli na prawosławie wynosiła w 1931 r. 0,6% . Najbardziej aktywnymi ośrodkami prawosławia, w których prawosławni mieli przewagę nad grekokatolikami, były miejscowości: Banica, Bartne, Binczarowa, Czarne, Florynka, Izby, Lipowiec, Tylawa, Świątkowa Wielka, Uście Ruskie. Aby przeciwdziałać ruchowi przechodzenia na prawosławie w 1934 r. założono Administrację Apostolską Łemkowszczyzny, bezpośrednio podległą papieżowi.. (Krochmal, 1992, s. 289-291; Pracht, 1992; Szematyzm, 1936) Poszczególni Apostolscy Administratorzy Łemkowszczyzny, zwłaszcza o. W. Maściuch, który zapisał się słowami „urodziłem się Rusinem, mam czuć się Rusinem aż do śmierci, a jeśli mam dzieci, mam je wychować na Rusinów” (cytat za: Mysłek, 1987, s. 75), byli propagatorami idei Rusi Karpackiej.

Oprócz przechodzenia na prawosławie w życiu religijnym Łemków zanotowano niespotykane dotąd zjawisko przechodzenia na inne wyznania, zwłaszcza na baptyzm. Najczęstsze przypadki przechodzenia na baptyzm spotkano w Przegoninie, Bodakach, Męcinie Wielkiej, głównym ośrodkiem baptystów były Bodaki. Znaczące wpływy pozyskali, głównie w Pielgrzymce i Woli Cieklińskiej, Badacze Pisma Świętego. Zauważalne było również przechodzenie na wyznanie ewangelicko-reformowane (kalwinizm). W czerwcu 1933 r. w Wiśloku Wielkim na wschodniej Łemkowszczyźnie została zarejestrowana Ukraińska Reformowana Cerkiew Ewangelicka (Nowakowski, 1992, s. 338). Jednym słowem Łemkowszczyzna przestała być krainą jednolitą pod względem wyznaniowym, choć nadal większość wiernych należała do Cerkwi Greckokatolickiej

Rozwój postaw i świadomości narodowej na Łemkowszczyźnie kształtował się w znacznej mierze pod wpływem tendencji występujących na emigracji łemkowskiej, które przenikały i zapuszczały korzenie w „starym kraju”. Znaczne wpływy na emigracji miał „Łemko-Sojuz”, organizacja o orientacji moskalofilskiej, założona w 1929 r. „Łemko-Sojuz” wydawał dziennik „Łemko”, rozpowszechniany również na Łemkowszczyźnie, a następnie tygodnik „Karpatska Ruś”. Pisma te szerzyły prorosyjskie sympatie i nastawienie antyukraińskie, o czym świadczy artykuł: „Łemko może porozumieć się z Niemcem, jak równy z równym, ale my nigdy nie możemy porozumieć się z Ukraińcami” (Krasowski, 1992(b), s. 23). Jednocześnie w 1935 r. z inicjatywy M. Dudry w USA założono „Organizację Obrony Łemkowszczyzny” (Orhanizacija Oborony Łemkiwszczyzny), która zbierała pomoc materialną dla Łemkowszczyzny. Organizacja ta głosiła jedność z Ukraińcami. (Krasowski, 1992(b), s. 22-23).

W czasie okupacji niemieckiej tereny Łemkowszczyzny znalazły się w obrębie Generalnej Gubernii. We wrześniu 1940 r. powstała prawosławna Diecezja Krakowsko-Łemkowska. 8-9 lutego 1941 r. w Warszawie odbyły się uroczystości konsekracyjne biskupa Paladiusza (Widybidy-Rudenki), ordynariusza krakowsko-łemkowskiego. 6 sierpnia 1941 r. diecezja przyjęła nazwę „krakowsko-łemkowsko-lwowska”. (Urban, 1996, s. 59). Na mocy umowy między rządem niemieckim i radzieckim o wymianie ludności w 1940 r. pewna liczba rodzin łemkowskich (około 5000 osób) wyjechała na wschód. Po inwazji hitlerowskiej część tej ludności wróciła na Łemkowszczyznę. W okresie tym całkowicie wycofano ze szkół nauczanie języka łemkowskiego, rozwinęło się natomiast ukraińskie szkolnictwo podstawowe. Poza tym w wioskach stacjonowała ukraińska policja, tzw. „siczowyky”. Dla potrzeb kształcenia kadr do szkół na Łemkowszczyźnie w 1940 r. w Krynicy powstała Ukraińska Wczytelska Seminarija (Ukraińskie Seminarium Nauczycielskie). Jednocześnie Gestapo już w 1940 r. przeprowadziło aresztowania wśród działaczy kierunku staroruskiego i moskalofilskiego, na ludność natomiast nałożono wysokie kontyngenty żywnościowe. Również poczynając od lata 1940 r. rozpoczęło się wysyłanie łemkowskiej młodzieży na roboty do Niemiec. Z roku na rok rósł terror gospodarczy. Wielu Łemków związało się z lewicowym podziemiem antyniemieckim, zwłaszcza PPR i GL. Szczególnie silne wpływy podziemie komunistyczne miało we wsiach Pielgrzymka, Wola Cieklińska, Kłopotnica w Gorlickiem, natomiast pochodzący z Woli Cieklińskiej Łemko Michał Doński był dowódcą jednego z oddziałów Gwardii Ludowej (Łemkiwszczyzna, 1999, s. 105-107). W 1944 r. Łemkowszczyzna była areną zaciętych walk o Przełęcz Duklańską, w wyniku których wiele łemkowskich wsi uległo niemal całkowitemu zniszczeniu. W połowie 1944 r. na wschodniej Łemkowszczyźnie pojawiły się pierwsze oddziały Ukraińskiej Powstańczej Armii.

Przesiedlenia Łemków (1944-1947)

Deportacje na Ukrainę

9 września 1944 roku Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego podpisał z rządem Ukraińskiej SRR umowę o ewakuacji ludności polskiej do Polski, a ukraińskiej, ruskiej i rusińskiej na Ukrainę. Do układu wprowadzono zaczerpnięte z przedwojennych spisów ludności pojęcie obywateli polskich narodowości ruskiej i rusińskiej celem włączenia do „repatriacji” tych Łemków i Bojków, którzy nie identyfikowali się z narodowością ukraińską. W umowie zastrzeżono, że „ewakuacja jest dobrowolna i dlatego przymus nie może być stosowany ani bezpośrednio, ani pośrednio. Chęć ewakuowania się może być wyrażona zarówno ustnie, jak i pisemnie.”³ Prawo do przesiedlenia się z Polski do USRR mieli Ukraińcy legitymujący się obywatelstwem polskim do 17 września 1939 r., którzy do podpisania układu zamieszkiwali w województwie krakowskim, rzeszowskim i lubelskim. Liczbę Ukraińców spełniających to kryterium komisje przesiedleńcze szacowały, na podstawie niedokładnych danych, na 480-546 tys. osób, podczas gdy w rzeczywistości wynosiła ona co najmniej 700 tys. osób. Podstawą do przesiedlenia były listy, na które wpisywano osoby deklarujące chęć wyjazdu z Polski i otrzymania obywatelstwa USRR. Deklaracje mogły być składane ustnie lub pisemnie. Na ich podstawie sporządzano, pogrupowane wg miejscowości, listy imienne, które były dostatecznym dokumentem do przeprowadzenia ewakuacji (Misiło, 1996, s. 8-9). Precyzowano kwestie majątkowe, związane z możliwością przewozu mienia osób przesiedlanych, bardzo mocno tę możliwość ograniczając. Dotyczyło to nie tylko pieniędzy (do 1000 złotych lub do 1000 rubli na osobę), lecz zabroniono także wywozu dzieł sztuki, biżuterii i kruszców szlachetnych, kamieni szlachetnych, aut i motocykli, mebli, a nawet fotografii (poza zdjęciami osobistymi), planów i map. Przesiedleńcy mogli zabierać ze sobą przedmioty domowego użytku o łącznej wadze do 2 ton na rodzinę. Pozostawiony przez przesiedleńców dobytek miał zostać spisany przez pełnomocników i przedstawicieli obu stron (Mazur, 2001, s. 17; Misiło, 1996, s. 8-9, s. 31-32).

Opracowana przez rząd USRR instrukcja wykonawcza do układu z 9 IX 1944 r., wydana między 9 a 21 IX 1944 r., przewidywała, iż osoby, które zdecydują się prowadzić indywidualne gospodarstwa rolne, otrzymają ziemię w następujących obwodach: drohobyckim, lwowskim, stanisławowskim, tarnopolskim (do 7 ha lub do 10 ha, w zależności od rejonu), wołyńskim i rówieńskim (do 10 lub 15 ha, w zależności od rejonu). Faktycznie jednak w związku z objęciem wszystkich użytków rolnych

³ Układ między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a Rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w sprawie przesiedlenia ludności ukraińskiej z terytorium Polski do USRR i obywateli polskich z terytorium USRR do Polski, Dział I, Artykuł I (Misiło, 1996, s. 31).

w tych obwodach procesem kolektywizacji, ustalenia powyższe pozostały na papierze (G. Mazur, 2001, s. 41).

Do 15 października 1944 roku trwała organizacja urzędów przedstawiciela głównego PKWN i pełnomocnika głównego rządu USRR do spraw ewakuacji ludności ukraińskiej z Polski do USRR w Lublinie oraz 15 przedstawicielstw rejonowych, obejmujących swoim zasięgiem 22 powiaty zamieszkałe przez ludność ukraińską. Łemkowszczyzna była wtedy jeszcze pod okupacją hitlerowską, dlatego też organizowanie na niej przedstawicielstw rejonowych rozpoczęto w styczniu 1945 roku, po zajęciu tych terenów przez Armię Czerwoną (Misiło, 1996, s. 9).

Ustalony w układzie czas trwania akcji był wielokrotnie zmieniany. Przesiedlenie miało rozpocząć się 15 października 1944 roku. Zakończenie akcji wyznaczono na 1 lutego 1945 roku. W związku z niezadowalającym tempem przesiedleń termin zakończenia akcji systematycznie przedłużano, początkowo do 1 maja 1945 roku, potem 1 listopada 1945 roku (Misiło, 1996, s. 10).

Na przełomie stycznia i lutego 1945 roku powstał Włościańsko-Robotniczy Komitet Łemkowszczyzny, na którego czele stanęli dotychczasowi działacze PPR Maksym Sobin, Michał Doński i Dymitr Perun. Działał on na terenie powiatów Gorlice, Jasło, Nowy Sącz. Wezwał on Łemków do ochotniczego wstępowania do Armii Czerwonej. W wyniku tego w 1945 roku zmobilizowano ok. 3 tys. Łemków (G. Mazur, 2001, s.51).

6 lipca 1945 roku podpisano umowę o zmianie obywatelstwa. Polski Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej zgadzał się na zmianę obywatelstwa Ukraińcom, Białorusinom, Litwinom, Rosjanom, rząd ZSSR natomiast godził się na przywrócenie polskiego obywatelstwa Polakom i Żydom, jeśli mieli je do 17 września 1939 roku (Misiło, 1996, s. 140-142). 20 września 1945 roku ustalono nowy termin zakończenia rejestracji – 31 grudnia 1945 roku. Dnia 14 grudnia 1945 roku termin rejestracji przedłużono do 15 stycznia 1946 roku, natomiast datę ostatecznego zakończenia akcji przesiedleńczej ustalono na 15 czerwca 1946 roku.

Przesiedlenie i jego tempo nie spełniały oczekiwań władz. Wyjeżdżali głównie ci, którzy utracili swój majątek, albo byli zastraszeni przez polskie podziemie i wojsko. Poza tym przesiedleniom sprzeciwiała się Ukraińska Powstańcza Armia /UPA/⁴. Na terenie tzw. Zakerzońskiego Kraju (tereny zamieszkałe przez Ukraińców na zachód od

⁴ Ukraińska Powstańcza Armia powstała 14.10.1942 roku na Wołyniu, nazwę przejęto od działającej z końcem 1941 roku partyzantki Bulby-Borowecia. Założona została z inicjatywy Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów-Samostyjnykiv (Niepodległościowców), zwanych również banderowcami. Służyli w niej jednak ci, którzy opowiadali się za niepodległością Ukrainy, nie tylko banderowcy. Głównym celem UPA było wywalczenie niepodległego państwa ukraińskiego, za najważniejszego przeciwnika uważany był Związek Radziecki. Dlatego też UPA zwalczała partyzantkę radziecką, a po wojnie przeciwstawiała się zbrojnie Armii Czerwonej i NKWD. Walczyła również z siłami niemieckimi, jeśli te niepokoiły ludność ukraińską. Występowała poza tym przeciwko Polakom, których uważała za okupantów. W wielu wypadkach doszło do eksterminacji polskich wsi, zwłaszcza na Wołyniu. Doszło do regularnej wojny między Ukraińcami i Polakami. W szczytowym okresie rozwoju (1944 r.) UPA liczyła około 40 tys. żołnierzy (Torzecki, 1994, s. 234-245; Mirczuk 1991).

linii Curzona) UPA zaktywizowała się w latach 1944-45. Liczyła wtedy 2800 członków. Tereny te wchodziły w struktury Wojennego Okręgu „San” (nr 6), który dzielił się na trzy taktyczne odcinki:

1.

„Łemko” – obejmował ziemię przemyską, część Bojkowszczyzny i Łemkowszczyznę,

2.

„Danyliw” – obejmował Podlasie, Chełmszczyznę oraz wschodnie tereny powiatów hrubieszowskiego i tomaszowskiego,

3.

„Bastion” – obejmował ziemię jarosławską, lubaczowską i tomaszowską.

UPA swoją działalność zaktywizowała wraz z rozwojem akcji przesiedleńczej. Szerzyła propagandę przeciwko wyjazdom na wschód oraz przede wszystkim prowadziła działania partyzanckie. Oddziały UPA występowały przeciwko organom władzy ludowej, zrywały linie kolejowe i mosty, walczyły z oddziałami wojska polskiego, napadały na posterunki MO, UB, niszczyły urzędy repatriacyjne oraz dworce kolejowe (Torzecki 1994, s. 297-299).

Warto wspomnieć, że na terenie Łemkowszczyzny pierwsza sotnia powstała pod dowództwem sotennego „Jewhena” w czerwcu 1944 roku w rejonie wsi Czystohorb, Przybyszów, Jawornik, Karlików (Turczak, 1999, s. 107). Pojawienie się UPA na zachodniej Łemkowszczyźnie było natomiast utrudnione ze względu na tzw. „martwy pas”, czyli zaminowany przez Niemców teren ciągnący się od Krosna w kierunku na Bardejów (na Łemkowszczyźnie przechodził przez Polany koło Dukli, i dalej w kierunku granicy). Pierwszy przekroczył tę linię oddział „Szuhaja” w 1945 roku. Jednakże dopiero pod koniec 1946 r. UPA przetrąła całkowicie drogę na zachodnią część Łemkowszczyzny (Horbał, 1997, s. 46-47).

Przesiedlenia odbywały się w niewielkim początkowo, ale następnie coraz większym tempie. O ile jesienią 1944 roku pewna liczba Ukraińców zgłaszała się dobrowolnie, to z początkiem 1945 roku sytuacja uległa radykalnej zmianie, a od połowy 1945 roku nie zdarzały się dobrowolne wyjazdy (G. Mazur, 2001, s.44).

Zaczęli ponadto wracać ci, którzy wcześniej wyjechali na Ukrainę. Mimo, że zabroniono im opuszczać rejon osiedlania, to według stanu na 11 III 1945 roku obwód zaporoski opuściło 205 rodzin (615 osób), odeski - 317 (1284 osoby), mykołajowski - 175 rodzin (586 osób), dnipropetrowski, - 136 rodzin (429 osób), chersoński 1147 rodzin (3734 osoby). Ich osobiste relacje i listy od nich opisujące rzeczywistość sowiecką, zwłaszcza więc kołchozową, zniechęciło pozostałych jeszcze Ukraińców do przesiedlenia. Ludność przesiedloną rozsyłano po wszystkich obwodach USRR. Nie była respektowana też zasada zwrotu majątku pozostawionego. 5 X 1945 r. został wydany rozkaz o zapobieganiu samowolnemu poruszaniu się przesiedlonych z Polski Ukraińców. W tym celu m. in. na głównych szosach przeglądano dokumenty osób jadących w kierunku zachodnim. Dochodziło do tego, że z USRR wracali do Polski

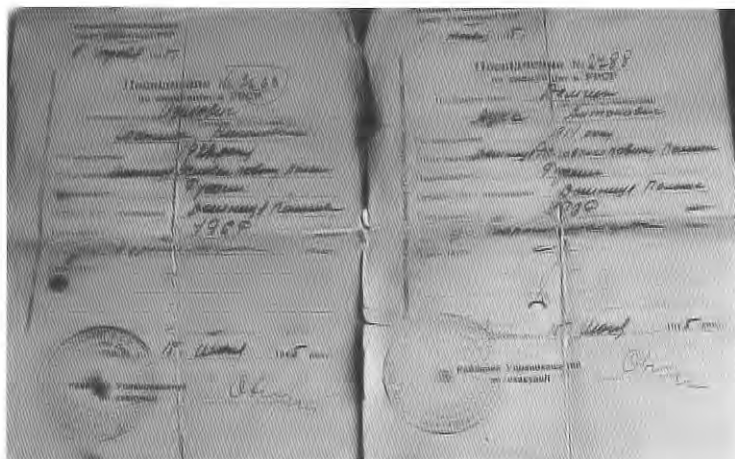
nielegalnie, najczęściej z transportami polskich przesiedleńców. Ukraińcy przesiedleni w 1944 roku i na początku 1945 roku, przywozili ze sobą obraz Ukrainy zniszczonej wojną, ogarniętej głodem i poddanej represjom NKWD (G. Mazur, 2001, s. 44). Masowe powroty ludności łemkowskiej do powiatu gorlickiego stwierdza Stanisław Rześniowiecki, Starosta Powiatowy Gorlicki, w swoim sprawozdaniu z dnia 14 I 1946 r. (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 693-697). Wielu powracających chowało się po lasach, by uniknąć ponownego wywiezienia do ZSRR. Starosta nowosądecki obawiał się, że Łemkowie będą tworzyć w obronie przed wywózką leśne oddziały (Kwiek, 1998, s. 115). Mimo akcji przesiedleńczej Łemkowie na zachodniej Łemkowszczyźnie w lutym 1946 roku wciąż jeszcze stanowili większość – 56,34% w gminie Tylicz, 68,50% w gminie Łabowa i 62 % w gminie Muszyna (*Sprawozdanie J. Bednarza o przebiegu przesiedlenia ludności ukraińskiej z województwo krakowskiego, rzeszowskiego i lubelskiego w kwietniu 1946 r.*, (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 797).

W celu skłonienia Ukraińców do wyjazdu z Polski wojewoda rzeszowski wydał 22 II 1945 r. zarządzenie w sprawie „szczególnego obciążenia Ukraińców” świadczeniami wojennymi. Do 3 września 1945 roku na wschód wyjechało zaledwie 221231 Ukraińców. Aby zaktywizować przesiedlenie oraz w celu całkowitego rozbitcia sił UPA powołano Grupę Operacyjną „Rzeszów” (wrzesień 1945). 25 września 1945 r. starosta nowosądecki wydał zarządzenie nakazujące opuszczenie wszystkim Łemkom pasa nadgranicznego w przeciągu 14 dni. Osoby uznane za „element niepewny” otrzymywały imienne wezwania, aby opuściły zamieszkały teren. W ten sposób zmuszono w listopadzie do wyjazdu prawie 150 rodzin łemkowskich z powiatu Nowy Sącz (Kwiek, 1998, 112). Nie chcąc opuścić swoich ziem, Łemkowie starali się różnymi sposobami uniknąć wysiedlenia. Jednym ze sposobów było podawanie się za Polaków i przyjmowanie metryk rzymskokatolickich (Kwiek, 1998, s. 114). Ostatecznością była ucieczka do lasu lub na Słowację. Jednak władze starały się o deportowanie uciekinierów do Polski, a następnie wysiedlenie do ZSRR. Najbardziej zmiennym jest przykłąd kilku tysięcy zbiegłych do Czechosłowacji mieszkańców przygranicznych wsi w powiecie sanockim. Przesiedleniom towarzyszył terror polskiego wojska i podziemia. 20 tys. Bojków wojsko przepędziło przez graniczny San (Misiło, 1999, s. 8). Do 5 lipca 1946 roku, kiedy władze radzieckie odmówiły przyjmowania przesiedleńców, z Polski wysiedlono ogółem 480 305 Ukraińców (w tym z Rzeszowskiego 267 795, Lubelskiego 190 734 i Krakowskiego 21 776) (Misiło 1999, s. 358-360). Przesiedlenie z Łemkowszczyzny na większą skalę odbywało się od kwietnia 1945 r., chociaż wsie rejonu Dukli były „ewakuowane” już na przełomie 1944/45 r. Pierwszą łemkowską wsią, przesiedloną na Ukrainę, była Mszana k. Dukli, której mieszkańców wywieziono na Ukrainę już w grudniu 1944 r. w rejon Kirowohradu (Starczak-Wawryczyn, 2000, s. 35) Najwięcej przesiedleńców, wśród których znajdowali się Łemkowie, trafiło na zachodnią Ukrainę – przede wszystkim do gospodarstw pozostałych po Polakach we Lwowskiem (56 tys.) i Tarnopolskiem (173 tys.). We wschodnich rejonach Ukrainy najwięcej przesiedleńców przyjęły Oblastie Dnipropetrowska (ponad 23 tys. osób), Zaporoska (ponad 34 tys.), Odeska (prawie 26 tys. osób), choć transporty trafiały

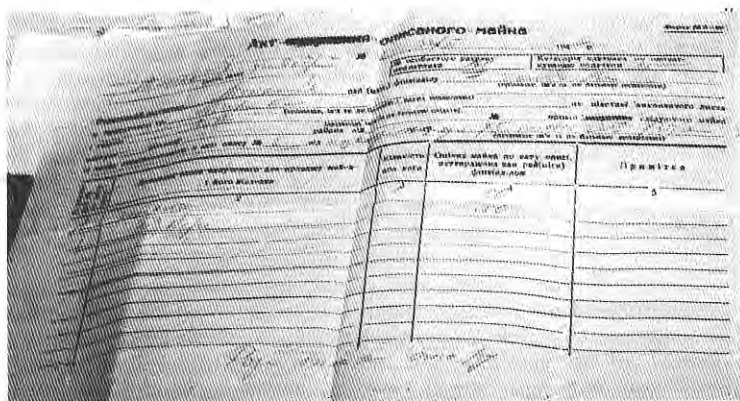
również do Połtawskiej, Kirowohradzkiej, Sumskiej, Łużańskiej, Donieckiej, Chersońskiej, Mykołajowskiej obłastii (Sawczuk, 1998, s. 82-83). Zdaniem K. Pudło w tej liczbie około 70 tys. osób stanowili Łemkowie (Pudło, 1995, s. 356). Wśród przesiedlonych 18 759 osób podało swoją narodowość jako rusińską (G. Mazur, 2001, s. 46). Znaczna część Łemków przesiedlonych na wschodnią Ukrainę, po zetknięciu z tamtejszymi warunkami (głód, kołchozy, brak cerkwi) przemierzyła setki kilometrów celem osiedlenia się w zachodniej części kraju (Tarnopolskie, Stanisławowskie, Lwowskie), wielu z nich miało nadzieję powrócić na Łemkowszczyznę. Wg informacji Ministerstwa Bezpieczeństwa Państwowego USRR o sytuacji Ukraińców przesiedleńców, którzy przyjechali z Polski na mocy Układu Lubelskiego z marca 1947 r., władze na wschodniej Ukrainie zupełnie nie były przygotowane do przyjęcia przesiedleńców, tylko część przesiedleńców otrzymała domy i zagrody należące wcześniej do kolonistów niemieckich, a większość została rozlokowana przede wszystkim kosztem zagęszczenia powierzchni mieszkaniowej kołchoźników. W wielu przypadkach oddawano jeden pokój na dwie-trzy rodziny (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 919). Przykłady takich sytuacji podaje W. Abakumow w piśmie do Ł. Berii z 6 sierpnia 1946 roku: „W obwodzie kirowogradzkim spośród przybyłych 2210 rodzin otrzymało mieszkania 111 rodzin, pozostali przesiedleńcy umieszczeni zostali w mieszkaniach kołchoźników po 2-3 rodziny; spośród przybyłych do obwodu połtawskiego 1749 rodzin przesiedleńców zaspokojono potrzeby mieszkaniowe tylko 648 rodzin, pozostałe mieszkają w pomieszczeniach nieprzystosowanych do mieszkania. (...) W rejonie nowgorodzkiem w obwodzie kirowogradzkim do 15 lipca br. miało zostać zbudowanych 275 domów dla przesiedleńców, w rzeczywistości rozpoczęto budowę 14 domów. (...) Przesiedleńcy odczuwają palący brak odzieży oraz obuwia i z tego powodu dzieci nie uczęszczają do szkół, a dorośli nie chodzą do pracy. W rejonach obwodu woroszyłowgradzkiego nie objęto nauczaniem szkolnym ponad 360 dzieci przesiedleńców, w rejonach bałckim i bielajewskim w obwodzie odeskim – 87 dzieci (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 869). Wskutek tego w niektórych zachodnich obwodach powstały większe skupiska przesiedleńców (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 873). Jak raportuje minister bezpieczeństwa państwowego USRR S. Sawczenko we wspomnianej informacji Ministerstwa Bezpieczeństwa Państwowego USRR o sytuacji Ukraińców-przesiedleńców z marca 1947 r., „powolność, jaką przejawiały lokalne organy władzy w okazywaniu pomocy przesiedleńcom i ciężka sytuacja kołchozów w związku z nieurodzajem wzmogły tendencje wyjazdowe do rejonów Zachodniej Ukrainy, gdzie przeważa indywidualna forma prowadzenia gospodarstw rolnych. Już w 1945 r. tendencje te przyjęły charakter masowy, przesiedleńcy zaczęli przerywać pracę w kołchozie, zabierali zdane przez siebie bydło, rozprzedawali dobytek i grupami, korzystając z różnych rodzajów transportu, wyjeżdżali z miejsc osiedlenia. Do chwili obecnej w rejonach wschodniej Ukrainy pozostało około 9 tysięcy rodzin” (podkreślenie autora) (Przesiedlenia Polaków i Ukraińców, 2000, s. 923).

Po 1951 roku nastąpiła kolejna fala migracji. W 1951 roku, po regulacji granicy między Polską a ZSRR, na terytorium Ukrainy, głównie jej wschodnie połacie,

przesiedlono ok. 32 tys. Bojków zamieszkujących dotąd rejon Ustrzyk Dolnych (Klasztorna, 2001(c)). Ponadto w związku z okresem nasilonej kolektywizacji i walki z „reakcyjno-nacjonalistycznym” podziemiem na zachodniej Ukrainie część Łemków skorzystała z możliwości wyjazdu z zagrożonych terenów i zasiedlenia poniemieckich wsi na wschodzie i południu Ukrainy. 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 Lemkohradem, 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 Rychtyczy) i samego Lwowa (Pustomyty, Sokolniki, Solonka, Zimna Woda, Rudna) zaś w Iwano-Frankowskim głównie miasta Kałusz, Dolina i sam Iwano-Frankiówsk. Natomiast na wschodzie i południu Ukrainy do najliczniejszych skupisk łemkowskich należą wsie Miczurino w Donieckim Obwodzie, rejon Nowoajdaru w Luhzańskim Obwodzie (głównie wsie Trudowe i Peremożne), okolice Hadziacza i Zinkowa w Połtawskim Obwodzie (głównie Lutenki Budyszcza i Szyliwka k. Zinkowa), wsie Wasyliwka i Krasnopolie w Mykołajewskim Obwodzie oraz wsie Owidiopol i okolice Bereziwki w Odeskim Obwodzie.



Karty przesiedleńcze Justyny Isajewycz i Łukasza Demczyka z Desznicy, powiat Jasło, do Obwodu Woroszyłohradzkiego, własność Petra Demczaka ze Sztormowego, Rejon Nowoajdarski, Obwód Luhński



Opis majątku przesiedlonej rodziny, ze zbiorów Muzeum Kultury Łemków w Monastyrsku

Akcja „Wisła”

Przesiedlenie ludności ukraińskojęzycznej w latach 1945-46 do USRR nie rozwiązało problemu ukraińskiego w Polsce, gdyż na terenie południowo-wschodnich województw państwa polskiego zostały rodziny ukraińskie, które uniknęły przesiedlenia. Pod koniec 1946 roku władze oceniały liczbę tej ludności na 20 tysięcy osób, w kwietniu 1947 roku na 80 tysięcy. Dane te okazały się znacznie zaniżone, w Polsce pozostało około 200 tys. osób narodowości ukraińskiej (Drozd, 1997, s. 31).

Ludność ta stanowiła oparcie dla oddziałów UPA. Na przełomie 1946-1947 działały cztery kurenie (bataliony) UPA: „Bajdy” i „Rena” w rejonie Leska, Sanoka i Przemyśla, „Zaliziaka” w powiatach jarosławskim i lubaczowskim oraz „Berkuta” w rejonie Hrubieszowa i Tomaszowa Lubelskiego. Prócz tych kurení działały samodzielne sotnie „Bryla”, „Smyrnegu” i „Wołodi”. Ogółem siły UPA liczyły wtedy około 1500 ludzi (Drozd, 1997, s. 31).

Istnienie UPA stwarzało władzom możliwości usprawiedliwienia najbardziej niehumanitarnych posunięć wobec Ukraińców. Łączne straty zadane przez UPA stronie polskiej w latach 1944-47, wg zawyżanych danych rządowych, wyniosły 2 199 zabitych, w tym 997 żołnierzy, 603 funkcjonariuszy UB, MO i ORMÓ oraz 599 osób cywilnych. Z kolei po stronie ukraińskiej w tym okresie zginęło co najmniej 5,5 tys. osób (Drozd, 1997, s. 32; Olszański, 1992, s. 232).

W związku z niemożliwością kontynuowania przesiedlenia Ukraińców do USRR (odmowa rządu radzieckiego), władze polskie zaczęły przygotowywać się do koncepcji przesiedlenia Ukraińców na ziemie zachodnie i północne Polski. Zdaniem R. Drozda zamierzeniom przyświecały dwa cele: pierwszy doraźny – rozbić oddziały UPA dzięki wysiedleniu ludności, drugi perspektywiczny – ostateczne rozwiązanie problemu ukraińskiego przez polonizację Ukraińców na nowym miejscu osiedlenia (Drozd, 1997, s. 32-33).

Przygotowanie do wysiedlenia ludności ukraińskiej rozpoczęły się już w drugiej połowie 1946 roku. W styczniu 1947 roku władze przystąpiły do organizacyjno-technicznego opracowania całej akcji (Drozd, 1997, s. 34).

W lutym 1947 roku, po odbyciu inspekcji w Wojewódzkich Komitetach Bezpieczeństwa w Katowicach, Krakowie i Lublinie, gen. bryg. Stefan Mossor w piśmie do ministra obrony narodowej marszałka Polski Michała Roli-Żymierskiego napisał m.in.: „Wiele jednostek, a nawet rodzin ukraińskich ukryło się w lasach lub miejscowościach przygranicznych na terenie Czechosłowacji i wróciło potem do swoich siedzib, stanowiąc bazę dla band UPA i niebezpieczeństwo wszelkiej irredenty na przyszłość. (...) wydaje się rzeczą konieczną, aby na wiosnę przeprowadzić energiczną akcję przesiedleń tych ludzi pojedynczymi rodzinami w rozproszeniu na całe Ziemie Odzyskane, gdzie się szybko zasymilują” (Akcja „Wisła”, 1993, s. 53-54).

27 marca 1947 roku gen. bryg. Stefan Mossor wysunął na posiedzeniu Państwowej Komisji Bezpieczeństwa propozycję wysiedlenia ludności ukraińskiej z województwa rzeszowskiego. Propozycja została przyjęta przekazana do Biura Politycznego KC PPR. W tym dniu z podobnym żądaniem wystąpił Wydział Operacyjny Oddziału III Sztabu Generalnego WP (Drozd, 1997, s. 34).

Następnego dnia w zasadzce zorganizowanej przez UPA (sotnia „Chrina”) w rejonie Cisnej ginie gen. Karol Świerczewski (Drozd, 1997, s. 34). 29 marca 1947 roku zostało zwołane Biuro Polityczne KC PPR, na którym postanowiono:

- „1. W szybkim tempie przesiedlić Ukraińców i rodziny mieszane na tereny Odzyskane /przed wszystkim Prus pñ./, nie tworząc zwartych grup i nie bliżej niż 100 km od granicy;
2. Akcję wysiedlenia uzgodnić z rządem Związku Radzieckiego i Czechosłowacji” (Drozd, 1997, s. 35).

11 kwietnia 1947 roku na kolejnym posiedzeniu Biura Politycznego KC PPR zobowiązano wiceministra administracji publicznej Władysława Wolskiego, który pełnił również bezpośredni nadzór nad Państwowym Urzędem Repatriacyjnym (PUR), do przedstawienia planu przesiedlenia Ukraińców. Powołano także wtedy sztab do przeprowadzenia akcji wysiedleńczej. Znaleźli się w nim: gen. S. Mossor, płk. Grzegorz Korczyński, ppłk. Juliusz Hübner (Drozd, 1997, s. 36-37).

12 kwietnia 1947 roku odbyło się posiedzenie Państwowej Komisji Bezpieczeństwa, na którym omówiono sprawę przesiedlenia ludności ukraińskiej. Gen. Mossorowi polecono opracowanie planu akcji wysiedleńczej (Drozd, 1997, s. 37). Projekt takiego planu pod nazwą „Projekt organizacji akcji specjalnej *Wschód*”

gen. Mossor przedstawił 16 kwietnia tegoż roku. Stwierdzono w nim, że głównym zadaniem akcji specjalnej jest przeprowadzenie, w porozumieniu z PUR, przesiedlenia wszystkich Ukraińców na Ziemię Odzyskane i osiedlenie ich w jak największym rozproszeniu. Równocześnie miała być prowadzona akcja zwalczania oddziałów UPA. Obszar działania grupy operacyjnej podzielono na cztery obszary operacyjne: „S” - Sanok, „R” - Rzeszów, „L” - Lublin i „G” - Gorlice. Całą akcję planowano zrealizować w ciągu 4 tygodni (Akcja „Wisła”, 1993, s. 93-95). Powyższy plan został przyjęty tego samego dnia przez Biuro Polityczne, zmieniono tylko nazwę na Grupę Operacyjną „Wisła” (Drozd, 1997, s. 37). Początek akcji zaplanowano na 23 kwietnia 1947 roku.

17 kwietnia Państwowa Komisja Bezpieczeństwa przyjęła decyzje Biura Politycznego o podjęciu działań wojskowo - przesiedleńczych wobec ludności ukraińskiej. W tym dniu wspomniana Komisja wydała zarządzenie dla Grupy Operacyjnej „Wisła” (GO „Wisła”), w którym polecono zlikwidować UPA oraz przesiedlić Ukraińców na ziemie zachodnie i północne. 18 kwietnia roku minister obrony narodowej M. Rola-Żymierski wydał rozkaz dla GO „Wisła”. Na jej dowódcę mianowano gen. bryg. Stefana Mossora, a jego zastępcami zostali: płk Grzegorz Korczyński /do spraw bezpieczeństwa/, ppłk Bolesław Sidziński /do spraw polityczno-wychowawczych/ i ppłk Hübner /do spraw Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego/. Szefem sztabu został płk Michał Chyliński (Drozd, 1997, s. 38).

Całą akcję wysiedleńczą planowano realizować w dwóch fazach. W pierwszej teren objęty działaniami GO „Wisła” został podzielony na dwa rejony „S”- Sanok i „R” Rzeszów. Siły GO „Wisła” wyniosły około 20 tys. żołnierzy, funkcjonariuszy MO i UB. Przyjęto liczbę od 20 do 50 żołnierzy na jedną wieś plus od 30- do 50-osobowy odwód na każdy z 28 podrejonów, na który przypadało od 6 do 21 wsi (Drozd, 1997, s. 39).

W pierwszej fazie zamierzano dokonać całkowitej ewakuacji rejonu Sanoka z terenami przyległymi od zachodu i północy oraz w Lubelskim Okręgu Wojskowym. W drugiej fazie akcją miano objąć tereny rejonu Przemyśl - Lubaczów i obszaru zawartego między Wisłokiem a Nowym Sączem. Na całym obszarze przewidziano wprowadzenie godziny milicyjnej (Dudra, 1998, s. 25-26).

22 kwietnia 1947 roku Sztab GO „Wisła” wydał rozkaz podległym sobie jednostkom, w którym określił zasady organizacji wysiedlenia ludności. Dowódcy jednostek zobowiązani zostali do wyznaczenia oddziałów do wysiedlenia poszczególnych miejscowości. Oddziałami wysiedlającymi mogły być jedynie zwarte jednostki, takie jak plutony, kompanie, bataliony. Dowódcom powierzono także organizację punktów załadowczych oraz oddziałów konwojujących transporty z wysiedloną ludnością. Wysiedleniom podlegały wszystkie rodziny ukraińskie i polsko-ukraińskie za wyjątkiem osób zatrudnionych w przemyśle naftowym i na kolei (Akcja „Wisła”, 1993, s. 190).

Transport wysiedleńczy miał składać się z 240 wagonów krytych i 10 platform, miał pomieścić 300 osób, 120 sztuk bydła i około 30 wozów (jeden wagon miał

przypadać na 2 trzyosobowe rodziny). Ludność zamierzano objąć opieką sanitarną i zapewnić żywność (Drozd, 1997, s. 41). Ponadto nakazano dokonać podziału ludności ukraińskiej na grupy: „A” - wszystkie osoby notowane przez UB, „B” - wszystkie osoby notowane przez zwiad wojskowy, „C” - wszystkie osoby notowane przez dowódcę oddziału wysiedlającego (Akcja „Wisła”, 1993, s. 163-164). Jednocześnie MBP opracowało zasadę rozmieszczania rodzin ukraińskich na Ziemiach Odzyskanych. Zalecano w niej, aby osadników z akcji „Wisła” osiedlić poza 50 km pasem od granic lądowych i 30 km od granic morskich. Ponadto z osadnictwa ukraińskiego wyłączono 30 km strefę od miast wojewódzkich i 10 km pas od zachodniej granicy Polski z 1939 roku. Ludność ukraińska miała być rozmieszczona po całym powiecie tak, by jej liczba nie przekroczyła 10% danej gromady. Zalecano, aby w jednej wsi umieszczano tylko jedną rodzinę z kategorią „A” lub „B” a do pięciu z kategorią „C”. Instrukcja ograniczała również możliwość poruszania się osadników z akcji „Wisła” do innych powiatów ziem zachodnich i północnych, zabraniała natomiast w ogóle wydawania zezwoleń na powrót lub wyjazd do dawnych miejscowości zamieszkania (Drozd, 1997, s. 45).

24 kwietnia 1947 roku Prezydium Rady Ministrów podjęło uchwałę w sprawie akcji „Wisła”, która zawierała decyzję o całkowitej likwidacji UPA oraz przeprowadzenia akcji przesiedleńczej. Stała się ona podstawą prawną do wysiedlenia ludności ukraińskiej na Ziemię Odzyskaną. Koszty operacji szacowano wstępnie na 65 mln zł. Na podstawie tejże uchwały gen. Mossor otrzymał 25 kwietnia tegoż roku pełnomocnictwo rządu do przeprowadzenia całej akcji (Drozd, 1997, s. 49-50).

Od ranka 28 kwietnia 1947 roku rozpoczęła się realizacja pierwszego etapu akcji przesiedleńczej. W etapie tym, trwającym do 31 maja 1947 roku, główny wysiłek położono na przesiedlenie Ukraińców z powiatów: Sanok, Przemyśl, Lesko, Brzozów i częściowo Lubaczów. Do 15 maja z 12 stacji załadowniczych odeszło 150 transportów, w których znalazło się 50 130 osób, 5532 koni, 11721 sztuk bydła. Ogółem do 31 maja tegoż roku wysiedlono 66807 osób w 204 transportach. Równocześnie prowadzono akcje wojskowe skierowane na rozbicie kureni „Bajdy” i „Rena”. Wojska polskie współpracowały przy tym z dowództwem straży granicznej ZSRR i Czechosłowacji, których wojska obsadziły granicę z Polską (Drozd, 1997, s. 53).

W trakcie trwania pierwszego etapu akcji „Wisła” władze wojskowe i cywilne rozpoczęły przygotowania do realizacji jej drugiego etapu. 5 maja 1947 roku na posiedzeniu Państwowej Komisji Bezpieczeństwa omawiano przygotowany przez gen. Mossora plan działania GO „Wisła” w drugim etapie. Przewidywano rozszerzenie operacji „Wisła” na powiaty województwa krakowskiego i lubelskiego.

9 maja 1947 roku Sztab GO „Wisła” wydał rozkaz operacyjny dotyczący działań jednostek wojska w drugim etapie akcji przesiedleńczej. Wyznaczono w nim nowe rejonry działania dla poszczególnych dywizji wchodzących w skład GO „Wisła”. Przewidywano zakończenie przesiedlenia do 27 czerwca 1947 roku oraz przedłużenie działalności GO „Wisła” do 1 lipca 1947 roku. Po rozwiązaniu GO „Wisła” dalszą walką z UPA i ewentualnymi przesiedleniami miały się zająć pozostawione na tym terenie

oddziały wojskowe, UB, milicja, a dowodzenie mieli przejąć dowódcy OW /Kraków/ i OW-VII /Lublin/ (Drozd, 1997, s. 54-55).

3 czerwca wojsko rozpoczęło przesiedlenie ludności ukraińskiej w ramach drugiego etapu akcji „Wisła”. Dzień później zapoczątkowano akcję przesiedleńczą w powiatach włodawskim i hrubieszowskim, a od 10 czerwca w tomaszowskim, nowosądeckim i nowotarskim. Do 15 czerwca akcja wysiedleńcza zakończona została w powiatach: Lesko, Sanok, Przemyśl, Krosno, Jasło, Lubaczów, Gorlice i Jarosław. W drugim etapie akcji „Wisła”, trwającym do końca czerwca, wysiedlono 30 075 osób w 118 transportach (Drozd, 1997, s. 56).

16 czerwca 1947 roku Państwowa Komisja Bezpieczeństwa wydała zarządzenie przedłużające działalność GO „Wisła” do 31 lipca 1947 roku. W ten sposób 1 lipca rozpoczął się trzeci etap akcji „Wisła”, który trwał do 31 lipca 1947 roku. W tym okresie głównym obszarem działania GO „Wisła” były powiaty Nowy Sącz, Lubaczów i Lubelszczyzna.

trzecim etapie akcji „Wisła” przesiedleniem zostały objęte nie tylko nowe tereny, ale również powiaty, z których ludność została wcześniej wysiedlona. Akcję wznowiono m. in. w powiatach jarosławskim i lubaczowskim. W tym celu 6 lipca 1947 roku dowództwo GO „Wisła” wydało rozkaz o powołaniu przy każdym pułku tzw. grup kontrolnych, które zajmowały się wyszukiwaniem rodzin lub osób unikających przesiedlenia. Takie osoby zalecano wysiedlić, a powracające osoby zatrzymać i skierować do obozu w Jaworznie. Dla przykładu w przemyskim grupy kontrolne odnalazły 487 rodzin (1650 osób) w 73 wsiach. W drugiej połowie lipca wszystkie te rodziny zostały wysiedlone. Ogółem w trzecim etapie wysiedlono 36 453 osoby w 113 transportach (Akcja „Wisła”, 1992, s. 327-328, 342-343; Drozd, 1997, s. 57-58).

W okresie działalności GO „Wisła” rozbite zostały wszystkie oddziały UPA w Polsce. Zabito i skazano na śmierć 663 osoby, wzięto do niewoli lub aresztowano 675 osób. Ponadto do obozu w Jaworznie odesłano 2781 osób. Poza tym zdobyto wiele sprzętu wojskowego, m. in. 6 moździerzy, 3 rusznice przeciwpancerne, 11 cekaemów, 103 erkaemy, 171 pistoletów maszynowych, 701 karabinów. Straty wojskowe wyniosły 61 zabitych i 91 rannych (Blum, 1968, s. 102-103). Należy jednak zaznaczyć, że wśród osób zabitych i zatrzymanych przez wojsko znalazła się znaczna liczba osób cywilnych nie powiązanych z UPA (Drozd, 1997, s. 58). Po rozwiązaniu GO „Wisła” dalszą walką z resztkami UPA i przesiedleniem ludności zajęło się dowództwo OW nr V i VII (Drozd, 1997, s. 59).

GO „Wisła” została rozwiązana 31 lipca 1947 roku. Według niepełnych danych wojskowych do tego dnia wysiedlono 140 577 osób. Ludność zabrała ze sobą 20 460 koni, 45 729 krów i owiec. Wysiedleniem objęto teren trzech województw (22 powiaty). Z województwa rzeszowskiego przesiedlono 85 339 osób, z lubelskiego 44 728 osób, z krakowskiego 10 510 osób (Drozd, 1997, s. 58). Wśród deportowanych ok. 30-40 tys. osób stanowili Łemkowie.

Wysiedlanie trwało nadal. W sierpniu 1947 roku przesiedlono około 800 rodzin z powiatu biłgorajskiego. We wrześniu przez punkt kierunkowy w Lublinie przejechały 3 transporty ze 176 rodzinami (515 osób). 10 października został wysłany z Hrubieszowa do Olsztyna transport liczący 94 rodziny (304 osoby). 13 kwietnia 1949 roku wojsko wysiedliło osoby ze wsi Jaworki, 20 kwietnia ze Szlachtowej (powiat Nowy Targ). W październiku i listopadzie 1949 roku została wznowiona akcja wysiedleńcza w powiatach granicznych województwa rzeszowskiego. Ostatnią grupą, jaka została wysiedlona, były 34 rodziny (103 osoby) z tzw. Rusi Szlacheckiej (wsie Szlachtowa, Jaworki, Czarna Woda, Biała Woda), które 22 kwietnia 1950 roku deportowano do województwa szczecińskiego (Drozd, 1997, s. 110-112).

Przesiedlenie poszczególnych miejscowości miało zblizony przebieg. O świcie wojsko otaczało wieś szczelnym pierścieniem i nakazywało jej mieszkańcom szykować się do drogi. O wyjeździe informowano ludność po zgromadzeniu jej w jednym miejscu lub każdą rodzinę oddzielnie. Z reguły mieszkańcom pozostawiano 2 godziny na spakowanie się (Drozd, 1997, s. 63-64).

Ludność starała się uniknąć przesiedlenia. Część szukała schronienia w lasach lub u rodzin i znajomych w innych powiatach. Niektórzy starali się załatwić sobie dokumenty stwierdzające polską narodowość. Polscy księża często wystawiali rzymskokatolickie metryki. Pisano również podania zapewniające o lojalności wobec państwa polskiego. W większości przypadków zabiegi te nie uchroniły przed przesiedleniem (Drozd, 1997, s. 63).

Część ludności ukraińskiej nie podlegała przesiedleniu. Byli to ludzie zatrudnieni w przemyśle naftowym, kolejarzy, leśnicy, których zamierzano deportować w późniejszym terminie. Zdarzały się też przypadki pozostania Ukraińców na miejscu dzięki pozyskaniu przez nich metryk rzymskokatolickich i przemykaniu na ten fakt oczu przez niektórych dowódców wysiedlenia na lokalnym szczeblu.

Po załadowaniu transport pod eskortą żołnierzy kierowano do punktu kierunkowego Katowice (Oświęcim) lub Lublin. Stąd wysyłano pociągi do punktów rozdzielczych na Ziemiach Odzyskanych. W pierwszych tygodniach akcji „Wisła” transporty kierowano do Szczecinka i Olsztyna, a od drugiej połowy maja 1947 roku także do Wrocławia (Oleśnicy) i Poznania (Drozd, 1997, s. 68).

Na punktach rozdzielczych transporty z ludnością ukraińską kierowano do poszczególnych powiatów Ziemi Odzyskanych. Przez punkt w Szczecinku wysyłano transporty do województwa szczecińskiego i gdańskiego, przez Olsztyn do województwa olsztyńskiego, gdańskiego i białostockiego, przez Poznań na Ziemię Lubuską, natomiast do punktu w Oleśnicy przybywały transporty przeznaczone do województwa wrocławskiego (Drozd, 1997, s. 70).

Jedną z ciemniejszych kart akcji „Wisła” był obóz w Jaworznie powstały na miejscu filii obozu koncentracyjnego Auschwitz. Centralny Obóz Pracy w Jaworznie został utworzony na mocy decyzji Biura Politycznego KC PPR z 23 kwietnia 1947 roku. Przetrzymywano w nim osoby aresztowane na podstawie list proskrypcyjnych sporządzonych przez funkcjonariuszy UB działających przy GO „Wisła”. Trafili tam

również osoby, które po przesiedleniu powróciły do swego dawnego miejsca zamieszkania. W obozie znalazło się także 22 księży greckokatolickich i 5 prawosławnych. Ogółem osadzono w Jaworznie 3873 osoby, w tym 700 kobiet i dzieci. Zginęły co najmniej 162 osoby (Akcja „Wiśła”, 1992, s. 30).

W związku z zaniżonymi określeniami liczebności ludności ukraińskiej nie zawsze władze lokalne kierowały się zasadami osadnictwa wyznaczonymi dla akcji „Wiśła”, przede wszystkim nie wszędzie było możliwe zastosowanie 10%-go rozproszenia ludności przesiedlanej. Przesiedleńców osiedlono w 64 powiatach 6 województw wg podziału z 1947 roku: białostockiego (991 osób), gdańskiego (6838 osób), olsztyńskiego (55 089 osób), poznańskiego (8042 osoby), szczecińskiego (48 465 osób) i wrocławskiego (21 235 osób). Najwięcej osiedlano w powiatach: węgorzewskim (7109 osób), pasłęckim (5861 osób), braniewskim (6689 osób), kętrzyńskim (5506 osób) w województwie olsztyńskim oraz w powiecie człuchowskim (6930 osób) w województwie szczecińskim (Drozd, 1997, s. 180-183). W województwie olsztyńskim odsetek ludności ukraińskiej przekroczył 11%, w 17 powiatach Ziemi Odzyskanych ludność ukraińska stanowiła więcej niż 10% mieszkańców, natomiast w trzech powiatach (braniewskim, iławskim i węgorzewskim) Ukraińcy stanowili 30% ogółu mieszkańców (Drozd, 1997, s. 91-113). Na Dolnym Śląsku oraz Ziemi Lubuskiej ponad 80 % spośród przesiedleńców stanowili Łemkowie. Obecnie w zachodniej Polsce najwięcej Łemków zamieszkuje okolice Legnicy, Lubina, Chocianowa, Głogowa, Wołowa, Przemkowa, Szprotawy, Nowej Soli, Świebodzina, Międzyrzecza, Skwierzyny, Strzelec Krajeńskich, Gorzowa.

Rozsiedlenie i historia Łemków w Polsce po 1947 roku

Głównym celem deportacji ludności ukraińskiej w ramach akcji „Wisła” było jej maksymalne rozproszenie, a następnie asymilacja w nowym środowisku polskim. W konsekwencji tego w dokumentach powstałych do 1952 roku przesiedleńcy z akcji „Wisła” nie figurują jako mniejszość narodowa, ale jako grupa osadnicza w ramach ludności polskiej. Jedynie w Lubuskim pośród archiwaliów Starostwa Powiatowego Skwierzyńskiego znajdują się dokumenty i adnotacje dotyczące osadników z akcji „W” zarejestrowane pod hasłem „Sprawy mniejszości narodowych” (Archiwum Państwowe w Gorzowie, Starostwo Powiatowe Skwierzyńskie, sygn. 355).

Liczba miejscowości w rejonach zachodnich i północnych, w których osiedlono Łemków, jest trudna do określenia. Przed przesiedleniami zamieszkiwali oni na terenie 6 powiatów (całość terytorium zasiedlonego przed przesiedleniami ludnością ukraińską, która została poddana akcji „Wisła”, obejmowało 23 powiaty). W wyniku deportacji Ukraińcami, w tym Łemkami, zasiedlono 71 północnych i zachodnich powiatów. Łemkowie znaleźli się na terenie około 50 powiatów - 25 w województwach zachodnich i około 25 w województwach północnych. Liczba Łemków osiedlonych w poszczególnych powiatach nie była jednakowa, na jednym terenie osiedlano liczniej, gdzie indziej tylko w nielicznych grupach. W powiatach północnych znaleźli się głównie Łemkowie wschodni pochodzący z powiatu sanockiego, częściowo krośnieńskiego. Na miejscu przeznaczenia znaleźli się oni w sąsiedztwie przesiedleńców ukraińskich pochodzących z innych regionów. Deportowani z Łemkowszczyzny środkowej i zachodniej trafili głównie na Dolny Śląsk i Ziemię Lubuską, gdzie stanowili około 80% przesiedleńców (Kwilecki, 1974, s. 113-115).

Władze polskie starały się osiedlić ludność ukraińsko-łemkowską, ze względu na jej rolniczy charakter, przede wszystkim na wsi. Według badań Romana Drozda w miastach, głównie małych, osiedlono około 10% deportowanych, około 90% osiedlono na wsi, z czego ponad 80% w gospodarstwach indywidualnych, około 10% w majątkach państwowych jako robotników rolnych i około 5% w majątkach parcelacyjnych, a pozostałych jako robotników leśnych, rzemieślników itp. (Drozd R., 2001, s. 83). Jednakże fakt, że ludność z akcji „Wisła” była ostatnią grupą osadniczą powodował, że przydzielono jej gospodarstwa w najgorszym stanie, gdyż lepsze były zajęte przez wcześniej przybyłych osadników. Otrzymywała z reguły najgorsze nadziały ziemi i zabudowania zniszczone w 30-80%. Ludzie ci mieli poczucie krzywdy i oczekiwali powrotu na tereny, skąd ich przywieziono. Otrzymywali określone środki i pożyczki na remonty, jednakże, jak podano w Piśmie Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego Ekspozytury w Gorzowie Wlkp. do Starosty Powiatowego

w Skwierzynie z 7 XI 1947 r., „ci osadnicy zupełnie nie dbają o ich naprawę (...) tłumacząc, że „Rząd Polski ich wysiedlił z budynków w dobrym stanie i takie też powinni otrzymać” (...). Stąd zachodzi przypuszczenie, że wśród osadników z Akcji „W” jest organizacja tajna, kieruje nimi na niekorzyść Rządu Polskiego, hamując przez to wszelkie poczynania w kierunku rozwoju akcji osiedleńczej i stabilizacji tych osadników z akcji „W” na terenach Ziemi Lubuskiej. Z uwagi na powyższe polecam zwrócić uwagę w tym kierunku i o wszystkich sposobach natychmiast donieść mi, podając o ile możliwe nazwiska i imiona prowokatorów wyraźnie sabotujących zarządzenia władz” (Archiwum Państwowe w Gorzowie, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, sygn. 215). Przesiedleńcy do pokonania mieli też dolegliwości wynikające z różnic między dawnym górskim, a nowym nizinnym środowiskiem przyrodniczym.

Pierwsze lata po wysiedleniu Łemkowie żyli „żeby tylko przeżyć”, licząc na powrót w rodzinne strony. Ludność przesiedlona miała otrzymać w zamian za pozostawiony majątek gospodarstwa w miejscu osiedlenia. Łemkowie nie chcieli jednak przyjmować aktów wieczystego użytkowania nowych gospodarstw, by nie zamykać sobie drogi powrotu na swoje ziemie. W związku z tym władze podjęły decyzję, która miała doprowadzić do rezygnacji przesiedleńców z pozostawionego mienia. 27 lipca 1949 roku. Rada Państwa wydała dekret o przejęciu nieruchomości ziemskich położonych w województwach białostockim, krakowskim, lubelskim i rzeszowskim, nie pozostających w faktycznym użytkowaniu właścicieli (Michna, 1995, s. 49-50).

Przesiedleńcy podlegali różnego rodzaju restrykcjom i ograniczeniom. Początkowo nawet nie mogli zmieniać miejsca zamieszkania, potrzebna była zgoda UB, ani też swobodnie poruszać się, będąc niejako przywiązanymi do jednej miejscowości. Sytuacja ta uległa zmianie w roku 1950 podczas powszechnego spisu ludności (Hałagida, 1997, s. 42).

W związku z tym, że w wielu przypadkach ilość przesiedleńców z akcji „W” wykroczyła poza zasadę 10% rozproszenia, bądź przesiedleńcy zamieszkali zbyt blisko miast wojewódzkich lub granicy państwowej, zdarzało się, iż przesiedleńców wtórnie przesiedlano. Tak było m. in. na Dolnym Śląsku, gdzie wiosną 1948 roku przesiedlano osoby osiedlone zbyt blisko Wrocławia (Żurko, 2000, s. 13). Podobne próby były czynione w Lubuskiem. Przykładowo w gminie Kursko w powiecie międzyrzeckim lokalne władze domagały się przesiedlenia Ukraińców z gromad Chycina i Pieski, w których zamieszkało odpowiednio 124 i 187 osób z akcji „W”. Ponadto w Pieskach zamieszkali dwaj Ukraińcy z powiatu sanockiego, którzy byli przetrzymywani w więzieniu w Krakowie. Dlatego w piśmie do Starosty Powiatowego w Międzyrzeczu z 29 stycznia 1948 r. wójt gminy Kursko zauważyła „konieczność rozważenia możliwości przesiedlenia niektórych rodzin przesiedleńców z akcji „W” z gromad Chycina i Pieski do innych. Przy tym należałoby wziąć pod uwagę możliwości mieszkaniowe. Możliwości takie istnieją w dwóch gromadach - w Kursku i Górzycy (...) Następnie przy decyzji o przeniesieniu należałoby wziąć pod uwagę konieczność odizolowania z dużego środowiska (Pieski) dwóch rodzin (tu nazwiska), którzy powrócili z więzienia i umieszczenia ich w Kursku. W gromadzie

Kursko znajduje się posterunek Milicji Obywatelskiej, co daje możliwość bliskiej i dokładnej obserwacji tych osobników". Jednakże UBP w Międzyzrzeczu wykazał się trzeźwością myślenia - „referat PUBP oświadczył, że tamtejszy Urząd nie stawia przeszkód odnośnie pozostawienia tych w gromadzie Pieski" (Archiwum Państwowe w Gorzowie, Starostwo Powiatowe w Międzyzrzeczu, sygn. 87/15).

Pewna poprawa nastąpiła po 1952 roku w związku z uchwałą Biura Politycznego KC PZPR z kwietnia tego roku „w sprawie środków, zmierzających do poprawy sytuacji gospodarczej ludności ukraińskiej w Polsce i do wzmożenia wśród niej pracy politycznej". Od tego czasu zaczęto oficjalnie traktować Ukraińców jako mniejszość narodową. Zorganizowano wtedy po raz pierwszy nauczanie języka ukraińskiego w szkołach publicznych dla dzieci przesiedleńców. Na Ziemi Lubuskiej punkty nauczania powstały wówczas w powiecie strzeleckim (Osiek, Wielosławice) oraz szprotawskim.

Ważnym spoiwem społeczności łemkowsko-ukraińskiej była więź wyznaniowa. W większości przypadków narodowość pokrywała się z wyznaniem greckokatolickim lub prawosławnym. Do 1956 roku Cerkiew Greckokatolicka praktycznie nie istniała. Po przesiedleniu, gdy sieć parafialna przestała istnieć, a księży wraz z biskupami spotkały represje, udzielanie posług religijnych we wschodnim obrządku katolickim było praktycznie niemożliwe. Wyznawcy prawosławia znaleźli się w lepszym położeniu dzięki temu, iż w roku 1946 powołano Prawosławną Administrację na Ziemach Odzyskanych (przekształconą później w Diecezję Ziem Odzyskanych) i rozpoczęto tworzenie sieci parafialnej (Urban, 1996, s. 152-154). Pierwsze parafie prawosławne w skupiskach łemkowskich powstały już w latach 1947-48 w Torzymiu (zarejestrowana dopiero po 1950 r.), Przemkowie, Kożuchowie, Zielonej Górze, Studzionkach, Zimnej Wodzie (z filią w Michałowie), Łegnicy. Warto wspomnieć, że uroczystości odpustowe w parafii prawosławnej w Zielonej Górze odbyły się już 16 lipca 1950 r. W 1952 r. powstały parafie prawosławne w Brzozie k. Strzelec Krajeńskich i Ługach koło Dobiegniewa. W Gorzowie parafia prawosławna powstała w 1961 roku (Urban, 1996, s. 161-172).

Początki zorganizowanej działalności Łemków związane są z powstałą w listopadzie 1955 r. Komisją Kulturalno-Oświatową do Spraw Ludności Ukraińskiej przy Prezydium WRN we Wrocławiu (KOKUN), oddziaływującą również na tereny ówczesnego województwa zielonogórskiego (Szost, 1996, s. 65-70). W kwietniu 1956 roku powstała podobna Komisja w Zielonej Górze, która założyła mieszany chór złożony z mieszkańców okolic Zielonej Góry i Nowej Soli, w maju zorganizowała w Zielonej Górze pierwszą ukraińską zabawę (Kowalski, 1996, s. 71-73).

W czerwcu 1956 roku na Zjeździe Założycielskim w Warszawie powstało Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (UTSK), które zaczęło wydawać tygodnik w języku ukraińskim „Nasze Słowo". Od 23 czerwca 1957 roku pojawił się dodatek do „Naszego Słowa" pt. „Łemkiwskie Słowo", które lipcu 1964 r. przemianowano na „Łemkiwską Storinkę". (Sorok rukiw, 1995, s. 120) W październiku 1956 r. powołano Zarząd Wojewódzki UTSK w Zielonej Górze, niedługo potem

powstały zarządy powiatowe (Strzelce Krajeńskie, Gorzów, Skwierzyna, Międzyrzecz, Świebodzin, Nowa Sól, Szprotawa, Zielona Góra, Żagań). Utworzono nowe punkty nauczania języka ukraińskiego (najwięcej w powiatach strzeleckim i szprotawskim). Ważną rolę integracyjną pełniły zabawy taneczne, które najczęściej organizowano wtedy w Legnicy, Strzelcach, Międzyrzeczu, Zielonej Górze, ale także jednorazowo np. w Łagowie czy Torzymiu. W 1957 roku w Osiecku, gm. Błedzew, powstał chór ukraiński pod dyrygenturą Jarosława Polańskiego. Dawał on liczne koncerty dla ludności ukraińskiej województwa zielonogórskiego, a także poza jego granicami (Kowalski, 1996, s. 71-73).

Po 1956 r. powstały również pierwsze parafie greckokatolickie. Na Ziemi Lubuskiej pierwsze parafie greckokatolickie powstały w Zielonej Górze (1957 rok) i Międzyrzeczu (1958 rok). W latach następnych utworzono dalsze: w Skwierzynie, Osiecku (gm. Błedzew), Strzelcach Krajeńskich, Dobiegniewie, Szprotawie, Nowogrodzie Bobrzańskim. W 1969 roku zaczęła funkcjonować parafia w Gorzowie. W 1985 roku założono nową parafię w Pożrządle, gm. Łagów. Jednocześnie uległa likwidacji parafia w Dobiegniewie.

Po 1956 roku otworzyły się możliwości wracania na dawne tereny, jednakże administracja województwa krakowskiego, zawiadująca zachodnią łemkowszczyzną, nie dopuszczała do żadnych powrotów. Głównym żądaniem wysuwany pod adresem władz było umożliwienie przesiedleńcom powrotu do dawnych miejsc zamieszkania. Nacisk ludności był tak silny, że sprawa powrotów była dla UTSK priorytetową. Szczególnie silnie domagały się umożliwienia powrotów terenowe struktury UTSK, zwłaszcza z województwa wrocławskiego i zielonogórskiego. Wysyłano m. in. petycje do władz centralnych w sprawie powrotów i zwrotu pozostawionego mienia. 21 sierpnia 1956 roku Minister Rolnictwa określił zasady zwrotu gospodarstw powracającym Ukraińcom. Mogli je otrzymać, jeśli nie były rozdysponowane. Otrzymywali je również, kiedy nowy właściciel je opuścił. 30 grudnia 1956 roku odbyło się II poszerzone plenum KW UTSK w Zielonej Górze. Jego uczestnicy domagali się zmiany dekretu z 27 lipca 1949 roku w takim kierunku, aby umożliwić przesiedleńcom powrót w rodzinne strony. Motywowano to tym, że rozproszenie ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich nie daje możliwości poważnego i efektywnego prowadzenia działalności kulturalno-oświatowej, uniemożliwia nauczanie języka ojczystego, stwarza szerokie możliwości dyskryminacji, co hamowało społeczną i gospodarczą aktywizację ludności ukraińskiej w Polsce. Zauważono również, że jej powrót na poprzednie miejsce zamieszkania zabezpieczy pełną aktywizację gospodarczą tych ziem oraz podniesie efekt ekonomiczny gospodarki państwowej. Powyższe żądanie zostało zawarte także w petycji przedstawicieli ukraińskich wyborców z województwa zielonogórskiego do posłów ze stycznia 1957 roku (Drozd, 2001, s. 132-134). W styczniu 1957 r. utworzono Komisję KC PZPR do Spraw Narodowościowych. Z czasem jednak rola komisji ograniczała się do narzucania tym towarzystwom realizacji linii partii w polityce narodowościowej, a oddolne inicjatywy mniejszości narodowych, zwłaszcza jeżeli nie były zgłaszane przez zarządy powiatowe towarzystw mniejszościowych, zostały faktycznie

zablokowane (Drozd, 2001, s. 135). W kwietniu 1957 roku Sekretariat KC PZPR przyjął uchwałę dotyczącą umocnienia stanu zagospodarowania Ukraińców na ziemiach zachodnich i północnych oraz uregulowania indywidualnych i grupowych powrotów. W uchwale tej Sekretariat KC PZPR postanawiał:

1. Zobowiązać Komisję Rozwoju Ziem Zachodnich przy Radzie Ministrów do opracowania, wraz z wojewódzkimi radami narodowymi, konkretnego planu pomocy gospodarczej dla ludności ukraińskiej na lata 1957-1960 oraz udzielenia rekompensaty osobom, które nic nie otrzymały za pozostawione mienie;

2. Zobowiązać pełnomocnika rządu do spraw zagospodarowania terenów zaniedbanych do powołania komisji z zadaniem opracowania możliwości indywidualnych i grupowych powrotów ludności ukraińskiej do województwa lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego oraz zezwolenia na dotychczasowe powroty, jeśli gospodarstwo i zabudowania zainteresowanej osoby są wolne, a także umożliwienia dalszych powrotów w ramach zagospodarowania odłogów;

3. Akcję pomocy gospodarczej dla ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich oraz indywidualne i grupowe powroty w ramach zagospodarowania ziem południowo-wschodnich zakończyć do końca 1960 roku;

4. Spowodować wydanie przez prezesa Rady Ministrów zarządzenia zabraniającego:

- samowolnych powrotów ludności ukraińskiej na poprzednie miejsce zamieszkania,
- przydzielania rodzinom ukraińskim przez PKP wagonów na przewóz inwentarza z ziem zachodnich, jeśli nie miały zezwolenia od właściwych przeżydiów rad narodowych,
- dewastowania i rozbierania wszelkich zabudowań poukraińskich na terenie woj. lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego oraz nierozdysponowania mienia poukraińskiego innym osobom;

5. Zobowiązać Ministerstwo Oświaty do zabezpieczenia pozostającej, jak i powracającej ludności ukraińskiej rozwoju szkolnictwa ukraińskiego;

6. Zobowiązać Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego do rozszerzenia filologii ukraińskiej na Uniwersytecie Warszawskim do rozmiarów odpowiadającym potrzebom ludności ukraińskiej.

Ponadto w uchwale zalecano wyjaśnić ludności ukraińskiej konieczność przeprowadzenia akcji „Wisła” oraz nierealność anulowania dekretu z 27 lipca 1949 roku (Drozd, 2001, s. 174-175).

30 kwietnia 1957 roku premier Jerzy Cyrankiewicz powołał tzw. komisję Tkaczowa, której celem było sprawdzenie możliwości powrotu przesiedleńców. W rzeczywistości jednak komisja zmierzała w kierunku ograniczonego osadnictwa Ukraińców na ich dawnych terenach. Dlatego m. in. minimalną wielkość gospodarstwa określono na 8-10 ha, górną granicę ornych pól do poziomu 500-550 m n.p.m. (dawniej do 700 m n.p.m.) oraz przeznaczenie pod osadnictwo pegeerów nie mających

odpowiednich zabudowań. Poza tym nie zgodzono się na objęcie osadnictwem ukraińskim nierentownych pegeerów, nieuzależniania powrotu od decyzji miejscowej Gminnej Rady Narodowej oraz udzielenia pomocy materialnej powracającym (Drozd, 2001, s. 177-178).

Bardzo krytycznie do uchwały i prac komisji Tkaczowa odniosły się struktury terenowe UTSK. Zarząd Wojewódzki UTSK we Wrocławiu na swym posiedzeniu w dniu 26 maja 1957 roku stwierdził, że uchwała w niewielkiej tylko mierze zaspokaja oczekiwania ludności ukraińskiej, a w kwestii powrotu (m. in. ograniczenie do jednostkowych wyjazdów na własny koszt) i oceny akcji „Wisła” nawet ją krzywdzi. Dlatego ZW postulował: „Dla naprawienia wspomnianych krzywd postanawia się uwzględnić słuszne żądania ludności ukraińskiej odnośnie powrotu na dawne miejsca zamieszkania z restytucją prawa własności i zrealizować to w określonym terminie w sposób planowy, zorganizowany, z zabezpieczeniem finansowym i materialnym. W związku z tym dekret z 1949 r. jako normę prawną legalizującą akcję „W” uznaje za akt naruszający praworządność i podejmuje się kroki celem anulowania go w przyszłości, a na razie zabezpieczy się maksymalnie restytucję prawa własności dla powracających” (Drozd, 20001, 176).

Z niemal identyczną krytyką uchwały wystąpił także ZW UTSK w Zielonej Górze. We wrześniu 1957 zostały zaprezentowane „Wnioski opracowane zgodnie z postanowieniem IV Nadzwyczajnego Poszerzonego Plenum Zarządu Wojewódzkiego UTSK w Zielonej Górze w dniu 15. 08. 1957 roku na podstawie materiałów Plenum i oceny aktualnej sytuacji ludności ukraińskiej”. Wnioski zostały przekazano do Sekretariatu KC PZPR, Naczelnego Komitetu ZSL, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Komisji KC PZPR ds. Narodowości, Zarządu Głównego UTSK, Zarządów Wojewódzkich UTSK, Zarządów Powiatowych UTSK w woj. zielonogórskim, Zarządowi Powiatowemu UTSK w Baniach Mazurskich, Kołom Miejskim UTSK w Warszawie, Łodzi, Krakowie, Wojewódzkiemu Zarządowi Spraw Wewnętrznych w Zielonej Górze, Zespołowi Poselskiemu woj. zielonogórskiego, Komisji KW PZPR ds. Narodowości w Zielonej Górze, redakcji „Naszego Słowa”. We wnioskach stwierdzono m. in.:

„Ludność ukraińska zamieszkała od wieków na ziemiach obecnych województw krakowskiego, rzeszowskiego i lubelskiego zdecydowała się w latach 1944-46 związać swoją przyszłość z losem Polski. Przedstawicielom tej ludności zagwarantowano oficjalnie w r. 1945 pełnię rozwoju społeczno-ekonomicznego i kulturalnego w ramach ustroju demokracji ludowej a ponadto zapewniano ich, że lojalni obywatele nie będą nigdy przymusowo przesiedlani(...) Mimo tego w roku 1947 ludność ukraińska w swojej masie (wg oficjalnych danych około 65 tys. rodzin) została bezprawnie i przymusowo wysiedlona ze swoich miejsc zamieszkania – dziedziczonej od wieków drobnej i średniej własności chłopskiej – z naruszeniem elementarnych praw człowieka, zagwarantowanych Konstytucją PRL i rozproszona na Ziemiach Zachodnich. Osiedlona w PGR, PGL i gospodarstwach indywidualnych, z reguły w najgorszych obiektach mieszkalnych i gospodarczych (lepsze były zajęte wcześniej), ludność ta była

szyskanowana i dyskryminowana od samego początku (obóz w Jaworznie) w nowych miejscach zamieszkania aż do roku 1956 (...).

Oceniając obecną sytuację Zarząd Wojewódzki UTSK w Zielonej Górze stwierdza:

1. Mimo upływu 5-ciu miesięcy od przyjęcia Uchwały Sekretariatu KC PZPR z kwietnia 1957 roku nie ukazało się dotychczas żadne z postulowanych przez nią rozporządzeń wykonawczych.

2. Pełnomocnik Rządu dotychczas nie powołał odpowiedniej Komisji w woj. krakowskim.

3. Nie udziela się zezwoleń na natychmiastowe powroty

4. Organa władzy terenowej w woj. Rzeszowskim utrudniają powroty ((...) „...nie ma co się starać do Bodnarki i tam w żaden sposób nikogo z Ukraińców nie dopuszczają...”)

5. Prezydium rad narodowych w woj. Krakowskim w ogóle nie dopuszczają do powrotów mimo oczywistych możliwości (wypowiedź przedstawiciela Prezydium WRN w Krakowie do ludności ukraińskiej z pow. Strzelce Krajeńskie pragnącej powrócić do wsi Mochnaczka w pow. Nowy Sącz: „...nie możemy was puścić, bo za wami pójdą inni...”).

6. Prezydium WRN Rzeszów projektuje przeznaczyć na cele osiedlenia ludności ukraińskiej jedynie 50-55 tys. ha ziemi (z ujawnionych dotychczas 100 tys. ha), rezerwując resztę na cele nie mające nic wspólnego ze zwrotem tej ziemi ludności ukraińskiej jak ewentualne osiedlenie górali, upełnorolnienie miejscowych, wypasy owiec, zalesienie (...).

7. Prezydium rad narodowych usiłują ograniczyć działanie Uchwały wyłączając bez uzasadnienia tereny niektórych powiatów z zasięgu jej działania (np. powiaty Jasło i Brzozów w woj. Rzeszowskim, powiaty Nowy Targ i Nowy Sącz w woj. Krakowskim, możliwość powrotów do powiatu gorlickiego ograniczają tylko do terenów niektórych wsi – dla ludności ukraińskiej z woj. zielonogórskiego jedynie do wsi Regietów, Wołowiec, Skwirtne, Przysłop – oraz planują zakończyć akcję powrotów już w b.r. wbrew Uchwale i oczywistym interesom gospodarczym państwa i obywateli narodowości ukraińskiej, a tym samym chcą sprowadzić do minimum jej efektywne znaczenie dla ludności ukraińskiej (...).

10. Niezależnie słusznych, w pełni uargumentowanych domagań w sprawach powrotu i zwrotu własności doprowadza ludność ukraińską do rozpacz. Kieruje ona indywidualne sprawy powrotów do sądów i mówi o potrzebie zainteresowania tymi sprawami czynników międzynarodowych (...).

W tej sytuacji Zarząd Wojewódzki UTSK w Zielonej Górze domaga się stanowczego zwołania w jak najkrótszym terminie (tzn. jeszcze w roku 1957) II Zjazdu UTSK w celu omówienia aktualnej sytuacji ludności ukraińskiej w Polsce jak i sytuacji wewnątrz UTSK i podjęcia niezbędnych kroków

w kierunku opracowania uzgodnionej i słusznej polityki wobec ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce (...)” (Borot’ba, 1992, s. 11-13).

Zarząd Wojewódzki UTSK we Wrocławiu użył jeszcze innej formy nacisku na władze w celu wyrażenia zgody na powrót. Z inicjatywy Bazylego Szosta, przewodniczącego ZW UTSK we Wrocławiu, w lutym 1958 roku odbył się we Wrocławiu zjazd Ukraińców – byłych żołnierzy Armii Czerwonej i Wojska Polskiego. Zjazd ten, na który przybyło około 350 osób z całej Polski, przekształcił się w trybunę powszechnego żądania powrotu. Z takim postulatem zjazd wysłał telegramy do centralnych władz polskich oraz do marszałka Iwana Koniewa i ministra obrony narodowej ZSRR Rodiona Malinowskiego z podkreśleniem przymusowego i bezprawnego deportowania Ukraińców w ramach akcji „Wisła” (Szost, 1996, 68-69).

Działania na rzecz powrotów były przyczyną represji wobec regionalnych Towarzystw. Już w 1957 roku został administracyjnie rozwiązany Zarząd Wojewódzki w Zielonej Górze, a od 1958 roku zlikwidowano zarządy powiatowe (Kowalski, 1996, s. 72). W maju 1958 roku Komisja KC PZPR do Spraw Narodowościowych opracowała projekt wniosków do dyskusji w sprawie charakteru pracy towarzystw mniejszości narodowych. Projekt ten określał kierunki dalszych działań wobec towarzystw, w tym wobec UTSK. Czytamy we wnioskach m. in. „Partia i władza ludowa jest reprezentantem interesów politycznych i ekonomicznych mniejszości narodowych w Polsce. Partia nadaje kierunek resortom, organom władzy terenowej, organizacjom społecznym, kulturalnym w rozwiązywaniu problemów dotyczących mniejszości narodowych – współobywateli naszego kraju. (...) Koniecznym jest, aby zarządy towarzystw zdały sobie sprawę dla jakich celów zostały powołane, aby uwolniły się od wypaczeń i naleciałości nacjonalistycznych popychających towarzystwa na drogę obrony interesów mniejszości przed partią i rządem i wreszcie, by zdały sobie sprawę, że zostały powołane przez partię do pracy społeczno-kulturalnej wśród mniejszości narodowych, w której powinna być zawarta głęboka treść wychowawcza (Drozd, 2001, s. 194-195). W 1962 roku aresztowano i skazano na 6 lat więzienia, pod spreparowanym zarzutem współpracy z nacjonalistycznymi ośrodkami na Zachodzie, byłego sekretarza wojewódzkiego UTSK w Zielonej Górze, Michała Kowalskiego. Upadły wszystkie zarządy powiatowe i koła terenowe w województwie, zaprzestali działalności punkty nauczania ukraińskiego (Borot’ba, 1992, s. 11; Drozd, 2001, s. 212; Kowalski, 1996, s. 71-73). Natomiast we Wrocławiu za działalność na rzecz powrotów, a przede wszystkim za zorganizowanie zjazdu we Wrocławiu, w lipcu 1958 roku Bazylego Szosta odwołano z funkcji przewodniczącego ZW UTSK oraz zwolniono dyscyplinarnie z pracy w Komendzie Wojewódzkiej MO we Wrocławiu (Szost, 1996, s. 69).

W związku ze sprzyjaniem idei powrotów ze stanowiska przewodniczącego ZG UTSK 4 czerwca 1957 roku został odsunięty pochodzący z Łemkowszczyzny Stefan Makuch. Jego miejsce zajął posłuszny we wszystkim władzy Grzegorz Bojarski (Drozd, 2001, s. 188-189).

Ostateczne rozwiązanie sprawy powrotów nastąpiło 12 marca 1958 roku, kiedy Sejm uchwalił ustawę o sprzedaży państwowych nieruchomości rolnych oraz

uporządkowania niektórych spraw związanych z przeprowadzeniem reformy rolnej i osadnictwa rolnego. Na jej mocy osoby, których gospodarstwa zostały przejęte przez skarb państwa, mogły je nabyć jedynie na drodze kupna. Dotyczyło to także byłych właścicieli, którzy nie otrzymali rekompensaty za pozostawione gospodarstwo (Drozd, 2001, s. 179). Andrzej Kwilecki podaje, że w 1957 r. do powiatu gorlickiego powróciło 350 rodzin (około 1,5 tys. osób), a w następnym roku dalsze 150 rodzin. Niektóre wsie osiągnęły znaczny odsetek Łemków. W miejscowościach Bartne, Bielanka, Blechnarka, Kortieczna, Kunkowa stanowili oni większość, natomiast Wołowiec został całkowicie zasiedlony przez Łemków. W gromadzie Wysowa ich odsetek wyniósł ponad 39 %. Władze województwa krakowskiego natomiast nie zgodziły się w ogóle na powrót (Kwilecki, 1974, s. 199-200). Powroty miały jednak miejsce także po wejściu w życie wspomnianej ustawy, miały jednak typowo jednostkowy charakter. Polegało to po prostu na zgromadzeniu odpowiedniego kapitału, głównie poprzez sprzedaż gospodarstwa na ziemiach zachodnich. Władze terenowe były niechętne tym powrotom. Według sprawozdania z powiatu gorlickiego na jego teren w 1961 r. powróciły 34 rodziny i 12 samotnych osób, a w 1962 r. 18 rodzin i 11 osób. W latach 1965-1969 na teren województwa rzeszowskiego powróciły ogółem 233 rodziny oraz 71 samotnych osób (Drozd, 2001, s. 180).

Po 1956 r. ujawniły się też tendencje na rzecz odrębności narodowej Łemków od reszty ludności ukraińskiej. Do rozpowszechniania się tej opcji przyczyniał się fakt, iż przed przesiedleniami nie wszyscy Łemkowie mieli ukształtowane poczucie przynależności narodowej, istniało natomiast silne poczucie odrębności regionalnej, potoczne określanie się tej ludności, bez oznaczenia narodowego, jako Rusini względnie Łemkowie, niechęć Polaków do etnonimu Ukraińiec, a także postawa niektórych czołowych działaczy związanych z UTSK wobec powrotów. Część działaczy łemkowskich próbowała szukać rozwiązania sprawy w oparciu o Rosyjskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne – przewodniczącą oddziału tej organizacji we Wrocławiu została, znana ze swej agitacji za powrotem i wyodrębnieniem narodowym, Konstancja Trochanowska (Drozd, 2001, s. 159-160). W 1958 roku zawiązał się Tymczasowy Komitet Społeczno-Oświatowy Rusinów – Łemków, który podjął działania na rzecz powrotu i uznania ludności łemkowskiej za mniejszość narodową. W 1958 roku Polskę odwiedził również Piotr Hardy, redaktor naczelny „Karpatskiej Rusi”, organu prasowego „Łemko-Sojuza”, rusofilskiej organizacji działającej w Stanach Zjednoczonych. Hardy obiecał działaczom łemkowskim pomoc finansową. We wrześniu 1958 roku Ministerstwo Pracy i Pomocy Społecznej zawarło z Łemko-Sojuzem umowę o udzieleniu Łemkom pomocy materialnej. Łemko-Sojuz zobowiązał się dostarczyć do Polski traktory, maszyny rolnicze, ziarno siewne, zwierzęta zarodowe, wyposażenie warsztatów rzemieślniczych itp. Organizacja ta zobowiązała się także do wybudowania szpitala w jednym z powiatów zamieszkałych w znacznym stopniu przez Łemków. Z kolei strona polska obiecywała zwolnienie tych towarów z cła oraz pokrycie kosztów związanych z ich przewiezieniem z Gdańska do miejsca przeznaczenia. Umowa ta nie została jednak wykonana, gdyż Łemko-Sojuz nie dysponował odpowiednimi funduszami. Mimo tego delegację Łemko-Sojuza oficjalnie

goszczono w Polsce w 1963 roku w trakcie odsłonięcia pomnika poświęconego Łemkom poległym w walce z faszystowskim okupantem (Drozd, 2001, s. 161-162). 4 grudnia 1959 roku odbyło się w PWRN w Rzeszowie posiedzenie komitetu organizacyjnego Sekcji ds. Regionalnej Kultury Łemkowskiej. Ustalono, że zarząd Sekcji, działając przy ZG UTSK będzie miał zapewnioną samodzielność w sprawach kultury łemkowskiej, a udział w działalności sekcji nie zobowiązuje do członkostwa w UTSK 12 grudnia 1959 roku na posiedzeniu Prezydium ZG UTSK powołano zarząd sekcji na czele z Michałem Dońskim. Sekcja rozwijała swą działalność na terenie powiatu gorlickiego. Rozwinął się wtedy wśród Łemków amatorski ruch kulturalny. Powstały zespoły pieśni i tańca, zwłaszcza założone i kierowane przez Pawła Stefanowskiego w 1959 roku zespoły z Bielanki i Komańczy. Powstały kółka dramatyczne w Bielance, Bartnem, Wysowej. W 1962 roku w Łosiu k. Gorlic zorganizowano I Łemkowski Festiwal. Podobny zespół założył Jarosław Trochanowski we wsi Lisiec w Legnickiem. W 1967 roku w Sanoku odbywa się I Festiwal Ukrainkiej Kultury, na którym obydwie zespoły osiągają duży sukces. W tym czasie również Teodor Gocz w Zyndranowej założył muzeum łemkowskie. Jesienią 1969 roku Jarosław Trochanowski w Bielance k. Gorlic zakłada Zespół Pieśni i Tańca „Łemkowyna”, który swój pierwszy koncert daje 15 lutego 1970 roku w Hańczowej. Działalność zespołu zostaje jednak zawieszona w lipcu 1973 roku. W 1972 roku do USA wyjeżdża Michał Doński, jeden z inicjatorów powołania Łemkowskiej Sekcji przy UTSK, jej działalność praktycznie zamiera (Drozd, 2001, s. 163-164; Duć-Fajfer, 2002, s. 142-143; Kopcza, 2000, s. 127-129).

20 lipca 1968 roku odbyło się spotkanie kierownictwa Departamentu Społeczno-Administracyjnego MSW z etatowymi pracownikami prezydów zarządów głównych towarzystw mniejszości narodowych. Na spotkaniu towarzystwa wezwano do dyskusji nad „Tezami KC PZPR na V Zjazd Partii”. Organizowane przez UTSK dyskusje nad „Tezami” stały się okazją do zaprezentowania przez działaczy terenowych swoich postulatów. Obszerne postulaty zgłosiły między innymi działające głównie w środowisku łemkowskim Zarząd Wojewódzki UTSK we Wrocławiu oraz Zarząd Miejski UTSK w Zielonej Górze. Najdalej idące żądania złożyli 2 listopada 1968 roku do komisji wniosków V zjazdu PZPR delegaci łemkowscy, byli partyzanci GL-AL. oraz ochotnicy Armii Czerwonej i WP – Michał Doński, Teodor Gocz, Konstanty Cękłyniak, Stefan Wanca. Domagali się oni:

1. Naprawienia krzywd moralnych i materialnych wynikających zastosowania zbiorowej odpowiedzialności w czasie akcji „Wisła”;
2. Zapewnienia, zgodnie z Konstytucją PRL i tezami na V Zjazd, pełnego równouprawnienia w dziedzinie praw politycznych (proporcjonalnego udziału Łemków we władzach rad narodowych oraz przedstawicielstwo w Sejmie), gospodarczych (uchylenia ustawy z 12 marca 1958 r.) i kulturalnych (zabezpieczenia pełnego rozwoju regionalnej kultury łemkowskiej, z perspektywą powołania zawodowego zespołu pieśni i tańca oraz utworzenia placówki naukowo-badawczej z regionalnym muzeum łemkowskim);

3. Znowelizowania przepisów władz oświatowych w dziedzinie oświaty i szkolnictwa tak, aby nie tylko umożliwiały, ale i zapewniały nauczanie języka ukraińskiego jako obowiązkowego oraz upowszechniały oświatę ojczystą dla dorosłych przez zorganizowanie świetlic, bibliotek, klubów i wydawnictw;
4. Uznania zasług Łemków za działalność rewolucyjną i walkę z nazizmem.

Powyższe postulaty pozostały jednak bez odpowiedzi (Drozd, 2001, s. 259-261).

Podobne pismo w listopadzie 1971 roku wystosował Zarząd Powiatowy UTSK w Gorlicach z podległymi mu zarządami kół w Bielance, Bartnem, Gorlicach, Hańczowej i Zdyni oraz zarządy kół w Grabie (pow. Jasło), Polanach i Zyndranowej (pow. Krosno), a także Zarząd Powiatowy UTSK w Sanoku i podległe mu zarządy kół w Komańczy i Mokrem. W piśmie skrytykowano politykę władz wobec mniejszości ukraińskiej, podtrzymano postulat kombatanatów z 2 listopada 1968 roku oraz opowiedziano się za powrotem ludności ukraińskiej, zwrotem własności, zwłaszcza lasów, a także podporządkowania UTSK Ministerstwu Kultury i Sztuki. Zarzucono również pracownikom etatowym Prezydium Zarządu Głównego UTSK działanie na szkodę organizacji i interesów ludności ukraińskiej. Pismo to wysłano do I sekretarza KC PZPR E. Gierka, premiera P. Jaroszewicza oraz ministrów: kultury i sztuki, oświaty i szkolnictwa wyższego, spraw wewnętrznych, a także do Komisji Spraw Wewnętrznych oraz Komisji Kultury i Oświaty Sejmu PRL, I sekretarza KW PZPR, ZG UTSK i Ambasady ZSRR w Warszawie. Władze oraz podporządkowane im kierownictwo ZG UTSK w celu spacyfikowania oddolnych inicjatyw, a także zabezpieczenia się na przyszłość przed taką ewentualnością, postanowiły ukarać niewygodne osoby. 22 stycznia 1972 roku Prezydium ZG UTSK powołało komisję do zbadania działalności Pawła Stefanowskiego, Fedora Gocza i Michała Dońskiego, inicjatorów wspomnianego listu. Komisja zawnioskowała o usunięcie wszystkich z UTSK. Zlikwidowano również Zarząd Powiatowy w Gorlicach (Drozd, 2001, s. 272-274).

W latach siedemdziesiątych nasiliły się działania asymilacyjne wobec mniejszości narodowych. W październiku 1973 roku Paweł Stefanowski został ukarany grzywną 2000 zł z zorganizowanie wystawy łemkowskiej we własnej Izbie Pamiątek w Bielance (pow. Gorlice) (Drozd, 2001, s. 279). W opracowanych w październiku 1974 roku przez Ministerstwo Kultury i Sztuki „Zaleceniach do programów towarzystw społeczno-kulturalnych mniejszości narodowych na 1974/1975 r.” stwierdzono m. in. „Obok pozycji w języku rodzimym poszczególnych narodowości wskazane jest w większym stopniu niż to ma miejsce do tej pory wprowadzenie repertuaru w języku polskim, a także pozycji polskich tłumaczonych na język określonej narodowości. Wprowadzenie repertuaru w języku polskim pozwoli na wyjście z działalnością do szerszego grona środowisk polskich oraz wspólne występy z zespołami polskimi” (Drozd, 2001, s. 279-280). 20 lutego 1976 roku odbyło się III Plenum KC PZPR poświęcone omówieniu „zadań partii w pogłębianiu patriotycznej jedności narodu, umocnieniu państwa i rozwoju socjalistycznej demokracji”. Przemawiający na nim E. Gierek mówiąc o potędze Polski stwierdził, że „głównym jej czynnikiem i podstawą

wszelkich działań, skierowanych na umocnienie jej siły jest moralno-polityczna jedność narodu polskiego, jedność podejścia obywateli do najważniejszych spraw ojczyzny. Umacnianie tej jedności stanowi fundamentalne zadanie w polityce partii", że „państwo – to instytucja utworzona przez naród dla dobra i realizacji jego dzisiejszych i perspektywicznych interesów, a naród, ojczyzna i państwo – to pojęcia nierozłączne" (Drozd, 2001, s. 281-282). Po 1976 roku wzrosło zainteresowanie służb specjalnym inwigilowaniem środowiska mniejszości narodowych (Drozd, 2001, s. 283). 14 kwietnia 1977 roku odbyło się VII plenum KC PZPR poświęcone „zadaniom partii w pogłębianiu socjalistycznej świadomości i patriotycznej jedności narodu". Przemawiający na nim Edward Gierek stwierdził: „Głównym źródłem naszej siły, wszystkich naszych osiągnięć jest jedność narodu polskiego w najważniejszych sprawach rozwoju kraju (...) Wzmocnienie tej jedności – to główne ideowo-wychowawcze zadanie wykonywanej przez partię pracy. W wykonaniu tego zadania powinny brać udział społeczne i młodzieżowe organizacje, szkolnictwo, oświatowe i kulturalne instytucje" (Drozd, 2001, s. 283). Dążenie władz do „moralno politycznej jedności narodu" uwidaczniało się w zacieraniu śladów dawnej obecności Ukraińców na terenach, z których zostali wysiedleni. W sierpniu 1977 roku Ministerstwo Administracji, Przemysłu Terenowego i Ochrony Środowiska doprowadziło do zmiany około 120 ukraińskich nazw miejscowości. Działania te spotkały się ze sprzeciwem nie tylko społeczności ukraińskiej i UTSK, ale również Polskiej Akademii Nauk i Związku Literatów Polskich. Głosy sprzeciwu pozostawały jednak bez echa (Drozd, 2001, s. 283-284).

Zmiany przyniosły dopiero wydarzenia lat 1980-81. Problematyka mniejszości narodowych pojawiła się jako kwestia społeczna i polityczna. Pojawiły się liczne artykuły prasowe dotyczące mniejszości ukraińskiej, Łemków w szczególności. W styczniu 1981 roku przywrócono większość dawnych nazw miejscowości zmienionych w 1977 roku.

Lata osiemdziesiąte obfitują w ważne dla społeczności łemkowskiej wydarzenia. W roku 1982 reaktywował się Zespół Pieśni i Tańca „Łemkowyna", który stał się pewnego rodzaju symbolem żywotności Łemków. W 1983 r. przeprowadzono I Łemkowską Watrę na ojczystej ziemi (rozpoczęto też organizować Łemkowską Watrę na obczyźnie w Michałowie na Dolnym Śląsku). W 1983 r. powołano też prawosławną diecezję przemysko-nowosądecką (Łemkiwszczyna, 1989, s. 1-2).

Lata 1988-1989 to uroczyste świętowanie w całej Polsce, i nie tylko, w parafiach greckokatolickich i prawosławnych Milenium Chrztu Rusi Kijowskiej. Na kanwie tych obchodów uregulowano status Kościoła Greckokatolickiego w Polsce. W 1990 roku odnowiono diecezję przemyską obejmującą odąd terytorium całej Polski (od 1994 r. powołano greckokatolicką Metropolię obejmującą archidiecezję przemysko-warszawską i diecezję wrocławsko-gdańską).

Istotnym elementem życia ludności ukraińskiej w Polsce są silne tendencje do wyodrębnienia się części Łemków z reszty społeczności ukraińskojęzycznej, zauważalne w mniejszym lub większym stopniu przez cały czas po przesiedleniu. Półoficjalne ujawnienie się podziału narodowego wśród Łemków zauważalne jest

gdzieś od połowy lat 1980-tych. W 1985 r. Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich wydało broszurkę Jarosława Huńki (Horoszczaka) pt. „Łemkowie dzisiaj”, która poświadczyla istnienie wyraźnie odrębnego ruchu łemkowskiego i odrębnej łemkowskiej świadomości narodowej. Główne tezy tekstu Huńki to:

1. Łemkowie nie są częścią narodu ukraińskiego, lecz odrębnym „czwartym narodem wschodniosłowiańskim”;
2. Łemkowie pochodzą od wczesnośredniowiecznych Białych Chorwatów, którzy zamieszkiwali tereny nad Górną Wisłą, a następnie, po częściowej emigracji na Bałkany, zostali zepchnięci w góry dzisiejszej Łemkowszczyzny;
3. Władze UTSK, których celem jest „ukrainizacja” Łemków zwalczają kulturę łemkowską. „Ukrainizacja” jest dla młodych Łemków zdaniem Huńki zupełnie nieatrakcyjna (Huńka, 1985).

Rok później (1986 rok) SKPB w podobnej broszurze wydało sześć głosów polemicznych wobec tekstu J. Huńki, których autorzy, Łemkowie wywodzący się z Łemkowszczyzny zachodniej, uzasadniają swą przynależność do Rusi-Ukrainy i narodu ukraińskiego (Łemkowie dzisiaj, 1986). W tym czasie J. Harasymowicz opublikował w „Gazecie Krakowskiej” artykuł pt. „Chwast płomienny i złowrogi – burzan nacjonalizmu”, w którym przestrzegał Łemków przed publicznym identyfikowaniem się z narodem ukraińskim”. Trzy lata później napisał podobny w treści artykuł „Łemkom pod rozważę”. Łemków, przyznających się do związków z Ukraińcami uznał za „spadkobierców znanych dywizji idących u nogi swego niemieckiego pana – dywizji SS „Nachtigall” i SS „Galizien”, znanych ze swego bestialstwa”, zaś Łemków śpiewających ogólnonarodowe pieśni ukraińskie określił jako „chwast płomienny i złowrogi – burzan nacjonalizmu krzewiący się bujnie na połoninach Beskidu Niskiego” (Harasymowicz, 1986, 1989; Łazarewski M., 1997).

Do formalnej separacji części środowisk łemkowskich od ukraińskich doszło 7 kwietnia 1989 roku, kiedy to zarejestrowane zostało Stowarzyszenie Łemków z siedzibą Zarządu Głównego w Łegnicy i prawem statutowej działalności na terenie państwa polskiego. Jako jedno z pierwszych powstało koło Stowarzyszenia w Gorzowie (31 sierpnia 1989 r.), niedługo potem założono koło w Ługach, gm. Dobiegniew. Jedenaście miesięcy po zarejestrowaniu Stowarzyszenia Łemków, 30 marca 1990 r., utworzono Zjednoczenie Łemków z siedzibą władz centralnych w Gorlicach. Organizacja ta, w przeciwieństwie do Stowarzyszenia Łemków, głosi jedność Łemków z narodem ukraińskim. W rok po rejestracji powstały koła w Gorzowie i Zielonej Górze. W lutym 1989 r. Paweł Stefanowski powołał Obywatelski Krag Łemków „Hospodar”, na bazie którego w 1991 r. powstała partia Rusiński Demokratyczny Krag Łemków „Hospodar”. W marcu 1990 r. w Medzilaborcach na Słowacji odbył się I Światowy Kongres Rusinów, którego członkiem jest Stowarzyszenie Łemków (drugi miał miejsce w maju 1992 r. w Krynicy). W 1993 r. powstała Światowa Federacja Łemków, (obecnie Światowa Federacja Ukraińskich Łemkowskich Organizacji), do której należy Zjednoczenie Łemków. Od 1991 r. odbywają się Łemkowskie Watry w Ługach k. Dobiegniewa, natomiast od 1993 r. w Gorzowie Wlkp. są organizowane Spotkania

z Kulturą Łemkowską. Od 1992 r. w Zyndranowej odbywa się rocznie Święto Łemkowskiej Tradycji „Od Rusał do Jana”, zaś w Gorlicach począwszy od 1993 r. Łemkowska Jesień Poetycka. W 1991 r. z inicjatywy Jerzego Starzyńskiego powstał w Legnicy Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczera”, który w 1997 r. powołał Centrum Kultury Łemkowskiej zajmujące się zbieraniem folkloru oraz pamiątek kultury łemkowskiej na Dolnym Śląsku. W 1992 r. powstało Stowarzyszenie Miłośników Kultury Łemkowskiej w Ługach, którego siedziba od 2003 r. mieści się w Strzelcach Krajeńskich. 8 sierpnia 2001 roku została zarejestrowana Fundacja Wspierania Mniejszości Łemkowskiej „Rutenika” organizująca m. in. Warszawskie Dni Łemkowskie. W lipcu 2001 roku w Gorlicach z inicjatywy Bogusława Sałaja i Zjednoczenia Łemków zorganizowano pierwsze „Łemkowskie Jeruzalem” – międzynarodowy przegląd twórczości artystów związanych z Łemkowszczyzną.

W latach dziewięćdziesiątych rozwinęło się też łemkowskie czasopiśmiennictwo. Od 1989 roku wydawany jest organ stowarzyszenia Łemków „Besida”, od 1992 roku kwartalnik Zjednoczenia Łemków „Watra”, od 1993 roku Rusiński Demokratyczny Krąg Łemków „Hospodar” wydaje Biuletyn „Łemko”, natomiast Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej jest wydawcą ukazującego się od 1994 r. kwartalnika „Zahoroda”. Przez cały czas funkcjonuje „Łemkiwska Storinka” w „Naszym Słowie”. Pojawiały się również jednostkowe wydania, jak „ŁemKus”, pismo wrocławskich studentów, którego pierwszy i jedyny numer ukazał się w maju 1994 roku.

Problemem, która poruszała i porusza łemkowskie środowiska w Polsce, jest sprawa nauczania języka ojczystego w szkołach. Działacze Stowarzyszenia Łemków postulowali wprowadzenie lekcji języka łemkowskiego, natomiast Zjednoczenie Łemków sprzyjało nauczaniu literackiego języka ukraińskiego z elementami dialektu łemkowskiego. Pierwszy punkt nauczania języka łemkowskiego powstał w 1991 r. w Uściu Gorlickim, obecnie nauczanie łemkowskiego odbywa się w dziewięciu szkołach podstawowych i trzech gimnazjach na Łemkowszczyźnie oraz sześciu szkołach podstawowych i dwóch gimnazjach na ziemiach zachodnich. W 2000 r. została wydana „Gramatyka języka łemkowskiego” autorstwa H. Fontańskiego i M. Chomiak. W roku akademickim 2001/2002 na Akademii Pedagogicznej w Krakowie otwarto nowy kierunek studiów – filologia rosyjska z językiem rusińsko-łemkowskim. Fakt ten spotkał się z ostrą krytyką działaczy Zjednoczenia Łemków. Argumentowali oni, że nauczanie łemkowskiego dialektu powinno się odbywać przy filologii ukraińskiej. Uważają oni ponadto, że nauczany tam język łemkowski jest tworem sztucznym nie uwzględniającym zróżnicowania dialektu Łemków.

W 2002 roku odbył się spis powszechny, który po raz pierwszy w powojennej historii Polski obejmował pytanie o narodowość. W całej Polsce narodowość ukraińską podało zaledwie 30957 osób, łemkowską 5863, natomiast w województwie lubuskim odpowiednio 769 i 791 osób.

Rozsiedlenie i historia Łemków na Ukrainie

Przesiedlenie ludności ukraińskojęzycznej z Polski do USRR przedstawiano jako upragniony powrót-repatriację do ojczyzny – radzieckiej Ukrainy. W rzeczywistości „repatriacja” była zalegalizowaną formą przymusowych przesiedleń (Misiło, 1996, s. 5).

Bezpośrednio po wojnie Ukraina znalazła się w katastrofalnej sytuacji gospodarczej, w latach 1946-47 panował paraliżujący głód, szczególnie odczuwalny na południu kraju. W latach 1948-1951 na zachodniej Ukrainie przeprowadzono kolektywizację, łamiąc silny opór wsi. Ostatecznie do 1951 r. skolektywizowano tu 98,6% gospodarstw i 99,3 % ziemi uprawnej (Olszański, 1994, s. 208). Kolektywizacja posuwała się jednak opornie, w 1948 r. w Obwodzie Tarnopolskim kołchozami było objętych zaledwie 21,4 % wiejskich gospodarstw (Kicak, 1999, s. 35).

Liczba miejscowości na Ukrainie, w których osiedlono Łemków, jest trudna do określenia. Najtrudniejsze warunki dla przesiedleńców były na wschodniej i południowej Ukrainie. Cała ziemia znajdowała się w posiadaniu kołchozów, ponadto Łemkowie przyzwyczajeni do górskiego klimatu nie mogli się przystosować do suchego klimatu stepowych rejonów. Nauczeni stawiania budynków z drewna nie potrafili budować chałup z gliny, powszechnych na ubogich w lasy nowych terenach. Dochodziły do tego znaczne różnice językowe i kulturowe. Wasyl Kowalczuk, przesiedlony do Obwodu Kirowogradzkiego, wspominając tam swój pobyt cytuje wypowiedź miejscowego Ukraińca – „ty, patrz, mówili Łemkowie, a oni jak... prawdziwi ludzie” (Łemkiwszczyna u serci mojemu, Kyjiw 2002, s. 33). 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 Nahime 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-Frankowsk. Natomiast na wschodzie i południu Ukrainy do najliczniejszych skupisk łemkowskich należą wsie Miczurino w Donieckim Obwodzie, rejon Nowoajdaru w Łuzańskim Obwodzie (głównie wsie Trudowe i Peremożne), okolice Hadziacza i Zinkowa w Połtawskim Obwodzie (głównie Lutenśki Budyszczka i Szyliwka k. Zinkowa), wsie Wasyliwka i Krasnopol w Mykołajewskim Obwodzie oraz wieś Owidiopol i okolice Bereziwki w Odeskim Obwodzie.

Wobec przesiedleńców zastosowano środki ostrożności. Na mocy specjalnego rozporządzenia komisarza ludowego spraw wewnętrznych ZSRR Ławrentija Berii zabroniono im osiedlania się w odległości 50 km od radziecko-polskiej granicy. W związku z tym, że właśnie w tym pasie znajdowało się dużo wolnych gospodarstw po zamieszkujących tam wcześniej Polakach, w początkowym okresie „repatriacji” wielu przesiedleńców z Polski osiedliło się na objętym zakazem terenie. 924 rodziny, które znalazły się w pasie przygranicznym, przesiedlono wtórnie (Kabaczij, 2004, s. 227; Serhijczuk, 2001, s. 70). Ponadto zorganizowano 6 punktów filtracyjnych dla kontrolowania „repatriantów”. Przy punktach działały specjalne komisje składające się z trzech osób: pracownika NKWD, NKGB i Kontrwywiadu. Dokonywały one segregacji przesiedleńców. Osoby, którym dowiedziono wrogą działalność natychmiastowo aresztowano. Byłych żołnierzy Armii Czerwonej, którzy przebywali w niewoli niemieckiej, kierowano do obozów NKWD celem dodatkowego sprawdzenia. Wszystkie inne osoby, które wywoływały podejrzenia, ale których nie aresztowano ze względu na brak dowodów, kierowano do miejsc osiedlenia przekazując jednocześnie ich sprawy do odpowiednich organów NKWD celem podjęcia śledztwa wyjaśniającego (Zabrowarny, 2004, s. 223).

Zezwolenie na przesiedlenie się ze wschodniej i południowej Ukrainy na zachodnią mogły otrzymać tylko niektóre kategorie przesiedleńców, np. rodziny czerwoarmistów lub w przypadku wyjazdu do głowy rodziny (Kabaczij, 2004, s. 227). Ucieczki ze wschodu na zachód Ukrainy jednak były coraz bardziej masowe, dlatego stosowano wiele sposobów, aby te proces zatrzymać. Zabroniono wydawania jakichkolwiek dokumentów, które mogłyby pomóc ludności ukraińskiej ewakuowanej z Polski na wschód Ukrainy w przemieszczeniu się do zachodnich obwodów. Winnych wydawania takich dokumentów karano (Kabaczij, 2004, s. 227). Wielu przesiedleńców opuszczało jednak wschodnie tereny nielegalnie, poruszając się jedynie nocami. Wielu próbowało przedostać się z powrotem do Polski. Według danych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych ZSRR tylko w okresie od 29 kwietnia do 11 maja 1947 roku „wojska ochrony pogranicza Okręgu Ukraińskiego zatrzymały 155 ukraińskich rodzin w ilości 666 osób, które próbowały nielegalnie powrócić do Polski” (Serhijczuk, 2001, s. 71).

Przesiedleńcy odczuwali dotkliwy niedostatek. Sytuacja tę próbowały rozwiązać niektóre *siłrady* (wiejskie rady) Lwowskiego obwodu, której przedstawiciele zwracali się o pomoc do władz obwodu – „późną jesienią przybyli przesiedleńcy z Polski, którzy nie mają ani hektara oziminy i nie mają nasion na zasiew. (...) W związku z brakiem nasion na zasiew prosi się o dostarczenie tym gospodarstwom ziarna (Derżawnij Archiw Lwiwśkoji Oblasti, zespół P-221, sprawa 996). Przesiedleńcy często pomocy nie mogli doczekać się przez dwa, trzy lata od momentu przesiedlenia, o czym świadczą prośby przesiedleńców ze stycznia 1948 roku (Derżawnij Archiw Lwiwśkoji Oblasti, zespół P-221, sprawa 1219).

Najbardziej odczuwalny ucisk był związany z kolektywizacją przesiedleńców. Na wschodzie Ukrainy otrzymywali oni działki wielkości od 0,25 ha do 0,5 ha, na zachodniej początkowo przydzielano ziemię wielkości od 1 ha do 5 ha (Kabaczij,

2004, s. 229). Jednakże na wschodzie otrzymanie działki było zobligowane uprzednim wstąpieniem do kołchozu. Na zachodniej Ukrainie szantażowanie przesiedleńców w związku ze wstępowaniem do kołchozów rozpoczęło się na przełomie lat 1940/50 – wówczas „odkryto” „pociąg” przesiedleńców do kolektywizacji i tworzenia przesiedleńczych kołchozów (Kabaczij, 2004, s. 227). Jak wspomina Wasyl Antoniów, osiedlony wraz z rodziną w Podwołoczysku w Tarnopolskiem, „w 1949 roku organizowali kołchozy. Kto nie zapisał się do kołchozu, to już mu nie dawali krowy paść. A bydło z sobą przywieźli. Kto miał, to przywiózł” (Antoniów, 1997, s. 20). Wówczas właśnie rozpoczęła się migracja części Łemków z zachodnich obwodów Ukrainy na wschodnią – świadomość nieuchronności kołchozów poprowadziła ich tam, gdzie wydawało się im, że jest bezpieczniej. Okres ten jest przez przesiedleńców wspominany jako bardzo tragiczny, głównie ze względu na konieczność pracowania w polu w niedziele i święta.

Pisząc o powtórnych przemieszczeniach Łemków na wschód Ukrainy, należy wspomnieć o ich obawach związanych z działalnością „leśnych”. Wyjeżdżali na wschód w poszukiwaniu bezpieczeństwa, by „nie przychodzili w nocy z lasu ani z czarnych samochodów”.

Oficjalnie głoszono, iż przesiedleńcy w nowych warunkach znaleźli najlepsze warunki rozwoju, polityka wobec nich nie była jednak sterowana centralnymi zarządzeniami. Natomiast przedstawiciele lokalnej władzy, dyrektorzy kołchozów często poniżali nowych przybyszy, mówiąc o nich „polscy bandyci”, „nie godni chodzić po naszej ziemi” (Kabaczij, 2004, s. 228). Jednocześnie właśnie w latach czterdziestych we Lwowie jedną z ulic nazwano „Łemkowską” – świadomość własnej ulicy wpływała na dowartościowanie się Łemków.



Ulica Łemkowska we Lwowie. Fot. M. Pecuch

Aby uspokoić nastroje Łemków na nowych miejscach zamieszkania władze radzieckie zaprosiły we wrześniu 1946 roku na Ukrainę Dymytريا Wyslockiego, zamieszkującego w USA redaktora gazety „Karpatska Ruś”. Wyslocki odwiedził m. in. Łemków w Tarnopolskiem i w Donbasie (Serhijczuk, 2001, s. 71). O całkowitym rozczarowaniu Łemków do Związku Radzieckiego świadczy wypowiedź gościa podczas spotkania z zastępcą członka Biura Politycznego Komunistycznej Partii Ukrainy Udowyczenką – „Bieda w tym, że Łemkowie mają w Ameryce połowę, jeśli nie więcej, swojej ludności, i piszą do niej listy. Myśląc, że wracam do Ameryki, nadawali mi dużo listów do swoich krewnych, które po prostu wkładali mi do kieszeni. Jeśli te listy trafią do Ameryki, będą one materiałem do faszystowskiej propagandy” (Serhijczuk, 2001, s. 71).

Do Łemków początkowo źle odnosiła się miejscowa ludność na zachodniej Ukrainie. Wiązało się to częściowo z obojętnym, a czasami wrogim ustosunkowaniem się wielu Łemków do ukraińskiego podziemia niepodległościowego. O stosunku części Łemków do władzy radzieckiej i do podziemia pisał w 1946 roku M. Fiłatow, redaktor Wszechsłowińskiego Komitetu CK WKP(b) – „Przesiedleńcy – Łemkowie siłą tradycji, która powstała przeciągiem wieków, są rusofilami. Oni w bardzo małej mierze poddają się wpływowi ukraińskich elementów nacjonalistycznych i dlatego zasługują na dobrą podporę miejscowych organizacji w ich walce z resztkami nacjonalizmu w zachodnich obwodach” (cyt. za: Klasztorna, 2001 (d), s. 11).

Lata Związku Radzieckiego nie obfitowały w poważne wydarzenia wśród Łemków przesiedlonych na Ukrainę. W latach sześćdziesiątych doszło jednak do bardzo istotnego zaakcentowania przez Łemków swojej obecności. W 1969 roku przy Budynku Kultury we wsi Rudno k. Lwowa powstał chór „Łemkowyna”. Inicjatorami stworzenia chóru i pierwszymi aktywnymi jego członkami byli Paweł Jurkowski – pierwszy starosta zespołu, Roman Sobolewski, Fedir Nacyk, Stefania Kuzyk i inni. Wielkim przyjacielem chóru był kompozytor Anatol Kos-Anatolski. Pierwszym kierownikiem artystycznym i dyrygentem lwowskiej „Łemkowyny” był Roman Kokotajło. Od 1975 do 1995 roku chórem kierował Iwan Kusznir. W 1979 r. przy chórze stworzono orkiestrę. W 1989 roku lwowska „Łemkowyna” po raz pierwszy wystąpiła na Łemkowszczyźnie – w Gorlicach, Bielance, Łosiu oraz w drodze powrotnej w Przemyślu. W 1990 roku po raz pierwszy wystąpiła na Łemkowskiej Wątrze w Zdyni oraz w Święcie Ukraińskiej Kultury w Swidniku na Słowacji. W tym że roku po raz pierwszy również odwiedziła zachodnie ziemie Polski oraz Krynicę. Drugie tournée po łemkowskich skupiskach w zachodniej Polsce odbyło się w 1994 roku (Krasowski, 1995(b), s. 122-123).

Poważne poruszenie w środowiskach łemkowskich nastąpiło jednak dopiero z końcem lat osiemdziesiątych i przemianami w Związku Radzieckim. W lipcu 1988 roku powstało we Lwowie Towarzystwo „Łemkiwszczyna” – w ślad za nim powstały jego odpowiedniki we wszystkich większych miastach zachodniej Ukrainy i Kijowie oraz wszystkich większych łemkowskich skupiskach. Utworzono również

Towarzystwa skupiające przesiedleńców i ich potomków z innych regionów w Polsce – „Nadsiańnia” i „Chołmszczyzna”.

29 grudnia 1991 roku we Lwowie powstała Fundacja Dosлідження Лемківщини (Fundacja Badań Łemkowszczyzny). Fundację zarejestrowano 12 kwietnia 1992 roku. 6 czerwca 1992 roku w Tarnopolu odbył się I Wszuchukraiński Kongres Łemków.

Ważnym wydarzeniem dla mieszkańców Lwowa było postawienie na centralnym Prospekcie Swobody (dawny radziecki Prospekt Lenina, polskie Wały Hetmańskie) pomnika Tarasa Szewczenki. Fakt ten odegrał znaczącą rolę zwłaszcza dla Łemków, która wiąże się z tym, iż jego autorstwo należy do łemkowskich rzeźbiarzy Włodzimierza i Andrzeja Suchorskich. Odświeżenie pomnika nastąpiło 24 sierpnia 1992 roku.

Najdonioślejszym wydarzeniem dla Łemków Ukrainy było poświęcenie w dniu 13 września 1992 roku 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 roku Białych Chorwatów, legendarnych przodków Łemków, do Rusi Kijowskiej.

W 1993 roku we Lwowie odbył się I Światowy Kongres Światowej Federacji Łemków (w 1997 roku zmieniono jej nazwę na Światową Federację Ukraińskich Łemkowskich Organizacji – Switowa Federacija Ukrajinських Лемківських Об'єднань, w skrócie SFULO). Federacja skupia łemkowskie organizacje o orientacji proukraińskiej z Ukrainy, Polski, Słowacji, Chorwacji, Jugosławii, Kanady i Stanów Zjednoczonych. Celem Federacji jest „etniczne odrodzenie Łemkowszczyzny, zachowanie i wszechstronny rozwój samodzielnej duchowej i materialnej kultury etnograficznej grupy ukraińskiego narodu Łemków w krajach ich przebywania, a przede wszystkim w ich historycznej Ojczyźnie”. Cel ten wyznacza zadania: „a). Sprzyjanie ochronie, rozwojowi, badaniu i popularyzacji kultury Łemków, podtrzymywanie łemkowskiej tożsamości, zwyczajów i kultury; b). Dążenie do etnicznego i kulturowego odrodzenia Łemkowszczyzny oraz powrotu deportowanych do ich historycznej Ojczyzny; c). Ciągłe dbanie o zabezpieczenie Ukraińców żyjących poza granicami Ukrainy wszystkimi prawami określonymi Deklaracją Praw Człowieka i Deklaracją Praw Mniejszości Narodowych; d). Domaganie się osądzenia deportacji Ukraińców z ich odwiecznych ziem w latach 1944-1946 oraz podczas akcji „Wisła” i naprawienia zadanych im krzywd; e). Koordynowanie działalności swoich członków odpowiednio do postawionego celu i zadań, uchwał Światowych Kongresów SFULO i Statutu; f). Koordynowanie społeczno-politycznej, kulturalnej, ekonomicznej działalności swoich członków; g). Sprzyjanie poszerzeniu prawdziwych informacji o życiu ukraińskiego narodu i łemkowskich wspólnot w różnych krajach na świecie, przeciwdziałanie dezinformacji.” (Statut SFULO)

Ważny dla Łemków z Ukrainy był rok 1995. Jesienią tego roku na zachodniej Ukrainie odbyły się uroczystości poświęcone 50-leciu przesiedlenia z Polski na radziecką Ukrainę. 17 października 1996 r. w Brzeżanach poświęcono pomnik poświęcony pięćdziesięcioleciu deportacji Ukraińców z Łemkowszczyzny, Nadsania, Podlasia i Chełmszczyzny. Autorem pomnika jest Mykoła Hajda ze Lwowa.

3 listopada 1996 roku z inicjatywy ks. mitera Anatola Dudy w Monastyrysku w Tarnopolskiem otwarto Muzeum Łemkowskiej Kultury. Na terenie Muzeum 29 sierpnia 1999 roku odbyło się Święto Łemkowskiej Kultury. 1 grudnia 1997 roku organizator Muzeum, jednocześnie długoletni duszpasterz Łemków na Ukrainie, został oficjalnie mianowany przez kardynała Myrosława Lubacziwskiego generalnym wikariuszem dla Łemków Ukrainy.

5-6 czerwca 1999 roku w Hutysku koło Brzeżan odbyła się I Łemkowska Watra na Ukrainie – od 2001 roku organizowana jest w Monastyrysku. 18 czerwca 2000 r. we Lwowskim skansenie odbyło się Święto Kultury Łemków, natomiast od 4 czerwca 2001 roku we lwowskim skansenie organizowane są łemkowskie „Rusala” (Zielone Świątki).

Tradycyjne wytwory materialne w życiu Łemków

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 rekulturacji zauważalne są zabiegi o utrzymanie takich tradycyjnych wytworów i sporządzenie nowych, które w świadomości grupy wyznaczają jej odrębność.

Głównym wyznacznikiem rozwoju tradycyjnej kultury materialnej Łemków było specyficzne górskie środowisko Beskidów i związane z nimi warunki ekonomiczne oraz przejściowe położenie między Wschodem a Zachodem, a także między Północą a Południem.⁵ Podstawową dziedziną gospodarki Łemków było rolnictwo. Dominował łąnowy układ pól związany z łańcuchową zabudową wsi na dnie doliny, wzdłuż drogi i potoku. W układzie tym role użytkowników biegły pasami w poprzek doliny na obie strony stoków aż po granice wsi (np. Bartne, Bielanka, Kwiaton itd.). Nieco rzadziej występowała odmiana układu niwowego nieregularnego, dająca efekt skróconych łąnów leśnych (np. Rychwałd, Wysowa). Zupełnie sporadycznie występował układ niwowy regularny, któremu towarzyszyła zabudowa zwarta w formie ulicówki lub wsi z placem pośrodku (Uście Ruskie, Jaworki).

Łemkowie zajmowali się przede wszystkim rolnictwem, a także hodowlą bydła, owiec, kóz i trzody chlewnej. Surowy klimat górski, nieurodzajne gleby oraz niski poziom techniki rolniczej decydowały o skromnych efektach gospodarki rolnej. Uprawiano głównie owies i jęczmień, a także ziemniaki, brukiew, kapustę, bób, a z roślin przemysłowych konopie oraz len. Dodatkowe dochody czerpali Łemkowie z rzemiosła, z pracy w lesie oraz handlu. Rzemiosło łemkowskie opierało się na łatwo dostępnym surowcu, takim jak drewno czy kamień. Z pozyskiwanego drewna wytwarzano wyroby lokalnego przemysłu drzewnego, które oferowano następnie w handlu obwoźnym czy obnośnym. Najbardziej znany ośrodek przemysłu drzewnego znajdował się w Nowicy oraz w sąsiednich wsiach – w Przysłopiu, Kunkowej, Leszczynach. Produkowano głównie łyżki, wrzeciona, wałki do ciasta, tłuczki do ziemniaków, a także gonty. Kamieniarstwo rozwinęło się natomiast przede wszystkim w Bartnem oraz Przegoninie, Bodakach, Pstrążnem, Wapiennem, Foluszu. Łemkowscy kamieniarze wyrabiali kamienie młyńskie, kamienie do żaren, krzyże przydrożne i nagrobkowe, kamieniarke budowlaną, blaty do stołów. Wsie Łosie i Bielanka słynęły

⁵ Na temat tradycyjnej kultury materialnej Łemków patrz: Brylak-Zaluska, 1984; Krasowski, 2002; Reinfuß, 1966, 1990, 1998.

jako wsie maziarzy – producentów i handlarzy mazią i dziegciem. Natomiast Ruś Szlachecka znana była z wędrownych druciarzy, którzy drutowali garnki, produkowali pułapki na myszy oraz tarki do jarzyn, foremki do ciastek itd.

Wsie, które zamieszkiwali Łemkowie, rozciągały się najczęściej nad brzegami rzek i potoków, rzadko osiągając stoki otaczających wzgórz. Zasadniczo występowały w nich dwa rodzaje zagród, tzn. zagroda jednobudynkowa oraz dwubudynkowa (częściowo na Łemkowszczyźnie zachodniej). Budynki mieszkalne były zazwyczaj dwutraktowe. Dach był początkowo czterospadowy, potem dwuspadowy, z bocznym okapem, kryty gontem lub strzechą. Część mieszkalną budynku obudowywano ścianą z desek, tzw. „zahatą”.

Najpiękniejszymi obiektami architektonicznymi wsi łemkowskich były cerkwie. Posiadały one odrębny styl, który wyróżniał je od cerkwi innych regionów. Typowa łemkowska cerkiew była drewniana, trójdzielną, o konstrukcji zrębowej, zwrócona prezbiterium w kierunku wschodnim. Nad bryłą nawy i prezbiterium wznosiły się zrębowe kopuły w formie namiotowych jedno-, dwu- i trzykrotnie łamanych dachów. Kopuły zwieńczone były przeważnie baniastymi hełmami z pseudolatarniami, które wieńczyły żelazne kute krzyże. Integralną częścią cerkwi łemkowskiej była wieża łącząca się od zachodu ze świątynią w jedną bryłę. Sylwetka cerkwi odznaczała się stopniowaniem wysokości: od najniższej wieżyczki prezbiterium do najwyższego hełmu wieży.

Jednym z najistotniejszych wyróżników grupy, stanowiącym bardzo ważny czynnik samoidentyfikacji, był strój. Strój nie był jednolity pod względem kroju, barwy i motywów dekoracyjnych, choć na całym obszarze występowały z reguły te same elementy. Łemkowski strój męski składał się z białej, lnianej koszuli, latem białych, lnianych spodni (*nohawky*), a zimą wełnianych spodni (*chotoszni*), niebieskiej kamizelki (*lajbyk*, *lajbyk*) oraz samodziałowej kurtki (*humia*). Szczególną rolę pełniła *czuha* – brązowy płaszcz z samodziału noszony jak peleryna. Strój kobiecy składał się z koszuli ozdobionej na zachodzie koronką, na wschodzie haftem, czarnego aksamitnego gorsetu wyszywanego srebrną nitką i cekinami w motywy roślinne i marszczoną spódnicę z ozdobionego batikiem płótna. Zimą noszono *huńki* i kożuchy. Nakryciem mężatek był czepiec, na który nakładano chustkę. Na szyi dziewczęta nosiły *krytwulę* z koralików. Na nogi ubierano kierzce, zimą buty z cholewami.

Jakkolwiek tradycyjna odzież łemkowska posiadała cechy wspólne, dzieliła się wyraźnie na trzy odmiany: zachodnią – od Popradu po rozdział między Zdynią a Wisłoką, środkową – od górnej Wisłoki po źródła Wisłoka oraz wschodnią w zlewisku Osławy i Osławicy. Strój pełnił w ten sposób funkcję identyfikacyjną – dzięki niemu Łemkowie mogli rozpoznać pochodzenie regionalne (Reinfuss, 1998, s. 60-84).

Przesiedlenia postawiły Łemków przed koniecznością przystosowania się do zmienionych warunków środowiska przyrodniczego i gospodarczego. Do pokonania mieli dolegliwości wynikające z różnic klimatycznych między dawnym, górskim, a nowym nizinnym środowiskiem przyrodniczym. Przez długi czas środowisko to

wydawało się im obce. Najbardziej zbliżone warunki przyrodnicze Łemkowie spotkali na zachodniej Ukrainie, zwłaszcza w jej południowej części.

Całkowicie zmienił się charakter wiejskiego budownictwa. Na zachodnich ziemiach Polski otrzymywali poniemieckie gospodarstwa, często wybudowane w nieznaney nowym przybyśsom konstrukcji szkieletowej. Przybywając na zachodnią Ukrainę otrzymywali zabudowania deportowanych do Polski Polaków. Na wschodniej Ukrainie części przesiedleńców przydzielano obciążenia dawnych niemieckich kolonistów, większość natomiast musiała od podstaw budować swoje sadyby – jedynym dostępnym materiałem budowlanym była glina, stąd umiejętności budowlane karpaccich górali nie na wiele się przydały. Znany jest jeden przypadek wybudowania na zachodniej Ukrainie typowej łemkowskiej chałupy. Jak podaje I. Krasowskyj chałupę taką w miasteczku Założci w Tarnopolskiem postawił Michał Maksymowicz pochodzący ze wsi Wołuszowa w powiecie sanockim. Chałupa spłonęła jednak w latach 1970-tych (Krasowskyj, 2002, s. 112).

Łemkowie, przybywając na nowe tereny, przywieźli ze sobą sporo wytworów materialnych, od narzędzi, przez ubiór, na przedmiotach sakralnych skończywszy. W zasadzie starali się przywieźć wszystko, co było, ich zdaniem, niezbędne do dalszej egzystencji.

Najwięcej miejsca w przywiezionym przez rodzinę łemkowską dobytku zajmowały narzędzia związane z uprawą ziemi i środki transportu, przede wszystkim drewniany wóz górski, a także pług kołesny o drewnianej ramie, brony beleczkowe i inne narzędzia rolnicze. Sporo miejsca zajmowały meble, zwłaszcza "łady" (malowane skrzynie drewniane), drewniane łóżka wraz z pościelą, kredensy, naczynia, a także urządzenia związane z przetwórstwem domowym, głównie żarna, jak też narzędzia rzemieślnicze i inne. Wóz i narzędzia rolnicze przystosowane do pracy w środowisku górskim nie były efektywne na nowych terenach, poza tym w zachodniej Polsce były przedmiotem żartów ze strony nowych sąsiadów (obiektem dowcipów był zwłaszcza wóz). Dlatego Łemkowie, gdy tylko przystosowali się do nowego środowiska i pogodzili się z losem, starali się swoje narzędzia zastąpić nowocześniejszymi i bardziej efektywnymi. Później wymieniano również stare meble. Nicco inaczej wyglądała sytuacja Łemków i ich narzędzi na Ukrainie, zwłaszcza wschodniej. Łemkowie przybywając z dużą ilością bagażu, zwłaszcza narzędzi, na zniszczoną kolektywizacją, głodem i wojną wschodnią Ukrainę, wzbudzała tam uczucia zachwytu mieszanego z zazdrością. Jednakże kolektywizacja i kolchozowy system gospodarowania doprowadził do szybkiego zaniknięcia tradycyjnych sprzętów.

Przedmioty codziennego użytku, zarówno w Polsce, jak i Ukrainie, z reguły ulegały zniszczeniu. Często trzymano je w zapomnieniu na strychach lub w stodołach, czasami przechowywano je według klucza „to się może przydać”. Niektóre z nich przetrwały do dziś, część przekazano do muzeów.⁶ Z reguły jednak Łemkowie nie

⁶ W zachodniej Polsce przykłady łemkowskiej kultury materialnej znajdują się w zbiorach muzeów w Ochli, Gorzowie, Pile oraz przede wszystkim w społecznym powstałym Centrum Kultury Łemkowskiej w Łęgnicy. Natomiast na zachodniej Ukrainie obszerne łemkowskie kolekcje znajdują się w muzeach Lwowa, Tarnopola, Iwano-Frankiwska oraz społecznie tworzonego Muzeum Kultury Łemków w Monastyrsku.

wykazują większego do nich przywiązania. Wyjątkiem są przedmioty, które zyskały znaczenie symboliczne.⁷



Ks. mitrat Anatol Duda, przy makiecie cerkwi z Rychwałdu k. Gorlic, Muzeum Kultury Łemków w Monastyrsku.

Szczególną kategorię natomiast stanowi ubiór, a zwłaszcza strój (słowa „ubiór” używam na określenie wszystkich części odzieży, zarówno odświętnej, jak i codziennej, natomiast terminem „strój” obejmuję jedynie odzież odświętną i obrzędową). Zdaniem B. Bazielińskich funkcje stroju i odzieży tradycyjnej mogą być rozpatrywane niejako w paru płaszczyznach, tj. jako:

- a) związana z osobistym życiem człowieka (okrycie, ochrona, praktyczność, satysfakcja);
- b) o znaczeniu lokalnym, oraz grupowym (obrzędowym, zwyczajowym, regionalnym, służbowym);
- c) o znaczeniu ogólnonarodowym (patriotycznym, muzealnym).

⁷ Jako przykład można podać klucz od spichlerza w nieistniejącej wsi Czertyżne czy też „bełkacz” – dzwonek na krowę będący w posiadaniu łemkowskiej rodziny w Baranowicach (gm. Santok, pow. gorzowski). Nieżyjący już senior rodziny powiedział: „chciałbym jeszcze wnukom zadzwonić, żeby zrozumiały nasze góry”. Warto w tym miejscu opowiedzieć historię klucza. Rodzina B. w czasie wysiedlania ze wsi Czertyżne, gm. Ropa, nie mogła zabrać ze sobą całego nagromadzonego zboża. Ojciec rodziny postanowił, że po zboże wróci, schował więc klucz od spichlerza w dziupli śliwy. Do Czertyżnego udało się mu przyjechać dopiero w 1957 r., kiedy wsi już nie było. O jej istnieniu świadczyły drzewa, wśród nich śliwa ze schowanym kluczem.

„Belełkacz”, przechowujący „głos gór” dzwonek na krowę, własność rodziny Szlanta z Baranowic (gmina Santok, powiat Gorzów) pochodzącej z Bielanki k. Gorlic (fot. M. Pecuch).



Oczywiście każda z nich łączy się jeszcze z wieloma innymi, powszechnie występującymi funkcjami, jak estetyczną, wyróżniającą lub reprezentacyjną, stanową, etniczną itp. warunkowanymi różnymi czynnikami (Bazielich, 1987, s. 117). Ponadto problematyka odzieży i stroju tradycyjnego jest niezwykle złożona, przy czym złożoność ta wypływa z pozycji społecznej człowieka. Warunki, w jakich znajduje się człowiek decydują o takim czy innym wyglądzie ubioru oraz o funkcji elementów, które go kształtują w sensie indywidualnym, grupowym, masowym (Bazielich, 1987, s. 118).



Miron Jacenik z Poźrzadła w przywiezionej ze Złockiego huni, lata 1970-te.

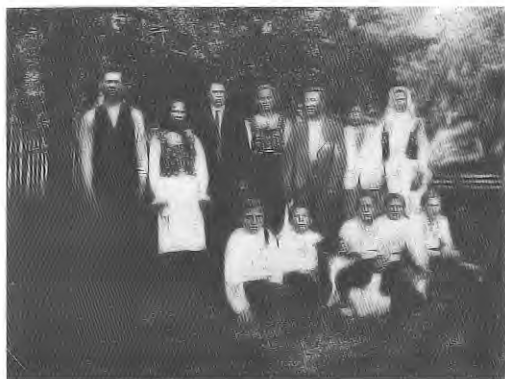
Lemkowie w pierwszych miesiącach po przesiedleniu używali tradycyjny ubiór, zarówno codzienny, jak i strój okazjonalny. Przed przesiedleniem pełnił on przede wszystkim funkcję wyróżnika regionalnego. Jednakże w wyniku znalezienia się w odmiennych warunkach kulturowych i geograficznych i pod wpływem atmosfery wyobcowania nastąpiło przyspieszenie jego wyeliminowania z życia codziennego. Trzeba jednak zaznaczyć, że przemiany te nie były właściwe wyłącznie dla Łemków. W dużej części wiązały się one z ogólnie panującą tendencją uniformizacji, gdyż już na długo przed przesiedleniem można było odnotować przypadki ulegania wpływom zewnętrznym. Szczególnie dotyczyło to mężczyzn, którzy na długo przed wojną zaczęli ubierać się po „miastowemu” i chętnie sięgali po gamitury. W niedługim czasie przeciętny Łemko czy Łemkini nie różnili się od Polaków swym odzieniem. Jedynie kobiety latami przechowywały swój strój, zwłaszcza zaś gorset, „kabat” – spódnicę, wyszywaną koszulę, chustę. Właśnie gorsety są tym głównym elementem stroju, który w niektórych łemkowskich domostwach przetrwał do dnia dzisiejszego, jednakże i one są obecnie rzadkością.

Tradycyjny strój kobiety służył głównie drużkom weselnym jako ubiór obrzędowy. W Polsce niekiedy bywa używany na weselach obecnie – w takim przypadku drużka powinna się zaopatrzyć przede wszystkim w gorset i kwiecistą spódnicę. Wykorzystywane są również współcześnie wykonane, nieraz bardzo zmodyfikowane postacie.⁸ Często elementy dawnego ubioru są pożyczane od rodziny lub znajomych, nieraz z bardzo odległych stron. Za „typowy” strój łemkowskiej drużki weselnej przyjęło się uważać komplet składający się z kwiecistej spódnicy, wyszywanej haftem krzyżykowym koszuli oraz czarnego aksamitnego gorsetu wyszywanego paciorkami i cekinami w motywy kwiatowe. Komplet może uzupełniać wyszywana krzyżykowo zapaska.

Zdarzało się, że kobiecy strój łemkowski był również wykorzystywany jako „strój krakowski” podczas apeli szkolnych, a nawet przez polskie zespoły folklorystyczne – przykładem może być nieistniejący już zespół „Ługowiaci” z Ługów (gm. Dobiegniew, pow. strzelecko-drezdenecki). W tych sytuacjach strój przestawał być wyróżnikiem odrębności od Polaków, zostawał bowiem przez polską większość przyjęty jako własny. Podobne wykorzystanie stroju łemkowskiego jako polskiego narodowego kostiumu teatralnego zanotowali Józef Burszta i Zbigniew Jasiewicz na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku podczas badań wsi koszalińskiej. Zanotowali m.in.: strój łemkowski „składający się z czerwonej w białe grochy spódnicy obszytej białą i zieloną wstążką, krajki, koszuli ozdobionej haftem krzyżykowym i czarnego aksamitnego gorsetu, wyszytego paciorkami we wzory roślinne – uznany został przez ludność w Iwiginie i Kraśniku za „krakowski”. Wypożyczono go dla dziewcząt występujących w miejscowych uroczystościach. W ten sposób stał się kostiumem teatralnym” (Burszta, Jasiewicz, 1962, s. 219). Również na Ukrainie tradycyjny strój kobiety służył głównie drużkom weselnym jako strój

⁸ Ciekawym przykładem jest strój „śniemicki” (Śniemica – wieś w gminie Ropa w Gorlickiem) wykonany już na zachodzie Polski przez Paulinę Sławiską ze Zwierzyna w powiecie strzelecko-drezdeneckim.

obrzędowy. Obecnie na Ukrainie, w przeciwieństwie do Łemków w Polsce, używany na weselach jest bardzo sporadycznie. Jego miejsce zajęła koszula wyszywana wg miejscowych wzorów. Natomiast strój odżywa w łemkowskich zespołach folklorystycznych, których na Ukrainie jest ok. 40. Są to często bardzo zmodernizowane postacie strojów. Wiele kobiet zarówno na wschodzie, jak i zachodzie kraju, przechowuje jednak strój. W przypadku starszych osób jest to strój do „trumny”, w przypadku młodszych pamięć o stroju jest znakiem pamięci o przodkach. Inaczej zupełnie wyglądała sytuacja tradycyjnej odzieży męskiej, o którą po przesiedleniu w środowiskach łemkowskich dbano mniej. Strój męski zaczynał wychodzić z użycia już w okresie międzywojennym, poza tym właśnie elementy męskiego stroju były jedną z przyczyn żartów z Łemków. Najczęściej poszczególne jego elementy były przerabiane na różne praktyczne dodatki wykorzystywane w gospodarstwie, np. wkładki do butów. Zdarzało się nawet, że palono je w piecach. Relikty męskiego stroju, które uchowały się do lat 1990-tych, często były przekazywane do muzeów, bądź ostatnio do Centrum Łemkowskiej Kultury w Legnicy, przez świadomych ich kulturowej wartości przedstawicieli młodego pokolenia Łemków⁸. Warto również wspomnieć o podejmowanych próbach rekonstrukcji łemkowskiego stroju. Na szczególną uwagę zasługuje działalność pochodzącego ze wsi Hyrowa k. Dukli lwowianina Mychajła Kostiaka (zmarł w 2001 roku), który uszył męskie stroje dla chóru Łemkowyna ze Lwowa oraz mającej korzenie w Krynicy Ireny Krynickiej z Iwano-Frankiwska, autorki kolekcji 40 lalek odzianych we własnoręcznie uszyte łemkowskie stroje. W tym kontekście należy wspomnieć o znaczeniu starych fotografii, które dokumentują przeszłość i pokazują „jak wyglądało dawne życie”.



Rodzina Gaborék, Królowa Ruska, pow. Nowy Sącz, k. l. 1930-tych,
Reprodukcja zdjęcia ze zbiorów Jana Gaborka z Gorzowa Wlkp.

⁸ Takim reliktem jest archaiczna hunia (kurtka) przywieszona w 1947 r. ze wsi Złockie (gm. Krynica) do Pozzradla (gm. Łagów), przekazana do Muzeum Lubuskiego w Gorzowie.



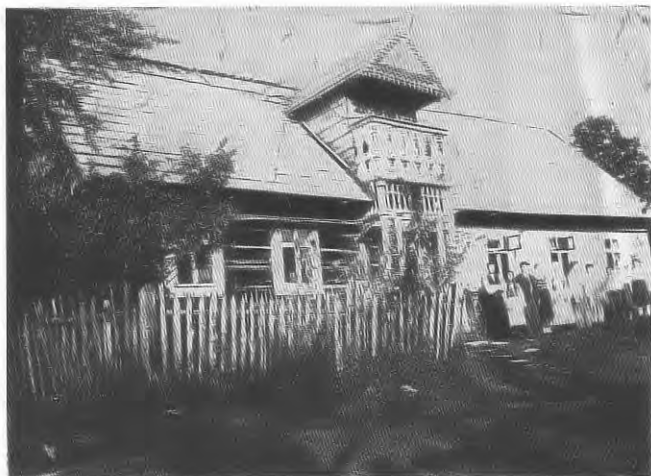
Rodzina Fedorcak z Czertyżnego, pow. Gorlice, lat 1920/30.
Ze zbiorów M. Błaszczak ze Strzelec Krajeńskich.



Mirko Korobczak, Maria Błaszczak, Mytro Fedorcak, Różia Cisła z Czertyżnego, lata 1920/30.
Ze zbiorów M. Błaszczak ze Strzelec Krajeńskich.



Rodzina Nosal, Jastrzębik k. Krynicy, 1942 r.
Ze zbiorów Semana Nosala zam. w Wasyliwce, Obwód Mykołajowski.



Rodzina Gaborek przed „chyzą” w Królowej Ruskiej, pow. Nowy Sącz, lata 1930/1940.
Ze zbiorów Jana Gaborka zam. w Gorzowie Wlkp.



Państwo Jantczak z Bielanki k. Gorlic (po bokach) z redaktorami jakiejś
lwowskiej gazety, przed 1915 r. Ze zbiorów Marii Kozłowskiej z Lipiek Wielkich.



Maria Kowalska z Polan k. Krynicy, koniec lat 1930-tych.
Ze zbiorów Lidii Świątkowskiej z Gorzowa Wlkp.



Łemkinie z Ługów k. Dobiegniewa w strojach z Mochnaczki k. Krynicy (1958 r.),
Ze zbiorów Anny Świątkowskiej (w środku).



Rodzina Kaczmarczyk z Tychani, pow. Jasło,
w Szstormowym, Obwód Łużański, pocz. lat 1950-tych.
Ze zbiorów Petra Demczaka.

Szczególnie dużą rolę przywiązywali Łemkowie do typowych dla wschodnich obrządków wytworów sakralnych. Z pieczołowitością przechowywali przywiezione z gór obrazy i krzyże, często umieszczali je na honorowym miejscu. Jednakże wraz z wymieraniem pokolenia urodzonego przed wojną zdarzało się, że przedmioty te lądowały na strychu, względnie ulegały zniszczeniu. Zastępowały je wówczas współczesne obrazy religijne, dostępne w sklepach z dewocjonaliami. W ten sposób zacierały się różnice. Bywało, że w ogóle nie wieszano "świętych obrazów". Mimo tego w wielu domostwach, zarówno w Polsce, jak i w Ukrainie, przedmioty sakralne przywiezione z gór są wciąż otaczane szacunkiem i opieką.

Oprócz tego można spotkać współczesne kopie ikon, a także drewniane lub metalowe krzyże pochodzące z zakupów dokonywanych od duchownych, względnie przy okazji pobytu na łemkowskich watrach, czy też uroczystościach religijnych. Ostatnio sprzedają tych wytworów często zajmują się Łemkowie z Ukrainy, dla których dostęp do przedmiotów związanych ze wschodnią obrzędowością religijną jest

łatwiejszy. W większości rodzin łemkowskich przywiązuje się do tych obiektów duże znaczenie, zwłaszcza do zachowanych przedmiotów pochodzących z dawnego miejsca zamieszkania. Pełnią one bowiem rolę widocznego elementu przekazu kulturowego. Są również łącznikiem między pokoleniami w myśl zasady „myśmy to mieli z dziada-pradziada”.

Dużą rolę w podkreślaniu swojej odrębności przez niektórych łemków, zwłaszcza młodych, pełnią przedmioty o charakterze pamiątkarskim. Są to rzeczy powstałe bez wyjątku współcześnie, a najliczniejsze są pośród nich wytwory związane z pobytem na „watrach”, zwłaszcza znaczki okolicznościowe. Przeważnie są one schowane, ale zdarza się, że przypięte do kawałka materiału wiszą na ścianach, bądź szafach jako swego rodzaju ozdoba. Cechą charakterystyczną tych znaczków są elementy symbolizujące rodzaj imprezy (cerkiew, tańcząca para, ognisko, góry) oraz napis w języku ukraińskim, bądź dialekcie łemkowskim.



Obraz przywieziony przez rodzinę Terek z Tychani, pow. Jasło
do Miczurino w Obwodzie Donieckim

Współczesna łemkowska obrzędowość

i obyczajowość doroczna i rodzinna

Jedną z najdawniejszych form kultury duchowej są zwyczaje i obrzędy. „Zwyczaj” przyjęło się wyjaśniać jako przyjęty w danej grupie społecznej sposób zachowania się jej członków w określonych sytuacjach, od którego mniejsze odchylenia nie budzą sprzeciwu i nie spotykają się z negatywnymi reakcjami otoczenia. Poważne naruszenie zwyczajów przyjętych w grupie spotyka się jednak z potępieniem, ale członkowie grup o silnej więzi mają także poczucie obowiązku ich szanowania. Zwyczaje są więc bardzo istotnymi elementami systemu kontroli społecznej – są zinstytucjonalizowanymi wzorami zachowań w sytuacjach nie obcych dla grupy jako całości. Powstały w rezultacie wielokrotnego urzeczywistniania jednych i tych samych czynności oraz uświadomienia ich społecznego znaczenia. Niektóre zwyczaje mogą być pozostałością po dawnych obrzędach religijnych (Grad, 1987, s. 388-389; S. P. Pawluk, H. J. Horyń, R. F. Kyrchiw, 1994, s. 122). „Obrzędy” natomiast należałoby określić jako symboliczne działania przeznaczone do wyróżniania najbardziej ważnych wydarzeń w życiu ludzkich grup, rodzin, pojedynczych osób. Podejmowane są one publicznie i uroczysto bardziej z racji ich sensu pośredniego, dla mobilizującej lub obronnej ekspresji grupy, niż bezpośredniego, dla praktycznych celów. Obrzęd zawsze odnosi się do pojęć mistycznych, czego jednak nie należy utożsamiać ze zinstytucjonalizowaną magią czy religią. Całą obrzędowość, czyli system ustalonych obrzędów i zwyczajów towarzyszących życiu społeczno-obyczajowemu czy religijnemu, można podzielić na rodzinną i doroczną (Staszczak, 1987, s. 257; S. P. Pawluk, H. J. Horyń, R. F. Kyrchiw, 1994, s. 122-123).

Wśród wielu form zwyczajowo-obrzędowych generalnie wyróżnia się ich dwie kategorie. Pierwsza z nich to zwyczaje i obrzędy, będące wynikiem przeobrażeń starych, tradycyjnych, mających swój rodowód w dawnej kulturze ludowej. Druga kategoria to zwyczaje i obrzędy nowe, nawiązujące często do starych, jednak nieznanymi dotychczas na wsi tradycji, upowszechnianych przez organizacje i instytucje społeczne pozarodzinne i pozawioskowe (Wołos, 1987, s. 107). Dlatego badając współczesną obrzędowość wywodzącą się z tradycyjnej kultury ludowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych należy pamiętać, aby rozpatrywać ją w trzech podstawowych płaszczyznach:

1. jako zespół treści tradycyjnych, przeniesionych z dawnego miejsca osiedlenia;
2. jako rezultat procesów integracyjnych – selekcji i wzajemnych zapożyczeń wzorów zachowań zwyczajowych, przeniesionych przez różne grupy;

3. jako wynik ogólnego nurtu modernizacyjnego i całościowych przeobrażeń społeczno-kulturowych regionu. (Wesołowska, 1987, s. 80).

Tradycje są dostosowane do nowych sytuacji i wytwarzają własną przeszłość przez swoją powtarzalność. Wynalezione tradycje stają się zestawem praktyk o charakterze symbolicznym lub rytualnym. Ich zadaniem jest wprowadzenie do kultury określonych wartości i norm zachowania, zakładają więc pewną standaryzację – tworzenie kanonu (Derlicki, 2003, s. 181).

Jednym z przejawów współczesności jest zanik dawnej obrzędowości. U Łemków zostało to spotęgowane powojennymi przesiedleniami i zupełną zmianą stylu życia. Przesiedleni w ramach akcji „Wisła” zostali wtopieni w polską większość, stąd stopniowo eliminowali oni ze swojej kultury tradycyjnej te elementy, które narażały ich na kpiny nowych sąsiadów. Przyjmowali również nowe wzorce kulturowe. Na Ukrainie obrzędowość zaś ewoluowała w kierunku tworzącego się modelu ogólnoukraińskiego. Gwałtowne przerwanie ciągłości kulturowej przez przesiedlenie spowodowało więc, że tradycyjne obrzędy i zwyczaje przetrwały u Łemków w formie szczątkowej.

Zwyczaje i obrzędy doroczne

Dla zrozumienia roku obrzędowego Łemków konieczna jest znajomość używanego przez nich kalendarza juliańskiego („starego stylu”).¹⁰ „Stary styl” wciąż pozostaje kalendarzem liturgicznym grekokatolików i prawosławnych. Obecnie „stary styl” jest „opóźniony” wobec „nowego” o 13 dni.

Charakterystyczną cechą współczesnej lemkowskijskiej obrzędowości w Polsce jest podwójne obchodzenie świąt – to znaczy zarówno według „starego” jak i „nowego stylu”. Świąta są jednym z podstawowych elementów jednoczących ludzką wspólnotę. Niekiedy bywają one wyjątkowym „zaworem bezpieczeństwa”, płaszczyzną, na której człowiek może realizować swoje indywidualne umiejętności. Przede wszystkim święta są jednak okazją, by się spotykać.

Przed przesiedleniami Łemkowie żyli cyklem świąt kalendarza juliańskiego, który organizował życie rodziny i lokalnej społeczności. Panowało jednak wzajemne poszanowanie świąt, zwłaszcza we wsiach sąsiadujących z polskimi. Polegało głównie na powstrzymaniu się od cięższych prac w polu. Podczas Bożego Narodzenia

¹⁰ W 46 roku przed naszą erą Juliusz Cezar wprowadził nowy kalendarz, zwany do dnia dzisiejszego juliańskim. Przyjął zasadę, że rok będzie liczył 365 dni ale raz na 4 lata rok będzie o jeden dzień dłuższy (tzw. rok przestępny). Kalendarz juliański z początku dobrze spełniał swoją funkcję, jednak stopniowo okazało się, że rok jest w rzeczywistości około jedenaście minut krótszy niż to wcześniej obliczono. Błąd ten został skorygowany w 1582 roku przez papieża Grzegorza XIII, który wydał rozporządzenie, że dzień 5 października tego roku stanie się dniem 15 października (przesunięto kalendarz o 10 dni). Jeżeli nie podjęto by takiej akcji, daty kalendarza coraz bardziej rozbiegałyby się z porami roku. Żeby zapobiec ponownym rozbieżnościom, papież zarządził również, że lata wyrażające się pełnymi setkami będą latami przestępnymi jedynie wtedy, kiedy będą podzielne przez czterysta. Dzięki takiej zasadzie różnica 10 z XVI wieku, zwiększyła się dziś do dni 13-tu, a w 2100 roku przybędzie kolejiny, 14-ty dzień różnicy. (<http://www.beskid-niski.pl/index.php?pos=/lemkowie/religia/julianski>)

ponadto następowały wzajemne odwiedziny kołędników – „jak były polskie święta, myśmy chodzili do Kąclowej, a jak były nasze, oni przychodzili do nas, do Florynki”. W pierwszych latach po przesiedleniu większość rodzin zaczęła praktykować w obrządku łacińskim – wówczas w kościele celebrowano święta według kalendarza gregoriańskiego, natomiast w gronie rodzinnym świętowano według „starego stylu”. Przyjęto wówczas również niektóre rzymskokatolickie elementy obrzędowości, jak pasterka, popielec, udział w procesjach Bożego Ciała. Obecnie w większości łemkowskich rodzin przykładą się duże znaczenie do świętowania „swojego” Bożego Narodzenia („Rizdwo”) i „swojej” Wielkanocy („Welykden”). Jednocześnie podkreśla się wyjątkowość „polskich świąt” – przygotowuje się wówczas bogatsze posiłki, nie wykonuje poważniejszych prac, wypada również pójść wtedy do kościoła. „Jałynka” (choinka) niemal zawsze jest ubierana przed „polskim” Bożym Narodzeniem. Trzeba zaznaczyć, że na Łemkowszczyźnie choinki powszechnie znane są właściwie dopiero od dwudziestolecia międzywojennego, dla większości obecnie żyjących Łemków są jednak elementem świątecznego wystroju występującym „od zawsze”. Wśród wielu Łemków urodzonych nawet przed II wojną światową panuje przekonanie o tym, że choinka w łemkowskich domostwach występowała „od zawsze”. Od kiedy sięga ich pamięć, każdego Bożego Narodzenia strojono choinkę – „choinka była u nas od zawsze, żadnego snopa nie było, przecież mieliśmy piękne lasy, to choinek było w bród, to dlaczego było ich nie stawiać”. Relacje osób urodzonych przed I wojną światową potwierdzają jednak późniejsze pojawienie się choinki – „kiedyś nie było choinek, tak jak teraz, wieszano drzewko u powały, a w izbie stawiano snop owsa”. Potwierdzeniem tego jest praktykowany we wsi Nahirne k. Sambora przez rodziny pochodzące ze wsi Odrzechowa k. Sanoka zwyczaj ustawiania w czasie wigilii „diducha”, czyli owsianego snopa (zwyczaj zanotowano w 2000 roku).

Podobnie Nowy Rok jest witany 31 grudnia, mimo że według kalendarza juliańskiego przypada jeszcze post. Większość Łemków świętuje przybycie Nowego Roku jeszcze raz 13 stycznia (według kalendarza oficjalnego), kiedy to w „starym stylu” przypada św. Melanii. Najważniejszym dniem w cyklu zimowym jest „Świątyj Weczer” – „Welyja”, czyli Wigilia Bożego Narodzenia (6 stycznia według „nowego stylu”). Kalendarz obrzędowy jest wspólny dla Łemków i pozostałych Ukraińców, stąd wśród Łemków żyjących na terytorium Ukrainy ta dychotomia nie występuje.

Wigilia to dzień bardzo uroczysty, podczas którego spotyka się cała rodzina. Przygotowuje się nań tradycyjne potrawy, których ma być 12, na przykład barszcz z pierogami, pierogi ze śliwkami, pierogi z grzybami, kapusta z grzybami, gołąbki z grzybami, śledzie, kompot z suszonych owoców, kapustę z grochem, kutię (tradycja przygotowywania kutii na wigilię datuje się jednak dopiero od okresu międzywojennego). Najbardziej charakterystyczną dla łemkowskiej wigilii i obecnie symbolizującą łemkowską odrębność jest „kieselycia” („kyselycia”, „keselycia”, „kiselycia”), czyli postny żurek z owsa. W Polsce „kieselycia” jest przyrządzana coraz rzadziej, często podaje się biały barszcz z torebki, który określa się wówczas starą nazwą dla nadania wieczery swojskiego charakteru. Bywa również, że w rodzinach, w których wigilia obchodzona jest wg „nowego stylu” (tj. 24 grudnia), gospodyni

przygotowuje na wieczerzę tradycyjną „kiesielicę”. Na Ukrainie łemkowskie gospodynie również starają się przygotowywać kiesielicę. Największe trudności sprawia to na wschodzie Ukrainy, gdzie niemal nie hoduje się owsa – stąd często przygotowywana jest „kiesielicia” z pszenicy. Jednak, jak mi opowiadano, nie jest już to samo, co potrawa owsiana. Przygotowanie tradycyjnej Wigilii na wschodzie jest utrudnione ponadto brakiem lasów – na wieczerzy nieodłącznym jej składnikiem są przecież grzyby. W Miczurino grzyby na Święta zamawiane są od znajomych z Zakarpacia. Największe problemy z utrzymaniem kulinarnych tradycji są właśnie na wschodniej Ukrainie. A przecież, jak zauważyła Z. Szromba-Rysowa, niezwykle istotny jest „związek smaku potrawy z ojcowizną, domem rodzinnym i jego otoczeniem, skojarzenia, które potrafi przywołać, wzbudzają sentymentalne uczucia i tęsknotę za przeszłością” (Szromba-Rysowa, 1999, s. 319). W Polsce często rolę „prosfory” zwanej „proskurą” (czyli obrzędowego pieczywa, którym domownicy dzielą się podczas składania życzeń) pełni opłatek będący zapożyczeniem od ludności polskiej. Natomiast zarówno w Polsce, jak i Ukrainie nadal powszechne jest rozpoczynanie kolacji modlitwą oraz spożyciem czosnku z solą, co ma zapewnić zdrowie przez cały rok.

Święta Bożego Narodzenia u chrześcijan obrządku wschodniego trwają trzy dni. Nawet w rodzinach, które nie uczęszczają do cerkwi wskazane jest uczestnictwo w nabożeństwie chociaż pierwszego dnia. W Polsce, w związku z tym, że zwykle święta odbywają się w czasie normalnych dni pracy i nauki szkolnej, w wielu rodzinach miejskich niewiele różnią się one od codzienności. Do skromnych rozmiarów został zredukowany zwyczaj domowego kołędowania, po części został on zastąpiony przez słuchanie kaset z ukraińskimi kołędami. W związku z rozproszeniem Łemków niemal zanikł zwyczaj chodzenia po domach grup kołędniczych, które przedstawiały „wertep” (jaselka), śpiewały kołеды i składały domownikom życzenia. Zauważalne są jednak próby odrodzenia chodzenia „z wertepem”. Na Ziemi Lubuskiej interesującym przykładem jest założony przez Sylwestra Madzelana (zmarł w 1997 roku) zespół kołędniczy obejmujący mieszkańców Międzyrzecza i okolic. Jego członkowie, poczynając od drugiego dnia świąt, odwiedzali łemkowskie rodziny z Międzyrzecza, Wojciechówka, Osiecka, Pożrzadła i innych miejscowości położonych w niezbyt dużej odległości od Międzyrzecza. Po śmierci Sylwestra Madzelana chodzenie z wertepem zamarło. W 2001 r. greckokatolicki parafianie Międzyrzecza powrócili jednak do tradycji chodzenia z kołędą. Powstały ponadto młodzieżowe grupy kołędnicze przy prawosławnych parafiach w Ługach i Brzozie w powiecie strzelecko-drezdeneckim oraz przy greckokatolickiej w Osiecku.

Na Ukrainie śpiewanie kołęd w domach jest wciąż żywym zwyczajem. Najpopularniejsze kołеды z łemkowszczyzny są tożsame z kołędami śpiewanymi na całym obszarze Ukrainy, stąd kołędowanie nie jest wyróżnikiem od reszty społeczeństwa. Z początkiem lat dziewięćdziesiątych na zachodniej Ukrainie odrodziła się tradycja chodzenia z „wertepem”, której uczestnikami są zarówno miejscowi, jak i potomkowie przesiedleńców. Podejmowane są jednak próby odrodzenia łemkowskiego „wertepu” – przede wszystkim odtwarza się wówczas napisany przez łemkowskiego poetę Iwana Rusenkę „Wertep w Karpatach”. Odtwarzanie „wertepu”

ma jednak już inny wymiar – uczestnicy nie odwiedzają domostw, natomiast występują przed szerszą publicznością. Z prezentacji „wertepu” szczególnie słynie dziecięcy zespół „Łemczatko” z Kałusza oraz grupa kołędnicza z Rożniatowa. Na wschodzie Ukrainy kołędowanie również nie zamarło, choć praktykowanie tego zwyczaju spotykało na duże trudności – „śpiewaliśmy po cichutku, bo chodzili tacy i podsłuchiwali o czym się mówi, czy się nie „sieje wrogiej propagandy””. Od chodzenia z wertepem natomiast Łemkowie odeszli bardzo szybko – był to zwyczaj już zapomniany przez „miejscowych”, stąd przyjmowali go ze zdziwieniem. Gdy po przybyciu do Miczurino Łemkowie zorganizowali na Boże Narodzenie „wertep”, miejscowi się wystraszyli i zadzwonili na milicję. W Wasyliwce natomiast wciąż żywy jest zwyczaj „winczowania” – odwiedzania w okresie świątecznym sąsiadów i składania życzeń:

<i>„W wytejemskij szopci narodynsia Isus Chrystos, choć małeńkij, ta harneńkij, daśt wam win swojy ruczku, skaże szczoł pidniaty ta diń pobłahosłowity szczęstiam, zdorowłam, ta dowholitnim pomeszkaniam na tym świti na tantim świti Carstwom Nebesnym, toho wam życzu, winczuju, winczuju, Chrystos Raždajetsia”</i>	<i>(W betlejemskiej szopce narodził się Jezus Chrystus, choć małutki i śliczniutki, da wam on swoją rączkę, powie, żeby podnieść i dom pobłogosławić szczęściem, zdrowiem i długoletnim przebywaniem na tym świecie, na tamtym świecie Królestwem Niebieskim, tego wam życzę, winczując, winczując, Chrystus Rodzi się)</i>
---	---

Najważniejszym wiosennym świętem jest Wielkanoc („Welykden”, „Woskresenije Chrystowo”). Poprzedza je Wielki Post trwający siedem tygodni, czyli dziewięć dni więcej niż w obrządku rzymskokatolickim. Każdy tydzień postu miał swoją nazwę, najważniejszy jest oczywiście poprzedzający święta Wielki Tydzień zwany „Strastnyj Tyżden” (od „strasty” – męki). Rozpoczyna go Niedziela Palmowa („Kwitna Nedila”, „Werbna Nedila”), podczas której w cerkwiach święci się palmy wykonane z gałązek wierzby z baziarnymi zwanymi „bahniata”. Palmy powinno się przechowywać do następnej Kwietnej Niedzieli, co sprzyja zachowaniu pomyślności w domu. W Wielką Sobotę natomiast święci się pokarmy, czyli jajka, ser, wędliny, chrzan i pieczywo. Honorowe miejsce w koszyku powinna zająć „paska”, obrzędowy pszeniczny chleb o kształcie koła, którym dzielono się na początku śniadania wielkanocnego. W Polsce często jednak „paska” zastąpiona jest kupnym pszenicznym chlebem. Ciągłe żywa jest tradycja robienia pisanek według łemkowskich wzorów. Co prawda w zachodniej Polsce praktykuje ją coraz mniejsza liczba Łemków, natomiast w Ukrainie łemkowska pisanka jest wciąż rozpowszechniona wśród przesiedleńców – mimo olbrzymiej popularności wzorów huculskich. Szczególnie silnie zachowała się tradycja zdobienia jaj według starych wzorów wśród Łemków przesiedlonych na wschodnią Ukrainę, mimo tego, że praktycznie dopiero od kilku lat

mogą oni normalnie obchodzić święta. Warto wymienić nazwiska najbardziej znanych pisankarzy, którzy pielegniają motywy łemkowskie. Szczególne miejsce w podtrzymywaniu łemkowskiej tradycji pisankarskiej zajmuje twórczość Aleksandry Polańskiej-Hryńczuk z Wrocławia, która z wielkim kunsztem wykorzystywała motywy pochodzące z rodzinnej wsi Łabowa w powiecie Nowy Sącz. W Polsce, spośród osób, które po mistrzowsku stosują do dnia dzisiejszego motywy łemkowskie, należy wymienić ponadto przede wszystkim Antoninę Stefańską z Zielonej Góry, Irenę Madzelan z Międzyrzecza, Jana, Ireneusza i Joannę Wanańko z Zielonej Góry, Annę i Grzegorza Kuncik z Przemkowa, Olę Serafin z Piotrowic, Zofię Monczak z Zielonej Góry. Na Ukrainie szczególną popularnością cieszą się łemkowskie pisanki autorstwa Marii Stankewycz, Teresy Kiszczak i Marii Jancio ze Lwowa, Nadii Nahłowskiej z Kałusza, Anny Żełem z Borysławia, Hanny Sembratowycz i Anastazji Mizik ze wsi Pidzamoczok k. Buczacza, Nadiji Kuszvara z Miczurino w Donieckim obwodzie.

Święta Wielkanocne u wschodnich chrześcijan składają się, podobnie jak Boże Narodzenie, z trzech dni. W pierwszy dzień Wielkanocy uroczystą liturgię w cerkwi rozpoczyna „*woskresna utrenija*” (jutrznia wielkanocna), po której wierni z kapłanem na czele, ewangelią i chorągwiami trzykrotnie obchodzą procesją zamkniętą świątynię, by po trzykrotnym zapukaniu do wrót przez księdza i oznajmieniu przez niego „Chrystos Woskres” (Chrystus Zmartwychwstał) wejść na powrót do środka i świętować Zmartwychwstanie Pańskie. Nabożeństwo powinno rozpocząć się rano, w Polsce jednakże w związku z obsługiwaniem przez jednego księdza kilku parafii, często odbywa się ono nawet po południu. Po powrocie do domu wierni spożywają śniadanie wielkanocne, które rozpoczyna wzajemne składanie życzeń i dzielenie się „paską” i jajkami. Natomiast w Poniedziałek Wielkanocny powszechne jest polewanie się wodą. Poza tym w poniedziałek lub wtorek odwiedza się groby bliskich.

Zwyczaje i obrzędy rodzinne

Obrzędy i zwyczaje zawsze towarzyszyły najważniejszym etapom życia człowieka i stadiom rozwoju jego rodziny. Najprostsza systematyzacja obrzędowości rodzinnej zgodna jest z cyklem życia ludzkiego, od narodzin do śmierci. W niniejszej pracy postanowiłem scharakteryzować obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami (wybór imienia, chrzest, roczek), I komunię oraz przede wszystkim współczesne łemkowskie wesele, z reguły bowiem spośród uroczystości rodzinnych najdłużej pozostaje w pamięci uczestników.

Jeszcze przed 1947 rokiem zarówno kobietę ciężarną, jak i noworodka przed chrztem, obowiązywało wiele zakazów i nakazów. Większość z nich po wojnie zaniechano, przede wszystkim ze względu na powstanie izb porodowych.

Narodziny dziecka wiążą się nierozzerwalnie z wyborem dla niego imienia. Jak podaje E. Wolnicz-Pawłowska do XIX wieku większość imion chrześniych miała pochodzenie chrześcijańskie, z dawnych imion słowiańskich zostały się głównie te, które zaakceptował Kościół jako imiona świętych i błogosławionych. Imiona chrześcijańskie

obcego pochodzenia przyswajano drogą adaptacji fonetycznych i morfologicznych (Wolnicz-Pawłowska, 1993, s. 29). Przed wojną nadal powszechne było nadawanie dzieciom imion figurujących w kalendarzu liturgicznym, gdy rodzice chcieli ochrzcić imieniem, które nie miało swojego świętego patrona, kapłan domagał się wyboru nowego imienia. Potwierdza to również swoimi badaniami w Miastku na Pomorzu Środkowym Magdalena Jarmuła (Jarmuła, 2003, s. 99-100).

Imiona występujące tradycyjnie wśród Łemków można określić chociażby według spisów przesiedleńców. Lista imion, jaką można sporządzić na podstawie wykazów przesiedleńców dla powiatu strzelecko-krajeńskiego (1699 osób), zawiera 135 pozycji. Można przyjąć, że najpopularniejsze imiona nadawane przed przesiedleniami to Anna - 10 %, Maria - 12% oraz Jan (Iwan) - 8 %, Bazyli (Wasył) - 5%, Michał, Stefan, Szymon i Piotr - po 4 %. Dość często w wykazach występują również imiona: Helena (Olena), Ewa, Melania, Anastazja, Rozalia, Paraskewia, Katarzyna, Olga, Mikołaj, Andrzej, Grzegorz, Dymitr, Paweł, Teodor, Włodzimierz (Na podstawie APC, Starostwo Powiatowe Strzeleckie, sygn. 370).

Na ziemiach zachodnich generalnie rezygnowano z nadawania imion nie-polskich, głównie z powodu obaw przed wyśmianiem dziecka przez rówieśników. Zrezygnowano z nadawania imion, jak Paraskewia, Tatiana, Melania, Dymitr, Wasył, choć znane są sporadyczne przypadki nazwania dzieci typowo ukraińskimi imionami celem podkreślenia swojej odrębności (np. Borys, Wira, Orest). Najczęściej nadawano jednak imiona uniwersalne, takie jak Andrzej, Jan, Mikołaj, Grzegorz, Paweł, Piotr, Michał, Jarosław, Maria, Katarzyna, Irena, Ewa, które uważa się za „swoje” (Andrzej – Andryj, Jan – Iwan lub Wanio, Piotr – Petro, Grzegorz – Hryc, Katarzyna – Kateryna itd.). Od lat siedemdziesiątych natomiast coraz częściej zaczyna się spotykać wśród łemkowskich dzieci imiona polskie, niespotykane wcześniej na Łemkowszczyźnie, jak Zbigniew, Mieczysław, Krzysztof, Zdzisław, Przemysław, Bożena, Aneta, Agnieszka. Wyjątkami w rodzinach łemkowskich są imiona „modne”, zapożyczone np. z seriali telewizyjnych.

Po przesiedleniu na Ukrainę imiona Łemków w ogóle nie powodowały dystansu kulturowego, w większości były to po prostu imiona „ukraińskie”. Zaprzeszono jednak niemal całkowicie nadawania imienia Paraskewia, popularność zdobyły natomiast Natalia, Nadia.

Uroczyste nadanie imienia jest nierozzerwalnie związane z ceremonią chrztu. Na nowych terenach, zarówno w Polsce, jak i Ukrainie, Łemkowie mieli problemy z ochrzczeniem dziecka w rodzimym obrządku. W Polsce, z racji braku greckokatolickich posług duszpasterskich, dzieci początkowo chrzczono wyłącznie w obrządku rzymskokatolickim. Mimo utworzenia pierwszych greckokatolickich placówek w drugiej połowie lat pięćdziesiątych sytuacja niewiele się zmieniła. Po pierwsze rzadka sieć tych placówek była przyczyną kosztów dowiezienia dziecka do oddalonej cerkwi oraz zagrożeń dla jego zdrowia związanych z podróżą. Po drugie, księża greckokatolicy mieli wówczas jedynie ograniczoną możliwość odprawiania nabożeństw, natomiast na chrzty i pogrzeby musieli mieć zezwolenie miejscowego

proboszcza łacińskiego. Na Ukrainie natomiast w latach 1945-1988 chrzty w obrządku greckokatolickim odbywały się nielegalnie w mieszkaniu. Często, aby ochrzcić dziecko bez konsekwencji służbowych, rodzice jechali do odległych miejscowości położonych daleko od większego centrum. Na wschodzie i południu chrzest dokonany przez kapłana greckokatolickiego był zupełnie niemożliwy. Jednakże nawet by ochrzcić w cerkwi prawosławnej rodzice pokonywali znaczne odległości do najbliższej świątyni, musieli również dokonywać wielu zabiegów, aby fakt ochrzczenia nie dostał się do publicznej wiadomości. Z Wasyliwki po kryjomu jeżdżono do Odessy, z Miczurino do Mariupola – „Tam był jeden ksiądz, który nie był „seksotem” (*donosicielem*)”.

Chrzest w cerkwi znacznie różni się od ceremonii w kościele – przed wszystkim w cerkwi bezpośrednio po chrzcie następuje bierzmowanie (*myropomazannia*), natomiast w kościele udzielany jest tylko sakrament chrztu. Ponadto w Polsce, ze względu na wielkość wspólnot parafialnych, ma on najczęściej charakter indywidualny. Na Ukrainie oczywiście chrzty w obrządku wschodnim mają obecnie charakter masowy, podobnie jak rzymskokatolickie w Polsce. Są tam obecnie oczywistym elementem życia rodzinnego, stanowią normę, stąd nie są wyróżnikiem od reszty społeczeństwa.

Nowym elementem w obrzędowości rodzinnej są obchody „rocza”, które nie mają głębszego zakorzenienia w tradycji. Są one wspólne zarówno dla Łemków, jak i dla Polaków. W uroczystości bierze udział najbliższa rodzina i rodzice chrzestni, wręczane są prezenty oraz praktykowane wróżby, mające „z przymrużeniem oka” określić przyszłość dziecka. Przed jubilatem są ustawione kieliszek, różaniec, pieniądze i książka. Przedmiot wybrany przez dziecko ma wyrokować o jego preferencjach w życiu dorosłym (alkohol, religia, nauka, pieniądze). „Roczek” nie wyróżnia Łemków od Polaków, poprzez towarzyszącą biesiadę jest natomiast jedną z okazji do integracji rodziny. Obchody „rocza” występują również na zachodniej Ukrainie, nie spotyka się ich natomiast na wschodzie i południu.

Tradycja uroczystego obchodzenia I Komunii Świętej (*Persze Pryczastia*) jest stosunkowo młoda. Ks. Włodzimierz Kochan wspomina „zśliśmy w ostatnim tygodniu Wielkiego Postu, każdy miał białą kokardkę przypiętą, bo przyjeżdżał obcy ksiądz – jeden drugiemu pomagał, i jak z białą kokardką się podchodziło, to on już wiedział, to on już wiedział, że to dziecko idzie pierwszy raz do komunii. A inne dzieci były bez kokardek. Żadnej gościny się nie robiło” (Z łemkowskiej skrzyni, 2003, s. 50). Obecnie u Łemków, podobnie jak i Polaków, po uroczystości religijnej niezbędne jest urządzenie gościny i obdarowanie dzieci prezentami. W Polsce sporadycznie zdarzają się natomiast podwójne uroczystości religijne, w cerkwi i w kościele. Związane jest to z chęcią uchronienia dzieci przed wyobcowaniem, odrzuceniem przez rówieśników ze względu na inność. Takie rozwiązanie generuje ponadto nauka religii w szkołach. Rzadko rodzice rezygnują z nauki dzieci religii rzymskokatolickiej, nawet w rodzinach prawosławnych. Wiąże się to również z chęcią ochrony dzieci przed wyobcowaniem, a także z chęcią zapewnienia opieki – katecheza rzymskokatolicka z reguły odbywa się między lekcjami, nie uczęszczanie na religię powodowało by, iż dziecko jest w trakcie „okienka” pozostawione samo sobie. Warto ponadto zauważyć, iż często dzieci

z małych wspólnot parafialnych do I Komunii Św. w obrządku greckokatolickim uczęszczają w większych ośrodkach (Zielona Góra, Legnica). Strój do I Komunii Świętej obejmuje białą sukienkę u dziewczynek i garnitur u chłopców, jest identyczny, jak w obrządku rzymskokatolickim. U chłopców czasem uzupełnia go wyszywana koszula. Na Ukrainie uroczystości I Komunii Świętej u Łemków są wpisane w rytm obchodów całych wspólnot. Dla Łemków w Polsce „swoje” *Persze Pryczastia* jest kolejnym elementem różnicującym od reszty społeczeństwa, natomiast na Ukrainie „swoje” *Persze Pryczastia* Łemków łączy z większością.

Charakteryzując tradycyjną łemkowską rodzinę należy wspomnieć o panującej do przesiedlenia i pierwszych lat po przesiedleniu prawidłowości etnicznej endogamii. Niezwykle rzadko odbywały się zaślubiny z przedstawicielami innych narodowości. Przed 1947 rokiem regułą było, że sporadyczne śluby z Polakami (Polkami) powinny odbywać się w cerkwi, dzieci natomiast chrzczono według następującej zasady: synowie „szli” za ojcem, córki za matką. W powojennej Polsce, w związku z rozproszeniem Łemków, coraz liczniejszymi z biegiem lat były małżeństwa mieszane. Przeważnie ślubowały one w kościołach, coraz częściej odbywały się również rzymskokatolickie śluby łemkowskich par etnicznie jednolitych. Nadal jednak wskazane jest zawieranie ślubów ze „swoimi”. Na Ukrainie również długi czas przesiedleni Łemkowie starali się szukać towarzyszek życia wśród Łemkiń. Mówi się wówczas, że ktoś ożenił się ze „swoją” (Łemkinią, czy ogólnie osobą spośród przesiedleńców), lub z „miejscową”. Warto przy okazji wspomnieć, że wśród miejscowych Ukraińców można spotkać się z opinią, że najlepszą żoną jest Łemkini.



Zdjęcie ślubne, młoda para z drużyną weselną i rodzicami, 1950 r.
Ze zbiorów Jana Gaborka.



Zdjęcie ślubne, Gorzów, lata 1950-te.
Ze zbiorów Jana Gaborka.



Zdjęcie ślubne, młoda para z drużyną weselną. Nowiny k. Skwierzyny, lata 1950-te.
Ze zbiorów Lidii Świątkowskiej, Gorzów Wlkp.

„Prawdziwe” współczesne łemkowskie wesele powinno charakteryzować się dwoma podstawowymi zasadami: ślub odbywa się w cerkwi, na przyjęciu weselnym gra łemkowska kapela. W Polsce zdarza się również, że chociaż młodzi biorą ślub w kościele, uroczystość weselna odbywa się „po łemkowski”.



**Zdjęcie ślubne, młoda para z drużyną weselną. Skwierzyna, 1986 r.
Ze zbiorów Michała Trochanowskiego, Gorzów Wlkp.**



**Zdjęcie ślubne, młoda para z drużkami.
Gorzów, połowa lat 1980.**

W zachodniej Polsce funkcjonuje kilka zespołów muzycznych, które grają na łemkowskich weselach, czy zabawach tanecznych, spośród których najpopularniejsze są „Wodohraj” z Lubina, „Axel” z Gromadki w Legnickim oraz „Nadija” z Legnicy. Zespoły te wykorzystując współczesne instrumentarium prezentują łemkowskie tradycyjne utwory zaaranżowane na współczesną modłę, uzupełnieniem repertuaru jest współczesna ukraińska muzyka estradowa i rockowa. Na Ukrainie najpopularniejszym łemkowskim zespołem weselnym jest kapela „Hudaky” z Czortkowa. Z reguły na wesele zapraszany jest funkcjonujący w okolicy zespół ukraiński.

W obrzędowości weselnej zauważalne jest połączenie starych łemkowskich elementów z „przysposobionymi”. Jednakże podczas wesela głównym łącznikiem z dawnymi czasy, świadectwem odrębności jest śpiew, który rozbrzmiewa w trakcie niemal całej uroczystości. Śpiewa się nie tylko typowe pieśni weselne, ale różnego tradycyjne rodzaju utwory miłosne, kozackie, często frywolne. Podstawowym wyznacznikiem wyboru pieśni jest dialekt łemkowski, czy szerzej język ukraiński. Poniżej próbuję przedstawić pewien schemat łemkowskiego wesela.

Przed ślubem młody ze świadkami, częścią drużyny weselnej i orkiestrą jedzie do domu młodej, gdzie czekają rodzice i oczywiście sama młoda. Po przybyciu na miejsce dwie drużki wiodą młodego do domu, w tym czasie młoda powinna wyjść i wprowadzić go do środka. Rodzice błogosławią młodych znakiem krzyża świętego, po czym wszyscy jadą do ślubu. Orkiestra w drodze do domu jak i w środku cały czas śpiewa, na przykład:

<i>„Boże, Boże, de ja idu,</i>	<i>(„Boże, Boże, gdzie ja idę,</i>
<i>czy po żenu, czy po bidu,</i>	<i>czy po żonę, czy po biedę,</i>
<i>jak po żenu ożeniusia,</i>	<i>jak po żonę ożenię się,</i>
<i>jak po bidu zawernusia,</i>	<i>jak po biedę zawrócę się,</i>
<i>jak po żenu to na wozi,</i>	<i>jak po żonę to na wozie,</i>
<i>jak po bidu to na kozi”</i>	<i>jak po biedę to na kozie”)</i>

Przed samym wejściem do domu śpiewają:

<i>„Pustte że nas pustte</i>	<i>(„Puśćcie że nas puśćcie</i>
<i>abo nam otworcie</i>	<i>albo nam otwórzcie</i>
<i>bo sia pohniwame i sia powertame”</i>	<i>bo się pogniewamy i się powrócimy”)</i>

W czasie ślubu cerkiewnego jak i poprzedzającego go nabożeństwa za parą młodą stoją drużbowie z drużkami (od kilku do kilkunastu par). Tradycyjnie drużki powinny być ubrane w stroje ludowe. Młoda ubrana jest w białą suknię z welonem, natomiast młody w garnitur z muszką. Jeszcze do końca lat sześćdziesiątych pan młody i drużbowie winni mieć ubrane kapelusze. Nowożeńca od drużbów rozpoznawało się po kolorze zawiązanej na kapeluszu wstążki – pan młody miał białą, drużbowie czerwoną. Drużki natomiast obowiązkowo winny mieć wianek z 10-15 „basamułkami”, tj. długimi różnokolorowymi wstążkami. Obecnie wianek z wstążkami nie jest koniecznością, nawet jeśli drużki występują w tradycyjnych strojach. Zdarza się jednak, że drużbowie ubierają kapelusze, już bez wstążek, sporadycznie również są zaopatrzeni w drewniane toporki („pałyci” „topirci”). Toporkami „zamiata się” przed progiem, „żeby nie było czarów”, następnie trzyma się je skrzyżowane nad wychodzącą z cerkwi parą młodą. Barwnym elementem są ślubne korony trzymane przez cały czas nad głowami młodych przez dwóch drużbów. Częściej zastępują je wianki uwite

z barwinku lub bukszpanu. Po ślubie następuje składanie życzeń i kwiatów, sypanie ryżem i cukierkami.

Na Ukrainie tradycyjny strój kobiety również służył drużkom weselnym jako strój obrzędowy. O powszechności używania łemkowskiego stroju kobiecego można mówić do lat 1960-tych. Obecnie na Ukrainie, w przeciwieństwie do Łemków w Polsce, używany na weselach jest bardzo sporadycznie. Przywiązanie do tradycji akcentuje się koszulą wyszywaną wg miejscowych wzorów.



Drużki weselne, Krasnobrody, 1953 r.

Nim para młoda wraz z gośćmi przybędzie do domu weselnego, na jego progu oczekuje już orkiestra, która gdy tylko pojawi się pierwszy samochód zaczyna grać i śpiewać, na przykład:

*"A do ślubu jedno, a zo ślubu dwoje,
przyryjsia mamyczko, czy twoji oboje"*

*"Już jem sia ożenył, już budu swoju mał, /
Ne budu sia wece na inszy spozerat, /
Już jem sia ożenył, już na wiky amin, /
Już jem sy przywizał do gławiczky kamin"*

*("A do ślubu jedno, a ze ślubu dwoje,
przypatrz się mameczko, czy twoje oboje")*

*("Już się ożeniłem, już będę swoją miał /
nie będę się więcej na inne spoglądał, /
Już się ożeniłem, już na wieki amen, /
Już se przywizałem do główeczki kamień")*

<i>„Iszczym sia ne dumaŭ w tim roczku żenyty,</i>	<i>(Jeszcze nie myślałem w tym roczku się żenić,</i>
<i>musiła-s mi myła szłoszy porobyty,</i>	<i>musiałas mi miło coś porobić.</i>
<i>Cy-s mi porobyła, cy-s porobyc mała,</i>	<i>Czy porobiłaś, czy porobić miałaś</i>
<i>mało mnia za Tobom cholera ne wzięła</i>	<i>mało mnie za Tobą cholera nie wzięła”)</i>

Rodzice witają młodych chlebem i solą oraz kieliszkiem wódki. Pan młody wnosi następnie swoją żonę na rękach do środka. Pod dyktando kapeli wszyscy częstują się szampanem i śpiewają „*Mnohaja lita*” (odpowiednik „*Sto lat*”), po czym zajmują miejsca. Nim zostanie spożyty pierwszy posiłek (to znaczy rosół), pod kierunkiem księdza wszyscy odśpiewują modlitwę „*Otcze nasz*” (Ojcze nasz). Po zjedzeniu obiadu następuje pierwszy toast poprzedzony pocałunkiem młodych, który prowokuje śpiewy weselników („*Ne budeme pyty totu hirku wodu, pokla ne wciłuje mołodyj mołodu*” – „nie będziemy pić tej gorzkiej wody, póki nie pocałuje młody młoda”) i okrzyki „*hirko*” (gorzko). Po tym obrzędzie para młoda zaczyna pierwszy taniec – najczęściej jest to walc zaczynający się od słów „*Zahrajte mi huszli*” („Zagrajcie mi skrzypce”).

Przełomowym momentem wesela jest północ, kiedy to rozpoczynają się „*czepyny*” (oczepiny). Przed właściwymi oczeplinami następuje składanie prezentów dla nowożeńców i tańce weselników z panią młodą. Kapela śpiewa wówczas „*Chito chce z młodom tańcuwaty musyt złotyj dukat daty*” („*Kto chce z młodą tańczywać musi złoty dukat dać*”).

Przed oczeplinami śpiewana jest pieśń:

<i>„Oj dajće nam dajće</i>	<i>(„Oj dajcie nam dajcie</i>
<i>stільcia szyroko</i>	<i>stółka szerokiego,</i>
<i>bo nasza Marysia</i>	<i>bo nasza Marysia</i>
<i>rodu wetykoho”</i>	<i>rodu wielkiego”)</i>

Oczeplinami zajmują się starsze kobiety, które sadzają panią młodą na odwróconym cebrzyku, zdejmują welon, upinają jej włosy i zakładają chustkę na głowie. Młoda trzyma w ręku durszlak, w którym się „przegląda” i wyraża negatywne opinie o sposobie zakładania chustki. Dopiero za trzecim razem zgadza się, że chustka została założona właściwie. Gdy orkiestra zaczyna grać i śpiewać pieśń „*A szto to sia stała welka zmena, wczera była diwka, wczera była diwka, lneska žena zaczeplena*” („*A co to się stała za wielka zmiana, wczoraj była dziewczyna, dzisiaj żona zaczeplona*”), wokół młodej tańczą w kółku wszystkie drużki, których zadaniem jest łapanie wyrzuconego w górę welonu. Podobnie drużbowie tańczą wokół młodego, który wyrzuca w ich kierunku muszkę. Kto złapie, jeszcze w tym roku będzie miał możliwość się ożenić. Chłopak z muszką i dziewczyna z welonem tańczą pierwszy taniec, następnie przekazują akcesoria nowożeńców innym osobom, które również

tańczą na środku sali. Gdy obejmie to wszystkich kawalerów i wszystkie panny, para młoda opuszcza weselników na około godzinę. Młoda zmienia wtedy suknię ślubną na kostium. Podobnież drużki zamieniają strój ludowy na współczesne suknie. Wesele kończy się około piątej godziny rano. Na drugi dzień przewidziane są poprawiny.

Przedstawiony schemat wesela jest obecnie charakterystyczny zarówno dla Łemków w Polsce, jak i Ukrainie. Jak twierdzi jednak Iwan Krasowski, prawdziwe łemkowskie wesele po przesiedleniach odbyło się tylko raz w połowie lat sześćdziesiątych we wsi Budyliw w Tarnopolskiem. Było to wówczas, gdy pochodzący ze wsi Deszno w powiecie sanockim Anna i Konstanty Beblo za mąż wydali swą córkę (Fabryka, 2002, s. 151).



Drużyna weselna z łemkowskiego wesela.

Krasnobrody k. Monastyriska w Tarnopolskiem, 1953 r.

Ze zbiorów Semana Nosala zam. w Wasyliwce w Mykołajewskim Obwodzie

Jak już wspomniałem podczas wesela głównym łącznikiem z dawnymi czasy, świadectwem odrębności jest śpiew, który rozbrzmiewa w trakcie niemal całej uroczystości. Śpiewa się nie tylko typowe pieśni weselne. Interesujący jest przykład Wasyliwki na południu Ukrainy, gdzie na weselach są śpiewane współczesne

łemkowskie przyspiewki, które tematycznie są jednak związane z rzeczywistością południowo-ukraińską, np.

*„Tete-lete, tete-lete,
de mi Hanciu porvedete,
nedaleko, ale blisko,
łem to Kyjw za newistysko”*

*„Podywysia Hanciu
na zeleny wilchy
jak za tohom płaczut
wasyliwsky diwoky”*

*„Bodaj by szlak trafjw iz takom rodynom,
dewiatnadcet par spato pid jednom perynom”*

*(„Tete-lete. Tete-lete,
gdzie mi Hancię poprowadzić,
niedaleko, ale blisko,
tylko do Kijowa za niewiastę”)*

*(„Popatrz Hanciu
na zielone olchy
jak za Tobą płaczą
wasyliwskie dziewczyny”)*

*(„Bodaj by szlag trafił z taką rodziną,
dziewiętnaście par spało pod jedną pierzyną”)*

Warto jeszcze zacytować będącą jeszcze w użyciu w Miczurino w Donieckim obwodzie archaiczną przyspiewkę weselną wspominającą o minimalnej zawartości niezbędnego do ożenku posagu:

*„Litaô ptaszok popid daszok
zymá tam, tam, zymá tam,
koły ja sia z toho sêła wymotam, oj wymotam.
Toôdy ja sia z toho sêła
oj wywynu, wywynu
jak mi dadut sztyry woły, ładu łachiw, perynu”*

*(„Latał ptaszek ponad daszek
zima tam, tam, zima tam,
kiedy ja się z tej wsi wymotam, oj wymotam.
Wtedy ja się z tej wsi
oj wywinę, wywinę
jak mi dadzą cztery woły, skrzynię ubrań, pierzynę”*

We wsi Nahirne k. Sambora natomiast w użyciu są jeszcze pieśni weselne pochodzące Odrzechowej k. Sanoka, z której pochodzi większość obecnych mieszkańców Nahirnrgo. Przykładem może być:

*„Na szyrokiĵ meĵy
hrusza konarysta,
juĵ sia pochytyła / x2
dojedna hałuzka*

*Dojedna hałuzka
a werszok sia złomaw
poriadnyĵ chłopaczok / x2
z diweczatmy w karty hraiw*

*Hraty wony hrały
polahały spaty
a hudaĵy musiat / x2
na wesilu hraty”*

*(Na szerokiej między
grusza rozłożysta,
już się pochyliła / x2
niejedna gałązka*

*Niejedna gałązka
a czubek się złamał
porządny chłopaczek / x2
z dziewczętami w karty grał*

*Grali oni grali
pokładli się spać
a muzykanci muszą / x2
na weselu grać)*

Folklor muzyczny jako wyznacznik tożsamości kulturowej

Jedną z najlepiej zauważalnych cech kultury etnicznej grup mniejszościowych jest folklor pełniący w ich życiu ważne funkcje integracyjne i symboliczne (A. Posern-Zieliński, 1982, s. 91). Dyskusja na temat zakresu pojęcia „folklor” nie została zamknięta, najbardziej jednak rzeczowa i użyteczna wydaje się definicja W. Gusiewa sprowadzająca folklor do amatorskiej twórczości słowno-muzyczno-choreograficznej i dramaturgicznej (Gusiew, 1974, s. 343). Ciekawą opisową definicję folkloru podała ponadto M. Bonowska, według której „folklor to sztuka słowa, która w ludzkiej pamięci utrwała to wszystko, co ma istotne znaczenie dla wszelkich grup zawodowych, koleżeńskich i innych organizujących się w ramach szeroko rozumianego społeczeństwa. Treści folkloru kształtowały się niewątpliwie pod wpływem doniosłych wydarzeń dziejowych i ich bezpośrednich skutków, które dotyczyły lokalną społeczność, jak i tych małych dokonujących się w życiu codziennym, bez których proces dziejowy i tak toczyłby się swoim torem” (Bonowska, 2000, s. 85).

Rozważania na temat istoty folkloru prowadził B. Linette, którego zdaniem dane zjawisko tylko wtedy można zaliczyć do folkloru, gdy występuje ono wewnątrz danej społeczności, gdy uprawiane jest na własny, wewnętrzny użytek (Linette, 1970, s. 3). To, co nazywamy folklorem, tkwi właśnie w umysłach ludzkich. Dopóki się nie uzewnętrznia, nie realizuje w konkretnym kształcie, nie ma zjawiska folkloru, są tylko jego potencjalni nosiciele. Folklor materializuje się dopiero w działaniu: w mowie i w czynnościach. (Linette, 1970(b), s. 160). Kontynuując rozważania B. Linette „nie tyle ważne jest, co się śpiewa, ile że się śpiewa i w jakich okolicznościach. Ważna jest więc sama funkcja zjawiska” (Linette, 1970(b), s. 166). Wynika to stąd, że „folklor, jako składnik kultury, a równocześnie wytwór i własność pewnej społeczności, jest zawsze częścią składową konkretnej rzeczywistości kulturowej, w której spełnia określoną rolę i poza którą traci rację bytu.” (Linette, 1970(b), s. 162). „Jako twór z zasady anonimowy, jest folklor własnością całej zbiorowości społecznej, zazwyczaj jednak przejawia się, czyli funkcjonuje, w określonych kręgach lub grupach tejże społeczności. Inaczej mówiąc: nosicielami folkloru są poszczególne członkowie danej społeczności, natomiast jego nośnikami są pewne zespoły ludzkie oraz okoliczności, w których zjawiska folkloru się przejawiają i są praktykowane. Taki układ rzeczy można nazwać <kręgami funkcjonowania folkloru> (...). O ile niegdyś poszczególne elementy folkloru spełniały bardziej wielostronne funkcje – magiczne, obrzędowe, użytkowe, estetyczne, wreszcie rozrywkowe, o tyle dziś zatraciły one wiele ze swoich cech magicznych i znaczeń symbolicznych, nabierając stopniowo charakteru czystej rozrywki bądź ozdobników służących upiększeniu i urozmaiceniu życia codziennego i odświętnego” (Linette,

1970(b), s. 162). Ponadto, jak słusznie zauważa D. Simonides, folklor jest zjawiskiem występującym absolutnie żywiołowo, spontanicznie, a jedyną presją, jakiej ulega, jest opinia społeczna, rodzinna, sąsiedzka, która z reguły stoi na straży tradycji, dawnej i nowej. Żadne zewnętrzne czynniki nie są w stanie ani wszczepić, ani włączyć w obieg tradycji elementów nowych bez zgody i akceptacji społeczności (Simonides, 1987, s. 134). Zasadniczym czynnikiem istnienia folkloru jest ciągłość istnienia tradycji, która – mimo zmian i przeobrażeń – „czierpie soki z tych samych od wieków warunków geograficznych, kulturowych i historycznych konkretnego regionu” (Simonides, 1987, s. 136).

Folklor dla etnicznych grup mniejszościowych stanowi symbol więzi i jedności z narodem, wyraz symbolicznych wartości narodowych i godności narodowej. Wyraża się to w tendencji do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej identyczności realizowanej w ramach tzw. zewnętrznych zwyczajów etnicznych. Mamy tu do czynienia głównie z folklorem widowiskowym – scenicznym folkloryzmem (Posern-Zieliński, 1982, s. 94–96). Przeciwnieństwem tej formy folkloryzmu są typowe dla etnicznego folkloru tzw. wewnętrzne zwyczaje etniczne, obchodzone nie na pokaz, lecz dla własnej wewnętrznej potrzeby. Ten rodzaj folkloru ma wymiar bardziej prywatny, intymny, spontaniczny. Należy do niego głównie twórczość związana z obrzędami rodzinnymi dorocznymi (Posern-Zieliński, 1982, s. 96). Szczególnie istotne znaczenie ma tzw. „żywa pieśń”, której rolę postaram się ukazać.

Pieśń jest nierozzerwalnie związana z językiem ojczystym. „Mowa i pieśń to najważniejsze i nieodłączne rysy duchowości narodu. To dwie równoznaczne zdobycze jego twórczego geniusza. One są nierozdzielne i za każdym razem, gdy mówi się o języku narodu, jednocześnie przypomina się pieśń, bo one wyznaczają samodzielność narodu.” (Nud’ha, 1985, s. 4).

Pieśń jest drugim, obok języka, wielkim skrzydłem kultury narodu. „W pieśni odkrywa się jego dusza, charakter, estetyka, a także historyczna obecność i ideały. (...) O narodzie sądzą na podstawie jego pieśnianej spuścizny – podstawy duchowej kultury narodu” (Nud’ha, 1989, s. 6).

Swoista jest łemkowska pieśń, „lakoniczna w wyrazie, wynalazcza w formie”. W łemkowskiej pieśni wabi żwawy optymistyczny ton, jest ona na wskroś przeszyta żartobliwymi, frywolno-parodycznymi nastrojami. Ironiczne półtony przewijają się nawet w poważnych pieśniach obrzędowych czy balladach. Specyficznym elementem łemkowskich pieśni jest recytatywne intonowanie. Źródła specyfiki łemkowskiej pieśni leżą m. in. w tym, że łemkowszczyzna była pośrednikiem w wymianie pieśnianych motywów między Wschodem i Zachodem, a także Południem i Północą (Hyża, 1972, s. 6–7).

Pieśń towarzyszyła Łemkom niemal w każdej chwili. Zamiłowanie Łemków do śpiewu tak opisuje A. Toroński w swoim opisie „Rusyny-Łemki”: „Czy to kobieta żnie, czy grabi, czy doi krowę, czy miele na żarnach, zawsze jej pracy pieśń towarzyszy; dla dziewczyny nie ma takiego zajęcia, takiego czasu, żeby nie śpiewała; ona milczy tylko

wtedy, jeśli obecność obcych, lub wewnętrzny żal, czy jakieś inne okoliczności od śpiewu powstrzymać się nakazują. Rzeczywiście dziwnym jest, jak one cały dzień znac, pochylone do ziemi, mogą śpiewać" (Kolberg, 1974, s. 47). Jak podaje R. Kyrcaziw, po podliczeniu opublikowanych zapisów lemковского folkloru ukazuje się liczba 6 tys. pieśni tylko z północnej Łemkowszczyzny (Kyrcaziw, 2000, s.178). W olbrzymim zasobie lemkowych pieśni dominują „śpiwanky” dziewczęce, jako że dziewczęta były głównymi twórczyniami pieśni, traktujące przede wszystkim o miłości, szczęśliwej, jak też nieudanej, oraz „ballady albo dумы o dziejach zwyczajnych ludzi”. Ballady na Łemkowszczyźnie mają bogatą tradycję – najpopularniejsze tematy lemkowych ballad to synowa zamieniona w topolę, ślub brata z siostrą, dola żony rozbójnika, matka-trucicielka, dzieciobójczyni, powrót żołnierza z wojny – miła w grobie i inne.

Stosunkowo niewiele jest pieśni, które mówiłyby o życiu codziennym Łemków, często jednak wspomina się w nich żyto, owies, prace polowe, wypasanie zwierzyny domowej. Znaleźć można wśród nich pieśni dziewczęce i kawalerskie, pastusze i kosiarskie, o życiu rodzinnym, sieroctwie i inne, tzw. zawodowo-obyczajowe. Szczególne znaczenie wśród nich mają pieśni żołnierskie, zwane „kasarnianymi”, opiewające z wielkim smutkiem i tęsknotą przymusową służbę w armii. Swoim charakterem bliskie są im pieśni emigranckie.

Wielką rolę odgrywały w życiu Łemków pieśni obrzędowe, zwłaszcza pieśni weselne i chrzestne, a z pieśni domowych bożonarodzeniowe „koładki” i „szczedriwky” oraz „wesnianky” i śpiewane na św. Jana pieśni „sobitkowe”. Spośród pieśni powszechnych, śpiewanych zwłaszcza przez młodzież, zasługują na uwagę pieśni żartobliwe i frywolne intonowane luźno przy różnych okazjach (Hyża, 1972, s. 9-12; Kyrcaziw, 2000, s. 178-187).

Pomimo perypetii, jakie przechodziła Łemkowszczyzna i Łemkowie oraz rozproszenia tych ostatnich ich pieśni zachowały się do dzisiaj i są kontynuowane często przez młode pokolenie. Perypetie, zwłaszcza zaś przesiedlenie, znalazły swoje odbicie również w folklorze. Powstało wiele pieśni oplakujących deportację, często są to utwory anonimowe, przekazywane ustnie bądź w formie rękopisów. Do lat 80-tych były rzadko śpiewane publicznie, obecnie stanowią repertuar wielu lemkowych zespołów, które śpiewają je podczas uroczystości czy imprez etnicznych. Najbardziej znaną jest anonimowa pieśń „Tiażko żyty na czużyni” powstała po 1947 r.

„Tiażko żyty na czużyni
tiażko tu prywykaty
a najtiaższe naszym Łemkam ridnyj kraj zabywaty / x2

Jak spomianu naszemu zemlu
ej ridnu Łemkowynu
tiażko w sercy, slezy w oczach, o mało ne zahynu / x2

Jak spomianu strasznu wesnu
sorok semoho roku
jak wyhnały naszych Łemkiw na czużynu daleku / x2

Szumiat werchy i potoky
na naszij Łemkowyni
szumte czerczte, was czujeme na dalekij czużyni / x2"

Przez długie lata za anonimową uznawano popularną w pierwszych latach po przesiedleniu pieśń „U horach Karpatach”, która obecnie stanowi element repertuaru Łemkowskiego Zespołu Pieśni i Tańca „Kyczera” w Legnicy. Pieśń ułożyły Zofia Maślej i Teodozja Żuk, które ukrywały ten fakt w obawie przed aresztem.

„U horach Karpatach sumno dni mynały,
koły naszy Łemky hory opuszczaly.
Hory opuszczaly ale ne z radosty,
Pryjszow takyj rozkaz od pana starosty.
W nedilu raneńko jak sonce wstawalo
A już w nasze selo wojsko pryjichało.
Δ jak pryjichało takyj rozkaz dało
Sztob za dwi hodyny wsi sia wybyrały.
Lude posmutniły, stały sia zbyrały
„Skorsze – kryczyt kapral – pora wyjiżdżaty.
A jak wyjiżdżały dzwony udariały
Z hirkym płaczem lude selo opuskały.
Do perszorej stacyji wezły nas furamy
Dali obiciały wezty potiahamy.
Najbłyższych znajomych porozdiluwały
A i w Oświencimi dekotrych tyszaly.
Ciłyj czas w dorozi my tak biduwały
Budjakom repetom ludej hoduwały
Budjak hoduwały i nas potiszaly
Że tam na zachodi dobre budem mały
Pryjszły my na zachid stały si smotryty
Oj Boże nasz Boże jak tu budem żyty
Zemli ne orany any ne sijany
A i budynoczky porozwaluwany
Ne chce nam sia żyty any nycz robyty
Boże dopomoż nam w hory powernuty
I hory naszy hory, zełeny Karpaty
My was ne zabudem pokla żyty budem.”

Podobnie w środowiskach przesiedlonych na Ukrainę powstawały pieśni o niedoli wygnańców. Najbardziej znaną jest pieśń autorstwa Stefana Krynickiego z Iwano-Frankiwska „Łemko ja soj Łemko, w Krynicy sia-m rodyw...”, w której słyszymy m. in.

„W sorok piatym roci my was (hory) polyszały,
jak nas prymusowo odtal wyhaniały
Operacyja „Wisła” wszytko zawerszyła
Nejednoho Łemka z torbamy pustyla”

Warto również wspomnieć o przesiedleńczych pieśniach Marii Dobrowolskiej z Sołonki k. Lwowa, np.

„Sorok piatyj roczok tiażkyj nastaw
Po Łemkiwszczyni płacz sia rozczaw
A dity płaczut pola ne ma
Szto budem jisty pryjde zyma
A maty płacze chyży ne ma
De budem żyty pryjde zyma
A nianio płaczut, bidakom staŭ,
Byŭ jem hospodar, żebrakom staŭ.”

Pieśni przesiedleńcze stanowią jednak margines współczesnego łemkowskiego śpiewania.

Funkcjonowanie „żywej” pieśni w życiu współczesnych Łemków w Polsce rozpatrywać można przede wszystkim w dwóch płaszczyznach:

- 1 – religijno-obrzędowej
- 2 – towarzysko-biesiadnej.

Łącznikiem między obydwooma płaszczyznami są pieśni rodzinno-obrzędowe, powiązane głównie z obrzędami przejścia (głównie pieśni weselne).

Do sfery religijno-obrzędowej zaliczam w tym wypadku pieśni śpiewane wyłącznie w okolicznościach powiązanych z obrzędami natury głównie religijnej. Są to mianowicie przede wszystkim pieśni cerkiewne śpiewane podczas nabożeństw i powiązane z nimi pieśni o charakterze religijno-obrzędowo-biesiadnym wykonywane głównie w kręgu rodzinnym podczas dorocznych uroczystości świątecznych. Mam tu na myśli głównie bożonarodzeniowe „koladky” – koledy.

Określone grupy pieśni religijno-obrzędowych nie występują samoistnie, stanowią integralną część obrzędu, i mają ściśle wyznaczony porządek wykonywania, co związane jest przede wszystkim z układem roku liturgicznego.

Nośnikiem i główną ostopą pieśni cerkiewnych, liturgicznych są ludzie starsi, wychowani jeszcze przed przesiedleniem, i oczywiście księża. Ludzie starsi znają te pieśni na pamięć i dlatego głównie oni prowadzą z kapłanem rytm nabożeństwa. Przedstawiciele młodego pokolenia znają je fragmentarycznie i dlatego „ciągną” za starszymi, wspomagając się nieraz książeczkami modlitewnymi.

W Polsce zarówno podczas greckokatolickich, jak i prawosławnych nabożeństw odprawianych w łemkowskich skupiskach śpiewane są w większości te same pieśni, podobnie układ liturgiczny „bohosiłuznia” jest ten sam. Różnice występują jedynie częściowo w melodyce, co jest wynikiem pewnych różnic w tradycji muzycznej poszczególnych wsi górskich. Ponadto w cerkwiach prawosławnych używany jest język staro-cerkiewno-słowiański z wymową ukraińską, natomiast w greckokatolickich z reguły literacka formuła języka ukraińskiego.

Pieśń śpiewana w cerkwi stanowi dla Łemków w Polsce wspólną grupową modlitwę w swoich lokalnych społecznościach, sposób oddawania czci Bogu „po swojemu”, odzwierciedlenie „swojej” wiary. Jest jednocześnie dzięki temu ujawnioną sakralizacją swojej odrębności od ludności polskiej, jest zarazem elementem łączącym społeczność łemkowską.

Pośród pieśni religijno-obrzędowych na szczególną uwagę zasługują bożonarodzeniowe „koladki”, jako że szeroko wychodzą poza obrzędy cerkiewne i pełnią dodatkowo rolę biesiadną. Kolędowanie omówione zostało szerzej w rozdziale poświęconym obrzędowości.

Łemkowskie śpiewanie w Polsce nie ogranicza się do świąt i uroczystości związanych z obrzędowością rodzinną czy doroczną. Praktycznie większość łemkowskich spotkań towarzyskich kieruje się dwoma zasadami: 1) dążenie do rozmawiania niemal wyłącznie po łemkowsku, 2) śpiewanie wyłącznie pieśni łemkowskich czy też ogólnoukraińskich. Co ciekawe, o ile rozmowy po polsku są dopuszczalne, śpiewanie w tym języku jest co najmniej nie tolerowane.

Współczesne łemkowskie pieśni towarzysko-biesiadne, tj. pieśni śpiewane luźno, często bez większych okazji, w łemkowskim towarzystwie, funkcjonują przede wszystkim wśród młodego pokolenia Łemków. Przedstawiciele starszego pokolenia są natomiast częściowo nosicielami-nauczycielami. Śpiewa się tradycyjne, jak i współcześnie powstałe pieśni.

W przypadku młodzieży repertuar tylko w niewielkiej części jest zapożyczany od rodziców, w większości jest efektem własnych poszukiwań na „Watrach”, uczenia się od rówieśników, często pochodzi z repertuaru śpiewających po łemkowsku, ukraińsku folkowych czy też rockowych zespołów z Polski i Ukrainy. W tym ostatnim przypadku istotnym było tworzenie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez środowiska związane z PTTK i Orkiestrą p.w. św. Mikołaja, zespołem, który zainicjował nurt w folkowy w polskiej muzyce, pewnego mitu Łemkowszczyzny, który zaczął funkcjonować w części polskiej młodej inteligencji. W środowiskach tych dobrze przyjmowana była znajomość jakiegoś łemkowskiego utworu.

Ciekawym zjawiskiem jest zakładanie osobistych śpiewników, które powstają poprzez spisywanie różnych pieśni zasłyszanych na łemkowskich imprezach czy też od starszych ludzi oraz poprzez przepisywanie ich z innych śpiewników. Często śpiewniki te są pożyczane i kserowane. Pieśni są zapisywane najczęściej w transkrypcji polskiej.

Znajomość dużej ilości pieśni i ich wspólne śpiewanie na imprezach etnicznych stanowi powód do dumy i wzrostu prestiżu w środowisku młodych Łemków. Wokół osób, które wiele śpiewają, akompaniując sobie często na instrumentach muzycznych, głównie gitarze bądź akordeonie, zbierają się niemal zawsze grupy ludzi, którzy często przyłączają się do wspólnego śpiewania, nieraz zaś tylko słuchają.

Śpiewa się głównie przy ogniskach oraz na zabawach tanecznych, wykonawcami obecnie jest już w większości młodzież. Wykonywane są różne pieśni, od żartobliwych i frywolnych kołomyjek po stonowane ballady, a nawet niektóre weselne (np. „Horyła sosna, horyła”). Najpopularniejsze są:

1 – pieśni wesole, żartobliwe, o żwawym rytmie, np. „Majeran”, „Ne pyj Waniu”, „Ne pidu tu, to pidu dali”, „Oj czorna ja sy czorna”, „Czorny oczka”, „Lisom lisom pry dołyni”, „A czyjaż to chyża stojit pry dołyni”, „Za polanom czorna rola”, „Oj chmarytsia, tumanytsia”.

2 – tzw. pieśni kozackie, w tym najpopularniejsze w szeroko pojmowanej diasporze ukraińskiej w Polsce pieśni marszowe, jak. „Jichaw kozak czerez misto” i „Rozpriahajte chłopci koni” i lirycznie opiewające śmierć w boju, jak „Powijaw witer stepowyj” czy „Jichaw kozak na wijnońku”; do tej kategorii należą również popularne wśród młodzieży pieśni „kasarniane”, np. „Zza hory sonce zahariaje”, „Kied mi przyszła karta”, „Wyno wyno czerweneńkie”;

3 – liryczne, sentymentalno-nostalgiczne ballady o miłości i przeszłości, powodujące nastrój zadumy, np.

„Czom ty ne pryszow
jak misiac wzyjszow
ja tebe czekała, czy-s konia ne maŵ,
czy steżky ne znaŵ,
maty ne puskała
I konia ja maŵ
I steżku ja znaŵ i maty puskała
Najmensza sestra
Bodaŵ ne wzroła
Sidelce schowała itd.”

„Dunaju, Dunaju, bystra woda w tobi,
ne powidż diŵczatko, że ja był pry tobi
Łem ty tak powidaj, że ja łuczku kosyŵ
Dam ja ty perstenyk, szto jem ho rad nosyŵ itd.”

„Jak jem iszow prez tot lis / x2 prez lis kałynowyj / x2
stupyŵ jem tam na kamin / x2 kamin marmurowyj / x2
a spid toho kamentia / x2 wodyczka wypływat / x2
napyj sia jej moja myła / x2 kied jes sprawedywa / x2 itd.”

Szczególnie chętnie są śpiewane pieśni autorstwa Semana Madzelana, które na stałe zdomowały się w świadomości Łemków, np.

„Pid obłaczkom jawir pochylenyj
sidyt na nym ptaszok premylenyj
słuchaj myła jak tot ptaszok śpiwat
że z lubowy nycz dobre ne bywat, itd.”

czy:

„W temnu niczku w Uboczy
sowa hukat po noczy
drymlat hory i ludy splat
łem Hanyczka z Wanyczkom
pozerajut soj w oczy
pozerajut soj w oczy
łem ...”

W repertuarze polskich Łemków znalazły się ponadto pieśni ukraińskiej estrady czy też ukraińskie utwory rockowe. Szczególnie popularna jest pieśń autorstwa Wołodymyra Iwasiuka pt. „Czerwona ruta”.

Gdy sporadycznie zbierają się i zaczynają śpiewać osoby starsze, w pieśniach przez nie śpiewanych odzywa nigdy do końca nie ugaszona tęsknota za rodzinnymi stronami:

„Hory naszymy, hory,
jak wy zubożały,
żeste naszoho hołosu
dawno ne słyszały”

Pojawiają się też nuty patriotyczne, np. „Tam w horach Karpatach”, „Hory naszymy”. W połowie lat dziewięćdziesiątych można jeszcze było w śpiewie usłyszeć echa patriotyzmu starorusko-rusofilskiego:

„Pora, pora za Ruś światuju
Pora ity na boj – ura,
Pora za Ruś nerazdiłymuju
Wstawat' nam wsim proty wraha.
Boh nam pomoże, Boh je z namy,
Prosynś narode, wże ne spy,
Śmiło stupajmo od seł ślidamy
I cerkow ruskuju uchrany”.

Wspólne śpiewanie przygłusza kompleksy etniczne i powoduje wzrost dumy z siebie i swojej grupy pośród śpiewających. Zanika wtedy wśród nich syndrom pewnego wyobcowania ze społeczeństwa polskiego, nasila się zaś poczucie wyabstrahowanej jedności grupowej „swoich ludzi” i wzrost własnej wartości. Śpiewanie „swoich” pieśni jest podstawowym elementem wpływającym na rozwój dumy ze „swojej” kultury, którą często przeciwstawia się kulturze polskiej i stawia na wyższym od niej poziomie. Swoją wyższość udowadnia się zwłaszcza ukazywaniem, że przeciętni Polacy, zdaniem Łemków, niemal wcale nie śpiewają i że polskie piosenki są „na jedno kopyto”. Najważniejsza rola „żywej” pieśni polega jednak przede wszystkim na tym, że jest ona sposobem na obronę przed totalną asymilacją i unifikacją kulturową z polską większością, a także ułatwia odnowę więzi z przeszłością.

Uzupełnieniem śpiewania na łemkowskich spotkaniach towarzyskich jest odtwarzanie kaset lub płyt współczesnych wykonawców śpiewających po łemkowsku/ukraińsku. Nagrania te kolekcjonują przede wszystkim przedstawiciele młodego pokolenia, a podstawowym kryterium wyboru jest język tekstów, tj. dialekt łemkowski, język ukraiński. Najpopularniejsze są zespoły folkowe z Polski, jak „Horpyna”, „Czeremszyzna”, „Drewutnia”, „Chutir”, „Werchowyna”, „Orkiestra p. w. św. Mikołaja”, folklorystyczne „Kyczera” i „Łemkowyna” oraz różne zespoły rockowe z Ukrainy. Kaset i płyt z ukraińsko-łemkowską muzyką słucha się głównie w czasie spotkań towarzyskich, w przerwie między śpiewaniem. Słucha się jednak ich również dla rozrywki i odprężenia podczas codziennych czynności domowych, a nawet podczas jazdy samochodem. Doprowadza to trwania w domu swoistej atmosfery „łemkowskiego mikroklimatu”, którą przeciwstawia się atmosferze płynącej ze środków masowego przekazu „polskości” i równowazy jej wpływy. Wraz z innymi czynnikami, głównie rozmowy po łemkowsku, powoduje funkcjonowanie w grupach łemkowskich poczucia czegoś w rodzaju „osobistej autonomii kulturowej”, niezależności kulturowego funkcjonowania pośród społeczeństwa.

W innych warunkach odbywało się kultywowanie pieśni przez Łemków na Ukrainie - spośród kulturowych wyróżników przetrwała wśród przesiedleńców chyba najsilniej. Łemkowie śpiewają do dziś podczas uroczystości rodzinnych pieśni wyniesione z domu.

Na Ukrainie, inaczej niż w Polsce, pieśni sfery religijno-obrzędowej nie wyróżniają Łemków od większości społeczeństwa. Pieśni cerkiewne, śpiewane na Łemkowszczyźnie i we wschodniej Galicji, były w większości jednakie. Publiczne ich pielęgnowanie było jednak utrudnione ze względu na restrykcyjne podejście władzy do religii („sobór zjednoczeniowy” z 8 marca 1946 roku likwidujący Cerkiew Greckokatolicką, totalny nadzór władz państwowych nad prawosławiem). Obecnie pieśń religijno-obrzędowa jest elementem jednoczącym Łemków z większością społeczeństwa, jak i łączącym z nowymi lokalnymi społecznościami. Jedynie na wschodzie Ukrainy można mówić o ujawniającej się w śpiewie cerkiewnym sakralizacji łemkowskiej (przesiedleńczej) odrębności. W parafiach, w których trzon wiernych stanowią Łemkowie (czy szerzej przesiedleńcy) używany jest język staro-cerkiewno-

słowiński z wymową ukraińską, wykorzystywane są najczęściej modlitewniki powstałe jeszcze przed przesiedleniem. W parafiach „miejscowych” śpiewa się również języku staro-cerkiewno-słowińskim, ale z reguły stosowana jest wymowa rosyjska.

Na radzieckiej Ukrainie przesiedlenie Łemków na wschód oficjalnie traktowano jako „powrót do macierzy”. Dlatego też folklor Łemków włączano do repertuaru różnych zespołów, np. od 1947 r. łemkowskie pieśni weszły do repertuaru chóru klubu tramwajarzy Lwowa oraz chóru lwowskiego uniwersytetu (Fabryka, 2002, s. 152). Przemilczana była tragedia Łemków, natomiast propagowano mit, że „twórczość Ukraińców-Łemków pełnym głosem zabrzmiała w nowych socjalistycznych warunkach, nie traci charakterystycznych cech wypracowanych przez stulecia” (Bodak, 1997, s. 32). Łemkowskie pieśni włączano do repertuaru amatorskich zespołów działających przy kołchozach, szczególnie tam, gdzie liczni byli Łemkowie. Z jednej strony powodowało to dowartościowanie łemkowskiej pieśni, z drugiej traciła ona wartość wyznaczającą odrębność. Ponadto, jak zauważyła O. Bencz-Szokoła, tego rodzaju działalność, głównie poprzez zmianę melodyki i wprowadzenie do akompaniamentu „bajanu” – akordeonu guzikowego, wyparła prawdziwy charakter łemkowskiej pieśni (2002, s. 73).

Początkowo przez sąsiadów pieśni łemkowskie, ze względu na inną melodykę i rytmikę, były oceniane jako polskie (zdarza się i obecnie mówienie na śpiewających po łemkowsku „O, Polaki”). Na ich popularyzację wpływały natomiast występy pochodzących z Łemkowszczyzny wykonawców, zwłaszcza pochodzących z Jabłonicy w powiecie Krosno siostr Daniela, Marii i Niny Bajko, które w 1957 r. na VI Światowym Festiwalu Młodzieży i Studentów w Moskwie otrzymały złoty medal za mistrzowskie wykonanie łemkowskich pieśni.

Obecnie w łemkowskich skupiskach na Ukrainie pieśni pochodzące z Łemkowszczyzny śpiewa się podczas uroczystości rodzinnych, wykonawcami są natomiast przede wszystkim przedstawiciele starszego i średniego pokolenia. Rytuałem stało się też śpiewanie łemkowskich pieśni podczas biesiad organizowanych na zakończenie zebrań regionalnych kół Towarzystwa „Łemkiwszczyna”. Szczególnym poważaniem cieszą się osoby uważane przez lokalne społeczności łemkowskie za „skarbnice” łemkowskiego folkloru. Ponadto od początku lat dziewięćdziesiątych pojawiła się silna tendencja do manifestacyjnego demonstrowania folkloru łemkowskiego na zewnątrz. Zaowocowało to powstaniem licznych łemkowskich zespołów amatorskich, głównie chórów. Oprócz działającej od 1969 roku „Łemkowyny” z Rudnej koło Lwowa największą popularnością cieszą się funkcjonujące od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych chóry „Beskyd” z Iwano-Frankiwska, „Studenka” z Kałusza, „Łemkiwska Studenka” z Borysławia, „Jaworyna” z Czortkowa, „Jaworyna” z Monastyryska, „Radocyna” z Pustomytów koło Lwowa, młodzieżowa „Kałynówka” z Drohobycza, dziecięce zespoły „Łemczatko” i „Krajeznawec” z Kałusza. Zauważalna jest również tendencja uczenia się łemkowskich pieśni przez przedstawicieli młodzieży. Poszukiwania są związane głównie z pobytami na „Watrach” – szczególną uwagę należy zwrócić na wpływ

śpiewających młodych Łemków z Polski. Znajomość łemkowskich utworów jest ponadto czerpana z repertuaru młodzieżowych wykonawców mających w swoim repertuarze współczesne aranżacje łemkowskiego folkloru. Szczególnie dotyczy to lwowskiego rockowego zespołu „Płacz Jeremiji” oraz młodej łemkowskiej wokalistki Anny Czeberenczyk ze Lwowa. Na wartość łemkowskiej pieśni zwraca również uwagę mieszkająca we Lwowie młoda poetka i kompozytorka łemkowskiego pochodzenia, Natałka Kryniczanka, która na prowadzonych przez siebie warsztatach teatralnych propaguje poezję śpiewaną i łemkowski folklor. Dużą popularnością cieszą się ponadto mające łemkowski repertuar folkowe zespoły z Polski, zwłaszcza „Drewutnia” z Lublina oraz „Horpyna” z Olsztyna.

Najchętniej śpiewane są pieśni o miłości. Najpopularniejszą pieśnią śpiewaną przez Łemków z Ukrainy jest nostalgiczny utwór „Oj wersze mij wersze”:

„Oj wersze mij wersze
mij zelenyj wersze
już mi tak ne bude / x2
jak mi było persze

Bo persze mi było
barz mi dobri było
od swojoj mamyczky / x2
ne chodyty było itd.”

Równie często można usłyszeć:

„Sered sęła rosne dyczka werchom zelena / x2
Pid niom sidiyt moja myła / x2 barz zasmuczena
Heja hoja tralalala / x2 pid niom sidiyt moja myła barz zasmuczena

W prawij ruci chustoczkom oczka obtera / x2
I tak smutni moja myła / x2 na nia pozera
Heja hoja tralalala / x2 i tak smutni moja myła na nia pozera

Czoho płaczesz czom nariczesz czoho tobi žal / x2
Toho wincia zelenocho / x2 szto jes mi ho wziaw
Heja hoja tralalala / x2 toho wincia zelenocho szto jes mi ho wziaw

Czom jes towdy ne płakała jak jem ti ho braw / x2
Ja dumala falecznyku / x2 że-s ty żartuwaś
Heja hoja tralalala / x2 ja dumala falecznyku że-s ty żartuwaś"

albo:

„Oj jak iszoś od swoj myłoj śwityś miśiac wysoko / x2
myła na nia popatrła czy-m odyszow daleko
Odyszow ja sztyri myli myła na nia wołała / x2
Wernyj-że sia mij myłenikyj czym ja tia prohniwała
A tym jes mnia moja myła tym jes mnia prohniwała / x2
Jak stojaw ja pid obłaczkom ty z inszym gadała"

Śpiewane są do dziś pieśni o zbójnikach, np.

„Oj hora, hora, horonka / x2
a popid horu steżenka / x2
oj ide za niom wdowonka / x2
nese na rukach synonka / x2
strityły jej tam zły lude / x2
oj toty lude horiany / x2
oj szto sia zowut zbójamy
oj wdowo wdowo wdowonko
oddaj nam swoho synonka
a w waszym kraju mor bude
tot mij synoczok tam pomre
jak ona ho z ruczok dawała
to na kolina padała
oj synu synu synu mij
już ty ne budeteś bilsze mij
bo zły tia lude zabyjut
piskom kaminiom przykryjut"

Popularne są również pieśni opiewające żołnierską niedolę:

„Bronyła-s mi mamko po noczach chodyty
oj teper mi zabroni tiazkyj gwer nosyty.
Ja ti ne bronyła po noczach chodyty
oj tem ja ti bronyła diwczata lubyty”

„Dumała-s mamciu, że to wojna spas,
że pobudu roczok i jednu hodynu, wernu domiŭ zas.
Że pobudu roczok i hodynu,
nychto ne znaje, tem Panna Maryja, de ja zahynu.
Zahynu w Turcji abo na Rosji,
każda mamyczka za swoim synoczkom zapłakat’ musyt”

Łemkowski repertuar jest wykonywany na przemian z pieśniami tzw. ogólnoukraińskimi, np. „Czom ty ne pryjszow”, „Oj czyj to kiń stojit”, „Nese Hala wodu”, „Rozpriahajte chłopci koni” itp.

Szczególną rolę, jeśli chodzi o funkcjonowanie łemkowskiego folkloru wśród przesiedleńców z Polski pełni wieś Nahirne k. Sambora. Większość przesiedleńców z Polski stanowią we wsi dawni mieszkańcy Odrzechowej k. Sanoka. W 2000 roku zaobserwowałem, że pieśni z Odrzechowej są śpiewane współcześnie – trudno jest jednak stwierdzić, na ile jest to ciągłość tradycji, na ile rekonstrukcja pieśnianej spuścizny wsi dokonana dzięki m. in. publikowaniu odrzechowskich pieśni przez Iwana Majczyka.

„Skarow jes mia Boże, skarow jes mia duże
daw jes mi takoho, szto pyszczaŭky struże
Szto pyszczaŭky struże, po sęlach roznosyt,
Sam najist, sam napje, a mi ne prynosyt”

Warto jednak wspomnieć, że wśród Łemków na wschodzie Ukrainy występuje również bardzo duże przywiązanie do wyuczonych w przedwojennych szkołach polskich pieśni, które kultywowane są niemal na równi z typowo łemkowskimi.

„Starajut sia ludzie o mnia / x2
że nie mają miejsca dla mnia / x2
Dla mnia miejsce jest od razu / x2
Cichy kącik na cwentarzu
Na cwentarzu jest wesoło / x2
rosną kwiaty naokoło / x2
Rosną kwiaty i leliji / x2
i pachnące rozmaryji / x2”

Wśród Łemków z Ukrainy panuje silne przekonanie o wyjątkowym zamiłowaniu do śpiewu ich przodków żyjących jeszcze na Łemkowszczyźnie. Przekonanie to ilustruje niepublikowany wiersz p. Marii Dobrowolskiej z Sołonki k. Lwowa:

„Otak to w swidomosty zakłały,
Szczu łemky narod widstałyj,
Ne wmijut sobi rady daty,
Bo wyrosły wony w Karpatach

Ałe Boh dobryj i to znaw,
Jak jich w Karpaty zasijaw,
Szczu wilna ptaszka u hori
Spiwaje z ranku do zori

Komu daw szablu wojuwaty,
Komu daw płuh, szczoby oraty,
A łemku pisniu daruwaw,
Szczoby weselo toj spiwaw.

I win pisniamy proślawlaje,
Tu Bożu łasku widroblaje,
Czaruje swit spiwanoczkamy,
Łemkiwszczyny najkraszczy my pisniamy

Oraty, sijaty, kosyty
To każdyj wmije robyty,
A pisniu skłasty, zaspivaty
Dar Bożyj w serci treba maty”.

Język jako wyznacznik tożsamości kulturowej

Podstawowym elementem dziedzictwa kulturowego etnicznych grup mniejszościowych jest język, mowa macierzysta (A. Posern-Zieliński, 1982, s. 40). Język jest jedną z tych umiejętności, które otrzymujemy z tradycji, jednocześnie jest zasadniczym instrumentem, dzięki któremu poznajemy kulturę grupy (W. Burszta, 1998, s. 73). C. Lévi-Strauss uważa język „za najbardziej zasadniczy fakt kulturowy. Po pierwsze, język jest częścią kultury, jedną z tych umiejętności, które otrzymujemy z tradycji zewnętrznej. Po drugie, język jest zasadniczym instrumentem, uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy. (...) W końcu, i przede wszystkim, język jest najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, tworzących systemy na tej czy innej zasadzie.” (Charbonnier, 2000, s. 140). Według Humboldta język jest głęboko wpleciony w duchowy rozwój ludzkości, towarzyszy mu na każdym szczeblu jego lokalnego postępu lub cofania się i w języku również przejawia się każdorazowy stan kultury. „Język jest niejako zewnętrznym przejawem ducha narodów; ich język jest ich duchem, a ich duch – ich językiem; niepodobna przesadzić ich w tym pojmowaniu jako tożsamyh” (cyt. za: *Antropologia słowa*, 2003, s. 65-66).

Prócz spełniania swych funkcji czysto komunikacyjnych odgrywa w określonych warunkach zasadniczą rolę w kształtowaniu się świadomości społecznej danej jednostki i całej zbiorowości nim się posługującej. Język bowiem odbija i utrwała w swych formach wszelkie kontakty świadomości ludzkiej z rzeczywistością pozajęzykową. Z językiem przekazany jest charakterystyczny dla danej grupy sposób widzenia świata. W tym rozumieniu stanowi on podstawę rozwoju i ciągłości cywilizacyjno-kulturowej grupy, stąd też płynie jego istotna rola w życiu społeczności jako istotnego tworzywa tożsamości (J. Chlebowczyk, 1983, s. 35-36; B. Wójtowicz, 1991, s. 89).

Język służy nie tylko do międzyludzkiej komunikacji, pozwala w określony sposób świat poznawać, opisywać, interpretować, lecz także „stwarzać” rzeczywistość społeczną i ją „podtrzymywać” (Synak, 1998, s. 176). Oczywiście jest funkcja unifikacyjna języka. „Język jest instrumentem pośredniczącym między solidarnością mechaniczną a organiczną, między więzami krwi a więzami ugody (...) Języki istotnie mówią. Narzucają pewną wizję świata, system klasyfikacji i reguły służące ustaleniu relacji. Stąd ich ważność w procesach tworzenia narodu” (Tortosa, 1986, s. 61-62). Język bowiem posiada społeczną naturę i jest symbolicznym sposobem konstruowania wiedzy o rzeczywistości. Język przekazywany w procesie socjalizacji staje się więc sposobem kategoryzowania świata i jego rozumienia. On także definiuje tożsamość

społeczną jednostki. Ludzie mówiący odmiennymi językami żyją w odmiennych „światach rzeczowych” (Kossak-Głównowska, 1995, s. 89).

Jak zauważył E. Sapir, „język jest wielką siłą konsolidującą, być może – najpotężniejszą. Chodzi tu nie tylko o oczywisty fakt, że bez języka nie byłoby możliwe pewne ważne współdziałanie społeczne, lecz także o to, że sam fakt wspólnoty mowy służy jako szczególnie ważny symbol solidarności społecznej ludzi mówiących danym językiem” (Sapir, 1978, s. 40).

Język rodzimy stanowi dla grupy mniejszościowej ważny, o ile nawet nie najważniejszy, środek transmisji informacji etnokułturowych, zapewnia bowiem w dużym stopniu przekaz treści kulturowych między generacjami. Widzi się w nim także podstawowy wskaźnik procesów „deetniczacji” i stopnia akulturacji (Posern-Zieliński, 1982, s. 44). W odczuciu pospolitym język uchodzi nawet za najważniejsze i najłatwiej uchwytne kryterium przynależności narodowej. Ponadto język narodowy i napisana w tym języku literatura stanowiły zawsze przedmiot dumy narodowej – narody, które nie posiadały nigdy, albo utraciły byt państwowy, z nich czerpały zwykłe wolę i moc przetrwania (W. Markiewicz, 1980, s. 30).

„Tylko przez mowę żyje naród, jej śmierć – jego koniec” (Nud’ha, 1985, s. 95). W warunkach rozproszenia grupy mniejszościowej lub w sytuacji upokorzenia, ucisku następuje stopniowe osłabienie, a nawet zanik funkcji komunikacyjnych języka. Wzrasta natomiast znaczenie funkcji czysto symbolicznych języka etnicznego. Jego rola zaczyna urastać do roli konstytutywnej więzi grupy mniejszościowej. Pełni on wtedy przede wszystkim funkcje integracyjne w sferze świadomościowej, odzwierciedlając i utrwalając cały dotychczasowy dorobek cywilizacyjno-kulturowy danej grupy społecznej stanowiący legitymację jej istnienia i odrębności oraz rękojmię dalszego rozwoju (J. Chlebowczyk, 1983, s. 246). Staje się zewnętrznym, świadomie manifestowanym przejawem etniczności, przybiera funkcję języka „sakralnego” używanego w etnicznych obrzędach (A. Posern-Zieliński, 1982, s. 44).

Mówiąc o języku trzeba zaznaczyć, że ma on co najmniej dwie odmiany: 1) potoczną, lokalną, nieznormalizowaną, różną na różnych terenach obszaru etnicznego, co my zwykle nazywamy gwarami, dialektami, narzeczaniami; 2) literacką, normowaną, możliwie jednolitą dla całego narodu, niekiedy niekoniecznie pokrywającą się z językiem mówionym. Te dwie odmiany języka narodowego zwykle się nawzajem wspomagają i uzupełniają. Nowoczesne języki literackie na ogół mają podstawę którejś z odmian terytorialnych języka narodowego. Gwary zaś terytorialne są zwykle pod wpływem języka ogólnonarodowego i pod jego wpływem zmieniają się lub zanikają nawet (M. Łesioń, 1994, s. 24).

Wszelkie podziały na języki i dialekty oparte zostały wyłącznie na kryteriach nielingwistycznych, a mianowicie socjologiczno-polityczno-kulturowo-historycznych. Brak klasyfikacyjnych kryteriów strukturalnych powoduje, iż niekiedy do jednego języka zalicza się dialekty różniące się do tego stopnia, że porozumienie między ich użytkownikami jest całkowicie lub prawie całkowicie niemożliwe. Zdarzają się również języki uznane za odrębne, między którymi różnice są minimalne, a w skrajnych

przypadkach nie ma ich wcale. Spowodowane jest to tym, że nie wiadomo, które z kryteriów socjologicznych uznać za najważniejsze (Tortosa, 1986, s. 7-8). Jedynym sensownym kryterium wydaje się poczucie przynależności językowej użytkowników, niestety sami użytkownicy nie zawsze są zgodni co do tego, czy mówią odrębnym językiem, czy dialektem.

Przyjęło 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 Hucułów, Bojków i Łemków) należących do grupy językowej zwanej południowo-zachodnio-ukraińskim zespołem dialektycznym (M. Łesiów, 1975, s. 281-284, J. Rieger, 1995, s. 10). Poza tym nie jest wewnętrznie jednolita, w zasadzie w sąsiednich wioskach mówiono już nieco inaczej. Mimo tego na Łemkowszczyźnie w latach trzydziestych XX wieku wprowadzono do szkół nauczanie łemkowskiego dialektu, który zastąpił język ukraiński (ruski) nauczany do tej pory jako ojczysty. Obecnie nauczanie łemkowskiego odbywa się w kilku szkołach w Legnickiem i Nowosądeckiem, a także w Lubuskiem. Część łemkowskich elit dąży do kodyfikacji łemkowskiego języka. W 2000 r. została wydana z inicjatywy - głoszącego hasło odrębności narodowej Łemków od Ukraińców - Stowarzyszenia Łemków *Gramatyka języka łemkowskiego* (Fontański, Chomiak, 2000).

Mowa łemkowska ma już za sobą ciekawą tradycję literacką. Najstarszy zapis tekstu w łemkowskim dialekcie pochodzi z połowy XVI w. – jest to „Pieśń o Stefanie Wojewodzie” ze wsi Wenecja-Łuków na południowej Łemkowszczyźnie opublikowana w „Czeskiej gramatyce” Jana Blahoslawa (1571 r.) (Kyrčić, 2002, s. 165). Elementy łemkowskiego dialektu można znaleźć również w tzw. „wójtowskich księgach” z XVI-XVII wieku ze wsi Odrzechowa w powiecie sanockim (Łesiw, 1997, s. 35-37). W XVII i XVIII w. na Łemkowszczyźnie rozwija się rękopiśmienna duchowna poezja pisana w języku staro-cerkiewno-słowiańskim z wykorzystaniem licznych lokalnych, łemkowskich elementów (patrz: Hnatiuk, 2000). Żyjący w I połowie XVIII w. ks. Ioanur Pryśłopskij stworzył oryginalny „*Psalterz objaśniony*”, w którym do każdego psalmu w języku staro-cerkiewno-słowiańskim dodał objaśnienia po łemkowsku (Ohijenko, 1930). Piszący te słowa podczas penetracji terenowych w Lubuskiem natrafił na rękopiśmienny śpiewnik religijny „*Pisny nabożnyia*” zawierający pieśni na różne okazje napisane w znacznej mierze po łemkowsku. Śpiewnik kończy się tzw. „*listem bożym*” napisanym w języku staroukraińskim z rozlicznymi „*łemkizmami*”. „*List*” jest podpisany przez Asafata Krenyckiego pod datą 1817 r., jednakże w związku z tym, że jest on napisany innym charakterem pisma, należy sądzić, iż sam śpiewnik powstał znacznie wcześniej. Należy więc domniemywać, iż dialekt łemkowski był już uformowany przed XVIII w. oraz że piśmiennictwo wykorzystujące jego elementy było rozpowszechnione przed XIX w. W całości, albo częściowo po łemkowsku, powstało wiele drukowanych dziewiętnastowiecznych utworów – analizę literatury łemkowskiej XIX i początku XX w. dokonała H. Duć-Fajfer (Duć-Fajfer, 2001). W 1911 oraz w latach 1930-tych powstały pierwsze czasopisma wydawane po łemkowsku, popularność zdobył natomiast piszący po łemkowsku poeta Iwan Rusenko. Z okresu po przesiedleniach należy wymienić przede wszystkim poezje Jakowa Dudry, Melanii

Sobyn, Semana Madzelana, Mykołaja Buriaka, Petra Murianki, Władysława Grabana, Stefani Trochanowskiej w Polsce, w Ukrainie Iwana Żelema, Iwana Hołowczaka, Romana Warchoła, natomiast z twórców piszących po ukraińsku z elementami dialektu łemkowskiego i poruszających tematykę łemkowską Mykołę Horbala, Wołodymyra Barne, Wasyla Chomyka. Warto również wspomnieć o poetach ludowych, których prosta, ale bardzo uczuciowa twórczość, powstaje w wyniku tęsknoty za „swoim” – tutaj na szczególną uwagę zasługują Antonina Słota z Pożrzadła k. Świebodzina oraz Maria Dobrowolska z Sołonki koło Lwowa.

Przed przesiedleniami dialekt łemkowski pełnił głównie funkcję użytkową. Był podstawowym narzędziem komunikacji. Był używany niemal wyłącznie. Język polski był stosowany sporadycznie – w sytuacjach urzędowych, częściowo w szkolnictwie, podczas służby wojskowej. Z językiem ukraińskim stykano się w szkolnictwie oraz częściowo poprzez księży. Często uznawano dialekt łemkowski za mowę „najprawdziwiej ruską” – J. Szemlej zanotował w Bielance „Wy besidujete z pilską, Wasza besida pianna, łem nasza łemkowska jest prawdiwo ruska” – „Pan rozmawia na modłę polską, Pana mowa mierna, tylko nasza łemkowska jest prawdziwie ruska” (cyt. za: Łesiw, 1997, s. 34).

Dialekt łemkowski pełnił również funkcję identyfikacyjną, zwłaszcza we wsiach sąsiadujących z wsiami polskimi. Silne przywiązanie do specyficznych jego cech obrazuje anegdota opowiadająca o Łemku targującym na jarmarku w Gorlicach – po propozycji bogatego kupca „Dam ci Rusinie worek pieniędzy, tylko przestań mówić łem” padła odpowiedź „łem dajcie”. Był, i jest, silnie zróżnicowany – po mowie rozpoznawano, również po przesiedleniu, pochodzenie regionalne. Zarazem nie uważano dialektu łemkowskiego za odrębny język, ale część „mowy ruskiej”. Dlatego po wprowadzeniu w latach 1930-tych nauczania języka łemkowskiego do szkół, po wielu wsiach łemkowskich były zbierane petycje przeciwko „językowi łemkowskiemu” i elementarzom Metodego Trochanowskiego, postulując wprowadzenie elementarza „języka galicyjsko-ruskiego” (Moklak, 1997, s. 63-64). Opowiadano również, jak łemkowscy uczniowie żartowali z lekcji języka łemkowskiego, który doskonale przecieź znali.¹¹

Po przybyciu na ziemię zachodnie Łemkowie często bali się przyznać do swej narodowości. Mimo tego przez pierwsze lata rozmawiali wyłącznie po łemkowsku, tym bardziej, że przedstawiciele starszego pokolenia nie znali języka polskiego. Pielęgnowanie ojczystej mowy niemal zupełnie naturalnie odbywało się w miejscowościach, gdzie Łemkowie stanowili większość lub przynajmniej znaczący odsetek. Jednakże wszechobecność języka polskiego w życiu publicznym (język nauczania w szkole, język ulicy w pobliskich miastach, język urzędów, środków masowego przekazu) spowodowało spadek znaczenia dialektu łemkowskiego do roli języka osobistego, domowego. Oznaczało to, że w rodzinach rozmawiano nadal niemal

¹¹ Rozbawienie budziły wymawiane przez nauczyciela łemkowskie frazy, które uczniowie mieli powtarzać. Do dnia dzisiejszego śmiech wzbudza zdanie „Mama била уж в церкві” (Mama była już w cerkwi), które brzmiało jak „Mama była usz w cerkwy” (Mama była wesz w cerkwi)

wyłącznie po łemkowsku, w tym języku zwracano się do dzieci, posługiwano się nim także w obrębie wioski, w kontaktach z innymi Łemkami. Jednakże będąc między Polakami posługiwano się już wyłącznie językiem polskim, nawet we własnym domu. Z biegiem lat język polski zaczynał zajmować coraz szersze i bardziej poczesne miejsce w życiu Łemków, co związane było z koniecznością szerszych kontaktów społecznych. Poza domem i wsią starano się nie używać słów łemkowskich, żeby się nie odróżniać od reszty społeczeństwa. Powszechny stał się bilingwizm, częściowo nawet w życiu domowym. Rodzice i dziadkowie pilnowali jednak, by dzieci rozmawiały „po naszymu”, chociaż nieraz odbierały one to jako uciążliwą konieczność. Jednocześnie w miastach i tych wioskach, gdzie rodziny łemkowskie były nieliczne, coraz częstsze były przypadki całkowitego wykluczenia rodzimego języka na rzecz polskiego. Tłumaczono to obawą przed rozpoznaniem przez sąsiadów innej narodowości, co w mniemaniu tych Łemków mogłoby narazić ich na nieprzyjemności i wrogi stosunek. Uważali oni również, że dzieci mówiąc w domu po łemkowsku będą mieć kłopoty z nauką języka polskiego w szkole. Sytuacja taka szerzyła się nawet w tak zwanych skupiskach, gdzie Łemkowie stanowili znaczny odsetek mieszkańców.

Dzieci na nowych terenach podlegają szokowi językowemu w większym stopniu niż dorośli. Wraz z pójściem do nowej szkoły i koniecznością posługiwania się innym, niż dotychczas językiem, doświadczają zaburzenia własnej tożsamości. Dzieci często asymilują się szybciej i bardziej niż rodzice, co może częściowo wynikać z faktu, że nie mają zbyt głębokiego poczucia świadomości narodowej. Dzieci przechodzą jednak pewne stadia związane z identyfikacją: najpierw jest to szok językowy (poczucie bycia innym), potem okres wstydu z tego, chęć ukrycia swojego pochodzenia, następnie poczucie więzi z własną grupą etniczną. Nie wszystkie te etapy w ogóle zachodzą i niekoniecznie w wymienionej kolejności. Natomiast mogą trwać równolegle z trzecim, który zazwyczaj występuje wtedy, kiedy dziecko chodzi do szkoły, gdzie spotyka dzieci z tymi samymi problemami. Jest oczywiste, że one ich nie dyskutują, bo nawet nie mają świadomości ich występowania, ale samo poczucie „bycia takim samym” bardzo ułatwia umiejscowienie się dziecka w nowym świecie. Powinien nastąpić jeszcze jeden etap związany z identyfikacją, którym jest poczucie zadowolenia (czasem nawet dumy) z umiejętności posługiwania się dwoma językami; także traktowanie języka ojczystego za „wyjątkowy” i „sekretny”, który tylko wybranym służy za narzędzie komunikacji. W wystąpieniu dwóch ostatnich etapów bardzo ważną rolę odgrywa szkoła z językiem mniejszościowym i to nie tylko jako instytucja ucząca języka, ale też prowadząca działalność podtrzymującą etniczność.

U młodych Łemków sytuację zaburzenia własnej tożsamości potęgował brak szkolnictwa w rodzimym języku - pierwsze punkty nauczania języka ukraińskiego powstały dopiero po 1952 r. Na postrzeganie ludności ukraińskiej, w tym łemkowskiej, wpływały ponadto lektury szkolne – „Ślady rysich pazurów” W. Żółkiewskiej i „Łuny w Bieszczadach” J. Gerharda. Utwierdzały one stereotyp Ukraińca-rezuna, bestialskiego mordercy. We wspomnianych książkach zli zawsze byli Ukraińcy, którym przeciwstawiano rycerskich i sprawiedliwych Polaków. Wpływało to na poczucie niedowartościowania łemkowskich uczniów i ukrywanie swego pochodzenia.

Nauczanie w polskich szkołach, kontakty z kolegami i koleżankami szkolnymi (młodzież łemkowska niezwykle szybko żyła z młodzieżą polską) w połączeniu z negatywnym stereotypem Ukraińca tworzyły chęć bycia takim jak inni, warunkowało też wprowadzanie języka polskiego do domów. Szkoła z założenia uniformizowała pod względem językowym i narodowym. Akulturacja nie postępowała jednak aż tak silnie, jak zaprezentował to A. Kwilecki, który stwierdził „Łemkowszczyzna jest dla tego pokolenia pojęciem niemal abstrakcyjnym” (Kwilecki, 1974, s. 314). W rezultacie wielu młodych Łemków z różnych przyczyn nie nauczyło się w dzieciństwie ojczystego języka. Jednakże pobyty na „Watrach” i kontakty z rówieśnikami rozmawiającymi po łemkowsku generują potrzebę choćby powierzchniowego poznania mowy przodków. Mimo tego około 25% młodych Łemków przyznających się do swojej etnicznej odrębności nie umie mówić po łemkowsku. Stąd, niezależnie od tendencji do rozmawiania w „swoim” środowisku tylko po łemkowsku, uczestnictwo w rozmaitych spotkaniach osób polskojęzycznych powoduje przechodzenie większości uczestników na język polski. Przyczyna tego tkwi z jednej strony w obawie, że w odczuciu większości Łemków osoby nie znające łemkowskiego mogą nie wszystko rozumieć i czuć się z tego powodu wyobcowane, z drugiej wielu młodym Łemkom, znającym mowę rodziców, łatwiej jest jednak wysłowić się po polsku. J. Edwards badając grupy etniczne w Stanach Zjednoczonych stwierdził, że „prawa życia są bardzo pragmatyczne, ludzie nie zachowują na zawsze dwóch języków, jeśli dla wszystkich sytuacji wystarczy jednego”. W konsekwencji tego ci, którzy nie zostali nauczeni łemkowskiego w dzieciństwie muszą mieć dużo samozaparcia, by dokonać tego w dorosłym wieku. W każdej generacji można jednak spotkać ludzi, którzy w ojczystym języku rozmawiają ze sobą niezależnie od sytuacji, nie wyłączając miejsc publicznych. Jest to świadoma działalność mająca na celu manifestację odrębności kulturowej, spełnianie „testamentu przodków”.

Łemkowie na zachodniej Ukrainie, mimo znaczących różnic dialektu łemkowskiego od literackiego języka ukraińskiego¹², nie znaleźli się jednak w obcym morzu językowym. Były oczywiście przypadki wzajemnego sztychowania z odmienności gwarowych, określania Łemków przez miejscowych mianem „Polaczek”, ale przecież na Łemkowszczyźnie jako ojczystego w szkole uczyli się Łemkowie języka ruskiego („ruśkoji mowy”) – czyli ukraińskiego w odmianie galicyjskiej. Stąd przechodzenie z łemkowskiego na język ogólnoukraiński nie powodowało tak poważnego konfliktu wartości, jak w przypadku przechodzenia na język polski. Było to niejako przechodzenie na inną odmianę tego samego języka, jakim posługiwali się na co dzień wcześniej. Przez długi czas można było jednak Łemków rozpoznać po fonetyce i akcencie. Ks. S. Wenhrynówycz, do 1945 r. kapłan greckokatolicki w Sanoku, w swoich wspomnieniach określa te cechy mówionego języka Łemków przesiedlonych na Ukrainę jako swoisty „tatuaz językowy” pozwalający odnaleźć krajan (Wenhrynówycz, 1990, s. 14). Odmienności językowe były zwalczane przez szkolnictwo, zwłaszcza na wschodzie Ukrainy, gdzie za dialektyzmy obniżano oceny.

¹² Patrz działania w Polsce na rzecz kodyfikacji języka łemkowskiego, uznania za odrębny język.

Na wschodzie, zwłaszcza w Donieckim i Łuzańskim obwodach sytuacja była dodatkowo skomplikowana tym, że od lat 1970-tych szkolnictwo ukraińskie zastąpiono rosyjskim. Funkcjonowały ponadto przezwiska, np. „Łemko parszywy” (Rychtycki k. Drohobycza), natomiast w rejonie Chorostkowa w Tarnopolskiem, czy w Kałuszu w Stanisławowskiem wyzywano przesiedleńców „Ty Łemku, chata ne twoja, zemla ne swoja, idy na swoje” (Ty Łemku, chata nie twoja, ziemia nie twoja, idź na swoje”). Powszechne było przez długi okres czasu powiedzenie „zaporożec ne maszyna, peresefeneć ne ludyna” (zaporożec nie samochód, przesiedleńiec nie człowiek). Mimo tego do dzisiaj jest widoczne przywiązanie do rodzimej „łemkiwskiej besidy”. W miejscowościach, gdzie żyje duża liczba Łemków starsi ciągle rozmawiają, także z nie łemkowskimi sąsiadami, po łemkowsku. Młodzi natomiast rozmawiają w większości na co dzień w literackim, czy zbliżonym do literackiego, języku ukraińskim, chociaż przy okazji Watr, czy innych tego typu spotkań towarzyskich, wielu z nich próbuje rozmawiać po łemkowsku, albo chociaż wtrącać pojedyncze typowo łemkowskie wyrazy. Według Iwana Pałyci w zamieszkałej przez Łemków z Odrzechowej, Beska, Sieniawy, Krempnej i Dałowej wsi Nahirne k. Sambora w życiu codziennym używanych jest jeszcze do stu łemkowskich słów. Łemkowski dialekt pojawia się też w obrzędowych tekstach pisanych. Jako przykład podaje tekst na odwrocie fotografii z ostatniego pożegnania Hanny Nosal urodzonej w Jastrzębiku koło Krtynicy, Wasyliwka, koniec lat 1980-tych.¹³

Pisząc o znaczeniu rodzimego dialektu należy również wspomnieć o stosowaniu jego w piśmie. Znajomość cyrylicznego zapisu w wersji ukraińskiej (fonetycznej) znana była większości Łemków kształconych jeszcze przed przesiedleniami. Po przesiedleniu na zachód Polski osoby te w rodzinnej korespondencji stosowały dialekt łemkowski albo „złemkizowany” literacki język ukraiński. Często przedstawiciele tego pokolenia używają tej formy do dnia dzisiejszego – dotyczy to zwłaszcza życzeń świątecznych. Znajomość rodzimego języka w piśmie wśród młodszego pokolenia jest natomiast mierna. Związane to jest przede wszystkim z utrudnieniami związanymi ze szkolną edukacją etniczną – do szkół z ukraińskim językiem nauczania oraz punktów nauczania języka ukraińskiego uczęszczała niewielka część łemkowskich dzieci i młodzieży. Odsetek Łemków w ukraińskim liceum w Legnicy był jednak dość spory – wahał się od 20 do 30% wszystkich uczniów (obliczenia wg: Syrnyk, 2001, s. 43). Pomocna w samokształceniu była natomiast lektura „Naszego Słowa”, w którym drukowali też Łemkowie w rodzimym dialekcie, a w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wydawanych z okazji „Watr” – „Hotosów Watry”. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych pojawiły się pierwsze łemkowskie periodyki od 1989 r. „Besida” – kwartalnik Stowarzyszenia Łemków, od 1992 r. „Watra” – kwartalnik Zjednoczenia Łemków, „Zahoroda” – kwartalnik wydawany od 1994 r. przez Muzeum Kultury

¹³ Дороженькі діточки

Пам'ятайте за вашу Маму во ваших молітвах, котра вже від нас відійшла на вічний спочинок, уже ми ей більше не побачимо і ей голосу не почуємо, бо ей уста замовкли, а очі заперлися вічним сном аж до второго пришествія Христового на страшний суд божий, тая мама уже до нас ніколи не поверне, діточки, кому ще мама жие, любіть ей і шануйте, бо тоє коротке слово, але поважне і міле.

Łemkowskiej w Zyndranowej. Na łamach tych czasopism oraz „Naszego Słowa” toczyła się dyskusja na temat zapisu łemkowskiego dialektu. Szczególnie ostry spór dotyczył używania litery „ы” oznaczającej tzw. tylne albo gardłowe „y”. Część proukraińskich działaczy Zjednoczenia Łemków była przeciwna stosowaniu tego znaku uważając go za pozostałość po moskwofilizmie, natomiast przedstawiciele elit Stowarzyszenia Łemków uznają go za jeden z symboli łemkowskiej odrębności (Stanowyszcze, 1993). Zwolennicy używania litery „ы” są nader liczni jednak również wśród Łemków-Ukraińców, bowiem ich zdaniem odzwierciedla ona dźwięk właściwy łemkowskiemu gwarom, natomiast jego odrzucenie zuboża łemkowskie teksty (Kołodijczyk, 1994).

Na kanwie wydzielania Łemków spośród mniejszości ukraińskiej w Polsce, począwszy od 1991 roku, zaczęto wprowadzać nauczanie języka łemkowskiego, które stało się konkurencyjne dla istniejących już punktów nauczania języka ukraińskiego. Obecnie nauczanie języka łemkowskiego odbywa się w 9 szkołach podstawowych i 3 gimnazjach na Łemkowszczyźnie oraz 6 szkołach podstawowych i 2 gimnazjach na Ziemiach Zachodnich (Duć-Fajfer, 2002(a)). Prócz tego w Lubuskim istnieje pięć, a w Dolnośląskim cztery punkty nauczania języka ukraińskiego z elementami łemkowskiego dialektu oraz gimnazjum i liceum w Legnicy (Stan, *problemy...*, 2002, s. 4-5). W ten sposób część młodych Łemków zdobywa znajomość zapisu rodzimego dialektu. Najczęściej jednak stosują oni zapis łemkowskich tekstów w polskiej transkrypcji, co można zaobserwować przede wszystkim na łemkowskich stronach internetowych – www.werchowyna.prv.pl, www.lemkowyna.net. Strony są obecnie jednym z popularniejszych sposobów komunikowania się i wymiany poglądów między młodymi Łemkami w Polsce.

Łemkowie na Ukrainie wszelkich zapisów dokonują przede wszystkim w powszechnie przez nich znanym języku ukraińskim jako języku literackim. Jednakże jednoczesna umiejętność mówienia po łemkowsku powoduje, iż zapisy w dialekcie są również stosowane. Obecnie jest to częściowo generowane przez wydawane przez łemkowskie środowiska Ukrainy periodyki stosujące częściowo łemkowski dialekt („Łemkowskie Kalendarze”, gazeta „Dzwony Łemkiwsczyny”, różnego rodzaju łemkowskie dodatki do lokalnych czasopism, np. „Łemkiwska Storinka” w „Naftowyku Borysława”), a także przez docierające z zagranicy, głównie z Polski i USA, łemkowskie wydawnictwa.

Łemkowie na Ukrainie w zapisach w rodzimym dialekcie stosują się do pisowni ukraińskiej, litera „ы” jest niemal nie używana, spotkałem jednak pojedyncze głosy o jej wartości dla przetrwania Łemków – „Jak nam zaberut „y z briszkom”, to nycz z nas ne bude” („Jak nam zabiorą „y z brzuszkiem, to nic z nas nie będzie”) (Wasyl Szkymba, Nestor Repela).

Współczesna łemkowska religijność

Ważnym spoiwem społeczności łemkowskiej była więc wyznaniowa.¹⁴

Funkcją religii jest dostarczanie znaczeń, formułowanych przez religijne symbole, które umożliwiają powstanie zgodności między danym stylem życia i specyficzną metafizyką oraz między ludzkim etosem i światopoglądem. Clifford Geertz zdefiniował religię jako „1) system symboli, 2) kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, 3) za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, 4) którym nadano status takiej faktyczności, że 5) nastroje te i motywacje wydają się osobiście rzeczywiste” (Geertz, 1992, s. 501-502). Wiąż religijna, wyznaniowa jest zasadniczym spoiwem i głównym nerwem społeczności regionalnej w okresie początków formowania się więzi narodowej (J. Chlebowczyk, 1983, s. 258). Jej wyjątkowość wynika nie tylko z intensywności, lecz również z rozległego terytorium jej występowania. Stanowi ona bowiem główny motor tendencji integracyjnych w większej skali przestrzennej. Tam zaś, gdzie podziały wyznaniowe pokrywały się z przebiegiem innych linii granicznych, zakreslanych przez więzy wypływające z różnorodnych przejawów współżycia, przede wszystkim zaś ze wspólnoty językowo-etnicznej, więc wyznaniowa wydatnie pogłębia i utrwala poczucie odrębności danej zbiorowości społecznej (J. Chlebowczyk, 1983, s. 86-87).

W warunkach pogranicza etnicznego, przede wszystkim zaś w sytuacji diaspory, zachodzi sytuacja utożsamiania konkretnego wyznania z cechami etnicznymi. Religia, kościół i parafia stają się dla wielu grup symbolem etnicznej odrębności. Parafia stanowi wtedy podstawowe ramy całokształtu przejawów etnicznego życia towarzyskiego, kulturalnego i publicznego. Religia, przesiąkając elementami kultury narodowej, zrastając się ze świętami i symbolami etnicznymi, obrastając etnicznie zorientowanym kultem świętych patronów, staje się „etniczną mutacją

¹⁴ Zarówno Łemkowie, jak i inni Ukraińcy, dzielą się pod względem wyznaniowym na grekokatolików i prawosławnych. Wspólnej genezy obu tych wyznań powinno się szukać w dwóch wydarzeniach z odległej przeszłości, mianowicie w słowiańskiej misji świętych Cyryla i Metodego oraz w chrzcie Rusi Kijowskiej przyjętym za pośrednictwem księcia Włodzimierza Wielkiego w 988 roku. Odtąd chrześcijaństwo obrządku wschodniego integralnie związało się ze Słowiańszczyzną Wschodnią. Wielka Schizma Wschodnia z 1054 roku spowodowała trwający do dziś rozłam między Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Podzielone Kościoły podejmowały próby przywrócenia zerwanej jedności, żadna jednak nie zakończyła się całkowitym sukcesem. W 1596 roku doszło do podpisania Unii Brzeskiej, w wyniku której Cerkiew Prawosławna na Białorusi i Ukrainie przyjmowała zwierzchność papieża przy jednoczesnym zachowaniu rodzimego obrządku, tradycji i liturgii. Do pełnej jedności jednak nie doszło, na terenie Rzeczypospolitej działały bowiem odtąd dwie Cerkwie: Zjednoczona i Niezjednoczona. W 1691 roku do Unii przystąpiła diecezja przemyska obejmująca również teren łemkowszczyzny. W XIX wieku Cerkiew Zjednoczona została całkowicie zlikwidowana na obszarach będących pod panowaniem rosyjskim, przetrwała głównie na terenie Galicji, gdzie przyjęła nazwę Cerkwi Greckokatolickiej. Do lat dwudziestych dwudziestego wieku sytuacja wyznaniowa na łemkowszczyźnie była stabilna. Liczne konwersje miały miejsce dopiero w latach 1926-1933, kiedy na prawosławie przeszło około 18-25 tysięcy Łemków.

ponadetnicznego systemu religijnego". A. Posern-Zieliński określił to zjawisko jako „uświęcenie etniczności i etniczacji religii” (A. Posern-Zieliński, 1982, s. 42).

M. Eliade pisze: „Rzeczą znaną dla społeczeństw tradycyjnych jest rozróżnienie, jakim przeciwstawiają swe zasiedlone terytorium obszarowi nieznanemu i nieokreślonemu... Terytorium nieznanie, obce, nie zasiedlone, (co znaczy często nie zasiedlone przez <naszych>) przynależy jeszcze do modalności płynnej chaosu. Zajmując je, a zwłaszcza zasiedlając, człowiek przez obrzędowe powtórzenie kosmogonii przeistacza daną okolicę w kosmos. To, co ma się stać <naszym światem>, musi wprawdzie zostać <stworzone> (...). Okolice czyni się swoją, jedynie stwarzając ją, to jest uświęcając” (Eliade, 1993, s. 61-62). Inaczej mówiąc „osiedlenie się na jakimś terytorium sprowadza się do uświęcenia go” (Eliade, 1993, s. 64). Dlatego też nie zmienia się z lekkim sercem siedziby, bo nie jest łatwo zmienić swój świat” (Eliade, 1993, s. 81). Łemkowie zostawiając swoje siedziby tracili cały swój dotychczasowy „świat”. W zamian otrzymywali pustkę, ontyczny beztład, w którym nie było niczego, co by mogli uznać za własne. Obce, często wrogie otoczenie, było nieodłącznym elementem chaosu, który chcąc nie chcąc musieli zagospodarować, przeistoczyć w „świat”.

Po przesiedleniu na zachód Łemkom najbardziej brakowało cerkwi, miejsca, gdzie mogliby się swobodnie modlić w swoim języku. Jak pisał W. Mokry w artykule „Dzisiejsza droga Rusina do Polski” „Chcieli mieć to swoje centrum życia duchowego, jakim była dla nich cerkiew. Marzyli o tym, aby po sześciu pracowitych dniach świętować w pełni siódmy dzień, by nie ściszać głosu przy nuceniu ojczystych pieśni, na co byli skazani po przesiedleniu. Byli tam przecież ludźmi drugiej kategorii, którzy nie przyszli dobrowolnie na Ziemię Odzyskaną, nie czuli się u siebie” (Mokry, 1981, s. 2). Do 1956 roku Kościół Greckokatolicki nie miał żadnych możliwości działań, stąd przesiedleńcy spotykali się początkowo przy kościołach rzymskokatolickich. Jednakże ze względu na obcość liturgii, kalendarza świąt oraz języka liturgicznego ich uczestnictwo w polskich nabożeństwach nie było początkowo w pełni autentyczne. Do tego nierzadko dochodziła nieprzychylna postawa gospodarzy kościołów. Dlatego też w okresie, kiedy funkcjonował zakaz odprawiania nabożeństw greckokatolickich (do 1956 r.), częste były przypadki wspólnego modlenia się w domach, odprawiania Służb Bożych bez udziału księdza, majówek, śpiewania psalmów. Tradycyjna łemkowska rodzina była bardzo pobożna. Bardzo ważnymi elementami życia rodzinnego było wspólne codzienne modlenie się na głos i czytanie Pisma Świętego, zwłaszcza *Psalteria* (*Psałterza*) i *Apostoła* (*Listów Apostolskich*). Szczęólnego wymiaru nabrało ono po przesiedleniu, kiedy to na nowym terenie nie było żadnej cerkwi. W Lipkach Wielkich w rodzinie Horoszczak „taka była tęsknota za naszym, że nasz tato zbierał nas wszystkich, klękaliśmy przed obrazem i wspólnie modliliśmy się. Tato śpiewał nam Służbę Bożą, Jewanhelię i Psalter”. Podobnie było w Modle – „Jak przyjechaliśmy, był w Modli kościół ewangelicki, ale zamknięty. Chodziliśmy do kościoła rzymskokatolickiego. Mój tato odprawiał msze w domu, na głos msze odprawiał. Ja byłam ciekawa i nauczyłam się. Chodziliśmy na majówki do Hojniaka, taka była tęsknota za naszym, wszyscy przychodzili” (relacja na podstawie:

Dziewierski, Pactwa, Siewierski, 1992, s. 82). Były jednak również przypadki odprawiania przy większych świątach przez rzymskokatolickich księży mszy „po polsku z ukraińskimi śpiewami” – tak było np. w Osiecku k. Biedzewa czy w Gromadce w Legnickiem. „Mogliśmy śpiewać po swojemu i już było trochę swojsko” – wspominają uczestnicy tych nabożeństw..

Gdy tylko stało się to możliwe, powstawały na nowych terenach cerkwie. W latach 1947-1948 zaczęły powstawać pierwsze parafie prawosławne obejmujące przesiedleńców. Półlegalna działalność Kościoła Grekokatolickiego była możliwa dopiero po 1956 r.

Na cerkwie obu wyznań adaptowano obiekty różnego wcześniej przeznaczenia. Najczęściej były to poewangelickie kościoły (np. prawosławne cerkwie w Przemkowie, Ługach i Brzozie, grekokatolickie w Międzyrzeczu, Modle), dawne kaplice cmentarne (grekokatolicka cerkiew w Gorzowie, prawosławna w Torzymiu) czy też budynki mieszkalne (cerkiew prawosławna w Gorzowie do 1994 r.). Przemianie tych budowli w cerkwie często towarzyszyła oprawa symboliczna.¹⁵ Wnętrza przystosowywano do potrzeb obrządku wschodniego, nierzadko stawiano mniej lub bardziej rozbudowane ikonostasy.¹⁶ Szczególnego wymiaru zdobywa coniedzielną przemiana kościoła w cerkiew w tych świątyniach, z których grekokatolicy korzystają wspólnie z rzymskokatolikami – cotygodniowe ustawianie przed ołtarzem przenośnych ikon Chrystusa i Bogurodzicy, rozkładanie wyszywanych ręczników i mówienie „idziemy do cerkwi”.

Funkcjonowanie latami w obcym i obojętnym środowisku cerkwi powstałych na bazie obcych kulturowo obiektów przestrzennych, spowodowało ustanowienie namiastki „swego świata”. Okolica, gdzie była najbliższa cerkiew, stawała się w końcu „swoją”, można było bowiem znaleźć miejsce „sakralnego zabezpieczenia”. Znamienne jest wyznanie Łemkini osiedlonej we wsi Modła w Legnickiem, gdzie od 1958 roku w neogotyckim kościele poewangelickim funkcjonuje grekokatolicka cerkiew p.w. św. Kosmy i Damiana: „Cerkiew to dla nas jakby wspólna mama. Tu ślub braliśmy, tu dzieci chrzczone, tu przyjmowały pierwszą komunię świętą. Bardzo nas ta cerkiew łączy, czuję się z nią bardzo swojsko. Kiedy pojedę do Zielonej Góry albo do Łegnicy, to nie modli mi się tak dobrze jak tu” (cytat za: Dziewierski, Pactwa, Siewierski, 1992, s. 84).

¹⁵ Dla przedstawienia procesu symbolicznej przemiany obiektu przestrzennego w cerkiew warto zacytować relację Semana Madzelana na temat Michałowa w Legnickiem: „Dziwna to była cerkiew (...). Do niewielkiego pomieszczenia między mieszkaniami dwóch gospodarzy – Wania Dubeca i Wania Kaniczuka (...) – zeszli się florynczanie i powiedzieli: to będzie nasza cerkiew. I tak zostało do dziś. Jest cerkiew, lecz co to za cerkiew bez dzwonów. Skąd jednak wziąć choćby jeden niewielki dzwon. Znaleźli go jednak na stercie złomu (...) Przynieśli i zawiesili na czterech słupach telefonicznych pod ścianą cerkwi i nazwali to miejsce „dzwonnica” (...) 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 (...). Idą dziś w pierwszej procesji wokół cerkwi na cudzej ziemi, jeśli cerkwią można nazwać ten krzyż pośrodku podwórza dwóch gospodarzy” (Madzelan, 1986, s. 5-7). Obecnie w Michałowie stoi nowa murowana cerkiew wybudowana w łemkowskim stylu.

¹⁶ Wart odnotowania jest fakt wykorzystania prospektu organowego do zamontowania ikonostasu w cerkwi prawosławnej (obiekt neogotycki, poewangelicki) w Ługach, gm. Dobiegniew.



Cerkiew prawosławna w Ługach, gm. Dobiegniew
(dawny kościół ewangelicki z 1899 r.). Fot. M. Pecuch.



Cerkiew prawosławna w Brzozie, gm. Strzelce Krajeńskie
(dawny kościół ewangelicki z XV wieku). Fot. M. Pecuch.



Cerkiew prawosławna w Torzymiu,
(dawna kaplica cmentarna). Fot. M. Pecuch.



Cerkiew greckokatolicka w Legnicy, 2003 r. Fot. M. Pecuch.



Zbudowana w latach 1980-tych w stylu łemkowskim
cerkiew prawosławna w Michałowie. Fot. M. Pecuch.



Ikonostas w cerkwi prawosławnej w Torzymiu. Fot. M. Pecuch.



Ikonostas w cerkwi prawosławnej w Ługach, gm. Dobiegniew. Za oprawę ikonostasu posłużył prospekt organowy z Ługów, ikony pisał Borys Urusow z Żyrardowa.

Fot. M. Pecuch.



Wypożyczenie cerkwi greckokatolickiej (dawniej kaplicy cmentarnej) w Gorzowie.
 Ołtarz autorstwa łemkowskiego rzeźbiarza Michała Stafiniaka z Brójec k. Świebodzina.
 Fot. M. Pecuch.

Najbardziej jednak uderzającym elementem tworzenia przez Łemków swojego świata jest budowanie przez nich swoich własnych świątyń, stawianie cerkwi od podstaw. Świadczy to o wrośnięciu w pewien sposób ludności łemkowskiej w swe lokalne środowiska – dotyczy to jednak nie tylko Łemków, ale całości ludności, której bytność na ziemiach zachodnich i północnych związana jest z akcją „Wisła”. Pierwsze świątynie powstały w drugiej połowie lat osiemdziesiątych w Michałowie k. Chocianowa w Legnickiem oraz Lipinach k. Nowej Soli. Nawiązują one do łemkowskiego stylu w architekturze cerkiewnej, podobnie jak wybudowana w latach dziewięćdziesiątych greckokatolicka cerkiew w Przemkowie. Ponadto wysiłkiem Łemków wzniesiono prawosławną cerkiew w Gorzowie Wlkp., greckokatolicką w Legnicy, greckokatolicką cerkiew w Zamienicach w Legnickiem.

Zewnętrzna oznaka etnoreligijnej odrębności Łemków w Polsce są również cmentarze. Miejsca pochówku są otaczane czcią i świadczą jednocześnie o ciągłości dziejów grupy i sile identyfikacji z jej wartościami. W niektórych skupiskach przesiedleńczych na Ziemiach Odzyskanych od końca lat pięćdziesiątych zaczęły się pojawiać pierwsze nagrobki wskazujące na pochodzenie pochowanego. Cechy dystynktywne tych grobów to przede wszystkim motyw krzyża trzyramiennego umieszczonego na tablicy nagrobnej, bądź będącego elementem przestrzennym nagrobka oraz napisy w języku ukraińskim lub dialekcie łemkowskim, czasami tylko częściowe – jak zauważył D. Demski, podczas obserwacji cmentarzy na Białorusi,

„jednym z wyrazów pamięci o zmarłych jest język napisów nagrobnych” (Demski, 2000, s. 84). Większe skupienia nagrobków o wyżej wymienionych cechach znajdują się m. in. w Przemkowie, Modle, Koźuchowie, Torzymiu¹⁷, Osiecku, pojedyncze nagrobki można spotkać m. in. w Gorzowie, Międzyrzeczu, Goraju koło Prztytocznej.



Po lewej: tablica nagrobna na łemkowskim nagrobku na cmentarzu w Torzymiu. Tekst po polsku i po łemkowsku.

Po prawej: nagrobek na cmentarzu w Osiecku, gm. Błędzew. Fot. M. Pecuch.

Długotrwały brak w najbliższej okolicy świątyni obrządku wschodniego i wynikająca stąd konieczność uczęszczania do kościoła rzymskokatolickiego spowodowały, że stopniowo z części ludności grekokatolickiej, i w mniejszym z prawosławnej, utworzyła się grupa praktykujących w obrządku łacińskim. Ukształtowała się w ten sposób nowa, nie występująca w zasadzie przed II wojną światową kategoria – Łemkowie-rzymskokatolicy. Poza tym szczególnie w miastach jest coraz więcej osób nie praktykujących w żadnym z obrządków. Jednostki związały się z baptystami, zielonoświątkowcami, adwentystami, czy Świadkami Jehowy. Wśród Łemków, praktykujących w obrządku wschodnim natomiast, ukształtowało się swego

¹⁷ Pierwsza osoba z akcji „W” zmarła w Torzymiu w 1952 r., była to Anna Worhacz pochodząca z Florynki. Część miejscowych Polaków nie chciała się zgodzić na pochówek zmarłej na miejscowym cmentarzu. Pochówek odbył się w przeciwnym jego końcu, w wyniku czego torzymski cmentarz dzieli się na część „polską” i „łemkowską” (północną).

rodzaju zjawisko „dwuwyznaniowości”. U części grekokatolików przejawia się ono przede wszystkim w uczestnictwie w mszach obu obrzędów, w chrzceniu i posyłaniu dzieci do I Komunii Świętej u „polskiego” księdza (co jest robione „względem” Polaków) i dopełnianiu chrztu w obrządku rzymskokatolickim sakramentem bierzmowania („*myropomazannia*”) w obrządku grekokatolickim (w obrządku wschodnim sakrament chrztu nowonarodzonego dziecka jest połączony z sakramentem bierzmowania). U niektórych Łemków prawosławnych natomiast występuje swoista „dwuwyznaniowość” unicko-prawosławna. Dotyczy ona części byłych grekokatolików, którzy po 1947 roku, z racji bliskości etniczno-kulturowej, związali się z prawosławnymi parafiami (głównie w Ługach i Brzozie). Przejawia się ona w samoidentyfikacji religijnej. Mimo znacznego przywiązania do prawosławnej wspólnoty (uczestnictwo w nabożeństwach, chrzczenie dzieci w „wierze prawosławnej”) część ludzi określa się mianem grekokatolików. Podkreślają oni jednocześnie, że grekokatolicy, którzy nie są przy prawosławiu, szybko się „opolaczą”. Cechą charakterystyczną życia religijnego współczesnych Łemków jest znaczący odpływ młodzieży z miejskich cerkwi. W nabożeństwach uczestniczą przede wszystkim ludzie starsi i w średnim wieku. Inaczej wygląda to w parafiach wiejskich, w których do cerkwi chodzi cała lokalna łemkowska społeczność. Cerkiew jest jednak jedynym miejscem, gdzie nikt nie wstydzi się mówić po „swojemu”.

Na Ukrainie życie religijne Łemków jest tożsame z większą częścią kraju (chrześcijaństwo obrządku wschodniego). Stąd religijność nie jest oznaką odrębności od reszty społeczeństwa. Jednakże cerkiew jest w pewien sposób wykorzystywana do konsolidacji Łemków. Służy temu m. in. grekokatolicki ordynariat dla Łemków na Ukrainie. Arcybiskup większy Lwowa Myrosław kardynał Lubacziwskij wyznaczył kapłana dla posług duszpasterskich wśród Łemków – jest nim ks. Mitrat Anatolij Duda. Do jego obowiązków należy odprowadzanie nabożeństw w większych skupiskach Łemków w zachodniej Ukrainie – kazania wówczas wygłasza w łemkowskiej gwarze z okolic Kryny.

Miejscem, które integruje Łemków, jest cerkiew p. w. św. Włodzimierza i Olgi we lwowskim skansenie. Jest to kopia istniejącej do dziś cerkwi we wsi Kotań na Łemkowszczyźnie, którą poświęcono w 1992 r. w tysięczną rocznicę przyłączenia Białych Chorwatów (legendarnych przodków Łemków) do Rusi Kijowskiej. Ks. Anatol Duda raz w miesiącu odprawia w łemkowskiej cerkwi we Lwowie comiesięczne Służby Boże, które ściągają zarówno grekokatolickich, jak i prawosławnych Łemków z całej zachodniej Ukrainy.

Cerkiew we lwowskim skansenie poprzez swoją bryłę i usadowienie pośród drzew i pagórków ma przypominać Łemkom Ukrainy rodzinne strony. Podobne znaczenie dla Łemków, choć nie to było ideą przeniesienia budowli, pełni pochodząca z Zakarpacia łemkowska cerkiew w skansenie w Kijowie. Próbę wykorzystania elementów łemkowskiej architektury cerkiewnej zastosowano ponadto podczas budowy prawosławnej świątyni w Sokilnykach k. Lwowa.



Lemkowska cerkiew we lwowskim skansenie. Obok tablica upamiętniająca tysiąclecie przyłączenia Białych Chorwatów do Rusi Kijowskiej. Fot. M. Pecuch.



Ikonoostas w łemkowskiej cerkwi we Lwowie. Fot. M. Pecuch.



Lemkowska cerkiew w kijowskim skansenie, 2002 r. Fot. M. Pecuch.



Cerkiew w Sokilnykach k. Lwowa nawiązująca do stylu łemkowskiego. Fot. M. Pecuch.



Cerkiew prawosławna w Wasylivce (Mykołajiwski Obwód). Fot. M. Pecuch.



Kopia ikony Matki Bożej z Góry Jawor k. Wysowej w cerkwi w Wasyliwce.
Autorem kopii jest miejscowy Łemko Wołodmyr Kobłosz. Fot. M. Pecuch.



Cerkiew prawosławna w Miczurino (Doniecki Obwód). Fot. M. Pecuch.



Ikonostas w cerkwi prawosławnej w Miczurino. Fot. M. Pecuch.

Na wschodzie więc wyznaniowa była w pewnej mierze wyróżnikiem wszystkich przesiedleńców z Polski i zachodniej Ukrainy, bowiem miejscowa ludność była w znacznej mierze indyferentna religijnie. Na wschodzie Ukrainy do lat 1990-tych życie religijne praktycznie nie istniało. Łemkowie ze łzami w oczach wspominają do dziś gonienie ich do pracy w kołchozach w niedziele i święta. Starano się wykorzenić z nich „zabobon” i dlatego szczególnie drastycznie zmuszano ich do pracy w Wielkanoc. Najbliższa cerkiew była oddalona kilkadziesiąt kilometrów, przesiedleńcy zawsze jednak znaleźli możliwość wysłania chociaż przedstawiciela, by poświęcił pokarmy. W ten sposób, wśród przesiedlonych na wschód Łemków, życie religijne, mimo braku jakichkolwiek struktur, nie zamarło. W latach 1990-tych po wsiach zaczęły powstawać cerkwie, najczęściej z inicjatywy przesiedleńców. Szczególnie godnym podziwu jest przykład Wasyliwki, w której Łemkowie własnymi rękoma wybudowali potężną cerkiew. Jest ona teraz chlubą rejonu a Łemkowie dzięki niej są najbardziej szanowanymi w rejonie obywatelami. Cerkiew jest ozdobiona naścienneymi malunkami autorstwa miejscowego Łemka Wołodymyra Kobłosza, a o rodzinnych stronach przypomina kopia ikony Matki Bożej z Góry Jawor k. Wysowej. Wasyliwka jest ponadto bardzo interesującą miejscowością ze względu na funkcjonowanie do dziś wśród miejscowych Łemków ludowych modlitw w dialekcie łemkowskim, np. *Odkal soneczko schodyt, tam Paniienka Marija po świti chodyt* (patrz: Aneks). Można zaryzykować twierdzenie, że dzięki przesiedleńcom odradza się na wschodzie i południu religijność i duchowość. Wartym odnotowania jest również fakt, że tam gdzie są Łemkowie, funkcjonują parafie będące pod jurysdykcją Kijowskiego Patriarchatu (założenie parafii greckokatolickiej na wschodzie Ukrainy jest niemalże niemożliwe), podczas gdy z reguły parafie, których trzon stanowią „miejscowi”, przynależą do Patriarchatu Moskiewskiego. Godnym odnotowania jest fakt zastosowania przedwojennych

greckokatolickich modlitewników podczas konsekracji prawosławnej cerkwi w Miczurino w Obwodzie Donieckim (1995 r.). Modlitewniki są własnością Jurija Dziubyńskiego, Łemka pochodzącego z Łeluchowa k. Muszyny.

Odrębność Łemków Ukrainy przejawia się w pewien sposób na cmentarzach. Nagrobki nie wyróżniają się kształtem, natomiast częściowo językiem inskrypcji nagrobnych – w tekście ukraińskich napisów pojawiają się łemkowskie słowa, np. „Наш дорогий няньо” – „Nasz dorohyj nianio” („nasz drogi tato” – po ukraińsku „Наш дорогий батько” – „nasz dorohyj baťko”).



Przykład łemkowskiego nagrobka
w Wasyliwce. Fot. M. Pecuch.

Pisząc o religijności Łemków należy wspomnieć również o świętach parafialnych, tj. odpustach - „kiermeszach”. Do II wojny światowej Łemkowie tłumnie odwiedzali słynące cudami greckokatolickie miejscowości odpustowe na Słowacji w Krasnym Brodzie i Bukowskiej Hirce, po stronie polskiej rzymskokatolickie w Starym Sączu, Kobylance, Starej Wsi, Kalwarii Paclawskiej. Od 1936 roku mieli swoje cudowne miejsce na Górze Jawor k. Wysowej, gdzie miała objawić się Matka Boża. Każda parafia uroczyście świętowała ponadto dzień swego patrona, do parafialnego „kiermeszu” przygotowywała się cała wieś, przybywali nań również wierni z sąsiednich parafii. „Kiermesz” był ważnym przeżyciem religijnym, pełnił również funkcje towarzyskie – miał bardzo duże znaczenie dla integracji lokalnej społeczności. „Świadczy o tym przyśpiewka – „Kiermesz, kiermesz, Boh Tia stworyw, dawno ja sia na Tia strojiw” (Kiermesz, Kiermesz, Bóg Cię stworzył, dawno się na Ciebie szykowałem”).

Na ziemiach zachodnich Polski odpusty pełnią jeszcze bardziej nieocenioną rolę, niż przed deportacjami, pomagają bowiem w integracji rozproszonych przesiedleńców. Po powstaniu parafii wschodniego obrządku i ustanowieniu dla niej patrona święto parafialne ściągało do świątyni nie tylko wiernych mieszkających w sąsiedztwie, ale i z dalszych miejscowości – np. uroczystości odpustowe w parafii prawosławnej w Zielonej Górze odbyły się już 16 lipca 1950 roku. Odpusty dają pewne poczucie siły i ciągłości, jednocząc przede wszystkim na gruncie konfesyjnym, włączając zarazem łemkowskie społeczności w ukraiński kontekst mniejszościowy. Szczególne znaczenie ma greckokatolicki odpust w Białym Borze na Pomorzu Środkowym organizowany co roku z okazji cerkiewnego święta Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy.

Na Ukrainie tradycyjne uroczystości odpustowe były skutecznie ograniczone do lat osiemdziesiątych. Obecnie w wielu miejscowościach licznie zasiedlonych Łemkami pochodzącymi z jednej wsi święta parafialne są tożsame z uroczystościami z dawnych terenów – przykładowo w Pustomytach k. Lwowa odpust odbywa się w dniu św. Kosmy i Damiana, patronów Radocyny w powiecie jasielskim. Najważniejsze dla Łemków odpusty odbywają się natomiast we Lwowie i Stryju. We Lwowie „łemkowski” odpust odbywa się 28 lipca, kiedy to wg kalendarza juliańskiego obchodzi się dzień św. Włodzimierza i Olgi, patronów łemkowskiej cerkwi w lwowskim skansenie. W Stryju natomiast znajduje się cudowna Leska Ikona Najświętszej Marii Panny, przywieziona na Ukrainę przez przesiedleńców z powiatu leskiego. Uroczystości ku jej czci odbywają się 15 sierpnia, biorą w nich udział przesiedleńcy ze wschodniej i środkowej Łemkowszczyzny zamieszkujący głównie w rejonach stryjskim, samborskim i drohobyckim.



Święto parafialne w łemkowskiej cerkwi
we lwowskim skansenie. 10.09.2000 r.
Fot. M. Pecuch.

Zakończenie

Tożsamość kulturowa Łemków a miejsce osiedlenia

Łemkowie przed przesiedleniami żyli wewnątrz własnej kultury, która była kulturą typu ludowego ściśle powiązaną z wyznawaną religią. Stanowiła ona o nie zawsze uświadamianej tożsamości kulturowej. Dopiero po przesiedleniu w niezbrane strony i zamieszkaniu wśród obcych i dystansujących się ludzi, Łemkowie znaleźli się w sytuacji, gdy opozycja „swój-obcy” stała się szczególnie istotna dla tworzenia tożsamości kulturowej – do podobnych wniosków doszła Bożena Beba badając Ukraińców na Warmii i Mazurach (Beba, 1998, s. 100). Według moich obserwacji sytuacja taka występowała zarówno wśród przesiedleńców w Polsce, jak i Ukrainie, z tym, że dystans między Łemkami i Polakami miał znacznie większą siłę. Choć właśnie trwające wciąż poczucie dyskomfortu przesiedleńców z lat 1944-46 było jednak istotną przyczyną pielęgnowania pamięci o regionie pochodzenia. Jak zauważył Serhij Tkaczow wygenerowało ono potrzebę tworzenia na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych towarzystw deportowanych z Polski na Ukrainę (na podstawie: Kabaczij, 2004, s. 228).

Cechą charakterystyczną tożsamości kulturowej Łemków jest rezygnacja po przesiedleniach z jej uzewnętrzniania. Polegała ona na ukrywaniu cech wyróżniających. W Polsce wymuszał takie postępowanie stosunek władz polskich w pierwszych latach po przesiedleniu, które każdy przejaw odrębności traktowały jako przejaw ukraińskiego nacjonalizmu. Podejście władz potęgowało negatywne ustosunkowanie polskiej większości. Na Ukrainie, mimo głoszenia, iż „twórczość Ukraińców-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, czytelnie, 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. Za czasów Związku Radzieckiego cała ludność Ukrainy przeżyła ucisk, jakiego większość Polaków nie może sobie wyobrazić. Jak pisze prof. Iwan Szczerba, przewodniczący Światowej

Federacji Ukraińskich Łemkowskich Organizacji, „gnanym 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” (Szczერba, 2003, s. 3).

Zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie dialekt łemkowski 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. W tym kontekście trzeba wspomnieć o religii – 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 z spuścizny religijnej jest obecnie wśród Łemków zachodniej Ukrainy czymś oczywistym, naturalnym, po prostu jest ona pielęgnowana przez „wszystkich”. Poprzez swoją oczywistość nie sprzyja natomiast kultywowaniu innych wartości centralnych, zwłaszcza rodzimego dialektu. Jedynie działalność łemkowskich liderów poprzez wybudowanie łemkowskiej cerkwi we lwowskim skansenie oraz pomoc w pracy duszpasterskiej księdza Anatola Dudy 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 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 na 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.

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

Na Ukrainie istotnym elementem tożsamości kulturowej Łemków, którego jednak nie poddawałem badaniom, są tradycje rzeźbiarskie. Na terytorium Ukrainy w Tarnopolskie przesiedlono zdecydowaną większość mieszkańców takich wsi, jak Bałucianka i Wólka koło Iwonicza w powiecie krośnieńskim. Wsie te sływały przed wojną z silnego środowiska rzeźbiarzy ludowych. Po przesiedleniu na wschód dawni mieszkańcy wspomnianych wsi stali się podstawą do wytworzenia się opinii o niespotykanym talencie rzeźbiarskim Łemków. Wytworzyły się łemkowskie ośrodki rzeźbiarskie, głównie Truskawiec i Morszyn.

W niniejszej pracy nie poddawano odrębnej analizie miejsca starej ojczyzny w teraźniejszej tożsamości Łemków, skupiłem się bowiem przede wszystkim na elementach szeroko rozumianej kultury tradycyjnej. Jednakże przy każdym niemal wywiadzie rozmówcy wspominali Łemkowszczyznę i wysiedlenie. Ze szczególnymi emocjami wspomniano stary kraj i wysiedlenie na wschodniej i południowej Ukrainie. Zawsze przed opuszczeniem przez mnie łemkowskiego domostwa w odwiedzonych przeze mnie miejscowościach mówiono mi „pozdorow naszy Hory”, „pozdorow Łemkiwszczynu”. Wiele osób było chociaż raz odwiedzić swoją ojcowiznę, a najbardziej znany jest chyba 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 wspomniany przykład Łemkini, która będąc w latach 80-tych w Polsce poznała Łemka, który wrócił z zachodniej Polski w Góry i wyszła za niego za mąż. Nie konfrontowałem tego czy rzeczywiście istnieje taka osoba, ale nawet jeśli jest to legendą, to również stanowi bardzo znaczący fakt kulturowy.

Podczas rozmów o przesiedleniu najczęściej padały stwierdzenia – „może i dobrze, że nas przesiedlili, bo tu łatwiej gospodarzyć, tam to była straszna bieda”, zaraz potem następowało westchnienie – „ale naszy hory, lisy pachniaczy, a w nych hryby, malyny”. 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, ostatnio natomiast w swoim ogrodzie wykonał przestrzenną miniaturę wioski. Podobnym przykładem jest „Łemkiwska Switłyca” w Czortkowie w Tarnopolskiem, której wnętrza ozdobiono naściennymi malunkami Łemkowszczyzny.



„Łemkiwska switłyca” w Czortkowie. Foto: M. Pecuch.



Wnętrze „Łemkowskiej switłyci” w Czortkowie. Foto: M. Pecuch.

Dzięki realizacji badań wśród Łemków w Polsce i Ukrainie uzyskano wiedzę na temat tożsamości kulturowej Łemków żyjących po przesiedleniach w trzech różnych strefach kulturowych: zachodnia Polska, zachodnia Ukraina, 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 odległości 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 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. Oczywiście nie wspominam tutaj o świadomości etnicznej, która jest, mimo wspólnoty kultury, bardzo zróżnicowana.

Bibliografia:

Wykorzystane źródła archiwalne:

Archiwum Państwowe w Gorzowie Wlkp. (APG)

Starostwo Powiatowe w Strzelcach Krajeńskich – sygn. 307, 370

Starostwo Powiatowe w Gorzowie Wlkp. – sygn. 215, 415, 1326

Starostwo Powiatowe w Międzyrzeczu – sygn. 84, 87

Starostwo Powiatowe w Skwierzynie – sygn. 25, 355

Starostwo Powiatowe w Sulęcinie – sygn. 63, 65, 198

Derżawnyj Archiw Lwiŭskoŭj Oblaŭŭŭ (DALO)

zespół P-221, sprawa 996

zespół P-221, sprawa 1219

Literatura:

Akcja „Wisła”...

1991 Akcja „Wisła”. Dokumenty. Opr. E. Misiło, Warszawa.

2007 Akcja „Wisła”. Przyczyny – przebieg – skutki, (pod. red. M. Pecucha), Gorzów Wielkopolski.

Amato A. J.

1994 *Carpatho-Rusyn*, [w:] *An Ethnohistorical Dictionary of the Russian and Soviet Empires*, London.

Andrusieczko P.

1998 Dylematy tożsamości Ukraińców na Pomorzu Zachodnim po 1989 roku, [w:] *Pomerania Ethnica*, red. M. Giedrojc i J. Mieczkowski, Szczecin.

Antoniw W.

1997 *Łemkiwsczyna zi mnoj i w meni*, „Ukrajński Swit”, R.6, T.14, Kyjiw, s. 18-21.

Antropologia słowa

2003 *Antropologia słowa. Wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa.

Ardener E. W.

1992 Tożsamość i utożsamienie, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MXXIX. Prace socjologiczne” z. 15.

Ażniuk B. M.

1999 *Mowna jednist' naciji: diaspora j Ukrajinu*, Kyjiw.

Babiński G.

1997a *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność – zróżnicowanie religijne – tożsamość*, Kraków.

1997b *Problemy metodologiczne z badań nad etnicznością*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 239-256.

Bartoszuk A.

1938 *Łemkowie zapomnieni Polacy*, Warszawa.

Bazielich B.

1987 *Odzież i strój tradycyjny w procesie zmian na Dolnym Śląsku po 1945 roku* [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 117-132.

Beba B.

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

Bencz O.

- 1997 *Relikty tradycyjnoji łemkiwskoji kultury*, „Ukrajński Swit”, R.6, T.14, Kyjiw, s. 29-30.

Bencz-Szokało O.

- 2002 *Ukrajński chorowij spiw. Aktualizacija zwyczajewoji tradycji*, Kyjiw.

Benedyktowicz Z., Markowska D.

- 1979 *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się „Etnografia Polska”*, t.23, z.2, s. 205-235.

Beskyd J.

- 1972 *Materialna kultura Łemkiwsczyny*, Toronto.

Best P. J.

- 1991 *Moskalofilstwo wśród ludności łemkowskiej w XX w.* [w:] *Ukraińska myśl polityczna w XX wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MLXXXVIII. Prace Historyczne” z. 103, Kraków.

Blin-Olbert D.

- 1994 *Rok obrzędowy u Łemków*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 2, Sanok.

Blum I.

- 1968 *Z dziejów Wojska Polskiego w latach 1945-48*, Warszawa.

Bodak J.

- 1997 *Pisni Anny Dragan*, „Ukrajński Swit”, R.6, T.14, Kyjiw, s. 31-32.

Bogatyriew P.

- 1979 *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.

Bokszański Z.

- 1989 *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź.

Bonowska M.

- 2000 *Dawny folklor okolic Trzebiatowa nad Regą* [w:] *Trzebiatów. Historia i kultura*, Poznań.

Boroťba...

1992 *Boroťba z naslidkamy Akcji „Wisła”*. (Na osnovi dejakych dokumentiv WP USKT w Zelenij Hori, r. 1956-57), „Watra” nr 1, s. 11-13.

Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H.

1992 *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa.

Broda A.

2002 *Tożsamość „przesiedleńca”. O ludności przesiedlonej po II wojnie światowej ze wschodniej Polski w Rejon Działowski (zachodnia Białoruś)*, „Etnografia Polska”, t. XLVI:2002, z. 1-2, s. 181-205.

Brożek I. E.

1992 *Świadomość historyczna Łemków przesiedlonych w czasie akcji „Wisła” na ziemie zachodniej Polski w rejon Międzyrzecza* (maszynopis pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Socjologii UAM w Poznaniu).

Bruski J. J.

1997 *Zakarpacie a Łemkowszczyzna. Podłoże i rozwój ruchu prawosławnego w okresie międzywojennym*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 145-160.

Brykowski J.,

1986 *Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław.

Brylak-Załuska M.

1984 *O tradycyjnej kulturze Łemków*[w:] *Łemkowie. Katalog wystawy*, Nowy Sącz, s. 6-15.

Bubnij M.

2003 *O. Iwan Ziatyk*, Lwów.

Buchała H.

1998 *Ukraińska powstańska armia na Zakarzonni* [w:] *Deportacji ukraińców ta poljakiv: kineć 1939 – poczatok 5-ch rokiv*, Lwów, s. 84-87.

Budzyński Z.

1992 *Struktura terytorialna i stan wiernych Kościoła Unickiego na Łemkowszczyźnie w XVIII w.*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 267-284.

Bugera I.

1931 *Zwyczaji ta wiruwaninja na Łemkowszczyni*, Lwów.

1997 *Wesilla na Łemkowszczyni*, Lwów (reprint z 1936 r.)

Bukowska-Floreńska I.

- 1997 *Kultura tradycyjna a tożsamość kulturowa ludności pogranicza* [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne, T. I, Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, Katowice, s. 154-158.

Burszta J.

- 1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa.

Burszta J., Jasiewicz Z.

- 1962 *Zderzenie kultur na ziemiach zachodnich i północnych w świetle materiałów ze wsi koszałińskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XVI, nr 4.

Charbonnier G.

- 2000 *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 2003.

Chlebowczyk J.

- 1983 *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodowościowe we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa- Kraków.

Chudasza M.

- 1994 *Pochodzenia etnonima Lemky*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 5, s. 279-290.
1997 *To sprawdzi zwiadky z pochodyt nazwa Lemky?*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 6 (18), Lwów, s. 358-367.
1998 *Do pytanja pochodzenja nazw bojky, hucuły, lemky*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 3 (21), Lwów, s. 299-318.

Chwieduk A.

- 2000 *Tożsamość kulturowa Alzatczyków – społeczności pogranicza* (maszynopis pracy doktorskiej napisanej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu).

Cierniak U.

- 1998 *Styl życia staroobrzędowy – tożsamość i tradycja*, [w:] *Cywilizacja, tradycja, ethos. Rozważania o tradycji i ethosie*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, s. 213-228

Clifford J.

- 2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.

Czajkowski J.

1992 *Dzieje osadnictwa historycznego na Podkarpaciu i jego odzwierciedlenie w grupach etnicznych*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 27-158.

1999 *Studia nad Łemkowoszczyzną*, Sanok.

Czapran W.

1987 *Rola więzi krewniczej w kształtowaniu się społeczności lokalnej na Dolnym Śląsku*, [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 59-78.

Czech M.

1993 *Ukraińcy w Polsce 1989-1993. Kalendarium. Dokumenty. Informacje*, Warszawa.

Dankowska J.

1989 *Ubiór i haft ludności ukraińskiej na terenie gminy Banie Mazurskie* (maszynopis pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Etnologii UAM w Poznaniu).

1992 *Ubiór tradycyjny jako wyróżnik grupy etnicznej*, „Lud” t. 75, s. 79-94.

Darski J.

1993 *Ukraina. Historia i współczesność, konflikty narodowe*, Warszawa.

Demski D.

2000 *„Najważniejsze żeby pamiętać...” Cmentarz jako źródło do badań tożsamości zbiorowej mieszkańców wsi na Białorusi i ich wyobrażeń na temat śmierci*, „Etnografia Polska”, T. XLIV, z. 1-2, Warszawa, s. 79-96.

Derlicki J.

2003 *Narodziny czy odrodzenie? Polska tożsamość w Mołdawii*, „Etnografia Polska”, T. XLVII, z. 1-2, Warszawa, s. 171-183.

Dołyński M.

1989 *Łemkowie czyli Rusini-Ukraińcy z Beskidu Niskiego* (maszynopis w posiadaniu autora).

Dobrowolski K.

1966 *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław.

Dobrowolski K., Woźniak A.

1976 *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1.

Drozd R.

1997 *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa.

2001a *Przesiedlenie ludności ukraińskiej z Polski do USRR 1944-1946*, „Ridna Mowa – kwartalnik oświatowy Ukraińskiego Towarzystwa Nauczycielskiego w Polsce”, nr 1/2001, Wałcz, s. 47-53.

2001b *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, Warszawa.

Drozd R., Hałagida I.

1999 *Ukraińcy w Polsce 1944-1989. Walka o tożsamość (Dokumenty i materiały)*, Warszawa.

Duć-Fajfer H.

1991 *Łemky w Polsce*. Referat wygłoszony na sympozjum naukowym „Kultura Rusinów/Ukraińców w Karpatach. Problemy i perspektywy, Kraków, 20 III 1991 (maszynopis w zbiorach prywatnych M. T.).

1997 *Literatura łemkowska – zagadnienia badawcze*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 87- 98.

2001 *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, Kraków.

2002 *Refleksji do jubileju 70-litia Pawła Stefanowskiego* [w:] *Łemkowskiej Rocznyk 2002*, wyd. Stowarzyszenie Łemków, Krynica-Legnica, s. 140-148.

2002a *Łemkowska kultura – fenomen odrodziny w dнешnim świti*, „Rusyn”, nr 3-4.

Dudra S.

1998 *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960*, Głogów.

Dyczewski L.

1992 *Polacy w Bawarii. Tożsamość etniczno-kulturowa, wchodzenie w społeczeństwo niemieckie*.

1999 *Elementy znaczące tożsamości kulturowej regionu środkowo-wschodniej Polski*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne. Tom 2, Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość narodowa*, Kraków, s. 195-208.

Dynges A..A., Dynges J.A.

2000 *Czyslenost' i razmieszczenije niemieckiego nasilenija Doneckoj oblasti*, www.phenix.org.ua/en/history.

Dziewierski M.

1991 *Sacrum w życiu codziennym Łemków*, [w:] *Na pograniczach*, Opole.

1997 *Kilka uwag na temat marginalizacji grupy etnicznej*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 271 – 280.

Dziewierski M., Pactwa B., Siewierski B.

1992 *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*, Katowice.

Dziubyna S.

1995 *I stwierdy dilo ruk naszych. Spohady*, Warszawa.

Eliade M.

1993 *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, Warszawa.

Fabryka O.

2002 *Duchowna kultura łemkiw. Osobtywosti rozwytku duchownoji kultury łemkiw w Ukrajinі (druha polowyna XX st.), „Łemkiwskyj katendar na 2003 rik”, Lwiv 2003, s. 145-159.*

Falkowski J., Pasznyi B.

1936 *Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. Zarys etnografii*, Lwów.

Fontański H., Chomiak M.

2000 *Gramatyka języka łemkowskiego*, Katowice.

Geertz C.

1992 *Religia jako system kulturowy* [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. S. Mokrzycki, Warszawa, s. 498-556.

Grad J.

1987 *Zwyczaj* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, s. 388-389.

Grela G.

1991 *Kręgi identyfikacji grupowej – analiza tożsamości Łemków*, [w:] *Wokół antropologii kulturowej*, pod red. M. Haponiuka, M. Rajewskiego, Lublin.

Gusiew W.

1974 *Estetyka folkloru*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.

Gyża O.

1972 *Ukraiński narodni pisni z Łemkiwszczyyny*, Kyjiv

Hałagida I.

1997 *Życie Ukraińców na ziemiach zachodnich po akcji „Wiśła”* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wiśła” 1947 roku* (red. W. Mokry), Kraków, s. 37-48.

Harasymowicz J.

1986 *Chwast płomienny i złowrogi – burzan nacjonalizmu*, „Gazeta Krakowska”, R. XIV nr 135.

1989 *Łemkom pod rozważę*, „Gazeta Krakowska”, R. XVII nr 168.

Hwozdewycz S.

2002 *Rodylni zwyczaji i obriady*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja. T. 2 Duchowna kultura*, Lwiv, s. 64-74.

Hnatiuk O.

2000 *Barokowi duchowni pisni z rukopysnych spiwanykiw XVIII st. Łemkiwszczyny*, Lwiv.

Hołowackij J.

1878 *Narodnyje piesni Galickoj i Ugorskoj Rusi*, Moskwa.

Horbacz O.

1994 *Łemkiwski howirky*, [w:] *Encykłopedija Ukrajinoznawstwa*, tom 4 (reprint wydania z 1962 r.), Lwiv, s. 1281-1282.

Horbal B.

1997a *Działalność polityczna Łemków na Łemkowszczyźnie 1918-1921*, Wrocław

1997b *Ukraińska Powstańcza Armia na Łemkowszczyźnie*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, red. A. Zięba, Kraków.

Hoszko J.

1991 *Problema wotośkojji kolonizacji i wotośkocho prawta w Ukrajinijskich Karpatach*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 3 (21), Lwiv, s. 251-255.

1999 *Zwyczajowe prawo naselennja ukrajinijskich Karpat ta Prykarpattja XIV-XIX st.*, Lwiv.

Hoszko J., Czmełyk R., Muszynka M.

2002 *Simja i simejnyj pobut*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja. T. 2 Duchowna kultura*, Lwiv, s. 47-63.

Hryniw O.

1998 *Etnohenez ukrajinciw zachidnioho rehionu jak sprostuwanntja koncepcji politycznoho rusynstwa*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 3 (21), Lwiv, s. 256-260.

Huńka J.

1985 *Łemkowie dzisiaj*, wyd. SKPB, Warszawa.

Huzij R., Warchoł N., Warchoł J., Ostapyk O.

2002 *Wesilini obriady*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja. T. 2 Duchowna kultura*, Lwiv, s. 75-93.

Huzij R, Warchoń N, Warchoń J.

- 2002 *Pochoroni obriady*, [w:] *Łemkowszczyzna. Istoryko-etnograficzne doslidzennja. T. 2 Duchowna kultura*, Lwów, s. 94-109.

Identity

- 1983 *Identity Personal and Socio-Cultural*, edited by A. Jacobson-Widding, Uppsala.

Jarmuła M.

- 2002 *Tworzenie się ukraińskiej społeczności lokalnej na Pomorzu Środkowym po II wojnie światowej. Asymilacja a tożsamość, (na przykładzie miasta Miastko w pow. bytowski, woj. Pomorskie)*, (maszynopis pracy doktorskiej napisanej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu).

Jasiewicz Z.

- 1980 *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna*, „Lud”, t. 64, s. 145-157.
1987 *Rodzina a procesy integracji społeczno-kulturowej. Z etnologicznych badań na ziemiach zachodnich i północnych*, [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 37-58.
1992 *Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczność a historia*, „Lud”, t. 75, s. 11-54.
1996 *Konflikty etniczne a etniczne sympatie i alianse*, [w:] *Konflikty etniczne*, Warszawa, s. 95-103.

Jichni hory Beskydy...

- 1992 *Jichni hory Beskydy abo trahedija i pamjat' Lemkowszczyzny*, „Nasze Słowo” nr 45, s. 1, 4.

Jurkowski M.

- 1962 *Łemkowszczyzna (materiały do bibliografii)*, „Slavia Orientalis”, nr 4, s. 525-536.

Kabaczij R.

- 2004 *Totalitarna władza u stosunku do ukraińców, deportowanych z Poljszczy do URSR w 1944-1946 rokach*, [w:] *Ukraiński Almanach 2004*, Warszawa, s. 224-229.

Kabzińska I.

- 1998 *Tożsamość kulturowa, tożsamość narodowa. „Kultura polska” w rozumieniu Polaków z Białorusi*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne, T. 1, Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, Katowice, s. 128-139.

Karpenko J.

- 1997 *To zwidky ż pochodyt' nazwa Lemky?*, „Narodoznawczy Zoszyty”, z. 6 (18), Lwów, s. 353-357.

Kicak W.

1999 *Dola peresetenciw iz Zakerzonnja. Socialno-psychologiczna adaptacja na Ternopilli u 1944-1947 rokach*, „Ukraiński Swit” (Specwypusk), R. 8, t. 17, Kyjiw, s. 34-38.

Klasztorna N.

2001 *Bez prowyny wynni*, „Polityka i Kultura”, nr 26 917-23 lipca 2001), s. 38-39.

2001a *Trahehija, szczo obrosla mifamy. Masowa deportacja ukrajinciw z Polsszczi u 40-50-ch rokach wperto zamowczujetsja*, „Deń” nr 128 (21 VII 2001), s. 5.

2001b *I oś tak nam dowelosja żyty w czużij storoni*, „Nasze Słowo” nr 30 (29 lipca 2001).

2001c *Łemkiwśke Jewszan-zilla*, „Polityka i Kultura”, nr 31 (28 IX 2001), s. 56-57.

2001d *„Łemkołend”*, „Ukrajina Mołoda”, 6.09.2001.

2002 *Piat’ zapytań dla łemka*, „Dzerkało Tyznia”, 19.01.2002.

Kłoskowska A.

1993 *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Kłosek E.

1999 *Tożsamość etniczna śląskiej ludności rodzimej jako element świadomości potocznej i przedmiot naukowej refleksji*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne. Tom 2. Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość narodowa*, Kraków, s. 245-256.

Kniażynський A.

1931 *Mezi Bojkiwsczyny*, „Litopys Bojkiwsczyny”, R. I, cz. 1, Sambir, s. 24-37.

Kolberg O.

1974 *Sanockie-Krośnieńskie*, Wrocław-Poznań.

Kołbuk W.

1997 *Kościół unicki na Łemkowszczyźnie w wieku XVIII: problem odrębności*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 115-124.

Kolessa F.

1929 *Narodni pisni z hałyćkoi Łemkiwsczyny*, Lwów

Kołodijczyk I.

1994 *Zbereżimo pryjdesznim pokolinniam łemkiwśkyj dialekt*, „Nasze Słowo” nr 28/29.

Kołodziejska B.

1976 *Ubiór ludowy współczesnych mieszkańców Ziemi Lubuskiej jako wyróżnik dawniejszej przynależności regionalnej*, „Polska Sztuka Ludowa” R.XXXI nr 2, s. 89-95.

Kondratjuk K, Kyryczuk J., Łuczakiwska I.

1998 *Etapy ta zasoby realizaciji deportaciji ukrajinciw i poljakiw*, [w:] *Deportaciji ukrajinciw ta poljakiw: kineć 1939 – poczatok 50-ch rokiw*, Lwiw, s. 74-76.

Kopcza A.

2000 *Wrodzenyj z huszlamy (do 60-litia Jaroslawa Trochanowskoho)* [w:] *Łemkiwskij Kalendar 2000*, wyd. Stowarzyszenie Łemków, Krynica-Legnica, s. 126-135.

Kopernicki I.

1899 *O góralach ruskich w Galicji. Spraw. Komisji Antropologicznej Akademii Umiej.*, t. XII.

Kopystiańska M.

2003 *Łemkowie na przełomie dziejów – grupa etniczna czy naród?*, „Rocznik Wschodni” IV R., Rzeszów – Kraków, s. 154-172

Kossak-Głównzewski K.

1995 *Sytuacja edukacyjna w subgrupach narodu na przykładzie Kaszubów: region, akulturacja, tożsamość* [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna. Materiały z konferencji naukowej w Rabce*, red. M. M. Urlińska, Toruń 1995, s.85-114.

Kowalskyj M.

1996 *Poczatky USKT na Zelenohirszczyni* [w:] *Ukrajinskyj Almanach 1996*, Warszawa, s. 71-73.

Kozłowski M.

1990 *Między Sanem a Zbruczem*, Kraków.

Krasowskyj I.

1987 *Łemky – etnograficzna hrupa ukrajinskoho narodu*, „Ukrajinskyj Kalendar 1987”, Warszawa, s. 249-257.

1992a *Problem autochtonizmu Rusinów w Beskidzie Niskim*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 381-386.

1992b *Tilky z ridnym narodom. Pro sytuaciju w seredowyszczy karpatських rusyniw*, Lwiw.

1993 *Prizwyszczha hałyckych łemkiw XVIII s.*, Lwiw.

1995 *„Łemkowyni” bazajemo procwitannia* [w:] *Łemkiwskyj Kalendar 1996*, Lwiw, s. 122-124.

1999 *Dijaczy nauky i kultury Łemkiwyszczyny. Dowidnyk*, Toronto-Lwiw.

2000 *Do pyttannja pro etnograficzni meži ukrajinciw Karpat*, „Łemkiwskyj Kalendar na 2001 rik”, Lwiw 2000, s. 40-48.

2002 *Materialna kultura łemkiw piwnicznych schyliw zachidnych Karpat. Zminy u materialnij kulturi łemkiw pislia jich deportaciji (1944-1946) w Ukrainiu*, „Łemkiwskyj Kalendar na 2003 rik”, Lwiw 2002, s. 112-113.

Krasowśkyj I., Sołyńko D.

1991 *Chto my łemky... Popularnyj narys*, Lwiv.

Krasowśkyj I., Warchoń J.

2002 *Kalendarna obriadowist'*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidzennja. T. 2 Duchowna kultura*, Lwiv, s. 113-123.

Krochmal A.

1992 *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1918-1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 285-298.

1997 *Specyfika stosunków wyznaniowych na Łemkowszczyźnie w XX w.*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 135 – 144.

Kroh A.

1981 *Kim są Łemkowie?*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXV nr 4-7.

1984 *O historii i dniu dzisiejszym*, [w:] *Łemkowie. Katalog wystawy*, Nowy Sącz, s. 16-22.

1985 *Problemy współczesnej kultury łemkowskiej na przykładzie muzeum w Zyndranowej*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XXXIV nr 3-4, s. 131-136.

Krzemińska G.

1993 *Symbole etniczno-narodowe jako jeden z wyznaczników tożsamości Łemków w Polsce* (maszynopis pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Etnologii UAM w Poznaniu).

Kubijowycz W.

1994 *Łemky* [w:] *Encyklopedia Ukrajinoznawstwa*, tom 4 (reprint wydania z 1962 r.), Lwiv, s. 1275-1280.

1996 *Ukrajina: zemla i ludy* [w:] *Wotodymyr Kubijowycz. Naukowi praci. T. I* pod red. O. Szablaja), Paryż-Lwiv, s. 41-75.

Kucynda W.

1998 *Dokumenty Derżawnoho archiwu Lwiwśkoji obłasti pro peresełennja i deportaciju ukrajinciw ta poljakiw*, [w:] *Deportaciji ukrajinciw ta poljakiw: kineć 1939 – počatok 50-ch rokiw*, Lwiv, s. 92-96.

Kwaśniewski K.

1982 *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Poznań-Warszawa.

1986 *Tożsamość społeczna i kulturowa*, „Studia Socjologiczne” 1986, nr 3, s. 5-15.

1987 *Tożsamość kulturowa* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, s.351-353

Kwiek J.

1998 *Żydzi, Łemkowie, Słowacy w województwie krakowskim w latach 1945-1949/50*, Kraków.

Kwilecki A.

1969 *Z zagadnień historycznych i etnicznych dawnej Łemkowszczyzny*, „Lud” t. 53, s. 164-195.

1974 *Łemkowie. Zagadnienia migracji i asymilacji*, Warszawa.

1994 *Nowe publikacje na temat Łemków i Łemkowszczyzny*, „Sprawy Narodowościowe”, t. III, z. 1(4), s. 145-146.

Kyrcziw R.

1998 *Folklor jak odne z dżeret doslidżennja etnohenezu naselennja Ukrajinśkich Karpat*, „Narodoznawczy Zosyty”, z. 3 (21), Lwiw, s.284-286.

2002a *Iz folklornych rehioniw Ukrainy. Narysy i statti*, Lwiw.

2002b *Usna narodna słowesnist'*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja*. T. 2 *Duchowna kultura*, Lwiw, s. 193-223.

Langer J.

1992 *Znaczenie kolonizacji wołoskiej w kształtowaniu kultury ludowej północnych i zachodnich Karpat*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 239-248.

Lehmann R.

1999 *Ethno-nationalism and the socialist heritage: the case of the Lemkos in Poland*, „Focaal” no 33, 1999, s. 59-73.

Liaszenko O., Horbal M.

2002 *Pysanka*, [w:] *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja*. T. 2 *Duchowna kultura*, Lwiw, s. 317-329.

Linette B.

1970a *Folklor muzyczny a folkloryzm*, [w:] *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej w Poznaniu w 1969 r.*, Poznań, s. 30-46.

1970b *Problematyka folkloru współczesnego na tle rzeczywistości kulturowej Ziemi Lubuskiej*, [w:] *Miedzy dawnymi a nowymi laty Studia folklorystyczne*, red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 151-202

Łazarewski M.

1997 *Łemkowie „zawiedli” Jerzego Harasymowicza* [w:] *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła” 1947 roku* (red. W. Mokry), Kraków, s. 329-336.

Łemkiwszczyna...

- 1988 *Łemkiwszczyna. Zemla – ludy – istorija – kultura*, t. 1-2, Niu Jork-Paryż-Sydnej-Toronto
- 1989 *Łemkiwszczyna... Dla znyszczennja my buty odne*, „Zustriczi” nr 19 (1), Gdańsk, s. 1-6.
- 1998 *Łemkiwszczyna... Istoryko-etnograficzne doslidżennja*. T. 1 *Materialna kultura*, Lwiw.
- 2002a *Łemkiwszczyna. Istoryko-etnograficzne doslidżennja*. T. 2 *Duchowna kultura*, Lwiw.
- 2002b *Łemkiwszczyna u serci mojemu*, Kyjiw.

Łemkiwske wesilla ...

- 2007 *Łemkiwske wesilla u zapysach XIX – poczatku XX stolittia*, pod red. O. Masłej, W. Pyłypowycz, J. Bodak, Gorlice

Łemkowie

- 1987 *Łemkowie. Kultura – sztuka – język. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Komisję Turystyki Górskiej ZG PTTK, Sanok dn. 21-24 IX 1983, Warszawa-Kraków*
- 1992 *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Sanok.
- 1994 *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. II, Sanok.
- 2008 *Łemkowie. Historia i kultura*, red. U. Siekacz, Szreniawa

Łemkowie, Bojkowie ...

- 2008 *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, red. S. Dudra, B. Halczak, A. Ksenicz, J. Starzyński, Legnica – Zielona Góra.

Łemkowie dzisiaj

- 1986 *Łemkowie dzisiaj. Polemiki* (tekst na prawach rękopisu do użytku wewnętrznego), Wyd. SKKB, Warszawa.

Łesiów M.

- 1975 *Pitodennoukrajinski howory w PNR*, „Ukrajinskij Kalendar 1975”, Warszawa, s. 279-284.
- 1981 *Uczymy się Łemkowszczyzny*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXV nr 46, s. 5.
- 1994 *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin.
- 1997a *Trzy okresy badań nad ukraińską mową łemkowską*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, (red. A. Zięba), Kraków, s. 65-76.
- 1997 *Ukrajinski howiry u Polsczi*, Warszawa.

Mach Z.

- 1998 *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków.

Madzelan S.

- 1986 *Smak doły*, Nowy Sącz.

Magocsi P. R.

1992 *Karpato-Rusini: obecny status i perspektywy*, „Sprawy Międzynarodowe” nr 7-12, s. 95-110.

Majczyk I., Cupryk M.

1999 *Odrechowa w myślnym 1419 – 1999. Wydana do 580-riczczja perszoji pyśmowoji zhadky pro seto Odrechowu*, Lwów.

2002 *Muzycznyj folklor*, [w:] Łemkiwszczyna. Istoryko-etnohraficzne doslidżennja. T. 2 *Duchowna kultura*, Lwów, s. 227-241.

Mamko...

1995 *Mamko kup mi knyżku. Antologija ditocznoj poeziji. Zbrał i uporiadkuwał Petro Trochanowskij*, Nowy Sącz.

Markiewicz W.

1980 *Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej*, [w:] *Żałożenia teorii asymilacji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 27-37.

Maryniuk W.

1995 *Etnohraficzni hrupy jak faktor nacjonalnotwocznych procesiów w Ukraini*, [w:] *Bojkiwszczyna: istorija ta suchasniśť*, Lwów-Sambir.

Mazur G.

2001 *Problemy przesiedlenia Ukraińców z Polski i Polaków z Ukrainy w latach 1944-1946*, [w:] *Polska-Ukraina. Trudne pytania*, T. 8, Warszawa, s. 15-57.

Mead M.

2000 *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa.

Melchior M.

1990 *Spółeczna tożsamość jednostki*, Warszawa.

Michalak J.

2003 *Wólka wieś ongiś łemkowska*, „Iwonicz Zdrój. Rocznik”, T. 5, s.103-124

Michna E.

1995 *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?* Kraków.

1997 *Stan badań socjologicznych nad społecznością łemkowską w Polsce*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 257-270.

Mihus S.

2000 *Bida ne maje nacjonalnosti*, „Nasze Słowo”, nr 17, s. 1.

Miluska J.

- 1995 *Relacyjny model rozwoju tożsamości grupy* [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna. Materiały z konferencji naukowej w Rabce*, red. M. M. Urlińska, Toruń 1995, s. 37-50.

Mirczuk P.

- 1991 *Ukraińska Powstańska Armia 1942-1952*, Lwów (reprint z 1953 r.).

Misiak M.

- 2006 *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław

Misiło E.

- 1992 *Polska polityka narodowościowa wobec Ukraińców w l. 1944-1947*, [w:] *Polska – Polacy – Mniejszości narodowe*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
1996 *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946. Tom 1. Dokumenty 1944-1945*, Warszawa.
1999 *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946. Tom 2. Dokumenty 1946*, Warszawa.

Mniejszość

- 1996 *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, red. W. Sitek, Wrocław.

Moklak J.

- 1991 *Orientacje polityczne na Łemkowszczyźnie*, [w:] *Colloquium narodów. Materiały z sympozjum „Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przesłanki pojednania”*, Łódź, s. 94-102.
1992 *Koncepcje starorusińskie i prorosyjskie w ukraińskiej myśli politycznej: Ruska Agrarna Organizacja (RAO) i Russka Włościańska Organizacja (RSO)*, [w:] *Ukraińska myśl polityczna XX wieku*, Kraków, s. 149-154.
1997 *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i religijne*, Kraków.

Mokry W.

- 1981 *Dzisiejsza droga Rusina do Polski*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXV nr 46-47.
1984 *Krzyż Łemków*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXVIII nr 36, s. 6.
1992 *Problem ojczyzny dla ukraińskiej mniejszości narodowej przesiedlonej w 1947 r.*, [w:] *Colloquium narodów. Materiały z sympozjum „Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przesłanki pojednania”*, Łódź, s. 117-124.

Motyka G.

- 1999 *Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943-1948*, Warszawa.

Murianka P.

1992 *„Łem adzimka, ale swoja”*, Legnica.

Muszyńska M.

1991 *Polityczny rusynizm na praktyce z prywodu wystupu prof. Pawła-Roberta Magocsi na sympozjum „Nacionalni menszosti Centralnoji i Pivodno-Schidnoji Jewropy”* (Bratislava-Czasta, Łystopad 1991) (bez miejsca wydania).

Mystek W.

1987 *Przedmurze. (Szkice z dziejów Kościoła Katolickiego w II Rzeczypospolitej)*, Warszawa.

Nad rzeką Ropą

1965 *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*, Kraków.

Naufko W.

2001a *Formuwanie suchasnoho etnicznoho składu naselennia Ukrainy [w:] Etnonacionalni procesy w Ukraini. Istorijska ta suchasnist’*, Kyjiw, s. 13-45.

2001b *Dynamika etnicznoho składu naselennia Ukrainy w XX st. [w:] Etnonacionalni procesy w Ukraini. Istorijska ta suchasnist’*, Kyjiw, s. 46-69.

Nikitorowicz J.

1995 *Tożsamość w edukacyjnym procesie wielokulturowym [w:] Edukacja a tożsamość etniczna. Materiały z konferencji naukowej w Rabce*, red. M. M. Urlińska, Toruń, s. 115-128.

1998 *Tożsamość a akomodacja, [w:] Studia etnologiczne i antropologiczne, T. I, Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, Katowice, s. 168-175.

Nowak J.

2000 *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków.

Nowakowski K. Z.

1992 *Sytuacja polityczna na Łemkowszczyźnie w latach 1918-39, [w:] Łemkowie w historii i kulturze Karpat, cz. I, Warszawa-Sanok*, s. 313-340.

Nowicka E.

1980 *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości, [w:] Założenia teorii asymilacji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 105-126.

Nud’ha H.

1989 *Ukrajinska pisnia u switi*, Kyjiw.

Obrębski J.

- 1936 *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*,
„Przegląd Socjologiczny” t. IV, s. 178-195.

Obusznyj M. I.

- 1998 *Etnos i nacija: problemy identyczności*, Kyjiw.

Odrechowski R.

- 1998 *Riźbiarstwo Łemkowszczyzny. Wid dawnyny do siohodennia*, Lwów.

Ohijenko I.

- 1930 *Psaotyry połowyny XVIII w. w łemkiwskim perekladi*, „Zapysky Naukowoho
Towarystwa im. Szewczenka”, t. XCIX, cz. I, Lwów, s. 97-140.

Okulska J.

- 2008 *Tożsamość etniczno-kulturowa Łemków w środkowej części Beskidu Niskiego w świetle
badań socjologicznych*, Gorlice

Olszański T. A.

- 1987 *Geneza Łemków – teorie i wątpliwości*, „Magury 88. Informator krajoznawczy”,
Warszawa, s. 18-43.
1993 *Historia Ukrainy w XX wieku*, Warszawa.

Ossowski S.

- 1984 *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa.

Parczewski M.

- 1992 *Geneza Łemkowszczyzny w świetle wyników badań archeologicznych*, [w:] *Łemkowie
w historii i kulturze Karpat*, Warszawa-Sanok, s. 11-26.

Pawluk S.

- 1998 *Pochodźennja naselennja Ukraińskich Karpat: suchasnyj pohlad na problemu*,
„Narodoznawczy Zoszyty”, z. 3 (21), Lwów, s. 225-230.

Pawluk S., Horyń H. J., Kyrčziw R. F. /red./

- 1994 *Ukraińskie narodoznawstwo*, Lwów.

Pecuch M.

- 1995 *Lemkower in die Wojewodenschaft Gorzów*, „Trakt”, nr 7, Gorzów, s. 34-35.
1997a *Wymiary świadomości narodowej Łemków*, „Lud” T. LXXXI, s. 106-113.
1997b *Gorzowscy grekokatolicy*, „Trakt”, nr 11, s. 57.
1997c *Ukraińcy w Gorzowskiem*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny”,
nr 4, Gorzów, s. 185-193.

- 1997c *Jedna nasza piosenka*, „Nasze Słowo”, nr 8
- 1997d *Grekokatolicy w Polsce*. Wydawnictwa, „Miż susidamy. Almanach Fundacji św. Włodzimierza Chrzcziciela Rusi Kijowskiej w Krakowie”, T. VII, Kraków
- 1998 *Wrastanie poprzez sacrum. Ukraińcy na ziemiach zachodniej i północnej Polski*, „Lud” T. LXXXII, s. 87-95.
- 1999 *Wytwory materialne jako wyróżnik tożsamości kulturowej grupy mniejszościowej (na przykładzie Łemków w Gorzowskiem)*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny”, nr 6/1
- 2000a *Kultura tradycyjna w życiu Łemków z północnej części województwa lubuskiego*, „Rocznik Lubuski” T. XXVI, cz. I, s. 85-105.
- 2000b *Wpływ folkloru muzycznego na zachowanie łemkowskiej tożsamości kulturowej (na przykładzie północnej części województwa lubuskiego)*, „Rocznik Lubuski” T. XXVI, cz. I, s. 123-131.
- 2000c *Lubuscy Łemkowie*, „Trakt. Pismo społeczno-kulturalne”, nr 21, s. 60.
- 2002 *Łemkowie – tradycja z odciętymi korzeniami*, „Lamus. Pismo literacko-artystyczne”, R. X, nr.1, s. 53-58.
- 2002 *X Międzynarodowa Konferencja Rutenistyczna – „Aktualne zagadnienia etnografii Rusinów”*, Budapeszt, 21 września 2002, „Lud”, T. LXXXVI, s. 346-347
- 2004a *Wpływ szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekulturacji Łemków*, „Rocznik Lubuski” 2004, T. XXX, cz. I, s. 131-140
- 2004b *Łemkowie na Ukrainie. Współczesny stan kultury tradycyjnej*, [w:] *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka - badanie - znaczenie* (red. Z. Jasiewicz), Poznań 2004, s. 63-76
- 2004c *Pożrzadło jako przykład wsi wielokulturowej na pograniczu polsko-niemieckim* [w:] *Polska – Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne*, Wrocław – Poznań, s. 185-190
- 2005a *Mniejszości narodowe i etniczne w Gorzowie w latach 1945 – 2000*, [w:] *Gorzów Wielkopolski w 60-lecie 1945-2005. Materiały z konferencji naukowej*, Gorzów Wielkopolski 3 czerwca 2005 roku. (red. D. A. Rymar i J. Sikorski), Gorzów
- 2005b *Problemy lneśnioho doślidźynia tradycijnoj kultury hałyckych (piwnicznych) łemkiw*, „Nasze Słowo” nr 28-31
- 2006 *Łemky na schodi. Retrospekcja*, „Nasze Słowo” nr 30-31
- 2007a *Wyhnanci z akcyji „Wisła” na Lubuskij Zemli*, „Nasze Słowo”, nr 17
- 2007b *Łemkiwsky watry*, „Nasze Słowo”, nr 34
- 2007c *Akcja „Wisła” i jej skutki w Lubuskiem*, [w:] *Akcja „Wisła”. Przyczyny – przebieg – skutki*, (pod. red. M. Pecucha), Gorzów Wielkopolski, s. 31- 28
- 2008a *Tożsamość kulturowa Łemków a miejsce osiedlenia*, [w:] *Łemkowie. Historia i kultura*, red. U. Siekacz, Szreniawa, s. 113-118

- 2008b *Tożsamość kulturowa a etniczna. Łemkowie w zachodniej Polsce i na Ukrainie*, [w:] *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, red. S. Dudra, B. Halczak, A. Ksenicz, J. Starzyński, Legnica – Zielona Góra, s. 89-98
- 2008c *Wasyliwka – łemkiwskij ostriv na pівдні України*, „Ukraiński Almanach 2008”, Warszawa, s. 325-329

Pecuch M., Wilk M.

- 2006 *Krzyże i kapliczki przydrożne w okolicach Gorzowa Wielkopolskiego*, „Siedlisko. Dziedzictwo kulturowe i tożsamość społeczności na Ziemiach Zachodnich i Północnych”, Poznań, nr 1, s. 12-16
- 2007 *Cerkwie na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, „Siedlisko. Dziedzictwo kulturowe i tożsamość społeczności na Ziemiach Zachodnich i Północnych”, Poznań, nr 4, s. 35-41

Perejma L.

- 1997 *Pamiatnyk T. Szewczenkowi u Lwovi: istorija i suchasnist'*, „Naukowi Zapysky Lwivśkoho Istorycznoho Muzeju”, T. VI, cz. II, s. 82-103.

Petrowycz J.

- 1893 *Sandeckaja Ruś*, Lwów.

Pieradzka K.

- 1939 *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Kraków.

Pol W.

- 1851 *Rzut oka na północne stoki Karpat*, Kraków.
- 1966 *Prace z etografii północnych stoków Karpat. Górale Czuchonkowie*, „Archiwum Etnograficzne” nr 29, PTL, Wrocław.

Posern-Zieliński A.

- 1982 *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław-Kraków-Gdańsk-Łódź.
- 1987 *Akulturacyja* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, s. 16-19.
- 2000 *Miedzy asymilacją a zachowaniem tożsamości*, [w:] *Być Polakiem w Niemczech*, Poznań.
- b.d. *Akulturacyja i asymilacyja - dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii*, [w:] *Procesy akulturacyj/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX wieku*, pod red. W. Molika i R. Traby, Poznań, s. 43-65.

Potocka M. A.

- 2000 *Antytożsamość* [w:] *Kultura wobec kręgów tożsamości. Materiały konferencji przedkongresowej, Poznań 19-21 października 2000, Poznań-Wrocław*, s. 76-81

Prach B.

- 1992 *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 299-312.

Przesiedlenia Polaków i Ukraińców

- 2000 *Przesiedlenia Polaków i Ukraińców 1944-1946*, Warszawa-Kijów.

Pudło K.

- 1987 *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947-1985*, Wrocław.
1992 *Dzieje Łemków po II wojnie światowej (zarys problematyki)* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, Warszawa-Sanok, cz. I, s. 351-380.

Radewycz-Wynnyćkyj J.

- 1999 *Etnos i subetnosy: sučasne stanowyszcze*, „Ukrajński Swit” (Specwypusk), R. 8, t 17, Kyjiw, s. 8-9.

Regulska E.

- 1979 *Wyznaczniki odrębności etnicznej funkcjonujące współcześnie w świadomości grupy łemkowskiej na terenie dawnej Łemkowszczyzny*, „Etnografia Polska” T. XXIII z. 2, s. 195-199.

Reinfuss R.

- 1962 *Sztuka ludowa Łemkowszczyzny*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XVI.
1966 *Ze studiów nad kulturą ludową Łemków po obu stronach Karpat*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XX.
1985 *Moi przyjaciele Łemkowie*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XXXIX, s. 211-216.
1990 *Śladami Łemków*, Warszawa.
1992 *Związki kulturowe po obu stronach Karpat w rejonie Łemkowszczyzny*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 167-182.
1998 *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok (reprint z wydania z 1948 r.).

Rieger J.

- 1995 *Słownictwo i nazetownictwo łemkowskie*, Warszawa.

Rokicki J.

- 1992 *Więź społeczna a zmiana kultury. Studium dynamiki polskiej zbiorowości etnicznej w USA*, Wrocław.

Różycka M.

- 2003 *Problem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych z perspektywy państwa* [w:] *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, pod red. M. Trojana, Wrocław 2003.

Ruśka maty...

- 1993 „Ruśka maty nas rodyła”. Abo kilka pytań politycznoho rusynizmu, „Nasze Słowo” nr 44, s. 1, 7, nr 45, s. 7.

Rymarenko J. /red./

- 1999 *Osnovy etnoderżawoznavstva*, Kyjiw.

Sadowski A.

- 2000 *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok.

Sadowski W.

- 1988 *Zróżnicowanie społeczne, etnograficzne, religijne w Gorzowskiem po 1945 r.*, „Lud” t. 72, s. 218-229.

Sakson A.

- 1991 *Mniejszość niemiecka na tle innych mniejszości narodowych w Polsce*, „Przegląd Zachodni”, R. XVIII nr 2, s. 1-25.
1996 *Tajny plan wysiedleń ludności rodziwej (mazurskiej) z 1952 roku w świetle dokumentów Archiwum Akt Nowych w Warszawie* [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcza, Wrocław, s. 119-126.

Sałaciak A.

- 1993 *Pamiętki i zabytki kultury ukraińskiej w Polsce*, Warszawa.

Sapir E.

- 1978 *Kultura, język, osobowość*, Warszawa.

Sawczuk O.

- 1998 *Czużi sered swoich. Dola deportowanych ukrajinciw Chołmszczyzny*, [w:] *Deportaciji ukrajinciw ta polakiw: kineć 1939 – poczatok 50-ch rokiw*, Lwiw.

Serhijczuk W.

- 2001 *Problemy przesiedlenia Ukraińców z Polski i Polaków z Ukrainy w latach 1944-1946*, [w:] *Polska-Ukraina. Trudne pytania*, T.8, Warszawa, s. 58-85.

Simonides D.

- 1987 *Folklor jako odzwierciedlenie tworzenia się nowych społeczności regionalnych na ziemiach zachodnich i północnych* [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 133-150.

Siwicki M.

- 1993 *Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich*, T. I-II, Warszawa.
1994 *Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich*, T. III, Warszawa.

Skaradziński B. (Podlaski K.)

- 1990 *Białorusini, Litwini, Ukraińcy*, Białystok.

Słownik etnologiczny

- 1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań.

Smolicz J.

- 1987 *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, z.1., s. 60-62
1990 *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa.

Sopoliga M.

- 1992 *Granice i główne cechy kultury Łemków w północno-wschodniej Słowacji*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. I, Warszawa-Sanok, s. 224-266.

Stan, problemy...

- 2001 *Stan, problemy ta perspektywy rozwoju ukraińskiego szkolnictwa w Republici Polska – zwiit UWT*, „Ridna Mowa. Kwartalnik Oświatowy Ukraińskiego Towarzystwa Nauczycielskiego w Polsce”, nr1/2001, Wałcz, s. 4-5

Stanowyszcze

- 1993 *Stanowyszcze Prezydiji Holownoji Uprawy Objednannja Łemkiw na II Switowijj Konhres Rusyniw* 22-23. 05.1993 r. w Krynyci, „Watra” nr 1(2), s. 12-13.

Starczak-Wawryczyn M.

- 2000 *Seto Mszana na Łemkiwszczyni. Istorycznyj narys*, Lwów 2000.

Staszczak Z.

- 1978 *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań.
1987a *Asymilacja kulturowa* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, s. 45-47.
1987b *Obrzęd* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, s. 257-259.

Stieber Z.

1956-1964 *Atlas językowy dawnej Łemkowszczyzny*, z. I-VIII, Łódź.

1982 *Dialekt Łemków. Fonetyka i fonologia*. Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.

Sulimirski T.

1974 *Trakowie w północnych Karpatach i problem pochodzenia Wołochów*, „Acta Archeologica Carpathica” t. XIV, s. 79-105.

Swynko J.

1994 *Deportacja ukraińców z Nadszannja ta jiji naslidky*, [w:] *Deportaciji ukraińców ta poljakiw: kineć 1939 – poczatok 50-ch rokiw*, Lwów, s. 79-80.

Sycz M.

1989 *Za łasztunkamy tżw. akcji na Łemkowszczyzi w 30-tych rokach*, „Zuстріч” nr 19 (1), Gdańsk.

Synak B.

1991 *Tożsamość kulturowa Kaszubów a idea krajowości (regionalizmu)*, „Kultura i Społeczeństwo”, R. XXXVI nr 2, s. 85-94.

1998 *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk.

Syrnyk J.

1996 *Ukraińska problema w Druhiy Reczypospolytij u 1921 roci*, [w:] *Ukraiński almanach 1996*, Warszawa, s. 182-189.

2001 *Oświata i szkolnictwo w języku ukraińskim*, „Ridna Mowa. Kwartalnik oświatowy Ukraińskiego Towarzystwa Nauczycielskiego w Polsce”, nr1/2001, Wałcz, s. 37-46.

Szafran P.

1998 *Deportacja kołysznych czerwonoarmijciw* [w:] *Deportaciji ukraińców ta poljakiw: kineć 1939 – poczatok 50-ch rokiw*, Lwów, s. 81-82.

Szanter Z.

1997 *Jeszcze o osadnictwie zza południowej granicy w Beskidzie Niskim i Sądeckim* [w:] *Lemkowie i temkoznaństwo w Polsce*, Kraków, s. 179-180.

Szczerba H.

1993 *Deportaciji z polsko-ukraińskoho pohranyczczja 40-ch rokiw*, [w:] *Ukrajina – Polščezja; istoryczna spadščyzyna i suspilan swidomist’*, Kyjiw 1993, s. 254.

Szczerba I.

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

Szematyzm

- 1936 *Szematyzm hreko-katołyckoho duchowenstwa Apostolskoji Administraciji Lemkowszczyzny*, Lwów.

Szemlej J.

- 1934 *Z badań nad gwarą lemkową*, *Lud Słowiański*, T. II, Kraków.

Szost W.

- 1996 *Lemky ne chotyly myrytysia z nacjonalnym nebuttiam* [w:] *Ukrajinskij Almanach 1996*, Warszawa, s. 65-70.

Szpak M.

- 1999 *Steżnycia. Do 500-riczczja s. Steżnicy*, Sambir.

Szpociński A.

- 2000 *Tożsamość narodowa w perspektywie kulturalistycznej* [w:] *Kultura wobec kręgów tożsamości. Materiały konferencji przedkongresowej, Poznań 19-21 października 2000*, Poznań-Wrocław, s. 7-15

Szromba-Rysowa Z.

- 1999 *Śląski smak. Z refleksji nad tożsamością*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, Opole, s. 319-323.

Sztylika M.

- 1934 *Nad Ośląwoju. (Narodnja nosza w liśkomu i sjanićkomu powitti)*, „Nowa Chata”, Lwów, R. X, cz. 5, s. 3-4, cz. 7-8, s. 3-4.

Szyfer A.

- 1991 *Tożsamość kulturowa. Warmiacy – grupa pogranicza*, „Przegląd Zachodni” R. XVIII nr 2, s. 73-81.
- 1996 *Warmiacy. Studium tożsamości*, Poznań
- 1997 *Tożsamość kulturowa. Implikacje teoretyczne i metodologiczne*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne, T. I, Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, Katowice, s. 159-167.

Tarasiewicz B.

- 2009 *Lemkowskie wesele, obrzęd i muzyka. Tradycja a współczesność*, Legnica

Tarnowycz J.

- 1998 *Ilustrowana istorija Lemkiwszczyzny* (reprint z 1936 r.), Lwów.

Tomaszewski J.

1985a *Ojczyzna nie tylko Polaków*, Warszawa.

1985b *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa.

1991 *Mniejszości narodowe w Polsce w XX wieku*, Warszawa.

Toronskij A.

1860 *Rusyny-Łemki*, „Zoria Hałyckaja abo album na hod 1860”, Lwów.

Tortosa J. M.

1986 *Polityka językowa a języki mniejszości. Od wieży Babel do Daru Języków*, Warszawa.

Tożsamość kulturowa

1998 *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur, pod red. B. Domagały i A. Saksona*, Olsztyn.

Tożsamość

1995 *Tożsamość – manifest etnopluralistyczny*, „zaKORZENIE”, nr1/1998.

Trochanowski P.

1993 *Cy radisnyj to juwilej?*, „Łemkiwski Kałendar”, Lubin, s. 40-47.

Udziela S.

1934 *Łemkowszczyzna przed półwieczem*, Lwów.

Urban K.

1996 *Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970 (rys historyczny)*, Kraków.

Wagilewicz J.

1841 *Łemki – mieszkańcy zachodniego wzgórza Karpat*, Lwów (ukraińskie tłumaczenie I. Krasowskiego – *Łemky – mieszkanci zachidnioho Prykarpattia*, „Narodna tworczist’ ta etnografija”, Kyjów 1965, nr 4).

Warمیńska K.

1999 *Tatarzy polscy. Tożsamość etniczna i religijna*, Kraków.

Wasilewska B.

1996 *Mityczna ojczyzna Łemków – spostrzeżenia na marginesie badań terenowych*, „Acta Universitas Lodziensis. Folia Ethnologica”, nr 9, Łódź, s.27-34.

Wenhrynówycz S.

1990 *Dobrowilno. Spohady*, Melbourne.

Werchratskyj I.

1894 *Howor zamiszanciw*, „Zapysky Naukowoho Towarystwa im. Szewczenka”, Lwiw, T. III, s. 153-210.

1902 *Pro howor hałyckych temkiw*, Lwiw

Wesołowska H.

1987 *Współczesna obrzędowość rodzinna w procesie kształtowania się nowego społeczeństwa na Dolnym Śląsku*, [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 79-98.

Wiatr J. J.

1969 *Naród i państwo. Socjologiczne problemy kwestii narodowej*, Warszawa.

Wirchmianskyj P.

1989 *Prawosławia na Łemkowszczyźnie w 1926-1931 latach. Przyczyny wiążącego wid Hreko-Katolickoji Cerkwy*, „Zustriczi” nr 19(1), Gdańsk, s. 82-92.

Wojciechowska M.

1990 *Tożsamość kulturowa mniejszości ukraińskiej w Polsce w oparciu o wybrane wyróżniki (na przykładzie rodzin pochodzenia ukraińskiego w miejscowości Miastko)*, (maszynopis pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Etnologii UAM w Poznaniu).

Wojewoda Z.

1994 *Zarys historii Kościoła Greckokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków.

Wolnicz-Pawłowska E.

1993 *Antroponimia łemkowska na tle polskim i słowackim (XVI-XIX wiek)*, Warszawa.

Wołos K.

1987 *Obrzędy i zwyczaje ludowe w warunkach przemian kulturowych wsi na Pomorzu Środkowym*, [w:] *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych*, pod red. D. Simonides, Opole, s. 99-116.

Wójtowicz B.

1991 *Rola języka w procesie kształtowania świadomości narodowej Łemków*, [w:] *Colloquium narodów. Materiały z sympozjum „Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przestanki pojednania”*, Łódź, s. 89-94.

Zabrowarny S.

1989 *Tradycje Rusi Kijowskiej w kształtowaniu się świadomości narodowej Ukraińców Galicyjskich*, „Przegląd Humanistyczny” R. XXXIII nr 10, s. 53-70.

2004 *Deportacji 1944-1946 ...za kremińskim wzircem – wykorenyty do dna* [w:] *Ukraiński almanach 2004*, Warszawa, s. 219-223.

Zagórzański T.

1984 *Łemkowie i Łemkowszczyzna. Materiały do bibliografii*, Warszawa.

Zięba A.

1989 *O Łemkach w Honolulu*, „Tygodnik Powszechny” R. XLIII nr 12.

1997 *Łemkowie i Łemkowszczyzna w historii polskiej*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Kraków, s. 31 – 44.

Ziółkowski M

2000 *Wspólnota przestrzeni i odmienność tradycji – sąsiedzkie kultury etniczne*, „Kultura i Społeczeństwo” T. XXXV nr 4, s. 59-69.

Z łemkowskiej skrzyni

2004a *Z łemkowskiej skrzyni. Część pierwsza. Opowieści z Ługów i okolic*, pod red. M. Szyszko-Graban, A. Szyszko, ks. A. Graban, Strzelce Krajeńskie.

2004b *Z łemkowskiej skrzyni. Część druga. Opowieści z Brzozy i okolic*, pod red. M. Szyszko-Graban, A. Szyszko, ks. A. Graban, Strzelce Krajeńskie.

Zwoliński J.

1994 *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin 1994.

Zwoliński J., Merena J.

2000 *Na Łemkowszczyźnie. Florynka (nasze seło)*, Koszalin.

Żrółka M.

1998 *Opowieści łemkowskie*, Warszawa.

Żurko J.

1992 *Wybrane aspekty tożsamości narodowej wysiedlonych z Łemkowszczyzny w świetle relacji pamiętnikarskich* [w:] *Kultura i struktura. Problemy integracji i dezintegracji różnych grup społecznych na Śląsku*, red. W. Sitek, Wrocław, s. 124-153.

1996 *Łemkowie – między grupą etniczną a narodem* [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław, s.51-62.

2000 *Rozsiedlenie ludności w ramach akcji „Wisła” w dawnym województwie wrocławskim. Opracowanie materiałów źródłowych*, Wrocław.

Aneks

Zagadnienia problemowe do wywiadu kwestionariuszowego o małym stopniu standaryzacji

I. Wytwory materialne

1. Czy i jakiego rodzaju przedmioty przywiezione z Gór posiada informator (strój, obrazy, krucyfiksy, przedmioty codziennego użytku, np. narzędzia itd.)? Jaką pełnią rolę (gdzie przechowywane, czy używane, kiedy, w jaki sposób i dlaczego)?
2. Czy posiada przedmioty wykonane współcześnie i stylizowane na tradycyjne łemkowskie wytwory, bądź w jakiś inny sposób związane z pochodzeniem respondenta? Skąd i jaką drogą dotarły do informatora i jaką pełnią funkcję? Kiedy używane?

II. Mowa

1. Co to znaczy „mówić po swojemu”?
2. Stopień znajomości dialektu łemkowskiego. Czy umie mówić po łemkowsku? W jaki sposób i od kogo się nauczył? Kiedy używa? Czy używa w formie pisanej? Kiedy?
3. Czy mowa Łemków to gwara, czy odrębny język?
4. Jakie są cechy charakterystyczne łemkowskiego dialektu?

III. Folklor muzyczny

1. Okoliczności w jakich się śpiewa. Kiedy, gdzie i przy jakich okazjach się śpiewa? W jakim języku się śpiewa i czego dotyczy tematyka?
2. Źródła znajomości pieśni łemkowskich (sposoby pozyskania repertuaru: gdzie, kiedy i jak?)
3. Czym charakteryzuje się łemkowska pieśń?

IV. Obrzędowość

1. W jaki sposób obchodzone jest Boże Narodzenie (jakie są potrawy na Wigilię, jakie u sąsiadów)?
2. W jaki sposób obchodzona jest Wielkanoc?
3. Etapy wesela – czy jest to „łemkowskie wesele”?

V. Religijność

1. Czy i jak często uczęszcza do cerkwi?
2. Jaki jest stosunek do innych wyznań?

3. Czy jest jakieś wyznanie „prawdziwie łemkowskie”?
4. Czy słyszał o „łemkowskich” odpustach i czy w nich uczestniczy?

VI. Co to znaczy być Łemkiem?

VII. Co to znaczy być Ukraińcem?

VIII Kto to są Łemkowie?

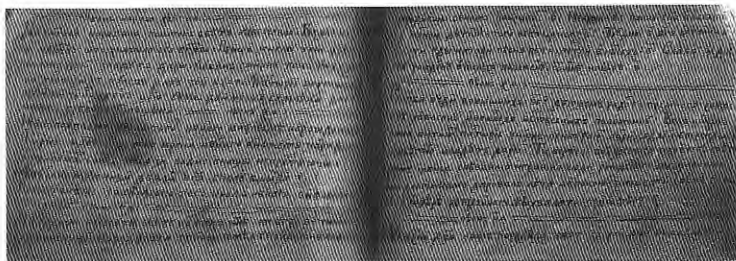
Metryczka:

data i miejsce urodzenia
(jeśli po przesiedleniach, gdzie wcześniej mieszkali rodzice lub dziadkowie)
wyznanie, wykształcenie, zawód wykonywany pięć
imię i nazwisko

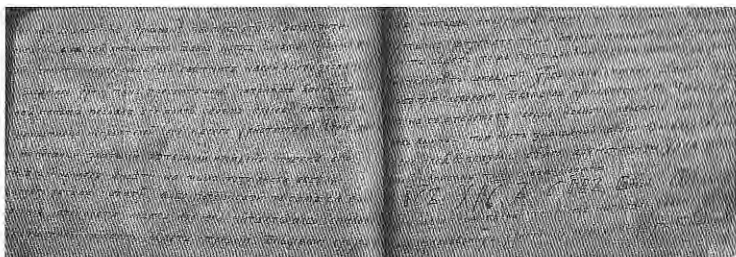
Rękopiśmienny śpiewnik religijny „Pisny nabożnyja”

Śpiewnik zawiera pieśni na różne okazje napisane w znacznej mierze po łemkowsku. Śpiewnik kończy się tzw. „listem bożym” napisanym w języku staroukraińskim z rozlicznymi „łemkizmami”. „List” jest podpisany przez Asafata Krenyckiego pod datą 1817 r., jednakże w związku z tym, że jest on napisany innym charakterem pisma, należy sądzić, iż sam śpiewnik powstał znacznie wcześniej. Śpiewnik jest własnością Katarzyny Rodak z Pożrzadła k. Łągowa (urodzona w Jastrzębiku k. Krynicy). W niniejszej pracy zaprezentowano przykłady łemkowskich tekstów znajdujących się w śpiewniku.

Піснь на Рождество Христово – Pieśń na Boże Narodzenie:



Дитятко ся народило вшыток свѣт оувуселило Взяло на ся челоуѣчество што
значило Єго Божество Пришли к нему триє цари поклон дають кладут дары Ливан
смирцу так теж злато з рожных краев дар той взято Пастыріє возглашають прийми
от нас Христе царю А мы даймо му сумління даст нам грѣхов однушыня



List Bozy:

Боже мой допоможи мѣ грѣшному з Духом Святым выкончыти писати сей лист што ся явил на горѣ оливної. Предмова. Святый евангелист марко слова сїе свѣтчит на сей лист зсланный от самага Христа Пана Пресвятѣшому Патріярхѣ Львови Папѣжови. Лев Папѣж его брату своєму кролеви посвятиши напротивко неприятелей его и всего христіянства А тен лист написаний златыми лѣтерами жаден человек его не видѣл и немогл видѣти на чым тот лист вѣсѣл кто его хотѣл читати албо переписати то сам ся ему творил а той лист маєт кто его читаєт албо спилности слухает такий человек три дни отпушение грѣхов своих и которая бялоглова бременна тот лист будет мѣти при роджѣню отрочате теды отроча породит и в которам домѣ тот лист будет то в том дому ни оген ни желѣзо ани пожары не могут шкодити Христос нас стереже от всего злаго от повѣтрія мороваго от дїавола проклятого и от человека злаго Христос нас стережет водне и вночи и всякой годинѣ во вѣкки вѣков амиш – той лист знайдений на гори оливної пред образом стаго Архистратига Христова Михаила и были написаны тыи слова мовячы

Я ІІСУС ХРИСТОС СЫН БОЖІЙ от Пречистой Дѣвы марии нарожденный той лист написал своею правицею для правовѣрных христіян моих котрых откупилем кровью своею на крестѣ вылатом вызволил ем з неволѣ вѣчно печелных мук нескончасмых приказую вам и обявю божества своего святого абысте дни святіе святили жадных работ в них не робили а пайцєрвѣи в дни недѣлны бысте святили и в поцтивости мали и жадных в него не робили ани корыня в огородах своих не копали на покорм тѣлом вашим бо я вам дал шест дній дѣлати всякое дѣло а семей то ест недѣля zostавил ем пайже отпочивают от всѣх дѣл своих а иншіє дни святых оугодников абысте в пошанованю мали которыи завсе пред маистатом моим непрестано молятся а в суботу всѣ работы свои скончали а пред вечериов а по вечерии абысте ся жадной работи не важили дѣяти тое для поцтивости матки моей милой бо гдыбы матка моя за вас ся не молила давно бысте злѣ погибли вѣчною смертїю А в неделю абысте каждый до церквей

Modlitwa nazwana w Wasyliwce „Iemkiwski Otczenasz”

Zapisano od Emilii Dyczko, ur. w 1942 r. w Wysowej, pow. Gorlice, zamieszkałej w Wasyliwce, rejon Berezanka, obwód Mykołajiw. Zapisu dokonano po niedzielnej liturgii w miejscowej cerkwi.

*„Odkal soneczko schodyt
tam Panienka Marija po świti chodyt.
Jak-że ona ne ma po świti chodyty,
jednoho synoczka mała i toho jij wzięły,
na horu poweły, tverdo powiżwały,
ostrymy nożamy serce probywały,
dla was krowcia tekła prominiamy,
a za koho, za waszych hrisnych chrystyjaniv.
Pozlitywały sia z neba anheły,
światu krowciu pozberały,
popid nebesa z niom litały,
wszytky duszczky sia tiszły,
ne wszytky sia tiszły
kotoryji witcia i matir ne szanujut.
W nedilu raneńko zadzwonyły try dzwony,
do neba sia dwery otworzyły.
A kto totu mołytoniku hwaryt i hwaryty bude,
o nim nygda Hospod Boh ne zabude,
szto najlipsze i najpotribnijsze mu daś,
a po smerti wizmie do neba.
Wo imia Otcia i Syna i Świataho Ducha Amin”*

*„(Skąd słoneczko wschodzi,
tam Panienka Maryja po świecie chodzi.
Jakże ona nie ma po świecie chodzić,
jednego syneczka miała i tego jej wzięli,
na górę wywiedli, twardo powiżali,
ostrymi nożami serce przebijali,
dla was krew ciekła promieniami,
a za kogo, za was grzesznych chrześcijan.
Pozlatywali się z nieba anieli,
świętą krew pozbierali,
pod niebios a z nią latali,
wszystkie duszyczki się cieszyły,
nie wszystkie się cieszyły
które ojca i matki nie szanują.
W niedzielę raniutko zadzwoniły trzy dzwony,
do nieba się drzwi otworzyły.
A kto tą modlitewkę mówi i mówić będzie,
o nim nigdy Pan Bóg nie zapomni,
co najlepsze i najpotrzebniejsze mu da,
a po śmierci weźmie do nieba.
W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”*

Fragment wywiadu z Marią Słotą urodzoną w 1937 roku w Jastrzębiku k. Krynicy, zamieszkałą w Wasyliwce, Rejon Berezanka, Obwód Mykołajiw.

„Jak żeśmy wyjeżdżali z Polski, to tych, co się zapisali na wyjazd, a później nie chcieli wyjechać, to trzymali na takim placu ogrodzonym, żeby jednak wyjechali. Jak żeśmy w Sączu wsiadali do pociągu, to ci Polacy rzucali na nas kamieniami i krzyczeli „Rusi, Rusi! Wyjeżdżajcie” i kamieniami rzucali. A na wschodzie to nas nazywali „Polacy”. Jak żeśmy przyjechali do Kijowa, a było nas sześcioro dzieci, zaczął się straszny deszcz, to nam pościelili pierzyny na dworze i tak my pod tym deszczem poszli spać. Najpierw zawieźli w Kirowohradską, z Kirowohradskiej wzięli uciekać na „zapadnią”, bo nie chcieli tam być, bo tam kołchozy i krowami z wozami jechaliśmy w „zapadnią”. W „zapadnią” przyjechaliśmy, a tam też kołchozy się rozpoczynają, w tarnopolskiej obłastii, Tam bieda była wielka, nabór do kołchozów, głód był taki

straszny. I werbowali żeby jechać znów na Wielką Ukrainę. Przyjechalśmy tu do Wasyliwki w 1952 roku i tak już tu zostaliśmy. Rodzice już tu poumierali, dużo tutaj naszych ludzi poumierało. Strasznie było wtedy. Ale za to teraz to jest tak dobrze, oj, bardzo dobrze, tak dobrze, że się odechciewa. Ale ważne, że się żyje i ma co zjeść. Teraz to normalnie świętujemy, w niedzielę do cerkwi, w Rізdwo koledujemy, a na Wielkanoc święcimy paskę. A wcześniej to się pracowało czy święto, czy nie święto. W dzień powszedni tak do roboty nie gonili, jak w niedzielę. A w Wielkanoc to całkowicie. Jednej Wielkanocy to tak wszystkich pościgali, żeby sadzić bawełnę, ale żeśmy jakoś pouciekali”.

Fragmęnt wywiadu z Dmytrem Terekiem urodzonym w 1927 roku w Tychani, pow. Jasło, zamieszkałym w Miczurino, Rejon Telmanowe, Obwód Donieck

„W 1945 roku powieźli nas do Діенієзнiкoвo w Worosziogradskiej. Tam byli Rosjanie, ale dobrzy ludzie. Bardzo biedowali, ale czym mogli, tym pomogli. Ale bieda była strasza. Był kołchoz i od razu nas tam dali i jeszcze musieliśmy w niedzielę pracować. Tak też wzięliśmy i pojechalіśmy w zachodnią, myśleliśmy, że może do Polski uda się z powrotem pojechać. Ale nie było można. Zostaliśmy w Stanisławskim, znaleźliśmy dom po Polakach. Ale i tu zaczęli robić kołchoz. I miejscowi krzywo na nas patrzeli. I głód się zaczynał. W 53 roku przyjechał taki Zygar z Miczurino. Zaczął agitować, żeby pojechać, bo dobry kołchoz, dobre zbiory, tylko ludzi do pracy trzeba. Pojechalіśmy, no i przyszedł głód. Susza była straszliwa, że ziarna prawie nie było. Dlatego zawsze dobrze tam, gdzie nas nie ma? Tu dużo Bojków. Razem cerkiew zrobili, tylko żeby dzwony jeszcze i taką prawdziwą ewangelię, jak była w domu mieć. Na wigilię robimy potrawy, ja w domu. Kiesielicę gotuje się z pszenicy, ale to już nie to. Na początku to było ciężko, bo jak nam bez grzybów? A tu nie ma grzybów. Gdzieś rosną i zbierają je ludzie, ale dużo się nimi potruło. To żeby na wigilię były grzyby, to tacy z Zakarpacia nam wysyłają”.

Fragmęnty wywiadu z Marią Kozłowską, z domu Horoszczak, zamieszkałą w Lipkach Wielkich, gm Santok, powiat gorzowski, urodzoną w 1932 roku w Bielance, gm. Ropa, powiat gorlicki.

„Wysiedlenie to było wielkie nieszczęście. Przywieźli nas w bydlęcych wagonach, wysadzili, a wcześniej powiedzieli, że ukraińskich bandytów przywieźli, ludzie się nas bali. Jeszcze zaraz jak tu przyjechalіśmy brat chciał się wykapać w rzece, utopił się – nie znał przecież takich rzek, że mogą być takie wiry.

Jak wprowadziliśmy się do tego domu, to nic nie było, okna powybijane, drzwi nie było. Cały czas tylko płakaliśmy, jeszcze ktoś kamieniami po nocach rzucał.

Wszystkiego nam brakowało, a najbardziej cerkwi. Ojciec rano w niedzielę wyciągał „Psałtyr” i śpiewał psalmy, klękał przed obrazem, a my za nim i razem się modliliśmy, a potem płakaliśmy, jeszcze teraz nie mogę tego wytrzymać. To był taki straszny ból i tylko ta wiara nas trzymała. Jakby nie to, to nie wiem co by z nami było, albo byśmy powariowali, albo co?”.

Fragment wywiadu z Janem Wowczko urodzonym w 1930 r. we wsi Regetów Wyżni, pow. Gorlice, zamieszkałym we wsi Lipki Małe, gm. Santok, pow. Gorzów

„Po przywiezieniu na zachód ciężko się było przyzwyczaić, swoich stron brakowało, ale później się człowiek przyzwyczaił. Tu mieszkało trochę naszych, to i było do kogo się odezwać, ale teraz powyjeżdżali, to pomarli, jedni wrócili do gór, jak np. Dudra, inni w ogóle nie chcą się przyznać do swego, jak mój bratanek. Teraz w Lipkach Małych mieszkają tylko trzy rodziny nasze. Mi to teraz już obojętne, cieszę się tylko, jak mam z kim po swemu porozmawiać.

Dzieci wychowaliśmy po swemu, ale się spolaczyli, wzięli Polki i Polaków i nawet udają, że nie pamiętają swojego. Jedna synowa to nie lubi nawet, jak my po swemu rozmawiamy i ma pretensje do mnie, że nie mówię przy niej po polsku. Mówi do mnie: tato, mów normalnie. Ale ja nie będę, mówię i do niej po naszymu. Żeby w swoim domu swego się wstydził?

Niedobrze będzie, już niedługo po nas śladu nie będzie, starzy pomrą, dzieci się popolaczą. Dlatego nas wysiedlili, żeby śladu po nas nie było, żeby w Polsce byli sami Polacy. Ale jacy to Polacy. To będą tylko tacy zatraceni. Aż coś mnie ściska, że już wnuki będą czyste Polaki, nawet nie będą wiedzieć, skąd ich korzenie.

Teraz to nic się nie chce, kiedyś należałem do USKT, myślało się, że będziemy silni, zabawy były, do cerkwi na górce jeździłem, „Nasze Słowo” czytałem, teraz już machnąłem ręką. Bo po co? Jak już i tak nic nie uratuję, i tak po nas Polacy zostaną, będą Wowczki Polacy.

Mojej wsi już nie ma, zarosła, zniszczyli całkiem.

Uważam się za Ukraińca. Łemkowie to Ukraińcy. Zresztą przed wojną nie było żadnych Łemków, myśmy byli Rusini, jeszcze teraz Polacy tam mówią na nas Rusini. A Rusini to przecież Ukraińcy – to od Rusi Kijowskiej się wzięło i tak już zostało.

Regetów był biedny, ale wzorowany na modę miejską. U nas, ani w okolicznych wsiach nie chodzili tak po łemkowski, ale tak jak w mieście – garnitury, sukienki. Nasza wieś była biedna, ale postępową. Dopiero „Zalisyani” chodzili tak po dawnemu, u nich nic się nie zmieniało. A „Zalisyani” to ci, co mieszkali za „wielkim lisom”, w Polanach, Radocynie. Oni byli bardziej odgradzeni, dlatego byli mniej postępowi i nie chcieli żadnych zmian. Tam nie mogło być, żeby dziewczyna trochę inaczej się ubrała, jak to dla dziewczyny było przykazane”.

**Fragmety wywiadu z Marią Kuncik zamieszkałą w Starym Polichnie,
gm. Santok, pow. Gorzów, ur. w Bielicznej, pow. Gorlice.**

„Wysiedlili nas, jak psów jakich wysiedlili. Płakaliśmy, bo kto to wiedział, co nas tu spotka. Trzeba było wszystko zostawić, dom, zbiory i cerkiew naszą. Teraz mojej wsi nie ma, zniszczyli ją, a w cerkwi pięknej, murowanej, owce trzymali, prawie by się rozleciała, jak by się jakieś dobre dusze ją nie zaopiekowały. Jak tu przyjechaliśmy, to pokazywali na nas jak na bandytów, że my to niby mordowaliśmy, żeśmy Świerczewskiego zabili – a prawdę powiedziawszy, to po co się pchał tam. Widocznie jechał w złych zamiarach.

Jak przyjechaliśmy, to ciężko było. Dom był zdemolowany, nie było co jeść, chodziłem po sąsiadach na obrobek. Jeszcze nam takie świństwa robili. Jedna kobieta, niby katoliczka, bardzo się tym chwaliła, miała gęsi i pasła je niedaleko naszego. A nasz pies zaczął na nią czekać. I później ona do matki, że nasz pies jej gęsi podusił. Matka dała jej kilka swoich i tamta się zgodziła, że na tym poprzestanie. Na pewno żadnej gęsi nie zdusił, co najwyżej nastraszył. Ale ta wredota wzięła gęsi, a później poszła na milicję, że nasz pies pogryzł jej gęsi. Milicjant wezwał matkę i krzyczał na nią, że co ona sobie myśli, że tam zabili Świerczewskiego, a tu jeszcze gęsi mordują, i od morderców wyzywał. I zasądziła bardzo duże kolegium, wtedy matka się zdenerwowała i wykrzyczała całą swoją żalność, że ona tu się nie prosiła, że miała swoją ziemię, lasy i wszystko zabrali, siłą przywieźli, niech zabiorą to, co tu dali, a oddają to, co w górach zabrali, to zaraz wróci, bo już nie chce mieć do czynienia z takimi wrednymi ludźmi, tu tylko choruje. Tu nawet po swojemu rozmawiać nie może. Jak chcą, niech aresztują, zabijają, bo jej już wszystko jedno. I cofnięto kolegium, a tą babę pouczono, żeby nie stawiała fałszywych zeznań”.

**Opowieści Mychajła Kobłosa z Wasyliwki, Obwód Mykołajewski,
urodzonego w 1938 r. w Wysowej, pow. Gorlice**

Kyjanka

W Blichnarci świaszczenyk prawyń szto dwa tyżni, to iszły do Wysowej na służbu. A jak była zływa, to jak woda daszto zabrała, to do Wysowy prynesła. Maksym z Blichnarki mań taku kyjanku, szto sia drowa hupe. No i była welka lija i hrady i mu woda zabrała totu kyjanku.. Maksym piszoń po zływi do Wysowy, spotkań na początku seła takoho Todosa z murowancy.

„Jak sia masz Maksym”

„A, takoj bidy mi narobyło. Ale powidajut, że woda ne ohen, odnomu zabere, druhomu prynese. Ja sy mań taku kyjanku i mi woda zabrała”

„A ja sy naszoń taku kyjanku, szto woda nesła”

„A jaka tota kyjanka?”

„Taka welka, wkuta z oboch storin”

„A, to moja, to ja hneska wozmu”

„To ne wozmesz, bo ksiądz na popiowskim horodyly, to pozyczyly pali zabyjaty”
W nedilu Maksym piszoŭ do Wysowy do cerkwy, lude powychodyly, a ostatni wychodiat ksiądz, pałamar, diak. Maksym pidchodyt do świaszczenyka:

„Sława Isusu Chrystu”

„Sława na wiky. Szto Maksym nowoho?”

„Ta desy w was, Otcze, je moja kyjanka”

„Jaka kyjanka?”

Todos z Murowanyci kazaŭ, że ste wzialy pali byty. To jak mate, to ja ponesu. „Dobry, dobry, hneska ne poneseš. Bo Todosowy widdam, to poneseš”

Luk

To było desy w kwitny 1945 roku. Robyly w nas dobroho samohonu z kompery. Jednoho dnia chtosy pukał „Atkroj chaziain”. A to russky były. Piatero ich było. I zrazu „Chaziain, gdzie wodku imiejesz. Daj poprobuwał” Dostaly piat litor. A ony „A chlieb”. „A chlib to tu leżył” „A gdzie luk (tj. cebula). A babcia jak toto poczuła „a ja ty powidała, że ty sia tym lukom dowojujesz, już hładajut”. Bo my sobi kupu tych łukiw robiły i strĩłaly, czasamy wikno stoŭkly. Ale naszly toty żołdacy cybuli. A jak wertaly to były tak piany, że babcia bojała sia, że powpadajut do potoka i woda ich het ponese. Ale nycz sia im ne stało”

Koladnyky

To było w Ternopilszczyni w Monastyryjskim rajoni. Tam chodyły chłopci z lisu, banderowci. W 1946 r. na Rizdwo zachodiat do chaty try chłopci w szynelach, z awtomatamy i zdorowkajut „Chrystos Roždajetsia. Można z wamy poweczериaty?” A my nycz, bo to tiż pidszywalysia, nakormyŭ partyzana, a potim na druhi den do tiurmy. Ale babcia powiła, że my już poweczериaly, kus zostało, a podorożnioho treba nakormyty.. Sily, prekstyly sia, poily, pałunky ne pyly. Jak zily zobraly sia i pizly, bo kazaly „czerez pił hodyny czerwona mita”. I sprawdi, czerez pił hodyny psy zahawkaly. Jak były w seli banderowci, psy były tycheńko, jak obława – psy hawkaly. Dywo,

No i wpaly do chaty

„Nikawo u was niet?” – „No niet”

„Wodka u was jest?” – „Jest”

Popyly i poczaly śpiwaty

*„Diesiat liet muža niet
a Maryna rodit syna
czudiesa, czudiesa,
czudnyj malczyk roditsa”*

No i jak pizly babcia zdywuwała sia kus „Powidajut, że Moskali w Boha ne wiriāt, a tak ładni koladujut”

Wybrane wiersze Antoniny Słoty

Antonina Słota, z domu Płaszków, urodziła się w 1946 roku w Nowej Wsi koło Krynicy. W 1947 roku wraz z rodziną została wysiedlona do Stobna koło Trzcianki. Od początku lat 1970-tych mieszka w Pożrządle koło Łagowa Lubuskiego. Od połowy lat 1990-tych zaczęła pisać wiersze. Tworząc w gwarze z Nowej Wsi podejmuje tematy nurtujące Łemków. Motywem przewodnim twórczości Słoty jest problem zachowania i przekazania dziedzictwa kulturowego Łemków.

Śpiwanka

Czorny oczy, czom płaczete,
Że sia w Hory ne wernete?
Czorny oczy tak płakali,
Że sia w Hory ne wertali.
A ja w Hory poichałam,
Swoje seło ne poznałam,
Lisy welky, chaty nowy,
O powroci ne je mowy,
Cerkow stara już zmuczona,
Od naszych piśni oddalena,
Hroby naszym już zriwnany,
A cminteri zanedbany,
Ne ma płotu, ne ma bramy,
Oj, cminteri zanedbany.
A tam leżał nasz bliski,
Już zabyli o tym wszytky.
A tam w polu kapliczka stoit,
Już sia ona witrui boit,
Ściny jej już popukali,
A dach stary załamany.
Otec Lemko kapliczku wystawił,
Może i tym swojui duszui zbawił.
Syny już welky i wnuky ne mały
Naprawte kapliczku, oj, dla Bożoi Chwały,
Dla Bożoi Chwały, dla ludzkoj pamiaty,
Naprawte kapliczku, bo Was na to staty.
Lemky, Lemky, szczyro treba sia moliti,
O naszych ślidach nigda ne zabyti.
Trochu pośpiwałam, już wece ne možu,
Boże, mój Boże, czy ja w Horach kosti swojui złožu

50 rokiw.

Jak zme hory opuszczali, serce sia skaliczyło
I choc już 50 rokiw, ciŕyŕ czas krwawiło,
Krwawił i krwawiti bude,
Bo prawdziwy Lemko o Horach nigda ne zabude.
Smutno tu żyjeme, jak by zme spali,
Czas by zme do walki stali.
Ne szablami, bo zme ne kozaky,
Naszy krasny ŕpiwanky jak czerweny maky.
Ne bijme sia, zaŕpiwajme,
Ładny ŕpiwanky mame,
Bo Polaky dobri znajut,
ŕe susidiw Lemkiw majut.
Zaŕpiwajme raz, druhi i treti,
Naj hołos choc na druhe seło doletit,
Naj ŕpiw roznosił po ciłym kraju,
Naj dojde wsiadi, de Lemky meszkajut.
Lemky rozsijany, a kraj szyroki,
Aŕszytky zacznuł, mine desiat rokiw.
Ja rozumiju tych, szto jedny w seli meszkajut,
Oni nawet po cichy ne ŕpiwajut.
Najwyŕszy czas nasz kulturu pokazati,
Bo moŕe po nas nicz ne zostati.
Treba sia ŕpiszyti, bo jak odyjdut stary lude,
To dla mołodych ŕpiwanok ne bude.
Jest mi smutno, aŕ mia serce bolit,
ŕe nasza kultura iszczy jest w newoli.

Tuha za Horami

W nicz bezsonnu ja w Hory idu pochoditi,
Naszym lisom, polom chcu sia pokłoniti.
Oni smutny, jak ŕiroty bidny,
ŕe nas z Hir wyhnali, oni sut newinny.
Bylizme szczasliwy, jak zme hory mali,
Zabrali nam radist, jak nas z nich wyhnali.
Rozsijali nas po szyrokim kraju,
Tu nawet ptaszky inaczy ŕpiwajut.

Inaczy w Horach kosy dzwonili,
Inaczy pachli trawy, jak ich kosili,
Inaczy pachli w lisi maliny,
Rumiany byli naszymi dziewczyny,
A lisy byli tak zieleni,
Jak na Rusala chyży majeny.
I czemu nie gadamy naszym dzieciom,
Jak było pięknie w Horach latem?
Potok szumił po kamieniach,
Kwitli kwitki na dolinach,
Jak zmięszły ścieżkom w Hory,
Kłaniali się nam jawory,
Śmerek cicho nas przytulał,
Jak wiatr po polach hulał.
Pytam się was moi mili:
Czy jesteście o tym już zapomnieli?
Czy wstydzicie się już tego?
A może jesteście zrobili coś złego,
Że nie chcecie pamiętać o pradziadkach?
Oni żyli w radościach i w bzdurach,
A my polubiliśmy tylko złoto.
Czy tylko nam chodzi o to
Żeby zmięszło się bogactwo
I o Horach już zapomnieli?

Czemu jesteście Polacy smutniejsi?

Czemu jesteście Polacy smutniejsi?
Czy was mało, czy mowę stracili?
Różna mowa, obyczaj i skarby wielkie,
Jak to wszystko zaginęło na wieki.
Nasze chłopcy się skwarili,
Samy Polacy polubili,
Bolić ma serce i bolić dusza,
Że nasza dziewczyna ma Polaka męża.
A ja nie znam, co robić,
Żeby to wszystko zmienić.
Proszę Cię Wielki Boże,

Naj mi dachto w tym pomoże.
A iszczy taku prośbu maju,
Naj nam w Horach zaśpiwajut,
Ale tak hołosno, żeby zadudniło,
Żeby pid nimecku hraniciu echo doletijo,
Bo i tam Lemky meszkajut
I w serciach Hory majut.

Fragment wywiadu z Marią Dobrowolską-Krywińską (Dobrowolska z domu) ur. 3 lipca 1945 r. w Woroszyłowce Ostynowskiego rejonu Korowohradskiego obwodu, zamieszkałą w Sołonce Pustomytowskiego rejonu Lwowskiego obwodu

„Urodziłam się 3 lipca 1945 roku miesiąc po przesiedleniu do wsi Woroszyłowka Ostynowskiego rejonu Kirowohradzkoji oblastii, wysiedlenie rodziców z Radocyny rozpoczęło się w maju. Po 2 latach wyjechaliśmy na zachodnią Ukrainę, rodzice chcieli na Łemkowszczyznę, ale nie było możliwości. Wyjechali, bo nie mieli swoich działek, dali ich do kołchozów, nie było cerkwi we wsi i nie można było zbudować. Wyjechaliśmy ze wschodu o 2 w nocy, wędrowaliśmy 2 tygodnie - na drugi dzień nas złapali i chcieli zaaresztować, ale udało się wybronić. Doszliśmy tylko do Monastyryśk, strasznie tam biedowaliśmy, aż dotarliśmy w końcu do Sołonki. (...)

Radocyna – Radocyny już nie ma. Mówili, że po wysiedleniu jeszcze było słychać śpiewy, dobiegały z grobów. Jeden samotnie został w Radocynie, ale mówili, że zwariował od tych śpiewów. (...)

Skąd się wzięło pisanie? Z tęsknoty. A tęsknota od matki. Mama, tato, brat, ciotka wiele mi opowiadali o przeszłości. Mama jak umierała, to kazała siodłać konie, bo będą „ichaty domiw”. Umarła ze słowami „domiw”. Mama zawsze napominała, żeby „nie przepadło nasze”, żeby ludzie wiedzieli, kto to są Łemkowie. Jak wspominam, to piszę, a każdy wiersz jest okropiony łzami. (...)”.

Wybrane wiersze autorstwa Marii Dobrowolskiej:

Zwyczaj

Hrajut w Radocyni
W weczter na Rusala
Sered sefa na bojisku
De wełyka sala

Nychto ne tancuje
Samy Radocyni
Łem soj powiszały
Czapoczku na kłynci

Para za parom do poriadku
Tak starszyj komanduje
Tancujut czardasz, jak w reszeti
Aż serce sia raduje

Diwky paradny tanecznyci
Jak pizły obertanyj,
Jedna za druha okrużyła
Hadwabnym kabatom

Tancujut i śpiwajt
Że aż bojisko chodyt
Aż naraz szepit
Parobcy czuży pomiż diwky wchodiat

„Daj Boże dobryj wieczir”
Czapoczky z hołow zniały
„Daj Boże i Wam dobre zdorowla”
Jedny z druhymy sia zwytały

Parobce susidnioho sęła
Znajut łemkiwskyj zwyczaj
Czekajut z boku, postawały
Czy w tanec ich zakłyczut

Muzyka zaczynat tanec
Parobce hospodari berut do tańcu szto najlipszu
Najparadniszu, jak stały łemky zwaty

Obyszły dookoła riadni
I swoju tanecznyciu
Oddaje hostiu parobkowyy
Szto na muzyku pryszow

Ot teper każdyj z nych może
Yty do tanciu śmiło
Wyberaj, kotra do wpodoby
Ale maj sobi miru

Bo ta, szto w seli najfajnijsza
Już dawno swoho maje
A szto najlipsze, koždy znaje,
Czużomu sia ne daje

Muzyka hrała do piwnoczy
Zabawa yszła dobri
Było wszytkoho
I poza ucha jeden druhoho ohriw

De by łemko ne byw
W Hameryci, doma
Zawsze mu na mysli
Spiwanoczka nowa

Zato mu na poły
Łehko sia robyło
Że toto śpiwannia po piatach chodyło

Jak sia wytańcuwaw
A jak sia wyspiwaw
Aż towdy soj lemko dobri sia poczuwaw

Ne jeden by łemko zostaw w Hameryci
Jak by ne śpiwanky iz ridnoj zemłyci

Za toto śpiwannia
Za totu muzyku
Ne jednym hudakam
Oddaw „Hameryku”

ZEMLA OBITUWANA

Łemkiwszczyno ridnyj kraju
Czom ja Tebe tak kochaju
Choc sia doma ne rodyła
W sercy zawszem Tia lubyła

Zemle moja, lubyj kraju
Łem o tobi ja dumaju
Nihdy –m Tebe ne widiła
Mrija moja wse łetiła

Tam do ridnoho poroha
De ne bywa moja noha
Tam Beskydy i Karpaty
Tam płekała moja maty

Łuky, pola i dołyny
Serce mojej Łemkiwszczyny
Didy moji i pradidy
Tam łyszyły swoji ślidy

Ślidy didiw tam zostały
Serce mojej Łemkiwszczyny
Didy moji i pradidy
Tam łyszyły swoji ślidy

Ślidy didiw tam zostały
Choc z koriniom jich wyrwały
A dla wnukiw Ty została
Zemieńka obitowana

DAR BOŻYJ

Otak w swidomosti zakłały
Szczu łemky to narod widstałyj
Ne wmijuł' sobi rady daty
Bo wyrosły wony w Karpatach

Ałe Boh dobryj i to znaw
Jak jich w Karpatach zasijaw
Szczu wilna ptycia u hori
Spiwaje zranku do zori

Komu daw szablu wojuwały
Komu daw płuh, szczoby oraty
A łemku pisniu daruwaw
Szczoby weseło toj spiwaw

I win pisniamy proslawlaje
Tu Bożu łasku widroblaje
Czaruje swit spiwanocz kami
Łemkiwuszczyny najkraszczy my pisniamy

Oraty sijaty i kosyty
To koždyj wmi je porobyty
A pisniu skłasty zaspiwały
Dar Bożyj w serci treba mały

Pieśni do słów własnych:

I

Hrajut huszli hrajut
Hrajut y basujut
A na mojih oczach
Syłyży sia wskazujut
Płacze oczy płacze
Wypłacze tuhu
Za tom Łemkiwuszczynom
Że już tam ne budu

Że już tam ne budu
Oraty kosyty
Że już ja tam nigdy
Ne budu soj żyty

Żyty soj ne budu
Z żalu wełykoho
Bo ja już tam ne mam
Wertaty do koho

Chybał do zemłyčky
Prypasty ustamy
Dribno jej skropyty
Tymy syłżońkami

IV.

Myła moja na breżeńku stała
 I tak smutni na mnie pozerają /x2
 Szudraj szudraj ne pozeraj na nia
 Szudraj szudraj bo ne pidesz za nia
 Szudraj szudraj pozeraj na toho
 Szudraj szudraj szto pidesz za nioho
 Myła moja ne pozeraj smutnie
 Bo mi zaraz moje serce puknie
 Szudraj szudraj ne pozeraj na nia
 Szudraj szudraj bo ne pidesz za nia
 Szudraj szudraj pozeraj na toho
 Szudraj szudraj szto pidesz za nioho

VI.

Dała bym ti dała
 Sztom sy weczerała
 Ja soj weczerała smażenu ryboczku / x2
 Dała bym ti dała / x2
 prawu połowiczku
 Prawu połowyczku
 I sładku gambyczku / x2
 Żebyś ty myłjyż znaw
 Że masz frajreczku / x2
 A myła moja myła
 Wetyka cyhanka / x2
 Kazała że mi prydc
 Sama dweri zamkła / x2
 Ne ona jich zamkła
 Zamkła jich mamyczka / x2
 Żebym ne puskala z weczera Janiczka / x2
 Z weczera Janiczka
 Nad ranom wojaczka / x2
 Żebyś sy myłjyż znaw
 Że ja szcze maluczka / x2

V.

Sered seła rosne dyczka werchom zelena / x2
 Pid niom sidyt moja myła
 barz zasmuczona
 Heja hoja tralalala / x2
 Pid niom sidyt moja myła
 barz zasmuczona
 W prawij ruci chustoczkom oczka obtera / x2
 I tak smutni moja myła
 I tak smutni moja myła
 na mnie pozera
 Heja hoja tralalala / x2
 I tak smutni moja myła
 na mnie pozera

Czoho płaczesz czom nariczesz

czoho tobi żal / x2

Toho winka zelenocho
 Toho winka zelenocho
 szto jes mi ho wziaw
 Heja hoja tralalala / x2
 Toho winka zelenocho
 szto jes mi ho wziaw

Czom jes towdy ne plakała

jak jem ti ho brow / x2

Ja dumała fałecznyku
 Ja dumała fałecznyku
 że ty żartuwaw
 Heja hoja tralalala / x2
 Ja dumała fałecznyku
 że ty żartuwaw

Культурна тотожність лемків в західній Польщі і в Україні Порівнююча характеристика (резюме)

Нинішня книжка, спираючися передовсім на особисті польові дослідження, має на цілі порівнюючу характеристику вибраних аспектів культурної тотожності лемків проживаючих в західній Польщі і в Україні. Показує змінність і вар'ятивність культурної тотожності під впливом часу і оточення. Рихтуючи книжку мав єм задум описати, що ся залишило як спільна культурна тотожність лемків в Польщі і в Україні, а што ся з'явило окреме. Дослідження допомагає тіж дійти до того, в який спосіб культурна одмінність середовища, в яком поселено депортованих, впливає на той тотожності зберігання. В тот спосіб книжка стремит в деякий міри до представління культурних узорів сучасні визнаних як обов'язуючы для живучых в різних середовищах лемків.

Дослідження єм проводив в вибраних місцевостях Любуского воєводства в Польщі та Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської області в західній Україні і Донецької, Луганської, Миколаївської області во східній Україні. Доторкалися они теперішньості з необхідними однесінями до минулого. Дослідженнями не обіймає єм лемків, які ся лишыли на Лемківщині, або вернули з вигнання, а то зато, же праця доторкаєся культурної ситуації тых лемків, які живут поза рідном земляом. Дослідження проводив єм сам, за винятком села Рихтичі к. Дрогобича, де-єм був разом з Наталієм Клапторном, журналістком з Києва, та Василюкы в Миколаївській області, де помагала мі Олеся Щерба, соціолог зо Львова.

Основным поняттям для мойой праці є культурна тотожність, котру розумію як вартість, што має джерело в культурній і суспільній спадщині, іншості культури в однесінь до других, котра уможливає зберігати через людську спільноту існування і безперервність. Функціонує она в свідомості так одиниць, як і спільнот як штось што лучит, а єднотим одрізняє. Основом культурної тотожності є спільнота традиційом переданих та загальні прийнятих культурних узорів. Незважаючи на того культурна тотожність то вартість, яка ся керує передовсім на майбутність — культурні частини з минулого сут постійні верифіковані з метом уможливити тырвання групи в змінюючым ся світі. Проявляється она в діях, які односяться до вартості о спільным значенням для членів групи, які й. Сподіє назвав „корінными вартостями”. Єднотим старамся одділяти культурну тотожність од етнічної.

Для зрозуміння сучасності необхідні сут однесіня до минулого. Тому в книжці пишу м. ін. про різні концепції походження назви лемко, традиційну територію, історію перед виселіннями. Зокрема моє місце присвячує східній границі Лемківщини, представляю різні думки што до східньої межі

проживання лемків. Моц місця єм присвятив тій проблемі, жебы показати, што тяжко виділити точну границу межде лемками та бойками і долинянами, треба прутше бесідувати про перехідну зону. Тіж моц місця присвячую звіданю походжыня лемків – представлям концепції волоской та автохтоной колонізації та показую сумнівы зв'язаны з кождом з них. Прибую крім того вказати історично-політичны запутаня на Лемківщині, особливі в XIX ст. і в міжвоєнним періоді.

Пишучи про історичны звіданя найвеце місця присвячам очевидні выпаням, бо то они детермінуют лемківску гнєшніст. В наслідку польско-совітской угоды про евакуацію з 9 вересня 1944 рока на схід до 5 липня 1946 р. выселено більше 480 тис. люди, серед них деси 70 тис. лемків. В наслідку зас початой 28 квітня 1947 р. жажливой акції „Вісла“ на захід і північ Польщи выпнано приблизно 150 тис. осіб, серед них 30-40 тис. лемків. Нынї лемкы в Україні жиють передовсім в західній ей части – Львівській, Тернопільській та Іванофранківській областях. Высловити гев треба головным чином район містечка Монастириск, званого серед місцевого населіня *Лемкоградом*, Чортків з околицями, околиці Теревовлі, Хоросткова, Бережан (головным чином село Гутиско), Самбора (передовсім Нагірне і Чуква), Стрия, Дрогобича (найвеце в селі Рихтичі), Львова (Пустомити, Сокільники, Солонка, Зимна Вода, Рудна), Калуша, Долиши. Зас на сході і півдні України пайчисленнішы скупчыня то село Мічуріно в Донецкій области, район Новоайдару в Луганській области (головным чином села Трудове і Переможне), околиці Гадяча і Зінкова в Полтавській области (Лютенські Будища, Шилівка), села Василівка і Краснополе в Миколаївській области та Овідіополь і околиці Березівкы в Одескій области. Натоміст по акції „Вісла“ лемкы нашлися в близко 50 повітах – 25 в західніх воєвідствах і близко 25 в північных. В північных повітах были оселены передовсім східні лемкы родом з повіту сяноцкого, по части коросняньского. На місци Perezначення нашлися они в сусідстві українських выпанців родом з інших регіонів. Депортуваны з середньої і західньої Лемківщины потратили головным чином на Долишній Шлес та Землю Любуску, де є їх деси 80 % выпнанців. Нынї в західній Польщи найвеце лемків мешкають в околицях Лігниці, Любіна, Хоцянова, Глогова, Волова, Пшемкова, Шпротавы, Новой Соли, Свебодзіна, Мендзижеча, Сквєжины, Стшельців Краєнских, Гожова.

Лемківску культурну тотожніст починам омовляти бесідом про значення традицийных матеріальных вытворів в житю лемків. В традицийных суспільствах матеріальны вытворы являлися, через свою конкретніст, виріжником етнічної группы (очевидно істинна є не лем їх специфічності, але передовсім їх суспільне функціонуваня). На початковому етапі акультурації сут намаганя про выміну характерных для группы вытворів на інші, які поменшуют дистанцію. Едночасні в припадку процесів рекультурації видно стараня про збереженя таких традицийных вытворів та приготавлиня новых які в свідомости группы вызначають ей окреміст. Депортаций поставили лемків перед konieczністю пристосуватися до змієных обставин природничого і господарчого середовиска. Крім того лемкы барз часто не хтіли ся одріжнати в новым оточінню, штобы ушкіднути вычуженя –

туму поступенні збывалися привезених з Лемківщини приборів і меблів, старалися достосувати до присутніх юж на нових місцях узорів більшости. Незважаючи на тото матеріальны творива, головным чином стрій та сакральны предмети, вшыток час виріжняють культурну тотожність лемків, так в Польщи, як в Україні. Вызначають ей патоміст такы частины культурного доробку поколінь, як мова, пісня, релігія.

Єдиом з найбільше помітних прикмет етнічної культуры меншинных груп є фольклор, який має інтеграційне та символічне значыня, являється символом пов'язаня та єдности з народом, выражат символічны національны вартости та національну гідність. Особливі істинне значыня має тзв. „жива пісня“. На мою думку пісні співаны по лемківскы мають важнійше значыня, як тото по якому ся бесідує. Спільне співаня просто приглушовує закомплексованість та творит почутя свойскости.

Основном прикметом культурной спадщини етнічных меншинных груп є єдиак бесіда, рідна мова, а то тому што забезпечує в великом рівни переказ культурного змісту межде поколіннями. Видиме в ней основний показчик процесів „деетнізації“ та рівня акультурації. В простым одчуттю мова є принімана навіть як найважнійший і найбільше уловимий критерий національной приналежности. Принялося вважати, же мова, яком лемкы бесідуют, належит до обширу українской мовы – є єдным з трьох гірняцкых українскых діалектів, до яких зачисляється нарічя гуцулів, бойків, лемків, што приналежат до мовной группы званої південно-західньо-українським діалектним ансамблем. Крім того не є внутрішні єдноманітна. Нынї частиша лемківскых еліт стремит до кодифікації лемківской бесіды – є надрукувана *Граматика лемківского языка*, в Кракові студенты ся вчат на русиньский/лемківський філології.

Лемківський діалект все має барз важливе значыня для консолідації лемків, так в Польщи, як в Україні, не вважаючи на тото, же ріжницї межде літературным узором українской мовы (не бесідуючи про ей регіональны одмінности) та лемківським діалектом суг меншы, як межде польском мовом та бесідом лемків.

Важливым получником лемківской суспільности было віросповіданя. Єоно важливе до гнес. Моц місця присвячам в своїй книжці значыню храмів та цмунтерів в освоїно нового місця житя, жебы хоц кус зробилося вітчизном.

З релігійным житям пов'язане є плеканя традиційной обрядовости та загалом традиційной культуры. Традиция цілий час підсилює родинны зв'язкы – гев уявляється основне інтеграційне значыня. Традиційна обрядовість так в Польщи, як в Україні, змінялася в ткий спосіб, же нынї має в собі моц „загальноукраїнскых“ елементів. Ріжниця є єднак основна. „Загальноукраїнскы“ запозичыня в лемківській обрядовости і Польщи рівноважат полскы впливы, які з'явилися в наслідку селекції традиційной культуры – плекано головным чином тоты прикметы, з якыма не треба ся было „афінувати“. Натоміст в Україні приніманя „загальноукраїнскых“ елементів зв'язане є з творіньом „загальноукраїнского“ взірця традиції і таким чином єднає лемків з більшістю суспільства.

Лемки перед депортаціями жили внутрі своїй культурі, яка була культуром народнього типу, міцно пов'язаном з віровизнанням. Являла она про не все усвідомлювану культуру тотожності. Доіро по виселіню в незнані сторони і замешкашо серед чужих і дистансуючыхся люди лемки нашлись в ситуації, коли опозиція „свій-чужий” сталася важлива для творіння культурної тотожності. За моїма обсерваціями так было зарівно серед выселенців в Польщі, як в Україні, лем же дистанція медже лемками та поляками мала векшу силу.

Характерном прикметом культурної тотожності лемків є зречення по выселінях з ей уявлення. В Польщі до такого поступання примушував підхід польських власти в перших роках по депортції, які в кожному прояві окремішності виділи прояв українського націоналізму. Підхід власти підсилювало негативне однопління польської більшості. В Україні, та хоч офіційні бесідувано, же „творчість українців-лемків повним голосом зазвучала в нових соціалістичних умовах, не тратит характерних прикмет вироблених століттями”, лемки ся старали уподібнити до не цілком чужой більшості, котра еднак довгий час не хотіла визнаати нових сусідів як цілком своїх.

Найтрудішні обставини для зберігання і розвитку лемківської культурної тотожності панували в західній Польщі і в східній Україні. В'язалося то передовсім зо значучом культурном окремішністю выселенців на згаданих теренах та негативним на початку одноплінню до них місцевих власти і насеління. Во східній Україні значіння мали тіж великі оддалености ізолюючи лемків од давньої вітчизни та контактів з іншими лемками. Дослідження вказують еднак, же культурна дистанція впливат на збереження стержня культурної тотожності – з том ріжництвом, же во східній Україні є она законсервована перед змінами, зас в західній Польщі, в зв'язку з поширенима контактами з іншими лемками, корінні вартости еволюціонують в напрямку пристосування їх до сучасности. В західній Україні корінні вартости культурної тотожності лемків переважні зуніфікувалися з галицьким модельом. Еднак в зв'язку з тим, же на тій території мешкат найбільша кількість лемків, помітні сут стремління до рекультурації.

Думам, же незважаючи на більше як півстолітнє життя в інших обставинах, безперервні можна бесідувати про спільну культурну тотожність лемків в західній Польщі і в Україні. Не є сумнівів, же лемківська культурна тотожність цілий час є міцно закорінена в традиції. Дальше ей вирізняють матеріальні творива, пам'яті визначають ей безперервні такі частини культурної спадщини, як мова і пісня. Рівень лемківської культурної тотожності є найсильнішє зв'язаний з генеалогічними обумовленістями (*я є лемко, бо мої родичі сут лемками*) і знанням лемківського діалекту та є прямо пропорційний до віку досліджуваних. Крім того лемківська культурна тотожність ся місить в українській культурній тотожності, што ся проявлять в релігійним життю та пісні. Очевидні не згадую гев про етнічну свідомість, яка є, незважаючи на спільноту культури, барз різноманітна.



Strój „śnietnicki” wykonany już na zachodzie Polski przez Paulinę Stawiską ze Zwierzyna w powiecie strzelecko-drezdeneckim. Fot. M. Pecuch.



Gorsety dziewczęce („serdaczky”) przywiezione z Mochnaczki k. Krynicy do Ługów k. Dobiegniewa, Ługi, 1996 r. Fot. M. Pecuch.



Gorset przywieziony z Tylicza k. Krynicy do Starego Polichna, gm. Santok przez rodzinę Pytłosz. Fot. M. Pecuch.



Gorset Anny Kuk pochodzącej ze wsi Tychania, pow. Jasło,
obecnie zamieszkałej w Rychcicach k. Drohobycza. Fot. M. Pecuch.



Hunia (kurtka) przywieziona w 1947 r. ze wsi Złockie (gm. Krynica) do Poźrzadła gm. Łagów, przekazana do Muzeum Lubuskiego w Gorzowie przez Mirona Jacenika.
Fot. M. Pecuch.



Strój łemkowski Marii Dobrowolskiej z Sołonki k. Lwowa.
Strój z Radocyny, pow. Gorlice. Stan z 2001 r. Fot. M. Pecuch.



Rękaw od koszuli ze stroju Marii Dobrowolskiej z Sołonki k. Lwowa.
Stan z 2001 r. Fot. M. Pecuch.



Pisanki autorstwa Anny Kuncik z Przemkowa, motywy ze wsi Brunary, pow. Nowy Sącz.
Fot. Lech Dominik



Pisanki autorstwa Anny Kuncik z Przemkowa. Fot. Daniel Adamski.



Pisanki autorstwa Emilii Nakoniecznej z Chelmska k. Skwierzyny,
motywy z powiatu brzozowskiego. Fot. M. Pecuch.



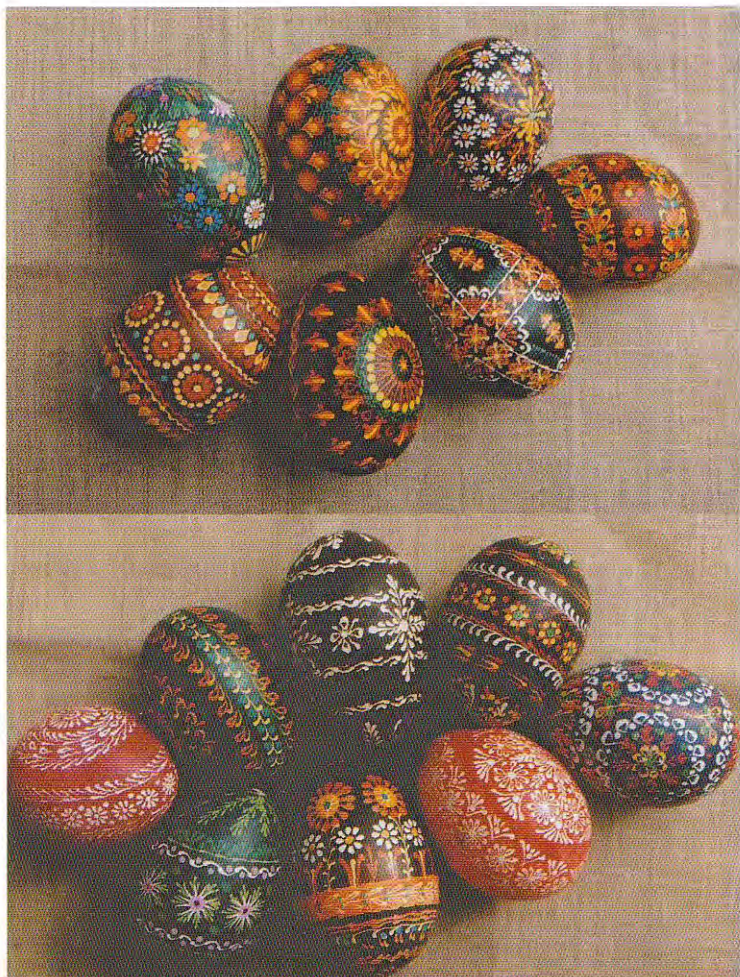
Pisanki autorstwa Jana Wanatko z Zielonej Góry, motywy powiatu gorlickiego.
Fot. Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Nadii Nahłowskiej z Kałusza (Ukraina),
motywy ze wsi Nieznajowa, pow. Gorlice. Fot. Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Anny Popowczak ze Strzelec Krajeńskich,
motywy ze wsi Kempna, pow. Jasło. Foto: Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Aleksandry Polańskiej z Wrocławia,
motywy własne na podstawie wzorów ze wsi Łabowa, pow. Nowy Sącz.
Fot. Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Aleksandry Polańskiej z Wrocławia,
motywy ze wsi Łabowa, pow. Nowy Sącz.
Fot. Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Marii Stankewycz ze Lwowa, wzory z Łemkowszczyzny środkowej.



Pisanki autorstwa Antoniny Stefańskiej z Zielonej Góry, motywy śródkowołemkowskie.
Fot. Lech Dominik.



Pisanki autorstwa Sydonii Monczak z Drzewiec Nowych, pow. Wschowa,
motywy ze wsi Polany k. Krynicy. Fot. Lech Dominik.



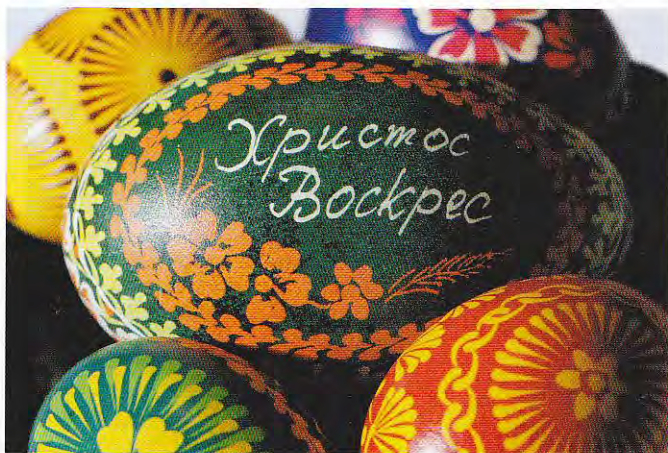
Pisanki huculskie autorstwa lemkowskiej artystki Marii Kieleczawy z Wrocławia.
Fot. Daniel Adamski.



Pisanki autorstwa Aleksandry Kieleczawy z Wrocławia,
motywy ze wsi Łabowa pow. Nowy Sącz. Fot. Daniel Adamski.



Pisanki autorstwa Zofii Monczak z Zielonej Góry. Fot. Daniel Adamski.



Pisanki autorstwa Zofii Monczak z Zielonej Góry. Fot. Daniel Adamski.



XVII Spotkania z kulturą łemkowską, Gorzów Wlkp. 2009,
najmłodsze członkinie zespołu „Lemko-Tower” ze Strzelec Krajeńskich.
Fot. Ryszard Siedlecki.



XVII Spotkania z kulturą łemkowską, Gorzów Wlkp. 2009,
ZPiT „PULS” z Preszowa na Słowacji. Fot. Ryszard Siedlecki.



XVIII Lėmkowska Watra, Ługi 2008,
Zespół „Hudaky” z Użhorodu na Ukrainie. Fot. Ryszard Siedlecki.



XVIII Lėmkowska Watra, Ługi 2008,
Zespół „The Dollars Brothers” z Gorlic. Fot. Ryszard Siedlecki.



XVIII Lemkowska Watra, Ługi 2008,
Konkurs recytacji dla dzieci. Prowadzący Wasyl Szkymba z Kałusza.
Fot. Ryszard Siedlecki.

Mirosław Pecuch

urodzony 17.12.1971 r. w Gorzowie Wlkp.,
absolwent Instytutu Etnologii i Antropologii
Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza
w Poznaniu, kierownik Działu Etnografii
Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta
w Gorzowie Wlkp. Autor licznych artykułów
naukowych publikowanych m.in. w „Ludzie
„Roczniku Lubuskim”, „Nadwarciańskim
Roczniku Historyczno-Archivalnym”,
„Ukraińskim Almanachu”.

W 2004 roku obronił na UAM pracę
doktorską pt. „Tożsamość kulturowa Łemków
w zachodniej Polsce i na Ukrainie. Studium
porównawcze” napisaną pod kierunkiem
prof. dr hab. Zbigniewa Jasiewicza.

